

KATOLICKÁ VĚROUKA.

SEPSAL

Dr. RICH. ŠPAČEK,
UNIVERSITNÍ PROFESOR V OLOMOUCI.

DÍL II.
TŘETÍ KNIHA: O STVOŘENÍ. — ČTVRTÁ KNIHA:
O BOHU VYKUPITELI.



PODÍL ÚDŮ NA ROK 1927—29. — ČÍSLO LXVI.

V PRAZE 1930.

NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA. — TISKEM CYRILLO-METHODĚJSKÉ
KNIHTISKÁRNY V. KOTRBY V PRAZE.

IMPRIMATUR.

Pragae, 6. Maii 1930.

Antonius Podlaha,
episcopus Paphiensis, vicarius generalis.

Nr. 5573.

OBSAH.

II. DÍL.

TŘETÍ KNIHA: O STVOŘENÍ.

Prvá část. O tvůrčí činnosti Boží.

Prvá hlava. O stvoření světa.

	Strana
§ 1. O tvůrčím úkonu Božím samém	3
Věta: Bůh celý svět stvořil čili učinil z něho	3
§ 2. Monismus nedovede vysvětliti původu světa	10
§ 3. O tvůrčím konu výhradně Božím	17
1. věta: Bůh stvořil svět sám	17
2. věta: Stvoření světa jest společné dílo trojjediného Boha	19
§ 4. O tvůrčím konu na počátku času	21
Věta: Bůh stvořil svět na počátku času	21
§ 5. O tvůrčím konu zcela svobodném a nejvyšším rozumném	24
1. věta: Bůh stvořil svět zcela svobodně	24
2. věta: Bůh stvořil svět podle svých věčných ideí	26

Druhá hlava. O zachovávaní, účelu a řízení světa.

§ 6. O zachovávaní světa a součinnosti Boží s bytostmi stvořenými	27
1. věta: Bůh zachovává svět	28
2. věta: Bůh spolupůsobí fysicky s činnostmi bytostí stvořených	30
§ 7. O posledním cíli stvoření	36
1. věta: Důvodem pro stvoření světa byla Boží dobrota	36
2. věta: Prvotný cíl stvoření samého jest sláva Boží; druhotný cíl jest blaženost rozumných tvorů	38
§ 8. O prozřetelnosti Boží	40
Věta: Bůh všechny bytosti řídí přiměřenými prostředky k poslednímu cíli	41

Druhá část. O díle tvůrčí činnosti Boží čili o tvorech.

Prvý oddíl. O andělech.

Prvá hlava. O jsoucnosti a přirozenosti andělů.

§ 9. O jsoucnosti, počtu a rozdělení andělů	53
1. věta: Jsou andělé od Boha stvořeni	53
2. věta: Andělů je veliké množství a jsou rozděleni v kůry	56
§ 10. O přirozenosti a mohutnostech andělů	57
1. věta: Andělé jsou pouzí duchové	57
2. věta: Andělé jsou nesmrtelní	58
3. věta: Andělé nemají ani prostornosti ani rozměrů	59
4. věta: Andělé převyšují nás poznáním, vůlí a mocí	59

Druhá hlava. O povýšení a pádu andělů.

	Strana
§ 11. O povýšení andělů do řádu nadpřirozeného	61
Věta: Mnozí andělé dosáhli a požívají již věčné blaženosti	61
§ 12. O pádu andělů	63
Věta: Mnozí andělé zhršeli a byli od Boha na věky zavrženi	63

Třetí hlava. O vztazích andělů dobrých a zlých k lidem.

§ 13. O andělech strážných	66
Věta: Dobří andělé jsou ustanoveni chrániti a pomáhati lidem	66
§ 14. O andělech zlých, škůdcích lidí	68

Druhý oddíl. O lidech.

Prvá hlava. O lidech v řádě přirozeném.

§ 15. O původu prvních lidí	73
Věta: První lidé byli co do duše i co do těla stvořeni od Boha přímo .	73
§ 16. O původu a jednotě lidského pokolení	77
Věta: Veškerou lidské pokolení pochází z prvních lidí Adama a Evy .	77
§ 17. O původu jednotlivých lidských duší	79
§ 18. O podstatných částech lidské přirozenosti a o jejich vzájem- ném vztahu	82
1. věta: Člověk se skládá ze dvou podstatných částí: ze hmotného těla a duchové duše	82
2. věta: Duše jest spojena s tělem tak, že jest jeho podstatná forma .	85
§ 19. O duši lidské	87
1. věta: Lidská duše jest samostatná bytost	87
2. věta: V každém člověku jest jedna, jemu vlastní duše	90
3. věta: Duše lidská jest podstata duchová, která má rozum a vůli .	90
4. věta: Duše lidská jest nesmrtelná	92

Druhá hlava. O lidech v řádě nadpřirozeném.

§ 20. Pojem a rozdělení nadpřirozeného	97
§ 21. O různých stavech přirozenosti	102

Prvý článek. O povýšení prvních lidí.

§ 22. O nadpřirozených darech prvních lidí	105
Věta: První lidé obdrželi od Boha posvěcující milost	105
§ 23. O mimopřirozených darech prvních lidí	108
1. věta: První lidé byli prosti nezřízených hnutí žádostivosti	108
2. věta: První lidé před hříchem nebyli podrobeni smrti	109
3. věta: První lidé před hříchem byli beze všeho utrpení a dokonale šťastni	111
4. věta: Adam měl pro svou osobu vlité vědění	112

Druhý článek. O pádu prvních lidí a o hříchu dědičném.

§ 24. O hříchu prvních lidí	114
Věta: První lidé přestoupili přikázání Boží a tak pozbyli posvěcující milosti Boží	114
§ 25. O hříchu dědičném	118
Věta: Hřích Adamův přechází na všechny jeho potomky	118
§ 26. O podstatě hříchu dědičného	123
§ 27. Kterak se přenáší hřích dědičný?	131
Věta: Hřích dědičný se přenáší a šíří přirozeným plozením z otce na děti	131
§ 28. O následcích hříchu dědičného: I. pro život vezdejší, II. posmrtný .	135
I 1. věta: Následkem dědičného hříchu všecek člověk podle duše i těla se změnil v horší, avšak přirozených mohutností nepozbyl	135

2. věta: Následkem dědičného hříchu člověk nepozbyl přirozených mohutností	137
II. 1. věta: Žádný, kdo umře s pouhým hříchem dědičným nedojde věčné slávy	139
2. Nekřtěňátka nejsou na onom světě stíhána tresty citu	140
3. Nekřtěňátka nebudou se podle všeho ani rmoutíti nad tím, že jsou z blaživého patření na Boha vyloučena	141
§ 29. Doslov	142

ČTVRTÁ KNIHA: O BOHU VYKUPITELI.

Prvá část: O osobě Vykupitelově.

Christologie	145
------------------------	-----

Úvod: O vykoupení vůbec.

§ 1. O božském úradku vykoupení a o přípravě na Vykupitele	147
§ 2. O potřebě vykoupení a o jeho vztahu ke vtělení	149

Prvá část. O osobě Vykupitelově.

Prvá hlava. O božství Ježíše Krista.

§ 3. Božství Ježíše Krista v Písmě svatém	155
Věta: Ježíš Kristus, jenž se narodil z Marie Panny, je přirozený Syn Boží a pravý Bůh	155
§ 4. Božství Ježíše Krista v církevním podání	164

Druhá hlava. O člověčenství Ježíše Krista.

§ 5. O skutečném a celistvém člověčenství Ježíše Krista	170
Věta: Ježíš Kristus je pravý a skutečný člověk; přijal skutečné tělo a rozumnou duši	170
§ 6. O člověčenství Ježíše Krista, z Panny Marie přijatém a schopném bolesti	173
1. věta: Ježíš Kristus stal se člověkem, když se z Panny Marie narodil	173
2. věta: Člověčenství Kristovo bylo schopno bolesti	175

Třetí hlava. O hypostatickém spojení.

§ 7. O jedné božské osobě Kristově ve dvou přirozenostech	178
Věta: Ježíš Kristus je jedna božská osoba ve dvou přirozenostech	181
§ 8. O dvoji přirozenosti jednoho a téhož Ježíše Krista	186
1. věta: Obojí přirozenost má Ježíš Kristus nesmíšenou a nezměněnou	186
2. věta: Ježíš Kristus má dvoji vůli a dvoji činnost, božskou a lidskou	189
§ 9. O vlastnostech hypostatického spojení	192
1. věta: Syn Boží se vtělil právě tehdy, když se počal z Marie Panny	192
2. věta: Syn Boží svého člověčenství nikdy ani při smrti neodložil	193
3. věta: Syn Boží člověčenství na věky neodloží	194
§ 10. O vztahu hypostatického spojení k rozumu	195
1. věta: Hypostatické spojení převyšuje naše poznání	195
2. věta: Hypostatické spojení neodporuje rozumu	196
3. věta: Rozum věrou osvědčený dovede hypostatické spojení podobnostmi objasniti a že je přiměřeno ukázati	199

Prvý článek: O důsledcích hypostatického spojení.

§ 11. O záměně vlastností a o perichoresi	201
§ 12. O přirozeném synovství Krista vtěleného	204
Věta: Kristus jsa spolu člověk je vlastní a přirozený Syn Boží	204

§ 13. O bohopoctě (cultus latraie) Krista vtěleného	206
1. věta: Celému Kristu vtělenému přísluší bohopocta	207
2. věta: Člověčenství i srdci Krista Pána přísluší bohopocta	209

Druhý článek. O přednostech člověčenství Kristova.

§ 14. O vědění Krista člověka	212
1. věta: Kristus člověk znal všechno, co k jeho důstojnosti a vykupitelskému úřadu náleželo	212
2. věta: Duše Kristova patřila od počátku na podstatu Boží	215
3. věta: Duše Kristova měla vědění vlité (scientia infusa), poznávající mimobožské věci v jejich podstatě	218
4. věta: Kristus nabýval vědění (scientia acquisita) smyslovými postřehy a rozumovou činností jako my	219
§ 15. O svatosti Krista člověka	220
1. věta: Kristus byl nejen naprosto bezhříšný, nýbrž i hříchu vůbec neschopný	220
2. věta: Kristus byl svatý svatostí podstatnou i případečnou	223
§ 16. O moci Krista člověka	226

Druhá část. O díle Vykupitelově. Soteriologie.

Prvá hlava: O díle Vykupitelově vůbec.

Prvý článek. O smrti Vykupitelově, její ceně a účincích.

§ 17. O jediném prostřednictví Ježíše Krista	230
Věta: Ježíš Kristus je náš jediný a nejdokonalejší prostředník	230
§ 18. O smrti Kristově, příčině našeho spasení	231
1. věta: Kristus svou smrtí učinil Bohu za nás zadost	232
2. věta: Kristus nás svou smrtí vykoupil	239
3. věta: Kristus obětoval sebe za nás na kříži Bohu v obět krvavou	241
§ 19. O ceně a rozsahu dostiučinění Kristova	246
1. věta: Dostiučinění Kristovo je samo sebou rovnocenné a nadbytečné, ano nekonečné	246
2. věta: Kristus učinil zadost za všechny lidi	248
§ 20. O účincích smrti Kristovy	250
1. věta: Kristus si zasloužil, aby tělo jeho bylo oslaveno a jeho jméno uznáno	250
2. věta: Nám Kristus zasloužil: a) odpuštění hříchů a naše posvěcení, b) všechny milosti a věčnou slávu, c) vykoupil nás z poroby ďáblovy a d) přemohl smrt	251

Druhý článek. O povýšení Krista Vykupitele.

§ 21. O sestupu Kristově do předpekli	255
Věta: Duše Kristova oddělivši se od těla sestoupila do předpekli zvěstovat starozákonným spravedlivým vykoupení	256
§ 21. O zmrtvýchvstání Kristově	257
Věta: Kristus vlastní mocí vstal z mrtvých třetího dne	258
§ 23. O nanebevstoupení, moci a slávě Kristově v nebesích	262
1. věta: Kristus vlastní mocí vstoupil na nebesa se svým člověčenstvím	262
2. věta: Kristus jakožto člověk sedí na pravici Boha Otce; odtud přijde soudit živé i mrtvé	263

Druhá hlava. O trojím úřadě Vykupitelově.

§ 24. O učitelském úřadě Kristově	265
1. věta: Ježíš Kristus je jediný a svrchovaný učitel	265

	Strana
2. věta: Ježíš Kristus je nejdokonalejší učitel	265
§ 25. O kněžském úřadě Kristově	267
1. věta: Ježíš Kristus je pravý a jediný Velekněz N. zákona	268
2. věta: Ježíš Kristus byl povolán a pomazán na Velekněze tehdy, když se vtělil	270
3. věta: Ježíš Kristus vykonával kněžství po celý život, hlavně na kříži a bude je konati na věky	270
§ 26. O královském úřadě Kristově	272
Věta: Ježíš Kristus Bůh-člověk je svrchovaný král	272

Třetí část. O Panně Marii, matce Vykupitelově. Mariologie.

