

**KNIHOVNIČKA ČASOPISU KATOLICKÉHO DUCHOVENSTVA.  
ČÍSLO 1.**

---

**PRAVOSLAVNÁ THEOLOGIE  
A MOŽNOST UNIE  
S VÝCHODNÍMI CIRKVEMI.**

NAPSAL

**P. B. SPÁČIL S. J.**



**V PRAZE 1925.**

**Nákladem redakce Časopisu katolického duchovenstva.**

**Tiskem Arcibiskupské tiskárny.**

**I m p r i m a t u r .**

**Pragae, 24. Junii 1925.**

**† Antonius Podlaha,**  
episcopus Paphlensis,  
vicarius generalis.

**Nr. 7613.**

Některí si představují dílo unie příliš snadné a jednoduché. Poněvadž se Řím vyslovil, že by v případě připojení některé východní církve rozkolné její liturgie a její oprávněné partikulární zvyky a disciplinární normy byly respektovány, zdá se mnohým, že by stačilo uznat papežský primát, aby unie byla uskutečněna. Vědí ovšem, že jsou vedle dogmatu o primátě ještě jiné věroučné odchylky od katolické nauky v učení rozkolných východňanů, ale obyčejně se myslí, že se omezují asi na dva nebo tři body (na př. vycházení Ducha sv. i od Syna, očistec atd.), a že by uznání primátu už samo sebou vedlo k přijetí katolického dogmatu i v těchto věcech.

Ve skutečnosti jsou odchylky pravoslavné theologie od učení katolického velmi četné, a v jistém smyslu lze tvrdit, že celá mentalita rozkolného bohosloví je od mentality katolické rozlišná. Účelem tohoto pojednání jest, podati nejprve pokud možno, jasný obraz učení pravoslavného bohosloví v těch bodech, kde od nauky církve všeobecné odstupuje, a pak zkoumati, zdali přes tuto rozdílnost jest unie možná, a jakým způsobem by se dalo mysliti na její konkrétní uskutečnění.

## I. Rozdíly mezi učením pravoslavného bohosloví a učením katolickým <sup>1)</sup>.

Píšeme o učení »pravoslavného bohosloví«, a ne »pravoslavné církve«, poněvadž žádná z thesí, které učí a hájí rozkolná vý-

---

<sup>1)</sup> Nemáme posud spisu, který by systematicky a úplně pojednával o všech bodech, v nichž východní theologie rozkolná od nauky katolické se liší. Nejlepší přehled řecké rozkolné theologie podává anglický spis F. Gavina, *Some aspects of contemporary Greek Orthodox Thought*. London 1923. Základní směrnice rozkolného bohosloví nastiňuje A. Palmieri ve svém dvousvazkovém díle *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*. Florentiae 1911, 13. Zcela stručně vypočítávají jednotlivé odchylky rozkolných východňanů od katolického učení *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique* II., Paris 1915 ve článku *Grecque*

chodní theologie proti katolickým pravdám, není definována nějakým všeobecným sněmem církevním, který uznávají pravoslavní

*église* sl. 363 dd., Grivec-Chudoba, *Pravoslaví*. Velehrad 1921, str. 14 dd., A. Palmieri, *Le divergense dogmatiche, disciplinarie e liturgiche tra le due chiese d'Occidente e d'Oriente* („Bessarione“, 1910, str. 1 dd.), K. Lübeck, *Die dogmatischen Anschauungen der schismatischen Kirchen des Orients* („Theologie und Glaube“ 1909, str. 777 dd.). Z katolických kompendií dogmatických běže na věroučné rozdíly ohled *Soustavná katolická věrouka* od Fr. Žáka; z pravoslavných bohoslovců všimá si jich N. Malinovskij, *Pravoslavnoje dogmaticeskoje bogoslovje*. Serg. Posad 1903—1910. — Malý výtah věrouky pravoslavné a její odchylek od katol. nauky podává Vl. Guettée, *Exposition de la doctrine de l'église catholique orthodoxe*<sup>1</sup>. Paris 1884. — O jednotlivých otázkách jednají: A. Palmieri, *Il progresso dogmatico nel concetto cattolico*. Firenze 1910. — M. Jugie, *Le canon de l'Ancien Testament dans l'église byzantine* („Echos d'Orient“ 1910, str. 120 dd.), A. Jašek *Doctrina Russorum de canone Veteris Testamenti* (Slavorum Litterae theologicae 1906, str. 123 dd., 1907, str. 264 dd.), M. Jugie, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'église grecque et dans l'église russe*. Paris 1909. — J. N., *Recentissimorum theologorum russorum doctrina de traditione sacra eiusdemque doctrinae critica* („Bessarione“ 1912, str. 143 dd.), M. Jugie, *Le nombre des conciles oecuméniques reconnus par l'église gréco-russe* („Echos d'Orient“ 1919, str. 305 dd.), St. Tyszkiewicz, *Unsere Gotteserkenntnis nach den russischen Schismatikern*, (Zeitschrift für kath. Theologie 1916, str. 797 dd.), Pl. de Meester, *Études sur la théologie orthodoxe* („Revue bénédictine“ 1906, str. 111 dd., 1907, str. 86 dd., 1908, str. 71 dd., 1909, str. 81 dd.), Th. Spáčil, *Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam Orientis separati* („Orientalia christiana“ Romae 1923, 24, vol. 2, 8). — A. Špaldák, *Doctrina separatorum de ecclesia* („Slavorum litterae theologicae 1905, str. 99 dd., 147 dd.). — M. Jugie, *Photius et la primauté de S. Pierre et du Pape* („Bessarione 1919, str. 13 dd., 1920, str. 16 dd.). A. Palmieri, *La hiérarchie de l'église russe* („Echos d'Orient“ 1899, str. 234 dd.) — A. Palmieri, *Le obbiezioni di un teologo russo ed il Filioque* („Bessarione“ 1902, str. 273 dd.). — A. Palmieri, *L'argomento ontologico del Filioque e le obbiezioni di un teologo russo* („Bessarione“ 1902, str. 137 dd.). — M. Jugie, *Où en est la question de la procession du Saint Esprit dans l'église gréco-russe?* („Echos d'Orient“ 1920, str. 257). — G. Matulewicz, *Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis*. Cracoviae 1903. — A. Bukowski, *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde* („Zeitschrift für kath. Theologie“ 1916, str. 67 dd., 258 dd., 405 dd.). — P. de Meester, *Le dogme de la Rédemption d'après la théologie de l'église orthodoxe* („Bessarione“ 1921, str. 47 dd., 1922, str. 49 dd.). — M. Jugie, *L'Immaculée conception chez les Russes* („Echos d'Orient“ 1909, str. 66 dd.). — S. Pétrides, *L'immaculée Conception et les Grecs modernes* („Echos d'Orient“ 1905, str. 257 dd.). — M. Jugie, *Le dogme de l'Immaculée Conception d'après A. Lebedev* („Echos d'Orient“ 1920, str. 22 dd.) — *Dictionnaire de théologie catholique* VII, 1, Paris 1922 (článek „L'immaculée Conception“ str. 845 dd.). — M. Jugie, *De conceptione immaculata B. M. Virginis apud Russos saec. XVII.* („Acta Academiae Velehradensis“ 1911, str. 3 dd., 180 dd.). A. Palmieri, *De academiae ecclesiasticae Kioviensis doctrina B. Mariam V. praenunitam fuisse a peccato originali* („Acta II. Conventus Velehradensis“, Pragae 1910, str. 39 dd.). — Pl. de Meester, *Le dogme de l'Immaculée Conception et la doctrine de l'église grecque* („Re-

za nejvyšší a neomylnou instanci ve věcech víry a mravů. Ale mnohé nauky bohoslovci hájené přešly také do lidových katechismů a jsou ústně i písemně věřícím jako názory církve pravoslavné podávány a tím způsobem platí právem za učení samé pravoslavné církve. Je také známo, že mnozí bohoslovci východní uznávají za neomylný výraz učení církevního nejenom to, co všeobecným sněmem bylo prohlášeno, nýbrž i to, co učitelský úřad souhlasně ve všech pravoslavných církvích k věření předkládá.

Mluvíme-li dále o rozdílech theologie pravoslavné od „učení katolického“, rozumíme učením katolickým nejenom to, co je slavnostně buď nějakým všeobecným sněmem nebo papežem definováno a to, co řádný učitelský úřad (*magisterium ordinarium ecclesiae*) k věření předkládá, nýbrž i ty pravdy, o nichž katolická bohoslovci v plném souhlasu učí, že k pokladu zjevení Kristova náležejí.