§ 27. O Marii, pravé a skutečné matce Boží	276
Věta: Maria porodila skutečně a ve vlastním smyslu Syna Božího	276
§ 28. O důstojnosti Marie, matky Boží	279
§ 29. O Marii, Panně neporušené	281
1. věta: Maria byla neporušená panna při početí	282
2. věta: Maria byla neporušená panna při porodu	285
3. věta: Maria zůstala neporušenou pannou po porodu	286
§ 30. O Panně Marii naprosto bezhříšné	288
1. věta: Maria Panna byla ojedinělou milostí a výsadou Boží pro zásluhy Ježíše Krista uchráněna dědičného hříchu	288
2. věta: Maria Panna byla ze zvláštní výsady milosti Boží po celý život prosta každého osobního hříchu	297
§ 31. O Panně Marii přesvaté	299
§ 32. O Panně Marii nanebevzaté	302
§ 33. O Panně Marii, naší prostřednici	306
§ 34. O úctě Panny Marie	309



Třetí kniha.

O stvoření.

Literatura. Tomáš Akv., S. th. I, 44—49; Suarez, De opere sex dierum. Petavius, De sex primorum mundi dierum opificio IV. (Paříž 1866) 122 a násl. Palmieri, De Deo creante et elevante (1878). Mazella, De Deo creante (1886). Tepe, Institutiones theologiae II. p. 417. L. Janssens, De Deo Creatore et de Angelis (Fryburk 1905). Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae III³ (1908). Van Noort, De Deo Creatore² (1912). Pesnell, Le dogme de la creation et la science contemporaine² (Arras 1894). Oswald, Die Schöpfungslehre im allgemeinen und in besonderer Beziehung auf den Menschen³ (1903). Gutberlet, Der Kosmos (1908). Týž, Gott und die Schöpfung (1910). Scheeben II. Heinrich V. Pohle I³ 453 a násl. Bartmann, I³ 228 a násl. Kleugten, Theologie der Vorzeit I³ 452 a Philosophie der Vorzeit II³ 453. Zapletal, Der Schöpfungsbericht der Genesis² (1911). Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht der Genesis (1877) Týž Nochmals der biblische Schöpfungsbericht (Bibl. Studien 1898). Güttler Naturforschung und Bibel (1877). Týž, Wissen und Glauben² (1904). Reusch, Bibel und Natur⁴ (1876). Schäfer, Bibel und Wissenschaft (1891). Schöpfer, Geschichte des A. T. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft⁵ (1911). Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902). Flunk, Der Schöpfungsbericht (1908). Nickel, Der geschichtliche Charakter von Gn. 1—2 (1909). Peters, Bibel und Naturwissenschaft (1906). Týž, Glauben und Wissen in der Erklärung des ersten Schöpfungsberichtes (1907). G. Esser a F. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I. (1911) 275 a násl. Hejzl, Bible česká I. Žák, Soustavná katolická věrouka pro lid II. (1917).

V prvních dvou knihách věrouky pojednávali jsme o Bohu v sobě, že je jediný co do podstaty, trojjediný v osobách. V dalších knihách dlužno přihlížeti ke vnější činnosti Boží, k dílům Božím čili ke vztahu Boha ke tvorům a naopak.

Bůh svou vnitřní činností (*operatio immanens, vtomnou*), jež jest s jeho bytností, rozumem a vůlí totožná, svobodně a do-

brovolně se projevuje na venek, je *činný mimo sebe* a tak vykonává vnější účiny a díla. První a základní dílo Boží je *stvoření*, jež je zároveň předpokladem pro všechna další Boží díla a zřízení: pro vtělení Syna Božího, pro milost a svátosti, pro nebe a věčnou blaženost. Toto pořadí, kde po knihách o Bohu v sobě následuje kniha o stvoření, je dále odůvodněno i tou okolností, že správnou naukou o stvoření doplňuje a prohlubuje se pravý pojem Boha.

Stvoření dlužno rozeznávat jako *tvůrčí činnost Boží* (*actus creationis, creatio activa*) a potom jako *výsledek*, dílo této činnosti (*opus creationis, creatio passiva*). Rozděluje se tudíž nauka o stvoření ve dvě části: I. O tvůrčí činnosti Boží; II. o dílu této činnosti, čili o tvorech.

Činnost Boží vůči tvorstvu jeví se na počátku jako *stvoření světa*, v dalším trvání jako *zachovávání a řízení světa k poslednímu cíli*.

Prvá část.
O tvůrčí činnosti Boží.

Prvá hlava.
O stvoření světa.

§ 1. O tvůrčím úkonu Božím samém.

Věta: Bůh celý svět stvořil čili učinil z ničeho.
(De fide).

1. *Výklad.*

Stvořiti, tvořiti (creare) vůbec znamená jakoukoli činnost, obvykle lidskou. Lidské tvoření potřebuje však nějaké látky, podstaty, které pak dá nový tvar, na př. sochař vyteše z mramoru sochu znamenitého muže.

a) *V přesném slova smyslu* znamená „*stvořiti*“, *učiniti něco z ničeho (producere ex nihilo sui et subiecti)*. V tomto výměru jest učiniti *producere* pojem rodový (*genus proximum*), jenž se vyskytuje též při píození (*generatio*) a při tvorbě forem podstatných i případečných. Blížším označením *ex nihilo sui et subiecti* liší se tato tvorba od všeliké činnosti lidské a je jediné Bohu vlastní. Kdežto člověk tvoří tak, že dá hmotě již stávající nový tvar, tvoří tedy pouze *ex nihilo sui*, an dá na př. mramoru nový tvar, ktereho tato hmota před tím neměla, učinil Bůh celý svět z ničeho *ex nihilo sui et subiecti*, vytvořil pralátku a dal jí určitý tvar. Díme-li, že Bůh učinil svět z ničeho *popíráme*, že tvůrčí kon Boží byl závislý na nějaké pralátce (*materia praeiacens*) a *tvrdíme* zároveň, že celý svět, jenž před tím ani v pralátce ani v určitém tvaru vůbec nebyl, teprve činností prvopříčiny se začal.

b) Stvoření z ničeho není prázdným pojmem, útokem na lidské myšlení, neboť neznamená, že nic je příčinou bytí, že zápor je kladem. Nic nesmí se vykládati tak, jakoby bylo bývalo prázdným, počátečním bodem dalšího vývoje nebo něčím prostředním mezi nebytím a bytím, nýbrž *rčením „z ničeho“*, je pouze vysloveno pořadí čili postup, že totiž po ničem, po nebytí následovalo okamžitě bytí, tedy, že Bůh všechno učinil podle celé podstaty pouhým konem své všemohoucí vůle. Bůh tedy není pouhým pořadatelem aneb upravitelém světa, závislým na látce, na kterou navázal a ji uspořádal, nýbrž je naprostý, svrchovaný a na látce nezávislý Stvořitel světa.

e) Stvoření, skrze něž se svět teprve začal, lze nazvati *přechodem z nebytí k bytí* (transitus ab non esse ad esse). Tento přechod nebyl ponenáhly, nýbrž stal se v okamžiku. Tento přechod nebyl proměnou, která je pouze možná s látkou již stávající, když tato nabude nového tvaru podstatného nebo případečného.

d) Stvořením byly *věci učiněny podle celé své podstaty bez jakéhokoli předpokladu*, byly tedy učiněny pokud jsou bytostmi, pokud vůbec bytují a nikoli pokud bytují takovým nebo jiným způsobem, (srov. sv. Tomáše Akv. S. Th. 1, q. 45 art. 3; 1, q. 44 art. 2). — Stvořeny ve vlastním slova smyslu mohou být pouze *podstaty*. Případnosti, které jsou na podstatě, aby ji blíže určovaly, byly spolustvořeny. Stvoření jakožto *úkon Boží* je vlastně Boží podstata, jež má pomyslný vztah ke světu; stvoření jakožto *stav* je naprostá závislost světa na Bohu, od něhož obdržel své bytí (viz sv. Tom. Akv. 1 c. q. 45 art. 1. 2).

e) *Církev* od počátku vyznávala, že Bůh všechno stvořil. *V čele apoštolského vyznání víry* jest: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země“. 4. *sněm lateránský* prohlásil proti pantheistickým a dualistickým bludům: „Jeden jest všech věcí původ, Stvořitel všeho viditelného i neviditelného, duchovního i hmotného, jenž svou všemohoucí silou rovněž na počátku času z ničeho učinil obojí tvorstvo duchové i hmotné, andělské i pozemské a konečně i lidské jako společné, z ducha a těla složené*“) (Denz. 428). *Sněm Vatikánský* pak proti pan-

*) „Unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam“ (Denz. 428).

theismu a monismu stanovil: „Nevyznává-li někdo, že svět a všechno, co je v něm obsaženo, duchové i tělesné, bylo podle celé své podstaty od Boha z ničeho učiněno b. z c. v.“*) (Denz. 1805).

2. *Důkaz.*

a) *Z Písma sv.:* „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (Gn. 1, 1). „Na počátku“, t. j. když ještě nebylo nic z toho, o čem se v následujících verších vypravuje, že bylo stvořeno. Kdyby již tehdy bylo něco mimo Boha bývalo, nemohlo by býti řečeno na počátku. — „Stvořil“ (hebr. bara) neznamená sice výslovně učiniti z ničeho (LXX: ἐποίησε), avšak dle souvislosti a z celé nauky Písma, jakož i z celého židovského i křesťanského výkladu je patrné, že je tu míněno stvoření z ničeho. „Nebe a zemi“ znamená zde totéž co Gn. 2, 1: „Tak byla dokonána nebesa a země, t. j. celý vesmír, všechno mimo Boha. — Pojem stvoření v přesném slova smyslu podává sice teprve *matka synů makkabejských*: „Prosím tě, synu, pohled na nebe i na zemi a na všechny věci, které na nich jsou a poznej, že je Bůh učinil z ničeho“ (2. Mach. 7, 28). Poněvadž tento pojem v dobách ovšem pozdějších byl tak lidový, že prostá žena jej pronáší, můžeme míti právem za to, že i Gn. 1, 1 je tento přesný pojem vysloven, třeba se zde ještě nedí „z ničeho“. Neboť nejmenuje se a nepředpokládá se tu prahmota již existující. Tato nemohla by býti ve zprávě o původu světa zamlčena, kdyby Bůh byl z ní učinil svět. Když pak ve v. 3. se liší vznik světla na pouhé slovo Boží, jest jasno, že světlo nevzniklo ze tmy, která již před tím existovala, ale že vzniklo z ničeho. Proto lze právem tvrditi, že v Gn. 1, 1, jest obsažen článek víry, jasně vyslovený církví na svrchu uvedených sněmech.

b) *V N. zákoně Kristus Pán* se o stvoření světa, jež bylo Israelitům všeobecně známo, příležitostně zmiňoval. Boha oslovil: „Otče, Pane, nebe i země“ (Mat. 11, 25); jinde děl, že „Otec nebeský velí slunci svému vycházeti na dobré i na zlé“ (Mat. 5, 45).

c) *Apoštolové* odvádějí ze stvoření, že Kristus je hlava všelikého tvorstva. „Kristus je prvorozenec nade všelikým

*) „Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas: A. S.“ (Canones de fide catholica. can. 5; Denz. 1805).

tvorstvem, neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné“ (Kol. 1, 15. 16). Jinde píše týž apoštol: „Pro nás přece jest (toliko) jeden Bůh, Otec to, z něhož je všecko a k němuž my (jsme určeni) a jeden Pán (totiž) Ježíš Kristus, skrze něhož všecko a skrze nějž (jsme) i my“ (1 Kor. 8, 6). „Kterého učinil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil“ (Žid. 1, 2). „Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci; jemu sláva na věky“ (Řím. 11, 36). „Povolává to co není, jakoby bylo“ (Řím. 4, 17). Bůh tedy to co není, povolává svou všemohoucí vůlí, aby bylo; jak již napsal Žalmista: „Neboť on řekl a učiněny jsou: přikázal a stvořeny jsou“ (Žl. 148, 5).

d) *Nepřímou* plyne článek víry, že Bůh celý svět stvořil z ničeho.

α) *Ze jména Jahve*, jež si Bůh výlučně jakožto své vlastní přikládá. Jahve od hebr. hauâ — býti, znamená bytost, která v bytí trvá, jest, byla a bude. V nejbližší souvislosti Ex. 3, 14. klade se proti patriarchům, kteří sice byli, ale umřevše již nejsou. Bůh však, jenž jim smlouvou slíbil Palestinu, dosud jest a s ním trvá v platnosti slib daný patriarchům. — Obsah myšlenkový jména Jahve — jsoucí, postupem doby se stále víc a více rozvíjel. Činí divy na tvorech, které pokládali Egypťané za bohy, divy, ze kterých je patrné, že bohové ti nejsou nic proti němu, že on sám jest pouze bytost v plném slova smyslu jsoucí. Myšlenku tu lze snadno rozšířit na všecko tvorstvo a shledáme, že jedině *Bůh jest sám od sebe nedostav bytí od nikoho jiného*, kdežto všechny ostatní věci mají své bytí od jsoucího. *Isaiáš* proto, přirovnávaje svět k Bohu dí: „Všichni národové jakoby nebyli, tak jsou před ním a jako nic a prázdnota jminí jsou jemu“ (Is. 40, 17). Tutéž myšlenku, že jedině Bůh má náplň bytí sám ze sebe, vyjadřují jména, jimiž se Bůh označuje: „Já jsem alfa a omega (počátek a konec), ten, jenž jest a jenž byl a jenž přijde“ (Zjev. 1, 8).

β) Vysvítá to dále odtud, že Bůh je nazýván *ἰανός, παντοκράτωρ* (hebr. šadaí, což LXX Jb. 8, 3. překládá *ὁ πάντα ποιῶν*), takže je ve své činnosti *naprosto na tvorech nezávislý*. Konečně přísluší Bohu právě proto, že všechno stvořil

γ) *svrchované panství a vláda nade všelikým tvorstvem*. „Hospodine, Pane náš, králi všemohoucí. Jsoutě v moci tvé

všecky věci a není, co by mohlo odolati vůli tvé . . Tys učinil nebe i zemi a cokoli jest v oboru nebes“ (Est. 13, 8—10).

Dle *Písma sv.* je tedy *Bůh Stvořitelem světa* a nikoli pouze pořadatelem. Stvořil všechno na počátku, tehdy, kdy ještě ničeho nebylo. Kdyby byla prvolátka nutně od věčnosti, pak by byla na Bohu nezávislá a vylučovala by jakýkoli vliv příčiny, která by ji měnila.

Stvoření světa z ničeho není popřeno *Moudr. II, 8*, kde se praví: „Všemohoucí ruka tvá stvořila obor zemský z látky neviditelné.“ Slova tafo dají se zcela dobře vyložit tak, že Bůh z chaotické prahmoty uspořádal a upravil obor světový. Je tu míněna *creatio secunda*. Podobně je tomu s místem *Žid. 11, 3*: „Věrou poznáváme, že vesmír je stvořen slovem Božím, aby z neviditelných věcí povstaly viditelné.“ Věci neviditelné jsou ty, kterých před tím vůbec nebylo a jež proto nemohly býti viděny. Staly se viditelnými, začaly existovati, když je Bůh z ničeho pouhým slovem čili svou všemohoucností učinil. Dle *řeckého čtení* „aby nikoli z viditelných věcí povstaly viditelné“ je vyloučena věčná pralátka, která by byla příčinou světa. Důvod, kterak z neviditelných věcí povstaly viditelné, čili kterak vesmír povstal z ničeho, nemohl nikdo postřehnouti smysly. Byl již před světem v mysli a ve vůli Boží a proto mohl být poznán jedině z víry.

Z biblických míst popředně ze zprávy o stvoření tedy plyne:

1. *Že mezi Bohem a světem je podstatný rozdíl.* Svatopiscové řeší otázku, jak vzniklo veškerenstvo; otázka, jak vznikl Bůh, pro ně neexistuje. Bůh byl zde dříve než cokoli jiného, jím je zkrátka *Bůh věčný*. Kdežto staří národové současní s Mojžíšem tonuli v bludech mnohobožství, existuje pro *Mojžíše* rozhodně jen *jediný Bůh*, jehož slovem vzniká hned z ničeho světlo, rostlinstvo, hvězdy, živočišstvo, zkrátka celý vesmír. *Bůh je však nade všechno tvorstvo neskonale povýšen.*

2. *Svět nevznikl z věčné prahmoty*, Bohu snad rovné, není výronem jeho podstaty, ani slunce ani měsíc ani hvězdy, které dávní národové pokládali za bohy, nejsou mu rovni, nýbrž vznikly k jeho rozkazu a jsou právě tak jeho tvorové jako ostatní.

3. *Mezi Bohem a mezi chaosem, prahmotou není rozporu ani zápasu*, jak tomu bylo v pohanských theogoniích, když se bohové dali do uspořádání pralátky. Látka je zcela podřízena slovu Božímu při svém vzniku a přírodním zákonům, jež Bůh do ní vložil, v celém svém dalším trvání.

4. *Bůh všechno stvořil pouhým pokynem*, nejsa závislý na nějaké věčné prahmotě a nemaje proti sobě nějaký nejvyšší princip zlý. Nikde není ani zmínky o *dualismu* t. j. o principu zlém Bohu odporujícím. Biblický spisovatel nečerpal tedy z pohanských zpráv o vzniku světa. (Další viz *Hejčl, Bible česká* I. 33 a násl.).

5. *Otcové měli mnoho důvodů a příležitostí*, aby o stvoření světa z ničeho pojednávali.

a) Proti pohanům, jimž byla hmota věčnou na Bohu nezávislou, zdůrazňovali, že jedině Bůh je věčný a že bez něho svět nebyl vůbec

možný. Tak *Tertullian* vůči *Hermogenovi* dí: „Boží podstatu celou zavrhne ten, kdo nechce uznati, že Bůh všechno z ničeho stvořil“ a ukazuje, že *Hermogenes* převzal blud o věčné, nestvořené prahmotě od stoiků (C. Hermog. 1). Jinde opět dovozuje: „Bůh je jediný a není jinak jediný, leč že je samojediný; aniž jinak samojediný, leč že není žádný s ním. Tak jest i první, poněvadž jest všechno po něm; tak jest všechno po něm, poněvadž jest všechno od něho; tak od něho, poněvadž je z ničeho“ (C. Hermog. 17). Existenci věčné prahmoty odmítali z toho důvodu, protože látka není a nemůže býti nezměnitelná. Látka věčná je nepřístupná jakékoli změně a nemohl býti z ní svět utvářen a uspořádán. Tak dí *sv. Irenej*: „Je-li látka nezměnitelná (věčná), není z ní svět stvořen, protože látka nestvořená vzpírá se každé změně“ (Fragmenta XXXIV. M P Pgr. VII. 1248 srov. Theofil, Ad Autol. 2 4).

b) Otcové dále odmítali rozhodně *bludy dualistické*, které uplatňovaly jak u *gnostiků* tak u *manichejců*. Oni totiž postavili mezi věčnou a chaotickou pralátku a mezi Boha *demiurga*, pořadatele světa, jenž z Boha vyšel, vydal ze sebe duši světa a celou řadu jednotlivých duší. Tyto spojivše se se hmotou byly v čase demiurgem uspořádány ve vesmír. Autor spisu „Cohortatio ad Gentes“ (*sv. Justín Muč.*?) důmyslně ukazuje na ohromný rozdíl mezi Bohem Stvořitelem a mezi pouhým pořadatelem světa takto: „Tvůrce aniž čeho potřebuje svou vlastní mocí a silou tvoří to, co vznikne; pořadatel však své dílo teprve zhotoví, když mu hmota k tomu poskytla možnost“ (c. 22). *Proti dualismu*, jenž vedle Boha principu dobrého uznával princip zlý, právem namítali, že zlo nemajíc vlastního bytí, nemohlo býti stvořeno a bývá způsobeno zneužitím svobodné vůle. Dobrá by vůbec nebylo, kdyby byl svět býval učiněn zlým principem.

c) *Otcové* nejen bludné názory o vzniku světa odmítali, nýbrž i *kladné* stvoření světa z ničeho učili. *Pastýř Hermův* (II, 1) přikazuje: „Především věř, že jest jeden Bůh, jenž všecko stvořil, dokonal, z ničeho všecko učinil.“ *Tertullian* počítá *materiaros*, t. j. zastance nestvořené prahmoty mezi bludaře (C. Hermog. 26), a jinde dí: „Je pravidlo víry, dle něhož se uznává, že jeden jest Bůh a není jiný kromě Stvořitele světa, jenž všechno z ničeho učinil“ (De praescript. 13). Tento článek víry *odvádějí* Otcové buď z apoštolského podání nebo z biblické zprávy o stvoření (viz *sv. Atanáš*, Sermon de Incarn. Verbi 2). Týž spařoval ve zmíněné zprávě mocnou baštu proti všem bludům: „Tento Mojžíš všechny bludy, které v církvi jako koukol měly vzejíti, vymýtil větou: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“.

d) *Scholastikům* bylo rovněž tohoto článku víry o stvoření světa z ničeho hájiti jak proti *dualistům* tak proti *pantheistům*. Dualismus oživil opět u *pauliciánů*, *albijských*, *bogomilů* a *atarů*; pantheismus hlásali *Almarich z Beny*, *David z Dinantu* a *popřední arabští filosofové*, později *falešní mystikové* (*Eckart*) a *humanisté*. Ve všech těchto falešných směrech byla uznávána věčná pralátka. Scholastikové se *sv. Tomášem Akv.* v čele, dokazovali důvody ze zjevení i z rozumu, že svět jest od Boha podstatně rozdílný, že není výronem Boží podstaty. Věčnou pralátku a tudíž svět věčný, jenž by nebyl býval stvořen od Boha, co nejrozhodněji zamítali.

Vůči *moderní filosofii*, která se vědomě od jasné záře zjevení Božího odvrátila a tak v temnotách a zmatcích zabředla, jest tohoto článku jak bohovědě tak křesťanské filosofii se zvýšeným úsilím hájiti.

e) Pravda, že svět byl stvořen od Boha, má pro náboženství *dalekosáhlý* ano *základný význam*. Tak je totiž Bůh dle své podstaty od tvorstva přesně oddělen a všeliké směřování Boha se světem je naprosto vyloučeno. Bůh jeví se ve světle této zjevené pravdy, jako svrchovaný, nejvýše dokonalý, moudrý a dobrotivý Pán nebes i země, jemuž se má veškeré *tvorstvo*, *především rozumné, klaněti*. Je tedy stvoření světa od Boha právem uváděno u vyznání víry na místě prvého. *Ve St. zákoně* byl to prvý a hlavní článek víry; *v N. zákoně* bylo sice z počátku vykoupení lidstva v popředí, ale již *Otcové* postavili tato dvě díla Boží vedle sebe, jak *z liturgie eucharistické v Didache* vysvítá, kde se při bohoslužbě vzdávaly díky za stvoření a vykoupení (srov. Bartmann l. c. 232).

f) *Na otázku*, zda stvoření světa z ničeho lze dokázati pouze z rozumu, odpovídají *bohoslovci* počínaje *Petrem Lombardským* většinou *kladně*. *Gutberlet* (Gott und die Schöpfung 64) dí, že aspoň nyní, když stvoření světa a pojem stvoření z ničeho byly nám zjeveny, jsme s to, abychom je dokázali důvody pouze rozumovými. Tak se vyslovil o též otázce i *Heinrich* (V. 29. 64) odvolávaje se na *vatikánský sněm* a mnozí jiní. *Schanz* řeší zmíněnou otázku opatrněji, an dí: „Nikdo nemůže tohoto pojmu postrádati, ale nikdo nebude si od něho slibovati, že jej uvede do dílny Boží a představí mu, kterak byl Bůh při stvoření činný. Museli bychom býti Bohem, abychom dovedli stvoření vystihnouti. Tento pojem se naší obrazivosti přičí, ale pro naše myšlení není v něm nepřekonatelných nebo jak scholastici říkali žádných potíží. Rozporu v něm není (*Schanz-Koch*, Apologie I.⁴ 668).

Na *základě dějin* dlužno ovšem na hořejší otázku odpověděti, že k pojmu stvoření z ničeho *nedospěl vůbec nikdo*, kdo nepoznal zjevení Božího. Pohanští filosofové, ani *Platona* a *Aristotela* nevyjímaje, skutečnosti, že svět byl stvořen od Boha z ničeho, buď jasně nepoznali nebo to přímo popírali. *Klassická filosofie antická* stanovila zcela správné předpoklady o tom, že Bůh je prapříčina, že je neskonale povýšen nad svět, ale závěr, že Bůh stvořil svět, jej řídí a zachovává, učinila teprve *filosofie patristická a scholastická* na základě zjevení Božího. Kde zjevení svým světlem nesvítlo nebo bylo zavrženo, tam byl svět *pokládán za věčný* nebo byl Bohu přidělen úkol pořadatele a upravitel světla z věčné látky nebo byl po pantheisticku *Bůh se světem stotožňován* a za výron Boží podstaty pokládán.

§ 2. Monismus nedovede vysvětliti původu světa.

Právě jako bohověda tak i *filosofie* se zabývala a zabývá důležitou otázkou o původu světa. Stvoření světa od Boha z ničeho plyne ovšem nepřímou, avšak jasně z *důkazů o jsoucnosti Boha*, popředně z důkazu *kosmologického*.