---

vue de l'orient chrétien“ 1904, str. 5 dd.). — A. Špaldák, *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der unbefleckten Empfängnis* („Zeitschrift für kath. Theologie 1904, str. 707 dd.). — A. Špaldák, *Řečti otcové církevní a neposkurněné početí P. Marie* („Časopis katol. duchovenstva“ 1905, str. 11 dd.). — M. Jugie, *La reconfirmation des apôtats dans l'église gréco-russe* („Échos de Orient 1906, str. 65 dd.). — M. Jugie, *Le mot transsubstantiation chez les Grecs* („Échos d'Orient“ 1907, str. 5 dd.). — J. Koněčný, *Moment konsekrační a Velebná svätost ve východní církvi* („Časop. katol. duchovenstva“, 1913, str. 8 dd., 81 dd.). — A. Bukowski, *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*. Paderborn 1911. — A. Bukowski, *Quid Russi orthodoxi doceant de poena temporalis pro peccatis remissis ac de fine expiatarum sacramentalium* („Acta II. Conventus Velehradensis“, Pragae 1910, str. 95 dd.). — M. Jugie, *La peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes* („Échos d'Orient“ 1906, str. 321 dd.). — W. Służalek, *Nauka cerkwi rosyjskiej o sakramencie pokuty*. Warszawa 1912. — A. Catoire, *Le divorce d'après l'église catholique et l'église orthodoxe* („Échos d'Orient“ 1914, str. 167 dd.). — J. Šimrák, *Dissertatio iuridico-historica de indissolubilitatis principio et divortii in ecclesia Graeco-Orientali* („Slavorum litterae theologicae“ 1908, str. 264 dd.). — R. Souarn, *Les empêchements canoniques du mariage chez les Grecs* („Échos d'Orient“ 1900, str. 257 dd., 1901, str. 65 dd., 1904, str. 194 dd.). — G. Jacquemier, *L'extrême Onction chez les Grecs* („Échos d'Orient“ 1899, str. 193 dd.). — K. Lübeck, *Die heil. Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche* („Theologie und Glaube“ 1916, str. 318 dd.). — M. Jugie, *La doctrine de fins dernières dans l'église gréco-russe* („Échos d'Orient“ 1914, str. 5 dd.). — A. d'Alès, *La question du Purgatoire au Concile de Florence* (Gregorianum 1922, str. 9 dd.). — M. Jugie, *La question du Purgatoire au Concile de Florence* („Échos d'Orient“ 1921, str. 260 dd.).

V přehledu, který zde následuje, pomůžeme zcela těch tvrzení a vývodů pravoslavných bohoslovců, ve kterých bojují proti naukám podle jejich mínění církví naší hlásaným, ale v pravdě nikde a nikdy v katolické církvi nehájeným, nebo nanejvýš k privátním názorům nějakého teologa náležejícím. Stále ještě můžeme v pravoslavných spisech theologických rozkolného východu čísti na př. výtku, že katolické učení ztotožňuje církev s papežem, že P. Marii staví na rovný stupeň s nejsv. Trojicí, že učíme kauzalitě svátostí a působnosti zadostiučinění úplně mechanickému a pod. Bohoslovci pravoslavní potírajíce takové názory bojují proti vzdušným zámkům, a dokazujíce jich opak hájí a dokazují jenom učení katolické. Uvádíme tedy jenom skutečné rozdíly od pravého učení katolického. Všimáme si však též mínění theologických, která sice neučí všickni bohoslovci východní, ale někteří čelnější z nich hájí. Někde také jest sice souhlas s námi co do podstaty nějakého dogmatu, na něž však theologie východní jinak nazírá než bohosloví katolické.

1. Víra, zjevení, dogma a vývoj dogmatu. — Jeden ze základních rozdílů mezi bohoslovím pravoslavným a katolickým, na který však posud málo bylo upozorněno, jest už v samém pojmu *božské víry*. Bohoslovci východní víru a vědu příliš oddělují, považujíce je za dva úplně sobě cizí obory. Úkon víry pak všeobecně nepřipisují tak rozumu, jako vůli. Pohnutkou víry není podle nich tak autorita zjevujícího se a mluvícího Boha, jako to, že zjevená pravda souhlasí s vnitřním naším citěním a našimi sklony a shoduje se s životní zkušeností vnitřní. A tak se víra vlastně pokládá za věc citu, a zcela důsledně se pak tvrdí, že rozum s jistotou ničeho o věcech náboženských poznati nemůže a že se ani sama oprávněnost víry přesně vědecky nedá podepřítí. S tímto nesprávným pojmem o víře souvisí nepřesný pojem o *zjevení a dogmatu*. Bohosloví rozkolné se sice ohrazuje proti racionalistickému a modernistickému názoru na zjevení a vidí ve zjevení objektivní slovo Pravdy božské, ale bohoslovci pravoslavní velkou většinou mají za to, že zjevenými pravdami lze nazývati pouze ty, které vlastním rozumem nijak poznati nemůžeme, a proto také ztotožňují dogma (které jinak podobně jako katolíci definují: „pravda zjevená a učitelským úřadem k věření předlo-

žená.) s tajemstvím. — O *vývoji dogmatu* mluví theologové východní v theorii zcela jako naši bohoslovci. Učí, že podstata dogmatu musí zůstatí stále táz, že však tatáž pravda může a musí býti během doby novým způsobem a novými formulami vymezena a prohlášena. Ale v praktické aplikaci tohoto všeobecného principu bohoslovci pravoslavní docházejí důsledků od katolického učení značně se lišících. Lze tu pozorovati v novější jejich theologii dva směry. Starší a více oficielní směr příliš omezuje pojem vývoje dogmatu a stojí přes zásady svrchu naznačené vlastně prakticky stále na tom, že se definice ani slovně (materiálně) nemají měniti. A tak nepřipouští od doby sedmého koncilu všeobecného nijaké všeobecně platné neomylné definice, vytýká církvi katolické novotářství ve věcech víry, a jako zbraň stále ještě proti katolíkům uvádí proslulý kanon sv. Vincence Lerinského, který vykládá tak, že by pouze to k pokladu víry náleželo, co vždycky v celé církvi výslovně bylo učeno a hlásáno. Proti tomuto směru však stále více nabývá půdy, zejména u mladších theologů, opačný proud, který zase příliš rozšiřuje pojem dogmatického vývoje a příliš mnoho připisuje rozumování nebo »vnitřnímu duchovnímu prožití« náboženských pravd a tvrdí, že podle stupně tohoto prohloubení a prožití pak třeba nového formulování dogmat.

S těmito názory o víře a dogmatě souvisí také pojem, jaký má pravoslavná theologie o *dogmatice*. Ze zásady, že rozum sám ve věcech náboženských ničeho s jistotou poznati nemůže, samo sebou následuje, že vlastně nemůže býti vědy ve vlastním smyslu o věcech náboženských. A vskutku disputují pravoslavní bohoslovci velmi o tom, zda-li je v theologii vědecká jistota možná. Ve svých theologických pojednáních a spisech spekulativní theologii téměř zcela zanedbávají. Bohosloví katolickému vytýkají, že se obrací skoro jenom k rozumu a nehledí na srdce, že se nesnaží zachovati styk s praktickým životem křesťanským, že je příliš systematické, formalistické, abstraktní. — Rozumí se, že bohoslovci rozkolní zejména útočí na theologii scholastickou; důvody jejich však, které proti ní uvádějí, neliší se od obyčejných námitek protestantů, modernistů a jiných protivníků scholastiky.

2. *Prameny zjevení.* — Pravoslavní uznávají dva prameny zjevení: *Písmo sv. a tradici* a podávají v podstatě

tentýž výměr Písma a ústního podání jako my. Uznávají také inspiraci nebo božský původ písma sv. a jeho neomylnost, ale nejasně vymezují *pojmem inspirace* ztotožňujíce jej namnoze s pojmem zjevení; někteří novější bohoslovci pak připouštějí mínění, podle něhož pouze podstata Písma sv., ne všechna jednotlivá tvrzení, jest inspirována. Ruští theologové vesměs zavrhuji inspiraci t. zv. *deuterokanonických knih* Starého zákona, májíce je za knihy užitečné a autoritativní, ne však kanonické; téhož mínění jest též valná část bohoslovců řeckých, kdežto jiní kanoničnost těchto knih přijímají. — Někteří bohoslovci východních církví učí, že *obsahem tradice* nemůže býti než to, co aspoň zavinutě a všeobecně jest v Písmě sv. obsaženo a co tradice pouze jasněji vkládá, a že tedy není tradic, které nazývá katolické učení konstitutivními (*traditiones constitutivae*)<sup>1)</sup>. Spor jest mezi bohoslovci východními, jakou váhu mají t. zv. *knihy symbolické*, t. j. usnesení autoritativní místních sněmů, patriarchů atd. od doby sedmého sněmu až po dnes vydaná. Kdežto někteří je mají za výraz mínění privátního, jiní jim připisují platnost skutečných definicí, ještě jiní je mají za autoritativní prohlášení úřadu učitelského, ale jenom pokud se srovnávají s usnesením prvých sedmi sněmů.