Vše cokoli skutečně jest, jest buď samo ze sebe, nutně, má důvod pro své bytí ve své bytnosti nebo jest proto, poněvadž bylo způsobeno nějakou vnější příčinou. Mezi oním, jenž jest sám ze sebe a na prosto nutný, a mezi tím, co není samo ze sebe, co je nahodilé, není nic prostředního. Sám ze sebe, na-prosto nutný jest jedině Bůh. Všechno mimo Boha jest pouze proto, že bylo nějakou vnější příčinou způsobeno. Poněvadž to, co je *nahodilé a konečné*, nemohlo vzniknouti výronem nebo zplozením z absolutna, *bylo od Boha z ničeho učiněno*.

Monismus rozhodně popírá stvoření světa od Boha. Tak se nazývají v novější době světové názory, které *zamítnuvše jakékoli zásáhnuti osobního Boha*, pokoušejí se vysvětliti svět a všechny jeho jevy v něm z *jediného základu čili principu*. Monismus má sice mnoho různých forem, ale v podstatě je zase pouze buď I. *materialismus* anebo II. *pantheismus*.

I. *Materialismu* je svět a všechny jevy v něm *vývojem hmoty, účinkem hmoty a síly*; mimo tyto není ničeho.

II. *Monismus pantheistický* pokládá svět a všechny jevy v něm za *vývoj* jakési *neosobní všebytnosti* a prohlašuje za hlavní pravidlo: Všechno je Bůh a Bůh je všechno.

Pantheismus na prvý pohled uznává příčinu světa před hmotou, jakoby svět byl výronem ze všebytnosti. Tato všebytnost neliší se však podstatně od světa, není ani osobní ani duchová, nýbrž se světem totožná. Všeobůh, v němž byl svět od věčnosti v jakémsi vývojovém stadiu, není Bůh ani osobní ani nad svět povýšený. Je tedy pantheismus ve své podstatě právě tak *atheistický jako materialismus*.

Monistický názor světový, ať buduje svou kosmogonii s hora od absolutna nebo z dola od pralátky, je a zůstane vždy *vratký a bezpodstatný*. Nesčíslné množství věcí, jejich různost a konečnost, jako ocelová hradba odporují požadavku monistickému, že by ony se byly z Boha vyřinuly, nebo z něho rozvinuly nebo byly z něho individualizovány. V tom jest odpor, aby se podstata Boží stala ve tvorech konečnou, omezenou, jsouc naprostá sama sebou. — Může-li svět mítí původ svého bytí a své jednotnosti pouze v absolutnu, jak sám mo-

nismus doznává, pak nemohl vzniknouti jinak, leč na pokyn svobodné vůle svrchovaného Boha, který jej z ničeho učinil. Poněvadž všechny pokusy vysvětliti vznik světa bez činnosti osobního Boha jsou vnitřně nemožné, *mohl svět vzniknouti pouze tak, že jej Bůh z učinil ničeho.*

I. *Monismus materialistický* ovšem tvrdí, že *hmota je nestvořená, věčná a nekonečná, že se skládá z věčných, pohyblivých atomů, že mimo hmotu není ničeho*, ani nadsmyslných bytostí, ani duše, ani Boha. Existuje pouze to, co lze smysly vnímati, tedy hmota s mechanickými a fysikálně chemickými silami. Svět a všechno na něm vyvinulo se ze hmoty, ze shluku atomů podle zákonů hmotě vlastních.

Těmto zásadním větám materialismu nelze přisvědčiti.

1. Hned první a základní tvrzení, *že hmota je věčná a nekonečná*, odporuje jak podstatě tak vlastnostem hmoty.

a) Nelze přece vysvětliti, kterak hmota, jež je rozhodně proměnlivá, omezená a nahodilá, by mohla býti zároveň věčná čili nutná a nekonečná. — Není-li věčné hmoty, pak nejsou ani atomy, z nichž prý se skládá, věčný.

b) Ani *hmota ani síla nejsou věčné*. Hmota mohla býti ještě větší. Ač světová hmota a síla jsou nade všecko pomyšlení veliké, jsou a zůstanou konečnými a omezenými veličinami.

c) Nekonečná hmota, která by se v prostoru do nekonečna prostírala, i kdyby byla možná, zůstala by na věky *podmíněnou*. Balvan nechť leží po celá století, zůstane po celou věčnost balvanem; věčnost nedá mu života. Byť bychom hmotu jeho do bezměrna zvětšili, jeho podstaty neproměníme.

2. Hmota nemůže býti *věčná* ani proto, poněvadž je sama sebou

a) *nečinná*, má se nelišně ke klidu i k pohybu, k rychlejšímu nebo volnějšímu pohybu. Je-li těleso v klidu, nemůže se samo sebou dostat do pohybu, je-li v pohybu nemůže samo sebou, nezasáhne-li nějaká vnější příčina, přejíti do klidu. Je-li tedy hmota, ač sama sebou nečinná, ve skutečnosti vždy buď v klidu nebo v pohybu, pak to má od jiné vnější příčiny. Nemá-li pro klid nebo pro pohyb příčiny ve své podstatě, pak nemá ani *pro své bytí příčiny ve své podstatě* podle zásady: *Bytí řídí se dle činnosti*. Je tedy *hmota jak ve své činnosti tak ve svém bytí závislá na nějaké vnější příčině*. Touto příčinou nemůže býti zase jiná hmota, poněvadž sama takové vnější

příčiny pro své bytí potřebuje. Takovou příčinou může být *pouze duch*. Duch však nemohl hmotu vytvořit ze své duchové podstaty a ani ze hmoty, které tehdy vůbec ještě nebylo. Mohla být tedy hmota učiněna z ničeho. K tomu ovšem, aby všechno bylo stvořeno z ničeho, bylo potřebí nekonečné tvůrčí síly; neboť čím méně, je způsobila látka, tím větší sílu musí mít účinná příčina, aby z ní něco vytvořila. Nebylo-li látky vůbec, pak k tomu *bylo potřebí nekonečné tvůrčí síly*.

b) K témuž závěru dospějeme, máme-li zřetel k jiné podstatné vlastnosti hmoty, že totiž *vždy se rozprostírá, že v prostoru zaujímá místo přiměřené svým částem*. — Poněvadž by hmota mohla v prostoru zaujmouti nescíslný počet míst, je *sama sebou nelišná k určitému místu v prostoru*. Protože hmota sama sebou si neurčuje místo v prostoru, pak nemůže ani být sama od sebe. Kdyby nutně existovala, pak by musela být na určitém místě v prostoru, na které by byla vždy vázána, takže by nemohla být jinam přemístěna. Avšak právě proto, že hmota se má nelišně k určitému místu v prostoru, je vyloučeno, že by si svou podstatou, tedy nutně místo v prostoru určovala.

Námítka, že těleso, hmota bývá vždy umístěna jiným tělesem není odůvodněna proto, že tu běží o to vyšetřiti, *kým* bylo tělesům hned na počátku, kdy jich vůbec nebylo, *určité místo stanoveno*.

Nelze popírat, že jedno těleso působí na jiné ovšem, je-li ono od tohoto přiměřeně vzdáleno. Vzdálenost těles i atomů není sama sebou ustanovena, poněvadž se mají nelišně ke vzdálenosti a mohou mít v prostoru nescíslně různé vzdálenosti. *Počet těles ve světě není nekonečný*. I taková tělesa, jejichž hustota je co největší, mají přece póry, bez nichž by nebyl možný pohyb ve světě.

Nemohla-li si tedy tělesa, hmota místo v prostoru určit, jsou-li tedy po této podstatné vlastnosti závislá na nějaké vnější příčině, *pak na ní závisejí i ve své existenci*.

c) K témuž důsledku přivádí nás i další skutečnost, že každé těleso *má určitý tvar*. Je-li totiž svět počet těles a tedy celý svět omezený, pak musí mít každé těleso svůj tvar. Sama sebou mají se však k tomu neb onomu tvaru nelišně. Jelikož ve skutečnosti jsou tělesa vždy buď takového nebo jiného tvaru, *nemohla si sama sebou tento tvar, tedy ani svou existenci dáti*.

Namítá-li se, že tělesa svou přirozenou povahou žádají si určitého tvaru, poněvadž jedno krystalisuje v kostkách, druhé v osmihranech, *nesmí se přehlížeti, že prvotomý neměly tvaru krystalů*, nýbrž že původně *byly stejnotvárné* a teprve později vlivem vnějších sil různého tvaru nabyly.

Původní tvar hmoty byl dle přírodovědeckých výzkumů *koule*. Stejnotvárná původní látka, *plyn* nabyla přitažlivostí svých částí tvaru koule. Tyto části nemohly se přitahovati, kdyby nebyly bývaly od sebe v přiměřené vzdálenosti. Jelikož mají se samy sebou ke každému tvaru nelišně, *nemohly si* samy sebou, ze své podstaty ani tohoto tvaru, ani místa a ani *své existence dáti*.

d) Věčnost hmoty nelze zachrániti ani *zoufalým pokusem*, že se jí upře nehybnost, nelišnost ke klidu a pohybu, a prohlásí se za živou, jak to učinili *Fechner a po něm Hückel*.

Tento zoufalý nápad, *hylózoismus* zvaný, nelze opřiti o skutečnost, poněvadž ta jemu přímo odporuje. — Každý i nevzdělaný činí přece rozdíl mezi živým a neživým, mezi zvířetem a člověkem. *Nerosty* nejeví ani nejmenší známky života, život nenáleží k jejich podstatě. *Život smyslový a duševní* lze vysvětliti jedině z jednoduchého principu životního. Nemůže tedy ani život smyslový ani duševní býti v podstatě hmoty. *Vždyť poznání at smyslové at duševní, je pravým opakem hmoty*, Naše pojmy jsou přece nehmotné, jednoduché, duševní, nemohou vzniknouti ze hmoty, která se v prostoru rozprostírá. Takových pojmů nedovede si vytvořiti žádný atom, žádná hmota, žádná hmotná síla ani hmotný tělesný smysl. Je tedy *naše myšlení na hmotě nezávislé*, je čistě duševní a proto si žádá zdroje téže přirozenosti, principu nehmotného, duševního, t. j. duše.

2. Materialismus trvá dále na předpokladu:

a) *že hmota se skládá z věčných*, pohyblivých atomů, z jejichž neustálého víření a shluku všechno se vyvinulo. Nedovede však vysvětliti, *kterak se tyto atomy dostaly do pohybu*. Každý atom mohl sám sebou býti na nesčíslně mnohých místech, poněvadž se má nelišně k určitému místu. Kdyby byly atomy měly své bytí samy od sebe, pak by měl každý sám sebou nřité místo, na něž by byl upoután, dokud by atomem zůstal. Když si nemohly samy určití místo, bez něhož nemohou býti, pak si nemohly dáti ani existenci.

b) Hmota nekonečná ani *býti nemůže*, protože jsouc nestvořená, musila by býti *uapřосто dokonalá*. To je však proto nemožno, protože má nejen nedokonalosti, nýbrž i nejvyšších dokonalostí zcela postrádá. Skládá se z částí, je dělitelná, rozprostírá se v prostoru, nemůže si sama místo určití a není schopna ani myšlení ani svobodného rozhodnutí,

c) V materialismu jest okřídleným slovem *evoluce*, *vývoj* všeho ústrojného. Tohoto vývoje však materialismus nevyloží. *Kde je vývoj, tam není zmatek, není náhody, nýbrž snaha, sklon k určitému cíli.* To však předpokládá *tvůrčí inteligenci*, která hned na počátku tento cíl znala a zárodky tak opatřila, aby mohly tohoto cíle dosáhnouti.

d) Materialismus nedovede nám říci, *odkud svět, odkud pořádek a zákonnost v něm a jaký je jeho cíl.* Tvrdí sice, že je dílem náhody nebo přírodní nutnosti nebo prohlašuje svět za stroj, za pouhý mechanismus. — Avšak moderai vědy, které nám jasněji osvětlily pořádek, zákonnost a účelnost světového dění, ukázaly, že *ve velkolepé dílně přírody není pro náhodu místa* (viz Mareš, Fysiologie L. 1906, 27). Sám Darwin dí: „Nemožnost pochopiti, kterak tento veliký a podivuhodný svět s námi, kteří jsme sebe sobě vědomi, mohl vzniknouti náhodou, vidí se mi hlavním důvodem pro existenci Boží“ (u Projeta, Apologie křesť. víry (1897) 234). — „*Stroje*, jak správně podotýká Mareš, nejsou výtvořiny přírodního mechanismu, nýbrž výsledkem lidského důmyslu a umění. Ve strojích působí životní činitel. Každý stroj má rozumného původce. Nuže nechť nám materialismus řekne, kde jej má svět. Každý stroj má nějaký účel; jaký cíl má svět? Nemožno, abychom ve světě viděli pouze pohnutou hmotu“ (Fysiologie I 38).

Ze zákona o zachování hmoty a energie (síly) neplyne, že jsou tyto obě nezničitelné a věčné. — Vědy neučí, že je hmota naprosto nezničitelná, nýbrž tvrdí na základě jistých výzkumů jako na př. chemie, že silami, jež má věda po ruce, hmoty zničití nelze. *Zákon* o nezničitelnosti hmoty je tedy *pouze relativní*, nikoli metafysický. I když by byla vůči silám, jež jsou různým oborům vědeckým známé, uzezníčitelná, neplyne z toho ještě, že byla naprosto bez začátku a nestvořená. Vždyť mohla býti stvořena jako nezničitelná. Není-li to možno přírodě nebo vědám, aby hmotu zničily, nelze z toho usuzovati, že by to bylo též Bohu nemožno. Zákon tento neplatí leč pro svět neživého, nikoli však pro říši života a sebevědomí. Naprosto (metafysicky) nutná je pouze tato věta: Ze příčin přirozených nemůže hmota ani vzniknouti ani zaniknouti. *Se skutečností, že Bůh stvořil svět svou nekonečnou mocí*, není zákon o zachování hmoty a energie v rozporu.

e) Není pak ani *energie (síla)*, která ve hmotě tkví, *věčná*, nýbrž podmíněná a nahodilá. Dle zákona o zachování energie, *neztrácí se ve světě žádná energie*, nýbrž *mění se v jinou*. Všechny energie snaží se pak přejiti v *energii tepelnou, v teplo*. Toto rozlévajíc se po celém světovém prostoru, snaží se v něm vy-

rovnati všechny tepelné rozdíly, takže tím *nastane všude stejná teplota*. Tak se konečně zastaví všechny běh světový, který je možný potud, pokud jsou rozdíly v teplotě světů a těles. Schopností světa k práci (mechanické energie světové) bude tedy stále ubývatí a zanikne v tom okamžiku, až se rozdíly teploty těles a světů zcela vyrovnají. Toto učení pojmenoval jeho původce *Clausius* „*zákon světové entropie*“. Jak tedy z tohoto zákona je patrné, ani energie ani běh světový na ní závislý nejsou ani nezničitelné ani věčné, nýbrž jako hmota podmíněné a konečné.

Zákon světové entropie nedá se zvíklati tvrzením monistickým, že *světový běh je věčný*. Srážkou světových těles povstane prý teplota tak značná, že světový oběh začne znova. — Avšak kdyby tomu i tak bylo, pak massa světová při všech svých následujících pohybech bude vyzařovati teplo ve světový obor a *tak ho pozobývatí*. Již druhá mlhová koule, jež by z takové srážky vznikla, bude mti méně energie než měla první a třetí a každá následující ještě méně než první, až *konečně světová energie dosáhne nejvyššího stupně a nastane konec světa*.

f) *Energetický monismus Ostwaldův* klade na místo hmoty, atomů a jejich proměn *energií*, t. j. schopnost, činnost práce nebo vše co z práce povstává nebo se v ní dá změnit. Energie jest *Ostwaldovi jedinou podstatou*, jedinou jsoucností, která svými proměnami působí veškerou přírodní dění a všechny viditelné změny. Rozdíl mezi hmotou a duchem je v této soustavě, kde všechno působí jedině energie, zcela seřfen. — Energetický monismus *nestačí na vysvětlenou vzniku světa právě tak*, jako monismus materialistický. Zůstane nerozřešenou záhadou, *kerak z bezhmotné energie se vytvořila byť i nejmenší tělíska*. Samotnou energií *nevysvětlíme ani pohybu ani života organického a duševního* Energie sama sebou má se nelišně k pohybu i ke práci, je sama uváděna v pohyb, takže příčinou pohybu býti nemůže. Vznik života, vznik energie duševní, smysly nevnímátné z energie fysické energetismus vůbec nevyloží. Ostatně i zde zůstane nerozřešena základní otázka: „Odkud jest energie sama? *Eucken* nazývá celý system *Ostwaldův* „*měličinou*“ (Sinn u. Wert des Lebens 130; *O. Schmitz*, Die Weltanschauung der Halbbildeten (1914) 23).

II. *Monismus pantheistický* stotožňuje svět s Bohem a nerozlišuje ho podstatně od světa tvrdí: *Všecko (svět) je Bůh a Bůh je všecko*. Hlavní myšlenkou pantheismu jest, že *podstata Boží a světová je jedna a táž*.

Pantheismus, tato „filosofie poblouzení“ vyskytuje se již v nejstarších dobách.

a) Nejstarší směr pantheistický tak zv. *emanatianismus*, který pokládal svět za *výron Boží podstaty* jako paprsek slunce, potok z pramene, vyskytuje se již u *Indů, Řeků* (novoplatoniků, stoiků) a u *arabských filosofů*.

b) Druhý význačný směr pantheismu jest tak zv. *fenomenalismus*. *Bůh je ve kmotě, v látce přebývající duše světa*, světoduše. Věci ve světě jsou projevy této světoduše; ony nemají skutečné jsoucnosti, nýbrž jako vlny jsou projevy moře, tak i ony věci ve světě jsou pouze příradečné projevy podstaty Boží, která jediné existuje. Bůh svou podstatu jako pralátka nebo společná formule ve všech věcech rozvinuje, takže tyto jsou jeho tělem, kdežto bůh — duši světa. Fenomenalismus vyskytuje se u *pytagorovců a stoiků* a sluje *»hylozoismus«*; v novější době tento směr rozšířili *Gordano Bruno* († 1600) a *Baruch Spinoza* († 1667).

c) Ve třetím směru, zastávaném hlavně německými filosofy *Fichtem, Schellingem a Hegelem* je *Bůh pouhý neurčitá snaha, čirá idea*, která se snaží uskutečnití vývojem světa a ve člověku dospívá poznání a sebevědomí.

1. Všechny tyto formy pantheismu odporují rozumu.

a) Věci ve světě jsou *konečné, nahodilé a od božské podstaty rozdílné*. Kdyby však byly výronem nebo projevem Boží podstaty, byly by nutně jako božská podstata, t. j. věčné, nepodmíněné a nutné.

b) *Základ světa, Bůh*, tedy *nekoněčné, věčné a nutné*, nemohl nikdy vzniknouti z časných, podmíněných a konečných věcí. Nemohlo ani z nevědomého povstati vědomé a rozumné.

c) *Základ světa, Bůh*, t. j. *absolutně dokonalé*, nemohlo se dále vyvíjeti, poněvadž jeho další vývoj, rozvoj je vnitřně nemožný.

d) Kdyby, jak pantheismus tvrdí, byly věci tohoto světa výronem z Boží podstaty, *byly prvé, nejstarší bytosti nejdokonalější*. Vývoj děje se však právě opačným postupem od nedokonalého k dokonalému.

2. Pantheismus je v rozporu se vnější zkušeností.

a) Kdyby všechny věci byly jedné a téže podstaty, *nebylo by mezi nimi podstatného rozdílu*. Takovou stejnost marně ve světě hledáme. Již v neústrojně říší liší se od sebe jednotlivá tělesa, a tento rozdíl je tím větší v říši ústrojně. Bylina různí se od byliny, zvíře od zvířete a člověk od člověka. Ve přírodě vládne princip individuality a všechno vývoj postupuje individuálně a všechno existuje pro sebe.

b) Každý z nás jest *sebevědomá a samostatná bytost, osoba*, a nikoli jen zdánlivý zjev nebo pouhé zdání. Ve přírodě je

všude zřejmá různost podstat. Neživé není živé, nevědomé není vědomé, duch není hmota.

3. Pantheismus *odporuje vnitřní zkušenosti:*

a) Kdyby Bůh teprve ve člověku nabýval poznání a sebevědomí, *byl by každý člověk nejdokonalejší bytostí*, byl každý sobě bohem. Avšak žádný rozumný nemůže popřít svých slabostí a nedokonalostí, jakož i své závislosti na vyšší bytosti. Kdyby Bůh ve všech lidech myslel, musil bych vědět, co si jiní myslí, ano musil bych totéž jako oni mysliti a chtít.

b) Kdyby bylo jedno a všechno ve světě bůh, všebůh, *byl by tento právě takový jako věci ve světě*. Pantheistický všebůh *byl by nevědomý v kameni, v rostlině, ve zvířeti, avšak sebevědomý ve člověku*. Naše činy byly by činy tohoto všeboha. V tomto člověku jednal by rozumně, v onom pošetile, v tomto ctnostně, v onom pak zločinně. Ano i v témže člověku byl by všebůh brzo rozumný, brzo pošetilý, brzo ctnostný, brzo zločinný.

Ve všem tom jest očividný rozpor. Proto je pantheismus se svým všebohem nemožností, smyšlenkou, ničím nedokázaným snem. (*Kašpar*, Učebnice kat. nábož. II, 50 nn. *Gutberlet*, Gott u. die Schöpfung 70 nn.)

§ 3. O tvůrčím konu, výhradně Božím.

1. *Věta:* Bůh stvořil svět sám. (De fide).

Výklad.

Tu běží o to, že Bůh při stvoření nepoužil hmoty, tvorů, aby jejich pomocí všechno učinil. Dle prohlášení *4. sněmu lateránského* učinil Bůh všechno z ničeho svou všemohoucí silou, vůlí a je jediný původ všeho (sua omnipotenti virtute — unum universorum principium; Denz. 428). *Sněm vatikánský* praví výslovně: „Hic solus verus Deus sua et omnipotenti virtute.... Tento jediný pravý Bůh svou a to všemohoucí silou“ (sess. III. c. 1; Denz. 1783).

a) *Důkaz.*

a) *Z Písma sv.:* Já jsem Hospodin, jenž činím všechny věci, rozepínám nebesa sám, utvrzuji zemi a žádný se mnou“ (Is. 44, 24). „Všecky věci povstaly skrze ně, a bez něho nepovstalo nic, co učiněno jest“ (Jan 1, 3). „Ten však, jenž postavil všechno, Bůh jest“ (Žid. 3, 4). Hodeš jsi, Pane a Bože

náš, přijmouti slávu a čest i moc, neboť ty jsi stvořil všechny věci a z vůle tvé byly stvořeny“ (Zjev. 4, 11).

β) *Otcové*. Sv. *Atanáš* namítá proti *ariánům*: „Jak by mohl to, co není, učiniti z ničeho, když sám byl učiněn z ničeho, jak vy myslíte? Žádná stvořená příčina nestvoří . . . Ani andělé nemohou stvořiti z ničeho, poněvadž jsou tvorové. Přísluhovati při stvořených věcech přísluší služebníkům; tvořiti z ničeho jedině Bohu, Slovu a Moudrosti“ (C. Arian. 2, 21 .27). Sv. *Basíl* píše: „Tvor a Tvůrce nemají touž moc . . . Otcí a Synu není nic společného ani stvořiti z ničeho, je-li Syn učiněn a nikoli zrozen“ (C. Eunom. 4, 3). Sv. *Cyril Alex.* dí, že to, aby někdo mimo Boha měl tvůrčí moc, odporuje slávě Boží, která je jedině vlastní nevýslovné podstatě Boží . . . tvor je cesta k moci stvořiti z ničeho zavřena (C. Julian 2). Sv. *Augustin* vykládá Gn. 1, 26 rozhodně popírá, že jsou tam osloveni andělé jakožto spolutvůrcové člověka, a zdůrazňuje proti takovému výkladu platoniků, že jedině Bůh má veškeru tvůrčí moc (De Gen. ad litt. 9, 15, 28). Má tedy jedině Bůh tvůrčí moc, takže žádný tvor není s to, aby sebe menší věc stvořil. Sv. *Jan Damaš.* vyslovil tuto pravdu co nejrozhodněji takto: „Ti, kdož praví, že andělé jsou tvůrci nějaké hmoty, jsou ústy-ďábla, jenž je jejich otcem; neboť jsouce tvorové, nemohou býti tvůrci“ (De fide orth. 2, 3).

Ta skutečnost, že Bůh sám všechno stvořil, je *článek víry*.

b) *Bohoslovci* při této příležitosti řešívají otázky, zda některý tvor, anděl anebo člověk mohl něco z ničeho učiniti jakožto hlavní příčina neb alespoň zda mohl jako *nástrojná příčina* ke stvoření býti použit?

α) Na prvou otázku, zda Bůh mohl tvor dáti takovou moc, aby něco z ničeho stvořil, čili aby byl skutečnou příčinou nějaké bytosti, odpovídají *bohoslovci* vyjma *Duranda a Gabriela Biela* *záporně*.

Otcové, jak je z jejich výroků patrnó, tvrdili jednomyslně, že je to nemožné. Tvořiti z ničeho přísluší dle jejich soudu jedině všemohoucnosti Boží, jež je jeho přívlastek s tvory naprosto nesdělitelný. Pojem „tvor z ničeho tvořící“ jest Otcům takovým vnitřním rozparem jako stvoření Bůh.