3. Církev. — Rozkolní východané příliš zdůrazňují a přepínají učení o církvi jako mystickém těle Kristově, nesprávně je vykládají a vyvozují z něho klamné důsledky. *Krista* prohlašují exklusivně za *jedinou hlavu* církve a popírají proto právní primát římského papeže. Přece však připouštějí v církvi nejvyšší právní instanci, již vidí ve sboru všech biskupů anebo ve všeobecném sněmě církevním; většina bohoslovců však vlastním podmětem nebo *nosičem neomylnosti* nemá episkopát, nýbrž celé tělo církve, a proto také mají za to, že biskupové učící na koncilu podávají pouze jako zástupci svých diecézí učení svých věřících. Vůbec rozšiřuje pravoslavné bohosloví příliš práva a vliv laiků

<sup>1)</sup> Jak známo, rozlišují katoličtí bohoslovci t. zv. *traditiones constitutivae*, t. j. zjevené pravdy, které nejsou v Písmě sv. obsaženy a pouze z ústní tradice známy, na př. platnost křtu nedospělých dětí, nebo že sv. olej k poslednímu pomazání musí býti od biskupa posvěcen, a t. zv. *traditiones explicativae*, t. j. pravdy, které v Písmě sv. jsou obsaženy, ale které tradice blíže určuje a vysvětluje, jako na př. primát římský.

na újmu hierarchie. Popírají ovšem i *neomylnost papežskou*, a neomylnost církve se podle nich vztahuje pouze na věci přímo k víře a mravům náležející, ne na ty, které s pravdami zjevenými nerozlučně jsou spojeny (*obiectum infallibilitatis secundarium*), jak to tvrdí učení katolické. — Pojem, který má pravoslavná theologie o *jednotě, katolicitě, apostolicitě a neodvislosti* církve liší se také od pojmu katolického těchto vlastností církve. Pravoslavní mluví téměř jenom o *vnitřní* jednotě církve a připisují církvi jenom katolicitu právní, to jest právo všude po světě učení svoje hlásati a rozšiřovati, skutečnou všeobecnost za nutnou neuznávají. Hlavní důraz kladou na apostolicitu učení, ne na apoštolské nástupnictví, toto pak činí závislým na platnosti biskupské ordinace. Neodvislost církve nedefinují dosti jasně a nedosti na ni kladou důraz. — Téměř všickni bohoslovci pravoslavní zavrhují učení bohoslovců katolických o jednotě, svatosti, všeobecnosti a apostolicitě jako *známkách církve*, a obecně stanoví, že známkou pravosti církve jest, zachovala-li nezměněno učení prvních 7 koncilů beze všeho přidavku.

4. Bůh jeden podstatou. — Veliký spor hesychiastický, který kdysi dělil rozkolné theology řecké na dva nesmiřitelné tábory, dnes umkl, a nauky hesychiastů, podle níž už zde na zemi lze patřiti přímo na bytnost boží, dnes nikdo nehájí; za to upadli řečtí i ruští bohoslovci nyní v blud právě opačný. — Bohosloví, podle něhož víra je spíše úkon citu než souhlas rozumu, a které tvrdí, že pouhým rozumem ve věcech náboženských ničeho s jistotou nemůžeme poznati, zcela důsledně popírá možnost jistého *poznání existence* a hlavních *vlastností božích* pouhým světlem rozumu. A vskutku bohoslovci pravoslavní mluví sice často o »cítění«, »prožití« atd. Boha, ne však o rozumovém poznávání jeho existence. Mnozí ovšem učí, že lze z věcí stvořených dojíti ku poznání Boha, ale i ti dodávají, že se toto poznání děje vlivem vrozené ideje o Bohu nebo vrozeného citu k Bohu tíhnoucímu, a že plnou jistotu skýtá jen, je-li potvrzeno zjevením. Všeobecně pak popírají, že by pouhým rozumovým poznáním možna byla skutečná *věda o Bohu*. A proto upírají též vědeckou cenu *důkazům jsoucnosti boží*, někteří pak vůbec platnost buď všech, nebo některých důkazů zavrhuji; jsou to podle nich jenom »argumenta ad hominem«,

důkazy nepřímé, pro praktický život náboženský nejsou potřebné, a význam mají pouze apologetický, jsouce jakousi pomůckou a povzbuzením k živější víře těm, kteří už ve zjevení boží věří, ale nejsou ještě dosti pevní. — Podotýkáme ještě, že i mezi bohoslovci rozkolnými má přívržence nauka, podle níž je Bůh Příčinou sama sebe (*Causa sui*), a že někteří z nich vysvětlují božské poznávání svobodných budoucích skutků lidských tím, že buď Bůh nemá bezpodmínečného jich poznání anebo že nejsou bezpodmínečně svobodny.

5. Nejsvětější Trojice. — Hlavní kontroverse a vůbec ze všech nejznámější jest tu otázka o *vycházení Ducha svatého*. Zajímavo jest, že i novější bohoslovci pravoslavní stále ještě, nerozlišující mezi otázkou dogmatickou a liturgickou římské církvi vytýkají změnu symbolu přidáním »Filioque«, kterýžto přídavek prohlašují za nezákonný i v případě, že tvrzení samo o vycházení Ducha sv. i ze Syna jest správné. Popírají ovšem i dogma samo, a to vesměs týmiž argumenty, které uváděl Fotius. Hlavní z nich, jak jest známo, že totiž podle učení katolického jsou dva principy vycházení ve sv. Trojici, spočívá na bludném ponětí katolického dogmatu. Vytýkají katolíkům, že v nejsv. Trojici směšují věčné vycházení s časným posláním, a svědectví sv. Otců východních, podle nichž Duch sv. vychází »od Otce skrze Syna« vysvětlují tak, že se tu nejedná o věčné vycházení, nýbrž o časné poslání; v poslední době se však ozvaly hlasy některých theologů, kteří připouštějí, že sv. Otcové východní skutečně učili věčnému původu neboli vycházení Ducha sv. skrze Syna, že však tu předkládali pouze privátní mínění. — Učení katolické někteří prohlašují přímo za heresi, jiní mluví poněkud mírněji.

6. Původní spravedlnost člověka a hřích dědičný. — O původu prvních lidí a o podstatě člověka učí rozkolní východané souhlasně s námi. Pouze to podotknouti třeba, že o *původu duše* lidské nemají jejich bohoslovci souhlasného učení a že tedy mnozí z nich popírají učení o přímém tvoření duší od Boha, které jest všeobecným míněním katolických bohoslovců, od církve authenticky potvrzeným. Většinou neuznávají také vědeckou platnost filosofických *důkazů* pro *nesmrtelnost*

duše. — Správně učí, že první lidé byli stvořeni ve stavu nadpřirozené spravedlnosti, ale pro nejasnost ve svém učení o milosti a ospravedlnění nevykládají dosti určitě, v čem tato původní spravedlnost záležela. Celkem nevidí její podstatu *v habituelní povševující milosti*, nýbrž spíše v skutkových milostech, pomocí jichž měli Adam a Eva svoje přirozené vlohy vyvinouti a Bohu podobnými se státi. — S tímto pojmem o nadpřirozené spravedlnosti souvisí jejich nauka o *prvopočátečném hříchu*. Vytýkají katolíkům, že hřích dědičný mají pouze za zevnější iuridickou imputaci, a že popírají skutečné a vnitřní porušení lidské přirozenosti skrze hřích. Výtky tyto ovšem spočívají z části na neporozumění nauky katolické, ale viděti z nich, že podle pravoslavných přirozenost lidská jest hříchem *porušena* také *in puris naturalibus*. Podle toho by t. zv. *dary mimopřirozené* (*«dona praeternaturalia»*) u prvních lidí bývaly byly něco, co k jejich podstatě náleželo, a tedy jejich nedostatek skutečným a podstatným porušením zdravé přirozenosti a součástíou dědičného hříchu; a vskutku nazývají bohoslovci východní na př. *žádostivost* už v sobě hříšnou. — Podle toho tedy spíše zveličují povahu a podstatu dědičného hříchu; avšak někteří moderní bohoslovci ve své polemice proti racionalistickým protivníkům učení o dědičném hříchu naopak zase dogma poněkud oslabují.