Z *bohovědných důvodů* je rovněž nemožno, aby tvor něco stvořil. Je přece nesporno, že ve přítomném řádě žádný tvor neučinil něco z ničeho. Kdyby byl nějaký tvor měl tvůrčí moc, pak by ji byl též někdy uplatnil, poněvadž každá přirozená vloha projevuje svou činnost. Protože se však nikdy tak nestalo, soudíme právem, že tvor nikdy takové moci neměl a nemá. — Bůh, ač stvořil rozmanité bytosti a projevil na nich různé dokonalosti, učinil je účastnými svých dober, přece žádné z nich neudělil moci tvůrčí. To pak proto, poněvadž tvůrčí *moc je nekonečná a tudíž s tvory nesdělitelná*. Učiniti něco z ničeho je

přechod od nebytí ke jsoucnosti a přechod ten nemůže překlenouti leč nekonečná bytost. Tvůrčí moc nemůže tvor v sebe pojmuti. Kdyby tvor mohl něco z ničeho učiniti, byl by nezávislý na látce, na nástroji, způsobil by to pouze svou vůlí a tak by přestal být tvorem. Tvor může pouze látce již stávající dáti určitý tvar, avšak nikdy nemůže z ničeho učiniti věc skutečně bytující.

Při stvoření nebylo vůbec vnějšího předmětu, o který by se byla tvůrčí moc mohla opřít. Musí být tedy tato síla vtomná (immanens). Pouze z takové síly může vzniknouti účín na látce nezávislý. Dovede tedy jedině pouhý duch svou účinnou vůlí stvořiti, t. j. všechno, co chce učiniti.

β) Na druhou otázku nelze rovněž odpověděti, leč záporně. Bůh nemohl použiti tvora ani za nástrojnou příčinu ke stvoření.

Protože *nástrojná* příčina působí *silou příčiny hlavní* jako na př. sekýra v ruce tesařově, nelze hned na prvý pohled říci, že by bylo naprosto nemožno, aby některý tvor jako nástroj Stvořitelův něco z ničeho učinil. Petr Lombardský (Sent. 5 dist. 4) to pokládal za možné a sv. Tomáš Akv. rovněž se s počátku klonil k tomuto mínění. Později však rozhodně toto mínění zamítnul: „Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium“ (S. th. 1, q. 45 art. 5). — Nástrojná příčina musí být totiž v určitém poměru k účínu. Ve tvorech není však ani nejmenšího poměru ke stvoření, jež jest výlučně božský úkon, a tudíž meze lidské činnosti naprosto převyšuje. Dále nástrojná příčina působí v ruce toho, jenž jí užívá, k účínu, který připravuje. Tak sekýra tvrdá a ostrá v ruce tesařově dřevo roztřípe a tak k dalšímu zpracování přizpůsobí. Tvorům však je naprosto nemožno, aby připravili ke stvoření látku, které vůbec nebylo. Mez, od níž stvoření vychází, je nic a toto nemohl tvor ke skutečnému bytí připravit, poněvadž neměl, oč by byl svou činností opřel. Kde není vůbec ničeho, tam nelze nástroj k práci nasaditi.

2. *Věta*: Stvoření světa jest společné dílo troj-jediného Boha. (De fide).

Výklad.

To popírali někteří *bludaři* připisující stvoření výhradně Synu (ὁ δευτερος, δεός, δευσιουργός). Některí *katoličtí bohoslovci* s Güntherem v čele dle svého mylného názoru o Trojici přikládali jednotlivým božským osobám různé úkony jako vlastní (viz Kleugten, Theolog. d. Vorzeit II n. 241. 249) Věta hořejší byla prohlášena za článek víry sněmy 4. lateránským (Denz. 428) a florenckým (Denz. 706). Srov. sněm 11. sněm toledský (Denz. 281).

Důkaz.

a) *Z Písma sv.:* „Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec. Vždyť cokoli činí On, to činí podobně i Syn“ (Jan 5, 19). „Nevěříš-li, že já v Otci a Otec ve mně jest? Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky“ (Jan 14, 10, 11). *Sv. Pavel* píše: „Pro nás přece jest (toliko) jeden Bůh, Otec to, z něhož (jest) všecko, a k němuž my (jsme určeni) a jeden Pán (totiž) Ježíš Kristus, skrze něhož všecko a skrze něj jsme i my“ (1. Kor. 8, 6).

b) *Otcové* popředně *řečtí* na některých místech jakoby přikládali stvoření Synu formálně, posvěcení pak podobným způsobem Duchu svatému. *Regnon* rozhodně upřilishuje (La sainte Trinité I. 358), an dí, že výraz „appropriatio“ byl těmto Otcům netoliko neznámý, nýbrž že vůbec se celé jejich soustavě o Trojici přičil. Vždyť přece právě u řeckých Otců byla *běžná formule*, že Otec všechno koná skrze Syna v Duchu svatém, takže z této jednotné činnosti Boží Trojice na venek usuzovali na jedinstvo Boží bytnosti. Troji dílo Boží: stvoření, vykoupení a posvěcení pochází z téže Boží činnosti, a tři božské osoby mají na nich, ovšem každá svým způsobem, účast. Tak dí *sv. Atanáš* „Svatá a dokonalá Trojice je v sobě stejná a nedílná dle přirozenosti; jediná je též její činnost. Otec totiž koná všechno skrze Slovo v Duchu svatém, a tak je jednota Boží trojice zachována“ (Ep. ad Serap. I. 28). *Sv. Řehoř Nys.* píše: „Ačkoli tři božské osoby pečují a se starají o věci stvořené, přece jest prozřetelnost a řízení všeho, jež jest od nejsvětější Trojice vykonáváno, pouze jedno, nikoli tři dle počtu osob, které se u víře poznávají“ (Lib. ad Ablab. M. PP. gr. 45, 127). Tých *Otec* svrchuzmíněné formule hájí proti *ariánům* takto: „An svrchovaný Bůh nestvořil všechno skrze Syna, jakoby byl nějakého spolupůsobení potřeboval, ani Syn nekoná všechno v Duchu svatém proto, že by jeho moc pro tento úradek nestačila, nýbrž pramen moci jest Otec, moc Boží jest Syn a podstata moci Boží jest Duch svatý; všechno stvoření jak viditelné tak netělesné jest účín božské moci“ (Adv. Maced. 12). Viz *sv. Jana Dam.* (De duabus volunt. 7) a *sv. Augustína* (De Trinitate 5, 14).

Mezi řeckými a latinskými Otci *nebylo podstatného rozdílu* v nazírání na pravdu, že trojjediný Bůh všechno stvořil jedním společným konem.

c) *Z bohovědných důvodů* lze takto usuzovati: Ve Trojici je všechno společné vyjma protikladné vztahy. Úkonem tvůrčím nepostavila se jedna božská osoba proti ostatním; je tedy stvoření všem třem osobám společné. — Otec, Syn a Duch svatý mají jednu a touže podstatu a jsou skrze ni činny; mají tedy též jednu a touže činnost. — Stvoření je dílo božského poznání a vůle. V Bohu je však pouze jedno poznání a jedna vůle. Vykonaly tedy tři božské osoby celé stvoření jedním společným úkonem jako všechna díla na venek. Tato díla pro-

vádějí tři božské osoby dle vnitřního pořadí a dle osobních vztahů, jež jsou důsledky vnitřních a věčných východů.

Sv. Tomáš Akv. dí: „Stvořiti je vlastně učiniti čili způsobiti bytí věci.... Proto přísluší stvořiti Bohu dle jeho bytí, jež je jeho bytnost, společná všem třem božským osobám. Stvořiti není tedy vlastní té které osobě, nýbrž Trojici společné.... Avšak božské osoby mají přece se zřetelem na svůj původ (secundum rationem processionis) působnost na stvoření věci“ (S. th. 1, q. 45 art. 6). Bůh je příčina věcí (svým poznáním a vůlí podobně jako umělec je příčinou svého díla. Umělec tvoří skrze slovo, t. j. skrze ideu, již rozumem pojal a skrze lásku, kterou má jeho vůle k něčemu. Tak i Otec všechno stvořil skrze Slovo, jež je jeho Syn a skrze lásku, jež je Duch svatý. Takovým způsobem jsou vnitřní východy osob jakési důvody věcí, pokud ony východy zahrnují v sobě přívlastky Boží bytnosti, jež jsou poznání a láska. Je tedy jakýsi vztah mezi kony znakovými (actus notionales), jež jsou v Bohu vnitřní a mezi kony Boží bytnosti na venek. Tyto kony jsou do jisté míry pokračování oněch konů znakových.

§ 4. O tvůrčím konu na počátku času.

Literatura. *Sv. Tomáš Akv.*, S. th. 1, q. 46; C. Gent. 2, 31; Opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes. Kleugten, Theologie der Vorzeit II² 869.... *Stenstrup*, Das Dogma von der zeitlichen Welterschöpfung (1870). *Esser*, Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (1895). *Bartmann*, I³ 234 nn. *Pohle* I⁶ 417 nn. *Pospíšil*, Philosophie II. Kosmogonie (1897) 687 nn. *Krause*, Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum sed tempore ortum demonstravit (1891). *Worms*, Die Lehre von der Anfangslosigkeit bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen (1900; *Bäumkers*, Beiträge). *Rehner*, Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus M. und Thomas (1913; *Bäumkers* Beiträge).

Věta: Bůh stvořil svět na počátku času (De fide).

Výklad.

4. Sněm *lateránský* prohlásil: „Stvořitel.... rovněž na počátku času učinil z ničeho obojí tvorstvo — simul ab initio temporis utramque ex nihilo condidit creaturam“ (Denz. 428) a totéž znova prohlásil *sněm vatikánský* (sess. III. c. 1.; Denz. 1783). Bůh, Stvořitel, původce světa nemohl sám býti ponořen do časového dění světa, poněvadž byl již při stvoření světa činný skrze svou věčnou bytnost, jež nepodléhá změnám časovým.

Důkaz.

a) *Z Písma sv.* Uvedené věroučné prohlášení „na počátku času“ je vlastně totéž, co praví Gn. 1, 1: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“. Na „počátku“ znamená tu tolik jako s počátkem světa. Rozumí se tu počátek světa a všech věcí, o jejichž vzniku je v dalším vypravování řeč, tedy prvý počátek

světového dění čili první počátek času. Bůh stvořil tedy svět tak, že se začal, a stvoření je zároveň začátek času. — To opět zdůrazňuje Gn. 2, 5): „Tehdy, kdy učinil Hospodin Bůh nebe a zemi ... na zemi ještě nebyly žádné polní křoviny, aniž jakákoli rostlina na lukách pučela ... a nebyl člověk“. Se stvořením se tedy teprve všechno na světě počalo. „Prve než učiněny byly hory a než způsobena země a obor zemský, od věků až na věky jsi ty Bůh“ (Žl. 89. 2). „A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe prve než byl svět“ (Jan 17, 5). „Bůh si nás vyvolil v něm (Kristu) před ustanovením světa“ (Ef. 1, 4).

b) *Otcové* dokazovali proti *Platónově* věčné pralátce, že svět povstal, vznikl v čase, a dovolávali se obvykle Gn. 1, 1 až na některé apologety (*Theophila Antioch.*, *Klimenta Alex.*), kteří vykládali „na počátku“ tak, že ve Slovu bylo všechno učiněno. *Tatian* již napsal: „Není zajisté hmota bez začátku tak jako Bůh“ (A. Graec. 5). *Sv. Basil* prohlašuje za stejnou bláhosť, stvoření přikládati věčnost a Pána stvoření této důstojnosti zbavovati (A. Eunom. 2, 17). *Sv. Atanáš* dí těm, kteří všetečně pátrají, proč Bůh, ač vždy tvořiti může, přece teprve v čase tvořiti počal: „Byť Bůh mohl vždy tvořiti, přece stvořené věci nemohou býti věčné“ (C. Arian. or. 1 c. 29). To že čas se začal se světem, zdůrazňuje *sv. Ambrož* (Praef. in Hexaem.) a *sv. Augustin*, jenž dí: „Procul dubio non est factus mundus in tempore, sed cum tempore“ (De Civit. Dei 5, 6). Jediný *Origenes* uchýlil se od jednomyslné nauky Otců do té míry, že zastával stvoření odvěké. Nedodvedl si věčnou všemohoucnost Boží srovnati s takovým obdobím, kde jedině Bůh existoval. Dle něho se všemohoucnost Boží nutně vztahovala na věci skutečné (*Tixerent-Ziesché* 1. c. 341).

Pravda, že nynější svět neexistoval od věčnosti, nýbrž vznikl tvůrčí mocí Boží v čase, je tedy článkem víry.

c) Avšak není-li věčné stvoření nutné, jak *bohoslovci* i *filosofové křesťanští* vždy učili, nemusí býti ještě vyloučena možnost věčného stvoření. Je svět od věčnosti i stvořený, který by neměl začátku, ale trvání jeho by ustavičně přibývalo, možný?