7. Bohočlověk a dílo vykoupení. — Učení o osobě Ježíše Krista je v podstatě katolické. Pouze výklad *hypostasného spojení* božské osoby s lidskou přirozeností nebývá přesný pro nejasné nebo i bludné pojmy filosofické o osobě. Neschází též bohoslovců, kteří neurčitě mluví nebo se kolísají v otázce o naprosté *nemožnosti hříchu* u Krista. — Pravoslavní věří ovšem v Krista Vykupitele a jeho dílo vykupitelské; ale vytýkají katolíkům, že pohlížejí na *vykoupení* příliš jednostranně, majíce je pouze za zadostučinění trestající spravedlnosti boží, a dívajíce se tudíž na Boha pouze jako na mstitele spravedlnosti, který žádá přísného výkupného. Pravoslavní naproti tomu že vidí ve vykupitelské smrti oběť lásky podanou milujícímu Bohu. Spasitel nás vykoupil tím, ne že Bohu podal jakési výkupné nebo jakousi náhradu za nekonečnou urážku hříchem způsobenou, nýbrž že vzal na sebe hříchy naše, které svou smrtí zničil, a hříšníkovi možnost

ukázal, jak se z nich očistiti. Namítají také proti učení katolickému, že nedosti klade důraz na *spolupůsobení hříšníka* při vykoupení. Všecky tyto námitky vycházejí z nedostatečné znalosti naší nauky; v podstatě nezdá se nám, že jest skutečný rozdíl mezi dogmatem katolickým a názorem pravoslavi.

8. Panna Maria. — Všickni pravoslavní popírají dogma o *neposkvrněném početí* Panny Marie jako novotu, která podle nich ani v Písmě sv. ani v ústním podání nemá základu; hlavní důkaz proti dogmatu berou ze všeobecnosti hříchu dědičného, od něhož nemůže býti vyňat leč ten, kdo byl počat a zrozen bez lidského plození z pouhé panny, jak byl počat a zrozen Ježíš Kristus. Připouštějí však jinak úplnou bezhříšnost a naprostou svatost Matky Boží, ale většinou vykládají ji tak, že teprve *bezprostředně před vtělením* Syna Božího při pozdravu andělském dosáhla Maria plnosti milosti a svatosti. Popírají též učení katolickými bohoslovci všeobecně přijímané o *nanebevzetí P. Marie*, a ohražují se proti některým pobožnostem mariánským, jako na př. proti kultu nejčistšího Srdce P. Marie.

9. Milost a ospravedlnění. — Pravoslavní bohoslovci nikde nevyměřují zcela přesně pojem *„nadpřirozeného“*, ano mnozí zaměňují tyto dva pojmy: nadpřirozený a nadsmyslný. Milosti pomocné pojímají asi jako my: jsou to nadpřirozená osvětlení a posilování našich duševních vloh; zahrnují však různá rozdělení a pojmenování milostí pomocných, jak je podává katolická theologie, jako bezúčelná a příliš subtilní. *Milost posvěcující* nemají za fysickou vlastnost nebo habituelní stav (habitus), nýbrž vidí její podstatu pouze v mravním stavu duše. — *Ospravedlnění* tedy podle nich nezáleží podstatně ve vlití habituelní milosti posvěcující, nýbrž v povznesení člověka k mravní svatosti. Katolíkům vytýkají, že podle nich ospravedlnění jest pouze zevnější a že svatost pokládají spíše za jakousi zevnější ozdobu (ornatus) duše než za mravní stav. Také víra k ospravedlnění potřebná podle názoru katolického je prý příliš rozumová, pouhý souhlas rozumu, kdežto podle pravoslavi je třeba víry srdce a víry vnitřního pokání.

10. Zásluhy a dobré skutky. — Pravoslavi hájí ovšem nutnost dobrých skutků a připouští též, že spravedliví dosáhnou věčné odměny pro svoje dobré skutky. Ale bohoslovci rozkolní

souhlasně popírají, že naše *dobré skutky* jsou v pravém slova smyslu *záslužné* (meritoria de condigno) a že by Bůh jaksí ze spravedlnosti odměnu za ně dáti byl povinen; to by bylo podle nich proti nekonečnosti boží a na újmu ceny vykupitelského díla Kristova. Mezi jakýmkoli činem lidským a nekonečnou slávou nebeskou není prý naprosto žádného poměru, a slávu věčnou děkujeme jenom nekonečné dobrotě a lásce boží. Bozumí se, že theologie východní tím více zavrhuje i *zásluhy v nevlastním smyslu* (merita de congruo). — Zejména tuhý boj vedou východané proti učení katolickému o *skutečích nadbytečných* (opera supererogatoria). Člověk prý nemůže nikdy dosti dokonale sloužiti Bohu ctíti ho, není tedy takových skutků. A proto zavrhují též učení o *pokladu zásluh* (thesaurus meritorum), k němuž i takové nadbytečné skutky svatých božích náležejí. Jak viděti, theologie pravoslavná nerozeznává tu cenu skutku záslužnou od ceny zadostčinící; ostatně popírá pravoslavi možnost a nutnost zadostučinění vůbec, jak níže uvidíme, kde budeme jednati o svátosti pokání. — Zavrhují dále bohoslovci rozkolní většinou také rozdělení dobrých skutků na skutky přikázané a *pouze doporučované*, tvrdíce, že Kristus všem předkládá nejvyšší ideál dokonalosti.

11. Svátosti vůbec. — K zvláštnostem terminologie pravoslavné theologie náleží, že všechny svátosti *jmenují potřebnými* neboli *nutnými*, ovšem pak nutnost tuto vykládají o některých svátostech jako relativní. — Jiný, a to značný rozdíl od naší nauky jest ten, že v theorii neuznávají *svátosti mimo pravoslavnou církev udělené* za platné, poněvadž pouze jedna pravá a svatá církev jest rozdatelkou milosti; ale prakticky pak přece některé svátosti mimo církev udělené přijímají, jak níže uvidíme. Stejně s námi uznávají svátosti za skutečné nástroje nebo nástrojné příčiny milosti, ale o *způsobu*, jakým zevnější znamená milost působí, šřeji nejednají. Obřady při udělování jednotlivých svátostí a sama forma jsou z pravidla od našich obřadů a od našich forem rozdílny, ale v dalším srovnání obou učení udáváme rozdíl tento jenom tehdy, když se jedná o podstatnou nebo značnější diferenci.

12. Křest. Biřmování. — Křest udělují *trojím pohroužením*, a křest poléváním nebo kropením pokládají za nedovo-

lený, ano někteří, aspoň nejedná-li se o případ nutnosti, za neplatný. Křest mimo církev pravoslavnou udělený, tedy i *křest katolický*, podle principu, že mimo pravou církev není platných svátostí, mají za neplatný, někteří i proto, že se z pravidla děje poléváním. A také byl takový křest různými místními koncily a synodami v Řecku i v Rusku za neplatný prohlášen; jinými rozhodnutími však synod a církevních pravoslavných autorit byl platným uznán; této praxe drží se nyní důsledně církev ruská a kloní se k ní církev řecká. Rozpor tento mezi teorií a praxí vysvětlují theologové pravoslavní tak, že křest takový s přesného dogmatického stanoviska (*κατ' ἀκρίβειαν*) jest neplatný, ale že církev ho může *cestou administrativní* (*κατ' οἰκονομίαν*) z důležitých důvodů za platný uznati. Mezi účinky křtu uvádějí ruští bohoslovci také *nezrušitelné znamení* (character), řečti theologové pomljejí je mlčením. Přidejme ještě, že někteří bohoslovci činí účinnost křtu u nemluvňat závislou na víře rodičů nebo kmotrů a že většina theologů, nepřipouštějíc oprávnění pouhou dokonalou lftostí, nezná také křtu žádosti (baptismus flaminis). — *Biřmování* mají za nutný *doplňk křtu* a učí, že se musí hned se křtem udělovati; opačný zvyk římské cirkve prohlašují za blud. Nepokládají za nutné, aby se mazání dělo rukou; *vkládání rukou* buďto vůbec za nutné zevnější znamení nemají, anebo mní, že stačí vkládání rukou (žehnání) knězovo při svěcení sv. oleje. Udělovati tuto svátost jakož i světiti oleje má podle pravoslavného názoru *každý kněz*. Všeobecně popírají, že se biřmováním vtiskuje *nezrušitelné znamení*. Proto se také jak v ruské tak v řecké církvi biřmování někdy *opakuje*: zavládl zvyk v Rusku znovu biřmovati ty, kteří od cirkve odpadli k bezvěří, pohanství nebo mohamedanismu a židovství, v řecké církvi i odpadlé k heresi a schismatu. Udělují konečně pravoslavní svátost nejenom na čele, nýbrž znamenají olejem i *jiné údy* (oči, uši, ústa, nozdry, prsa, ruce, nohy).

13. Eucharistie. — Pravoslavní učí katolicky o proměnění celé podstaty chleba a vína v podstatu těla a krve Kristovy, ale někteří moderní theologové ohrazují se proti názvu *transubstantiace*. Chléb *nekvašený* považují za nedovolený, podobně mají za předeepsáno, aby se užívalo při oběti mše sv. *jedného* chleba

(jedné hostie) pro přijímání kněze i věřících a *červeného* vína. O *formě* (slovesch konsekračních) svátosti oltářní většinou učí, že se proměnění nebo konsekrace děje v té části liturgie, která obsahuje vypravování o poslední večeři a ustanovení nejsvětější svátosti se slovy Kristovými: »Totol jest tělo mé« atd., a zároveň modlitbu k Duchu svatému o proměnění obětních darů (*epiklese*), tedy v části liturgie, jež odpovídá našemu kanonu mešnímu (= anafora). Zamítají tedy všickni učení katolickými bohoslovci všeobecně zastávané a církvi authenticky schválené, že se proměnění děje slovy, jimiž Kristus Pán svátost ustanovil (»Totol jest tělo mé«, »Tento jest kalich krve mé«), a učí, že epiklese je ke konkekaci naprosto nutná; *pouhé* epiklese však jenom málo- **který** bohoslovec proměnění připisuje. — Východané rozkolní pokládají *přijímání pod obojí* a podávání svátosti oltářní *ne-mluvňatům* za povinné a opačný obyčej církve římské mají za zlořád. -- Menších pouze disciplinárních rozdílů obou církví, týkajících se eucharistie (častá koncelebrace, pouze jedna mše u jednoho oltáře a pouze jeden oltář v chrámě, zavrhování theoforických průvodů a požehnání atd.) tuto pomijíme.

14. Svátost pokání. Odpustky. — Bohoslovci pravoslavní pokládají za nedostatek učení katolického o svátosti pokání, že pohlíží na pokání a zpověď *hlavně jako na soud*, kdežto pravoslavi prý vidí ve svátosti pokání více lék milosrdenstvím božím ustanovený pro hříšníka. Z toho plynou první dva rozdíly v praxi této svátosti: pravoslavi nežádá tak *podrobné zpovědi* co do jednotlivých hříchů, jejich počtu a druhu, a *forma svátosti* není tvrdící na způsob soudního rozsudku (forma assertiva, iudicialis), nýbrž prosebná, ve způsobě modlitby (forma deprecativa); užívá pak církev pravoslavná také vzkládání rukou. — Jiný rozdíl jest, že bohoslovci východní většinou žádají k platnému přijetí svátosti pokání *lístost*, kterou nazýváme *dokonalou*, a že *skoro* vesměs jsou proti katolickému učení, podle něhož lze dokonalou *lístostí* i bez skutečného vyznání hříchů dosáhnouti jejich odpuštění. — Nejvíce pak od katolického učení odstupují pravoslavní svým odchýlným názorem na svátostné *zadostiučinění*. Theologii východní jest pojem *zadostiučinění* vůbec cizí. Zdá se jim odporovati nekonečnosti boží, které nelze žádným skutkem

pouze lidským vskutku zadost učiniti Jeho spravedlnosti, která nemůže žádati ještě nějakého *zadostiučinění*, když hřích sám a věčný trest odpustila, dále na úkor vykupitelského díla Kristova který plně a více než třeba za nás zadost učinil. Nauka o zadostiučinění se podle nich nedá ani z Písma sv. ani z tradice dokázati a vyvinula se prý z názorů římského a středověkého práva, které pohlíží na hřích jako na právní provinění, jež zase nějakým právním způsobem třeba odčiniti. Podle názoru pravoslavného se tudíž ve svátosti pokání odpouští s hříchem veškeren trest, věčný i časný, a hříšník nemá povinnosti ještě nějaké pokání činiti nebo zadostiučinění dáti. Přes to však ukládají pravoslavní kněží při zpovědi nějaká pokání (*epitimie*), ale tyto kající skutky nemají účelem zadostiučinění, nýbrž mají býti duchovním lékem pro hříšníka : mají ho lépe disponovati, uchrániti před novým pádem, a hříšník má dobrovolným jich vykonáním ukázati opravdovost svého pokání, nejsou tedy ani k integritě svátosti potřebné a kněz nemusí jich ukládati. — V důsledku takového učení popírá ovšem pravoslavi též *odpustky*. Nauka o odpustcích spočívá podle pravoslavných bohoslovců na bludných předpokladech, jaké jsou především právě učení o nutnosti zadostiučinění, dále nauka o skutcích nadbytečných (*opera superogatoria*) a o pokladu zásluh, a nedá se Písmem ani podáním podepříti. Poukazují mimo to na nekalý prý původ této praxe v katolické církvi a na neblahé následky, které má podle nich toto učení na mravní život katolíků.

15. Manželství. — Pravoslavní liší se od nás už ve svém názoru na podstatu svátosti manželství. Oproti názoru katolickým bohoslovím obecně podávanému a církvi authenticky prohlášenému, že podstata svátosti je v *manželské smlouvě*, kterou Kristus povznesl na stupeň svátosti, vidí pravoslavní podstatu v posvátném obřadu. Hmotou svátosti je podle nich souhlas snoubenců, *formou* pak *požehnání a modlitby* knězovy, k nimž čítají obyčejně ještě ostatní obvyklá zevnější znamení (věnce, žehnání prstenů atd.). *Udělovatelem* svátosti jest podle bohosloví pravoslavného žehnající kněz, ne sami snoubenci, jak tomu chce obecné mínění bohoslovců katolických. — Jiný, ještě hlubší rozdíl jest, že pravoslavi popírá dogma o *naprosté nerozlučnosti* svazku manželského. Všecky pravoslavné církve pokládají hřích cizoložství jedním z manželů

spáchaný za dostatečnou příčinu úplné rozluky. V církvi řecké pak uznává se ještě mnoho jiných důvodů, n. př. trvalé šlilenství, dobrovolné utracení plodu manželkou, dlouhá nepřítomnost manžela nebo manželky, odsouzení k potupnému trestu atd. Praxe církve ruské je přísnější, ale v poslední době i ruská církev se kloní k větší volnosti. Uznávají sice bohoslovci východního rozkolu, že rozvod je v sobě zlem a že původně manželství bylo ustanoveno jako svazek nerozlučný, ale domnívají se, že Kristem rozvod za určitých okolností byl dovolen, aby se zabránilo větším zlům. — Z různých pouze disciplinárních připomínáme, že podle práva církve pravoslavné dovoluje se po smrti jednoho z manželů *pouze* ještě *dvojit sňatek* vdovci nebo vdově, čtvrté a další manželství jest zakázáno.

16. Svěcení. — O platnosti nebo neplatnosti *svěcení mimo pravoslavnou církev* udělených soudí pravoslavní podobně jako o platnosti nebo neplatnosti jiných svátostí, nemají však jednotného a ustáleného mínění o platnosti některých takových svěcení, n. př. anglikánských. Drží se sice bohoslovci rozkolní učení, že svěcení platného nelze opakovati, ale *nezrušitelné znamení*, touto svátostí vtisknuté buď popírají nebo pomljejí mlčením. V církvi ruské zavládly učení a praxe, podle nichž může i platně vysvěcený býti svého svěcení zbaven a znova *zařaděn do stavu laického*. Pravoslavní, jak jsme svrchu viděli, nerozlišují vlastní *moc kněžskou* (potestas ordinis) a církevní pravomoc (jurisdikci), a proto mají za to, že se už svěcením samým dostává biskupovi určité jurisdikce, knězi pravomoci zpovědní. Za látku této svátosti pokládají jenom *vzkládání rukou* a zavrhují proto jako naprosto **bludný** názor některých katolických bohoslovců, podle nichž k platnosti ordinací aspoň pro církev římskou jest nutné nyní také podání příslušných nástrojů (knih, nádob), buďto proto, že církev látku Kristem Pánem všeobecně pouze udanou z moci Kristovy blíže určila, anebo, že má právo, dáti jisté předpisy, na nichž platnost látky a svátosti závisí. — Jiné these theologie východní, týkající se věcí vedlejších, pouze disciplinárních nebo disputovaných ještě mezi pravoslavnými bohoslovci samými (podmínky svěcení, povaha a počet nižších svěcení atd.), pomljíme.