V řešení této otázky, která pro zjevenou nauku nemá velikého významu, rozcházejí se *katoličtí filosofové*. Máme-li při řešení této otázky na zřeteli nynější svět měnivý a závislý, pak je patrné, že musí mít začátek. Věčný svět zdá se nám býti vnitřním rozporem. Vycházíme-li však od tvůrčího konu Božího, jenž je věčný, mohlo by se zdáti, že svět je též věčný podobně jako onen kon, jímž byl způsoben.

Myslitelé různě se staví k této otázce.

a) *Většina bohoslovců a filosofů rozhodně popírá*, že by nynější svět byl mohl býti stvořen od věčnosti. Tito zastávají stanovisko *sv. Bonaven-*

turou takto vyslovené: „Tvrditi, že svět jest od věčnosti stvořen, je rozhodně proti rozumu a obsahuje zjevný rozpor“ (In II. Sent. dist. 1 p 1 a i q. 2).

β) *Sv. Tomáš Akv.* a někteří jiní tvrdili, že pouhým rozumem nelze přesně dokázati, že svět se začal: „Mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile“ (S. th. 46 1, q. 46 a 2). Ovšem jakmile Bůh zjevil, že svět stvořil v čase, pak to může lidský rozum dokázati, ale důvody pouze pravděpodobnými, nikdy však zcela evidentními. Dle toho církevního učitele nebylo by rozumno tvrditi, že zjevená nauka o stvoření světa v čase dá se dokázati důkazy evidentními, které by se později ukázaly toliko pravděpodobnými. „Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt“ (S. th. 1, q. 46 art. 2).

Sv. Tomáš rozchází se v nauce o původu světa se svými předchůdci na př. s *Albertem Vel.* i s mnohými svými vrstevníky, kteří stvoření světa v čase uznávali za pravdu víry a dokazovali je z rozumu. *Sv. Tomáš* uchýlil se tu od svých předchůdců a přiklonil se k nauce židovského dogmatika *M. Maimonida* proto, poněvadž se mu důvody arabských filosofů pro počátek světa zdály býti nedostatečnými, a poněvadž se obával, že by odpůrcové katolické víry mohli proto veškeru víru zjevenou bráti v posměch (viz *Pospíšil* 1 c. 688). *Rehner* podotýká o stanovisku *sv. Tomáše* v této otázce toto: *Tomáš* postupuje v naší otázce číře kriticky. Jediným cílem jeho jest ukázati, že důkazy pro nutnost začátku světa nejsou zcela přesné. Z toho ovšem plyne logický důsledek, že svět, jenž by byl býval stvořen od věčnosti a nebyl měl začátku, není jako nemožný odbyt. *Tomáš* je však dalek toho, aby kladně hájil, že věčný svět je možný, jak *Stöckl* vykládá. *Tomáš* jest ovšem na opácném stanovisku než *Albert Vel.*, a stýká se ve více bodech s *M. Maimonidem* (str. 112). Při vši posvátné úctě, *praví Pospíšil* (1 c. 694), kterou k andělskému učiteli chováme, máme za to, že názoru jeho o možnosti věčného stvoření *nelze* připustiti. V tomto přesvědčení se opíráme jak o vnitřní důvody, které svědčí proti možnosti věčného stvoření tak o autoritu filosofů na slovo vzatých, kteří nejen v nynější době, nýbrž i ve středověku názor *sv. Tomáše* popírali.

c) Stran *tvůrčího konu*, kterým Bůh chtěl svět od věčnosti, ale učinil jej v čase, rozlišují *bogoslovci* kon Boží, jak je v Bohu, *entitativně* čili subjektivně, a jak je v účinku čili objektivně. V Bohu entitativně je tvůrčí kon věčný, jediný s Boží podstatou totožný; kdežto v účincích, ve věcech mimo Boha je tento časový a mnohonásobný. Kdežto my s naší omezenou silou musíme více konů vynaložiti, abychom zasáhli více předmětů, jest Bůh s to, aby jediným konem způsobil zároveň nekonečný počet účínů, aniž svůj kon znásobil. Celá potíž je v tom, že my nedovedeme vyzkoumat, jednak kterak Bůh na svět působí od věčnosti a v čase, jednak kterak se věčnost stýká s časem. Když se čas zároveň se stvořením začal, nelze jej proto klásti podle věčnosti jako stejnorodou veličinu. V Boží idei byl svět od věčnosti, ve skutečnosti je časový (Gutherlet, Gott der Einige ... 129).

§ 5. O tvůrčím konu zcela svobodném a nejvyšším rozumném.

1. *Věta.* Bůh stvořil svět zcela svobodně. (De fide).

a) *Výklad.*

Bůh mohl svět stvořiti nebo nestvořiti, měl vůči světu svobodu *protiřečnosti* (*libertas contradictionis*) a mohl ze světů možných zvoliti ten, který se mu nejlépe zamlouval čili měl svobodu *rozdužení* (*lib. specificationis*). Bůh byl zcela svoboden v úradku, že svět stvoří, i také který a jaký svět stvoří.

V pantheistické soustavě není pro svobodu Boží při stvoření světa místa. Tu není Bůh od světa podstatně rozdílný, není osobní, nýbrž se nutně ve světě rozvinuje. O svobodě Boží při stvoření nesprávně soudili *Hermes, Günther*, a j. a před nimi již *Abelard a Leibnitz*. Tento tvrdil, že Bůh byl povinen stvořiti nejlepší svět a že takový je právě nynější svět.

Florencký sněm stanovil, že „Bůh všech věcí Stvořitel, kdy chtěl (*quando voluit*) svou dobrotou všechny tvory stvořil“ (*Decret. pro Jacobit.; Denz. 706*). *Vatikánský sněm* pak neprohlásil toliko, že Bůh všechno stvořil *zcela svobodně* (*liberrimo consilio*) nýbrž také: „Bude-li kdo tvrditi, že Bůh nestvořil svět vůlí všeliké nutnosti prostou, nýbrž tak nutně, jako sebe miluje b. z c. v.“ (*sess. III. c. 1; can. 5; Denz. 1805*).

b) *Důkaz.*

α) *Z Písma sv.* „Bůh zajisté náš jest na nebi; všechno, cožkoli chtěl učinil“ (*Žl. 113, 11*). „Nebo on řekl, a všechny věci učiněny jsou; on rozkázal a stvořeny jsou“ (*Žl. 33, 97*). „Bůh působí všechno podle úradku vůle své“ (*Ef. 1, 11*). „Neboť, ty jsi stvořil všechny věci a z vůle tvé byly a stvořeny jsou“ (*Zjev. 4, 11*).

β) *Otcové učí*, že Bůh všechno stvořil, protože chtěl a jak sám chtěl (*Hippolyt, C. haer. Noet. 10; Irenej, Proti kac. III. I., 8, 3*). *Sv. Ambrož* praví: „Co jest obtížné tomu, u něhož je chťiti totéž jako učiniti“ (*In Hexaem. II., 2*). *Dle sv. Augustina* byl svět v ideí Boží od věčnosti; Bůh pak v čase zcela svobodně a z pouhé dobroty tuto ideu uskutečnil, nejso k tomu donucen ani zevně ani vnitřní nutností. „*Deus nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecit, quod factum est*“ (*De civit. Dei XI., 24*). — Svobody Boží při stvoření hájili *Otcové proti ariánům*, přesně rozlišující mezi zplozením Slova, jež je nutné a mezi stvořením světa, jež bylo zcela svobodné (*sv. Atanáš, C. Arian. 1, 16; 2, 24. 25; 3, 62*).

γ) *Bohovědný důvod* pro svobodu Boží při stvoření světa plyne z toho, že Bůh je naprosto svrchovaný a nezávislý i nej-

vých dokonalý. Nemohl tedy býti ke stvoření světa donucen nějakou vnější příčinou, ani přiměn vnitřní nutností nebo snahou, aby něco získal.

c) *Optimismus* tak zv. *naprostý*, dle něhož byl Bůh povinen stvořiti svět nejlepší a takový je právě nynější svět, nedá se srovnati s hořejším článkem víry o svobodě Boží při stvoření. *Leibnitz* dovolával se moudrosti a dobroty Boží, které prý žádaly, aby Bůh stvořil svět nejlepší.

Názor tento je velmi podobný soustavám pantheistickým, kde Bůh svou celou bytost ve světě nutně rozvinuje a vyčerpává. Takové nutnosti ke stvoření světa u Boha není, poněvadž jej k tomu nemohla přiměti ani jeho podstata, ani jeho vlastnosti. Svět nejlepší, t. j. takový, že by se nedal nad něj mysliti svět lepší, nedá se uskutečniti, protože co je stvořené, nemůže býti naprosto dokonalé.

Naprostý optimismus přiči se dále naší *zkušenosti*. V nynějším světě je mnoho strasti, bídy, nemoci, zkrátka zla. Svět bez těchto holetí byl by jistě lepší. Avšak i kdyby byl nejlepší svět možný, nebyl Bůh přece povinen jej stvořiti. *Kon*, kterým Bůh svět stvořil, jest ovšem dokonalý, poněvadž je s podstatou Boží totožný, nikoli však účín čili výsledek tohoto konu, t. j. svět, jenž je konečný a tudíž není nejlepší. Bůh, jak *sv. Tomáš* duchaplně rozlišuje, mohl stvořiti lepší (*melius*), nikoli však lépe (*melius*; S. th. 1, 25, 2 16). Pantheistický všebůh musí všechno konati nutně, aby se rozvíjel a nabýval vždy větší dokonalosti. U Boha našeho, jenž jest vrchol všech dokonalostí a ničeho nemůže z nich pozbyti ani nabýti, stačí pouhá vůle bez jakéhokoli náporu sil a námahy. U něho je každá nutnost při stvoření vyloučena.

d) *Optimismus relativní* dá se s touto Boží svobodou při stvoření srovnati. Tento svět je nejlepší, máme-li zření: 1. k jeho *příčině účinné* (*causa efficiens*), t. j. k Bohu, 2. k jeho *příčině vzorné* (*c. exemplaris*), t. j. k idei Boží, podle níž byl svět stvořen, 3. k jeho *příčině účelné* (*causa finalis*), jež jest čest a sláva Boží a 4. ke způsobu, jak byl svět stvořen, totiž pouhým konem tvůrčí vůle Boží.

Někteří Otcové a scholastikové vyslovili se o tomto světě hodně optimisticky, ale mezi *sv. Tomášem* stanovených nepřekročili. Chtěli zdůrazniti, že stvoření světa bylo vhodné a v plném souhlase s moudrostí a dobrotou Boží. Tak oni *Otcové*, kteří se opírali o *Platóna*, *Origena*, *sv. Augustín*, *sv. Jan Dam.* vykládají, že Bůh nemohl svých dokonalostí zobraziti v jednom druhu tvorů, a proto že stvořiv pouhé duchy nutně přikročil ke stvoření člověka a celého množství tvorů hmotných až k nejnižšímu druhu. — *Někteří scholastikové* pak se domnívali, že Bůh musel každého možného tvora stvořiti, poněvadž to náleží k dokonalosti všehomíra (*ad perfectionem universi*). V takových výrocích není míněna naprostá nutnost, nýbrž, že to bylo přiměřené a vhodné. Zda Bůh skutečně stvořil zástupce všech možných tvorů, nelze naprosto říci (*Bartmann* I. c I. 240).

2. *Věta*: Bůh stvořil svět dle svých věčných ideí.

a) *Výklad*.

Bůh nestvořil svět toliko svobodně, nýbrž i *rozumně*, dle promyšleného plánu, dle své ideje. Svět je tedy vlastně uskutečněná Boží idea čili plán. Tento plán světa odvěký v Bohu nazývá se věčná idea Boží (idea Dei exemplaris, causae exemplares omnium rerum, *Κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis na rozdíl *Κόσμος αἰσθητός*, mundus sensibilis, jak již *Klement Alex. rozlišoval* (*Eusebius*, Praep. evangelii XI, 20). Ideou není tu každá myšlenka našeho rozumu, nýbrž jen ta, kterou chceme jakožto vzor ve svém díle uskutečniti a jež je nám zároveň pravítkem, kterým se řídíme při uskutečnění jeho. Každý umělec dříve než počne o svém díle pracovati, musí míti plán celého díla v mysli. A tuto myšlenku čili plán nebo vzor v rozumu umělcově pojatý nazývá *scholastická* filosofie ideou. Tak i Bůh, věčný Tvůrce, nežli svět stvořil, měl jeho plán nebo ideu od věčnosti v mysli. Tato idea byla *věčná*, poněvadž byla prvá vzorná příčina všech věcí a nemohla býti pojata odjinud leč z mysli Boží.

b) *Důkaz*.

a) Z Písma sv. Gn. 1, 26, kde se dí: „Učiňme člověka k obrazu a k podobě naší“, je líčen Bůh jako umělec, který dříve než se dá do díla, vytvoří si v mysli jeho ideu čili plán, který potom provádí. Knihy mudroslovné: *Ecclesiastikus*, *Přísl. a kn. Moudrosti* jsou takofka nepřetržitým komentářem pro tu skutečnost, že Bůh stvořil svět svou moudrostí čili dle svých nejvyšších moudrých „idejí“. Pánu Bohu všechny věci prve než stvořeny jsou, známé jsou (Eccles. 23, 28; Moud. 7, 21; Přísl. 8, 22 a j.).