17. Poslední pomazání. — Bohoslovci pravoslavní až na nepatrné výjimky učí, že podmětem nebo přijímatem této svátosti jest *každý nemocný*, nikoli pouze těžce nemocný; ano v církvi řecké, a ve výminečných případech i v Rusku uděluje se sv. pomazání i *zdravým*, a bohoslovci téměř souhlasně praví, že to není snad jenom nějaká svátostnina, podobná svátosti posledního pomazání, nýbrž skutečná svátost. Těžko srovnati lze s tímto míněním jiné učení bohoslovců rozkolného východu, že *předním účinkem* této svátosti jest vyléčiti nebo ulehčovati bolesti tělesné. *Hmotou* jest podle souhlasného učení bohoslovců rostlinný (olivový) olej, k němuž na Rusi přiměšují *něco vína*, nepokládajíce to však za nutné k platnosti. Právo udělovati sv. pomazání i zehnatí sv. oleje připisují *každému knězi*, a mají za bezprávný zlovyk a blud, že církev římská benedikci oleje vyhrazuje biskupovi. Podle předpisu má sv. pomazání udělovati *sedm kněží*, ale k platnosti stačí i jeden. Pravoslavní znamenají svatým olejem tytéž údy jako my, vyjma nohy (a místo toho prsa). Podle učení jejich theologie možno i v *těže nemoci* svátost *častěji* přijmouti.

18. Poslední věci člověka. — Stav posmrtný. — Bohoslovci pravoslavní připouštějí nyní, že hned po smrti pro každého nastává soukromý nebo *zvláštní soud*, ale vytýkají katolíkům, že význam tohoto soudu příliš přeceňují. Podle učení pravoslavného tímto soudem sice dobří určení budou k věčné blaženosti a zlí k věčným trestům, ale blaženost a věčný trest jejich nejsou ještě úplné, ba ani ještě ve všem úplně rozhodnuty. Podle některých *nepatří* duše spravedlivých hned po smrti na *bytosť boží*, nýbrž až do dne posledního soudu vidí pouze Krista, jiní připisují jim hned blažené patření na Boha, ale dosti jasně a určitě se o něm nevyslovují. Učí také, že blaženost bude míti různé stupně; *nebe* nemají za zvláštní místo, nýbrž pouze za *zvláštní stav*. — Naproti tomu většinou mluví o *pekle* jako o zvláštním místě; podstatu věčných muk správně vidí ve věčném odloučení od Boha, *skutečný oheň* v pekle však až do doby posledního soudu popírají, mnozí pak i oheň pekelný po posledním soudu mají toliko za metaforický výraz pro zevnější tresty anebo hryzení svědomí.

Učení o *očistci* zamítají. A zavrhuji nejenom zvláštní nějaké *místo* mezi nebem a peklem, kde by duše *ohněm* byly trápeny, — kterážto dvě tvrzení, jak známo, jsou míněním theologickým, ale nenáleží k samé podstatě dogmatu katolického, — nýbrž zavrhuji *vůbec nějaký střední stav* časných trestů pro duše, které bez těžkého hříchu, ale také ještě nehodny bezprostředního patření na Boha tento život opustily. Popírají pak dogma o očistci, poněvadž podle nich nemá základu ani v Písmě ani v ústním podání, a protože prý se staví na liché základy, jako jsou nauka o nutnosti zadostiučinění. Náзор, že tresty časné lze odpykávatí pouhým jich vytrpěním bez mravního zdokonalování anebo, že se promíjejí na prosby věřících a na odpustky při passivitě duší samých, jest prý příliš naivní, je to nazírání příliš hmotné a mechanické. — Všickni pravoslavní však připouštějí *oprávněnost modliteb a obětí* za duše zemřelých, ale o účelu a účinku těchto přímlov nemají jasnosti. Podle některých nejsou než jakousi útěchou pro duše trpící věčná muka, většina bohoslovců však připouští, že mohou k tomu nějak přispěti, aby některé duše byly vysvobozeny ne z očistce, kterého neuznávají, ale z pekla. Které duše takovým způsobem mohou býti vysvobozeny, o tom není souhlasu a jasnosti. Obyčejně míní duše, které odešly z tohoto života s pravou vírou, odvráceny od hříchu, ale ještě nebyly přinesly »dostatečných plodů svého pokání«. U některých, zvláště starších, bohoslovců bylo oblíbeno líčení posmrtného stavu, podle něhož bylo duši, vedené anděly, projíti různá místa nebo stavy, na každém takovém místě anebo v každém takovém stavu byla souzena z určitých provinění a trpěla od zlých duchů určitá muka. Podle novějších bohoslovců jest prý tato theorie pouze metaforickým znázorněním soukromého soudu a různosti trestů podle různých spáchaných hříchů.

## II. Rozdíly věroučné a otázka unie.

Vypočetli jsme, pokud možno, všechny odchylky bohosloví rozkolného od nauky katolické, vytknuvše i takové body, kde se ani oficiální církve východní sama ani bohoslovci v úplném souhlasu od naší věrouky neodchylují, ale kde aspoň někteří vážní theologové východní některou katolickou pravdu popírají. Jisté, že

nejsou všechny tyto různosti stejně závažné. Učí-li na př. pravoslavní bohoslovci, že k dovolenému udělování svátosti posledního pomazání je třeba více kněží, není to jistě tak velikou odchylkou od našeho učení, jako když tvrdí, že církev nemá a podle své povahy nemůže mít viditelné hlavy.

Tolik jest však jisto, že růzností věroučných jest hodná řada, a že některé mezi nimi jsou velmi značné. Jest tedy nyní otázka: Možno při těchto dogmatických roznostech mysliti na unii nebo spojení církví?

Abychom na otázku mohli odpověděti, třeba nejprve zkoumati, které jsou asi příčiny a kořeny těchto růzností. — Ani bohoslovci pravoslavní sami nemohou upříti, že v některých otázkách na novodobou teologii pravoslavnou mělo a má vliv učení západního *protestantismu*; kdo srovná na př. učení nynějších theologů rozkolných o poznání Boha, o knihách kanonických, o ospravedlnění s naukou východní tradice prvějších věků, musí uznati, že se tu v mnohé věci bohosloví pravoslavné odchýlilo od tradičních názorů právě vlivem protestantismu. A co tu řečeno o protestantismu, platí v jisté míře vzhledem k nejnovějším bohoslovcům i o *modernismu*, jehož vliv se počíná na př. jeviti v otázce o povaze víry, vývoji dogmatu atd. — Jinou příčinou, proč mnohá odchylka od katolické nauky když ne právě vznikla, aspoň se přiostrčila a ustálila, jest *polemický ráz dogmatiky* rozkolných církví. Zdá se, že mnozí východní bohoslovci právě na ty stránky učení kladou zvláštní důraz a že ty hlavně se snaží odůvodniti, které jsou v přímém odporu k dogmatu katolickému. Náзорný příklad toho vidíme na učení o neposkvrněném početí P. Marie. Svátek neposkvrněného početí byl dříve slaven na východě než na západě, otcové východní, aspoň třetí periody patristické, se tu vyslovují jasněji než otcové západní, ano učení toto bylo v 17. a 18. století obecným učením na rozkolných theologických školách západní Rusi, a ani ti bohoslovci, kteří pozitivně neučili, že P. Maria byla bez hříchu počata, nauky té přímo nepopírali a proti ní nepolemisovali v době, kdy v církvi a teologii katolické otázka nebyla úplně vyjasněna. Jakmile však se pravda tato neúnavnou prací katolické teologie úplně vyjasnila a počalo se jednati o prohlášení dogmatu, počal také na východě

boj proti němu, který se ještě více stupňoval, když byla pravda tato jako článek víry definována.

Tyto dvě posud udané příčiny však nevysvětlují ještě původ všech věroučných rozdílů a nejsou posledními a nejhlubšími kořeny jejich. Tyto třeba hledati v různé *mentalitě* nebo způsobu nazírání na věci, který je vlastní východňům a má ovšem vliv i na theologické badání a dokazování, dále v různosti *názorů filosofických*, neboť filosofie s theologií velmi úzce souvisí, a konečně *v terminologii*, ano částečně i *v nazírání samých otců* církevních východních, které se v některých, zejména spekulativních otázkách theologických lišily od terminologie a nazírání otců západních.

Východňan kloní se více k vniternosti a mysticismu, libuje si více v abstraktních spekulacích, má méně smyslu praktického než západňan, nedbá tolik a přesného vyměření pojmů a určité formy právní; tím se vysvětluje mnohý odchýlný názor, na př. v nauce o církvi, o zadostučinění, časných trestech, svátosti manželství atd. — Na východě nebylo nikdy vykonáno veliké dílo, kterého se u nás podjala theologie scholastická, a které nyní i od mnohých nepřátel katolické církve bývá uznáváno, osvětleni totiž a prohloubení zjevených pravd zdravou a solidní filosofií. A tak bohosloví východní buďto se spekulace theologické vyhýbá anebo podléhá vlivu toho onoho systému filosofického, který jest právě v módě; a to ovšem zase musí vésti k mnohým nejasnostem a odchýlkám od zděděného učení. Z nedostatku přesných filosofických pojmů a už ze samé mentality východňů se vysvětluje, že nerozlišují dosti jisté výrazy theologické (na př. platnost a dovolenost při udělování svátostí, moc svěcení a pravomoc církevní, cenu dobrých skutků záslužnou a zadostučinici atd.); a to ovšem je zase často příčinou nedorozumění.

Konečně nelze upřítí, že, jak jsme řekli, v některých otázkách už sama terminologie a způsob nazírání východních otců církevních, nebylo-li jim s dostatek porozuměno a nebyly-li náležitě srovnány s terminologií a nazíráním otců západních, mohly býti podnětem k nejasnému pojímání dogmatu katolického, ano i k popírání jeho. Zde hledati třeba částečnou příčinu bludů o vycházení Ducha sv., o stavu posmrtném atd. Tím ovšem nechceme nikterak tvrditi

že by bludy církvi rozkolných měly nějakou skutečnou oporu ve východní patristické tradici; při důkladnějším studiu otců lze se naopak brzo přesvědčiti, že se nejenom ani jedno z tvrzení bohosloví rozkolného nedá z východní tradice dostatečně dokázati, nýbrž že téměř všechna dogmata katolická nalézají i ve východních otcích a spisovatelích církevních oporu. Ale že někdy ani východní otcové sami, ani západní sami nestačí k důkazu dogmatu, je každému katolickému theologovi známo; ano, jak jsme řekli, v některých věcech může výlučné a jednostranné přihlížení pouze k východní anebo pouze k západní tradici vésti k bludu. Nikdo z otců sám o sobě není neomylný a u mnohého lze sbledati i zárodky názorů, které by dalším vývojem mohly vésti k vážným a dalekosáhlým bludům. Bylo tedy třeba srovnati věc s naukou všech otců, hlavně srovnati tradici východní a západní, aby se pravá nauka souhlasná ze zjevením vyjasnila. Ano, mnohdy bylo třeba přímého zakročení učitelské autority církve, aby se z některých zásad toho onoho otce nebo spisovatele církevního nevyvozovaly úplně bludné důsledky. Mysleme jenom na Jansenismus, k němuž první popud dán knihou Janseniovou „Augustinus“, vykládající nesprávně učení velikého učitele hiponského.

A tím jsme se dotkli ještě jedné příčiny, která vysvětluje odchýlení rozkolného východu od katolické pravdy, a to příčiny vlastně nejhlavnější. Východní církve od skály Petrovy oddělené nemají *neomylného učitelského úřadu*. I z bohoslovců východních samých to uznávají nepřímou aspoň ti, kteří připisují neomylnost jediné všeobecným sněmům a zároveň mají za to, že pro poměry nelze sněmů nyní svolati. Avšak bohoslovná věda, která nemá v neomylném učitelském úřadě strážce a vůdce, který by zavčas upozornil, počíná-li se od pravé cesty uchylovati, a soudce, který by ve sporných a nejistých věcech rozhodl a jistoty poskytl, taková věda upadne časem zcela jistě do bludů.

Známe tedy nyní všecky hlavní odchylky učení pravoslavného od nauky katolické a víme též, kde třeba hledati příčiny jejich. Odpovězme nyní na otázku, zda-li při tomto stavu věcí možno mysliti na unii.

Uvedeme nejprve důvod, pro který se zdá, že zmíněné protivity a jejich příčiny unii naprosto vylučují, pak několik důvodů

pro to, že přece nejsou podstatnou překážkou unie, a konečně shrneme vše dohromady a proneseme vlastní mínění o této věci.

Růzností jest skutečně tolik a jejich kořeny jsou z části tak hluboké (různá mentalita, filosofie, různé nazírání a terminologie už u spisovatelů starověku), že se zdá býti spojení církví vůbec nemožné. Neboť aby unie byla skutečně opravdová, třeba se rozkolníkům nejenom všeobecně podrobiti učitelské autoritě pravé církve Kristovy, nýbrž třeba jednotlivě uznati všecko to, co církev římská za dogma prohlásila anebo co buď řádný učitelský úřad předkládá nebo všichni bohoslovci v souhlase učí. Musili by se tedy rozkolníci vzdáti naprosto mnohých bludných mínění, které měli a prohlašovali dosud za pravdu, někdy i za zjevený článek víry. A jsou to mínění, která často s celým způsobem uazírání a s praxí křesťanského života výchoďanů jsou srostlá. Znamená to tedy přeměnu celého člověka, vzdáti se takorča své přirozenosti. Vímeť ze zkušenosti, jak jest to těžké, na př. přivesti k pravému a dokonalému smýšlení katolickému člověka ne víře ještě zcela odcizeného, ale názory liberálními nebo modernistickými prosyceného. Je to skutečný mravní zázrak, který Bůh snad u jednotlivců působí, ale který u celých národů nebo aspoň větších náboženských celků, jako diecézí atd., sotva je myslitelný. Lze tedy mysliti a mluvití o obrácení nebo konversi jednotlivých rozkolníků, ne však na unii větších celků. — A vskutku máme sice příklady jednotlivých obrácení z rozkolu ke katolické církvi, avšak příkladů skutečné unie větších skupin už od dlouhé doby není.

Naproti tomu lze uvéstí zase některé důvody, že možnost takové unie přece není vyloučena. — Nejprve sluší uvážiti, že věroučných rozdílů mezi námi a pravoslavnými jest sice dosti dlouhá řada, ale že přece zase jich není tolik úsrovnání s pravdami zjevenými, v nichž pravoslaví s námi úplně souhlasí. Kdežto nynější protestantismus počíná už podvracetí první a nejpotřebnější základy křesťanského zjeveného náboženství: neomylnou autoritu Písma a jeho inspiraci, nadpřirozenou milost, nutnost nadpřirozené víry atd., uznávají pravoslavní církve s námi stěžejní pravdy zjevené a stojí stále ještě aspoň v zásadě na pevné půdě tradice. A tak není jim třeba, chtějí-li se spojití s římskou církvi,

změnit to, co bychom nazvali základní křesťanskou, nebo lépe řečeno katolickou mentalitu.

Dále nelze vlastně mluvit o odchylkách *rozkolných církví* od nauky katolické, nýbrž spíše pouze *rozkolné theologie*. Ani jedno z mínění pravoslavných východanů, které dogmatu katolickému odporuje, nebylo na nějakém všeobecném východním sněmě definováno a většina z nich nevnikla do věřícího lidu. Jest sice pravda, že mnohá z těch mínění byla pojata do katechismů pro lid určených, ale při poměrně malém náboženském vzdělání lidu, ano i kléru, mnohých rozkolných církví nelze o nějakém proniknutí a osvojení těchto nauk se strany věřících mluvit.

Konečně nesmíme zapomínati na to, že v posledních třech stoletích, v době tedy když už rozkolná theologie z velké části učila svrchu námi naznačeným míněním, jež jsou v odporu s naukou katolickou, bylo opětovaně o unii s jednotlivými církvemi východními jednáno. Tak byly, abychom pominuli unii s rozkolnými církvemi neslovanskými (1697 a 98 s Rumuny, 1630 a za Alexandra VII. s Armeny, za Klimenta XII. a Lva XIII. s Kopty, 1688 s Malabarci, 1771 se syrskými Nestoriány) po známé unii Břestské z r. 1595 opětovaně navazovány styky s některými církvemi srbskými (1647, 1648), černohorskými (1640), bulharskými (1659, 1860).

Než proti těmto důvodům činí se zase námitky, které se zdají jejich význam zeslabovati. Tak proti důvodu na posledním místě uvedenému se uvádí, že se v mnohých případech jednalo pouze o *pokus* unie a vlastní spojení nenastalo, dále že se vyjednávání děla často nátlakem politických poměrů a vlivem světských vlád. — Proti důvodu prvému (že církve východní stejně s námi ještě všechny stěžejní pravdy zjevené uznávají) namítají, že právě to jest spíše překážkou než prostředkem unie. Soudný, po náboženské pravdě a vnitřním klidu toužící protestant brzy uzná, že v náboženské společnosti, která popírá samy základy zjevení, neuznává světa nadpřirozeného a už v základních svých poučkách sobě odporuje<sup>1)</sup>, nelze ani pravdy ani klidu dojíti, a proto snáze bude jich hledati jinde a bude přiveden ke katoli-

<sup>1)</sup> Srov. o tom článek „Vnitřní soulad a nezměnitelnost katolicismu dle názoru jeho pravosti.“ (Hlídka 1924, str. 151 dd.)

cismu; křesťan pravoslavný však, který žije ve vědomí, že mu jeho církev všeho skýtá, co pro spásu a na duchovní život je potřebné, a který skutečně ve své církvi i velikou část zjevených pravd i hlavní prostředky k spáse (svátosti, oběť mše sv.) nalézá, nepocítí snad ani touhy po jiném náboženství a jiné církvi.

To jsou asi hlavní důvody, které se dají pro i proti uvést. Ovšem, že jsme uvažovali celou věc hlavně se stanoviska přirozeného a ptali se, jaké přirozené důvody proti nebo pro možnost unie mluví, anebo jaké přirozené okolnosti by ji buď usnadniti nebo jí na závalu býti mohly. Jest jisto sice, že eminentně apoštolské dílo unie je na prvním místě a hlavně dílem nadpřirozené milosti, ale poněvadž běží o cíl, který sám sebou musí vésti k slávě boží, neodepře Bůh své nadpřirozené milosti takovým suahám. Zázrak však Bůh pravidelně nekoná a v uskutečňování plánů své prozřetelnosti používá stvořených prostředků a okolností. Proto není zcela správné a logické usuzování: »Dílo unie jest jistě dílo bohumilé a souhlasí se záměry božími, který chce, aby všickni lidé skrze pravou církev Kristovu byli spaseni, a tudíž musí býti možné a proveditelné.« Neboť Bůh chce jistě spásu všech lidí a žádá, aby se i pohané, mohamedáni, protestanté k církvi katolické přidružili, ale z toho nelze ještě na konkrétní možnost připojení celých jednotlivých náboženských společenstev pohanských, islamských, protestantských usuzovati.

Je třeba zkoumati konkrétní okolnosti a přirozené důvody, které buď umožňují nebo vylučují takové spojení nebo hromadné obrácení; a tyto okolnosti a důvody jsme právě svrchu uvedli.

Srovnáme-li nyní a odvážíme-li všechny jednotlivé důvody pro i proti, docházíme asi k tomuto resultátu.

Jest jisto, že pravoslavi, stojíc zcela ještě na půdě pozitivního zjevení a zachovavši z velké části neporušenu zděděnou tradici, je katolické církvi objektivně bližší než jinověrci nebo nevěřící a že tedy připojení k pravé církvi Kristově jest u nich objektivně snazší než u těch, kdož vůbec zjevení křesťanského neuznávají anebo se hned od počátku bludným učením od církve odštěpili. Opětované pak pokusy vzájemného sblížení za posledních století svrchu uvedené, z nichž některé měly za výsledek trvalou unii, jsou znamením, že věroučné odchylky, jichž ovšem pravo-

slavným bylo se při unii naprosto vzdáti, nebyly podstatnou překážkou pro spojení. S druhé strany však připouštíme, že u těch, kterým se dostalo důkladnějšího theologického vzdělání podle rozkolného bohosloví, tedy vedle theologů samých, u hierarchie a části nižšího kléru, jsou věroučné bludy skutečnou překážkou pro unii. Lze tedy vlastně mysliti na unii věřícího lidu, snad zároveň s některými kněžími, u kterých ještě nepronikly bludné názory, bohoslovím rozkolným hlásané. Ale i u těchto zůstává ještě obtíž svrchu naznačená. Bude pravoslavný lid a budou pravoslavní kněži cítiti vůbec potřebu hledati pravou církev Kristovu, když mají ve své církvi podstatně zjevení Kristovo a apoštolskou tradici a nalézají v ní aspoň zdánlivě všechny prostředky spásy?

Podle našeho názoru je *dvojím způsobem možno*, že pravoslavný lid, ano i kněží, mohou dojíti přesvědčení, že pravoslavi nemůže býti pravou církví Kristovou. Nejprve, poznají-li, že rozkolným církvím *schází naprosto nejvyšší neomylná autorita*, která by vyskytující se protivy vyrovnávala a v pochybnostech a sporných otázkách neodvolatelně rozhodovala. Že takovéto autority je ve společnosti náboženské potřeba, pravoslavní sami uznávaní musí, že jí v rozkolných církvích není, nemůže žádnému z nich ujíti, kdokoli jenom poněkud pozorněji poměry a náboženský vývoj rozkolných církví, zvláště za posledních let, pozoroval. Dokud se některá z rozkolných církví opírá o moc státní, dá se jednota náboženská ještě nějak udržeti; kde tento zevnější princip jednoty pozbyl své síly a svého vlivu, tam nutně vše spěje k pohnáhlému rozkladu. Tato úvaha a zkušenost, která vedla k mnohé konverzi u Anglikánů<sup>1)</sup>, jest jistě s to, aby také pravoslavným bratřím ukázala cestu k nerozdrobitelné skále Petrově.

Jiným ukazatelem na tuto cestu by pro pravoslavné mohlo býti poznání, že si rozkolné cirkve *nezachovaly samostatnost a neodvislost* důstojnou nadpřirozené společnosti náboženské a mystického těla, jehož hlavou, a podle pravoslavných hlavou jedinou, jest Kristus, nýbrž, že některé z nich už skutečně moci státní podlehly nebo s ní splynuly, jiné aspoň samostatné půdy pohnáhlou pozbývají. Neodvislost a duchovní převaha církve ka-

<sup>1)</sup> Srov. co bylo napsáno o konverzi anglikánského biskupa F. S. Kimmana v „Hlídece“ 1921, str. 26 dd.

tolické, jevíci se právě od té doby, co církev pozbyla vlastních hmotných prostředků a světské moci a už téměř v žádném křesťanském státě není ramenem moci vládní podporována, je zjevem tak zvláštním a notorickým, že žádný myslící člověk před ní oči uzavíratí nemůže.

To jsou některé důvody, pro které se domníváme, že částečná unie některých církví rozkolných i při tolika věroučných různostech a při tolika obtížích, jak jsme je svrchu uvedli, je přece možná. O možnosti *jednotlivých konversí* ovšem nikdo nepochybuje, a máme z poslední doby nemálo příkladů takových obrácení. Kde a jak k takové unii v dohledné době dojde, to ovšem nyní říci nelze. Mnoho záleží na tom, jakými cestami prozřetelnost boží jednotlivé národy rozkolné povede a kterých nástrojů ku provedení svých plánů použije. Dvě okolnosti, které nám skryté cesty prozřetelnosti boží poněkud osvětlují, jsou tu pozoruhodny. Jisto jest, že *nejvyšší církevní autorita* ukazuje pro apoštolské dílo unie zcela mimořádný zájem, jakého snad na těchto místech v této míře už dlouho nebylo pozorovati. Nápadné jest též, že v posledních letech nacházíme tolik duší, které jsou naplněny vroucí touhou a snahou na tomto apoštolském díle pracovati. Tento zájem a tato touha jeví se často už u mladých hochů a to v krajinách a národech, které nejsou v přímém styku s rozkolníky, takže tu je přímé působení milosti boží, která *povolání apoštolská* budí a udržuje, očividné. To jsou dva nové důvody, a jistě ne poslední, proč nad možností unionistických snah netřeba zoufati, i když ještě nevidíme, jak je lze konkrétně provésti, a nepoznáváme, jak všechny nemalé překážky díla možno zdolati.