Sv. Augustin dokazoval stvoření světa dle Boží idey z Jan 1, 2, jež si takto — ovšem nesprávně — upravil: „Et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat, t. j. všechno vzniklo ze živé idey, ze Slova (Tract. in Joan. 1, 17).

β) *Otcové* pojednávali o ideách Božích se zřetelem k nauce *Platonově* o ideách. *Sv. Augustin* převzal tuto nauku o ideách z Platóna, ale zbavil ji pantheistických příměsků a přizpůsobil křesťanské nauce. Každý tvor má svůj vzor v ideí Boží, který jej stvořením uskutečnil. „Singula igitur propriis sunt creata rationibus“ (De diversis quaest. 83 q. 46, 2). „Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia habentur.“

„Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita“ (tmt.) Souhrn těchto ideí není mimo Boha, nýbrž Bůh je v mysli své od věčnosti poznal a ve světě uskutečnití ustanovil.

γ) *Scholastici* popředně sv. Tomáš nauku o ideách Božích probrali až do nejjemnějších odstínů idey božské; nejsou leč sama *Boží bytnost*, pokud je na venek jevitelná a nápodobitelná. Bůh, jenž sebe co nejdokonaleji poznává, poznává svou bytnost samu v sobě, a také, jak se může ve tvorstvu jevití. An Bůh poznává všechny nesčetné způsoby, kterými může svou nekonečnou bytnost mimo sebe ve tvorech napodobovati, tvoří si — po lidsku řečeno — různé idey bytostí, ve kterých se může na venek jevití. — *Idey Boží u vztahu k Boží bytnosti* jsou *tato bytnost samá*, pokud se tato může podle nich ve tvorstvu jevití. *U vztahu ke vnějším bytostem*, v nichž se jedna a táž podstata může jevití, obsahují Boží idey konečné a omezené způsoby, kterými Bůh svou nekonečnou dokonalost může ve tvorstvu jevití.

Jedna idea jest v Bohu potud, že Bůh jediným konem poznává svou podstatu nejen jak je sama v sobě, nýbrž také jak je na venek napodobitelná. — *Nesčíslný počet idejí* je v Bohu potud, že Bůh od věčnosti ve své podstatě poznává též všechny bytosti možné, nejen, které skutečně stvořil, nýbrž také všechny ostatní, které stvořiti mohl. (Sv. Tomáš Akv., De Verit. Q. 3 art. 2; S. th. 1 q. 15 art. 2; Ruiz, De scientia Dei disp. 82; Pospíšil 1. c. 707 nn.).

Druhá hlava.

O zachovávání, účelu a řízení světa.

Bůh stvořiv všechny světové bytosti a vybaviv je příslušnými vlastnostmi a silami, nevzdálil se od nich, nýbrž neustále na ně působí, an je v bytu udržuje čili *zachovává* a s *jejich činnostmi spolupůsobí* (*concursus divinus*). Světu a veškerým bytostem, jež Bůh stvořil nejvyšš rozumně, stanovil *účel* a řídí je k dosažení jeho.

§ 6. O zachovávání světa a o součinnosti Boží s bytostmi stvořenými.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. C. Gent. 3, 65; Quaest. disp. de potent. q. 5. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis X nn. Pospíšil, Filosofie II. Kosmologie 851 nn. Heinrich, Dogmat. Theologie V. (1888) § 272 nn. Schaeben, Dogmatik II. § 130 nn. Pohle I.^o 422 nn. Bartmann I.³ 246 nn. Chr. Pesch, Praelectiones dogmat. III.³ 27 nn. Van Noort, De Deo Creatore. Suarez, Opusc. de concursu. Stentrup, De Deo uno c. 10. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (Št. Hradec 1879). Frins, De cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera (Paříž 1892). Žák, I. c. 29. nn. 32. nn.

1. *Věta*: Bůh zachovává svět. (De fide).

a) *Výklad*.

Touto větou rozumíme, že Bůh ustavičně svou vůlí působí, aby všechny věci stvořené jak v sobě, tak i ve svém svazku a vztahu světovém nejen co do podstaty, nýbrž i co do sil svých trvaly, dokud tomu chce. Neběží tu ani tak o zachovávání světa *záporné*, že totiž Bůh, ač by mohl, ho neničí, nýbrž o zachovávání *kladné, nepřímé*, že Bůh poskytuje všem věcem, čeho k životu potřebují a hlavně o *zachovávání kladné, přímé*, čili *bezprostřední*, že *nepřetržitým konem udržuje vlastní a vnitřní jestotu* věcí. Jako Bůh svou tvůrčí činností dal věcem první vznik, tak mají-li tyto dále trvati, je nutno, aby je svou zachovávací činností v bytu udržoval.

Vůli odpůrcům tohoto nepřetržitého vlivu Božího na trvání světa, *deistům a racionalistům* prohlásil sněm *vatikánský*: „Bůh všechno, co stvořil, *svou prozřetelností chrání* a řídí, an dosahuje od konce až do konce mocně a spravuje všechno líbezně — *Universa vero, quae condidit Deus, providentia sua tuetur* atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter“ (sess. III c. 1; Denz. 1784). Dle *Římského katechismu* „kdyby se stvořenými věcmi ustavičná jeho prozřetelnost nebyla a *touž silou*, kterou na počátku byly učiněny, jich *nezachovávala*, hned by se rozpadly v niveč“ (P. I. c. 2 n. 21).

b) *Důkaz*.

α) *Z Písma sv.* „Odejmeš ducha jejich a zhynou a v prach svůj se navrátí“ (Žl. 103, 29). „Kterak by mohlo něco zůstati, kdybys ty nechtěl aneb co by od tebe povoláno nebylo, kterak by mohlo býti zachováno?“ (Moudr. 11, 26). *Křístus Pán* dí: „Otec můj dosavad dělá, i já dělám“ (Jan 5, 17). *Sv. Pavel* praví: „V něm (Bohu) žijeme a se hýbáme a trváme“ (Sk. ap. 17, 28). Slova tato, jak vykládá *Pospíšil* (l. c. 859) obsahující obrácený klimax praví: Bez Boha nebyli bychom ani lidmi ani ustrojenci ani bytostmi. O *Ježíši Kristu* píše zmíněný *apoštol*: „Nebť v něm bylo stvořeno všecko . . . a všecko v něm stojí“ (Kol. 1, 16), „udržuje všecko mocným svým slovem“ (Žid. 1, 3).

β) *Otcové* navazující na tyto texty Písma učí, že Bůh všechny věci stvořené svou vůlí udržuje. *Orígenes* píše: „Kterak bychom v Bohu žili a se hýbali a trvali, kdyby svou mocí vesmír neudržoval? (De princíp. II, 1). *Sv. Augustin* vidí ve slovech Jan 5, 17 „*continuatio quaedam operis eius*.“ Bůh zachovává svět pokračuje ve své činnosti, kterou svět stvořil.

Kdyby v ní ustal, všechno by zaniklo. Svět by netrval ani okamžik, kdyby mu Bůh odňal svou vládu (In Gen. ad litt. IV., 14). *Sv. Jan Zlat.* praví: „Není menším svět udržovati než svět stvořiti. Smíme-li se tomuto diviti, pak jest ono cos většího. Při stvoření věci učiněny byly podstaty, při zachovávání pak je stvořené udržováno, aby neupadlo v nic“ (Hom. 2 n Hebr. 1, 3).

γ) *Z rozumu.* Světu je nezbytně třeba, aby jej Bůh kladně a přímo svou vůlí udržoval, poněvadž vznik věcí stvořených *ex nihilo sui et subecti* nedá se od sebe rozdělit. Nemohla-li žádná bytost bez tvůrčí činnosti Boží vzniknouti, pak nemůže bez další činnosti Boží ani okamžik trvati a musela by hned po prvním vzniku zaniknouti. — Přímé zachovávací činnosti Boží potřebují věci stvořené nutně ohledem na svou *jestotu*. Všechny věci hmotné i duchové jsou co do *jestoty nahodilé (entia ab alio) a závislé*. Nemají tedy ani pro svůj vznik a tím méně pro své trvání důvodu v sobě. Jako nemohly tyto bytosti právě proto, že jsou nahodilé, samy sebou vzniknouti, tak se nemohou ani samy sebou ve svém bytu udržovati.

δ) *Obdobu zachovávací činnosti Boží vidíme ve světle.* Toto osvětluje temné předměty potud, dokud na ně vysílá své paprsky. Jakmile přestane zdroj světla paprsky vydávati, zmizí všechno světlo a všude se rozprostírá čirá tma. Podobně i svět trvá dotud, pokud Bůh jej svou vůlí udržuje. Kdyby Bůh jen jediný okamžik přestal svět udržovati, ihned by se v nic rozpadl. K tomu, aby svět zanikl, nebylo by potřebí nějakého kladného konu Božího, nýbrž by stačilo, aby Bůh světu odepřel svou zachovávací činnost.

U bytostí, jejichž existence a činnost závisí na jiných bytostech, tedy u *bytostí zrušitelných a pomíjejících* se stává, že jedna bytost podmiňuje byt i činnost bytosti jiné, a takto ji *prostředecně* zachovává. Jelikož Bůh je *prvotná a naprostá* příčina všech těchto sil, jimiž bytosti na sebe působí a v bytu i činnosti se udržují, proto Bůh sám, an tyto síly zachovává, umožňuje jejich činnost a udržuje v existenci a zachovává je.

Bytosti, jež jsou samy sebou neporušené, *duchové*, nepotřebují ke svému trvání žádné pomoci ani prostředku od jiných bytostí stvořených. Tyto Bůh udržuje v existenci a činnosti *bezprostředně* svou vůlí. V celém oboru světovém není žádné bytosti, jež by mohla vlastní mocí a silou bez přímé působnosti Boží se v bytu zachovávat.

e) Bůh, *jak bohoslovci učí*, ač by mohl, přece svět ani v celku ani v jednotlivých částech *nezničí*, nýbrž celé stvoření v podstatě zachová. Ani konec světa nebude zničením, zánikem jeho, nýbrž *obnovou světa*. *Duchové bytosti budou žítí na věky*, nikoli vlastní silou a mocí, nýbrž proto, poněvadž jejich nesmrtelnost zaručuje Bůh svou moudrostí, dobrotou a spravedlností. Ani *hmotné podstaty* nezaniknou zcela, ač nebudou trvat v nynějším svém složení, jak nás ujišťuje *Písmo sv.*: „Neboť Bůh neučinil smrti, aniž se veselí ze zahynutí živých“. Stvořil zajisté všecko, aby (živo) bylo“ (Moud. 1, 13, 14).

d) *Stvoření a zachovávání světa* je v Bohu jediný a nerozdílný kon, který toliko ke dvěma různým terminům směřuje a proto se také různě pojímá. Tento kon je stvořením, pokud působí prvý vznik věcí; zachováváním je pak, pokud věci již v existenci uvedené v této udržuje. *Sv. Augustín nazval* zachovávání světa se zřetelem na stvoření *continua creatio*, nepřetržitě tvoření čili pokračování tvůrčí činnosti Boží. Činnost Boží zachovávací je nepřetržitá a neustálá, takže Bůh tímže konem, kterým dal tvorům jejich byt, je též neustále v něm udržuje. Bůh zachovává všechny bytosti, netvoří nových podstat, nýbrž věci stávající udržuje a to nejen bezprostředně a přímo, nýbrž i nepřímo. (Viz *sv. Tomáš Akv. S. th. 1, q. 104. art. 1 ad 4*).

Na *námítku* proti přímému zachovávání světa, že na př. dům řádně postavený, nepotřebuje na delší řadu let péče stavitelovy, aby dále trval, jest odpověděti, že *lidský tvůrce* nedává svému dílu existenci čili vznik vůbec, nýbrž používá sil a látek již stávajících, dává svému dílu *určitý způsob* existence čili tvar. *Božský tvůrce* nepoužil ke stvoření světa látky, staviva jako stavitel ke stavbě domu, nýbrž stvořil světovou látku, z níž teprve svět zbudoval. Stvořené bytosti nevznikly z látky již stávající, nýbrž byly učiněny z ničeho. Jako nemohly samy sebou vzniknouti, poněvadž mohly vzniknouti (ovšem vnější příčinou) nebo nevzniknouti a tak navždy zůstatí ničím, tak se mají též nelišně ke svému dalšímu trvání. Trvá-li tedy nějaké dílo lidské jistou řadu let, aniž o ně lidé pečovali, pak je to následkem použité trvalé látky a upotřebených sil, které ve vzájemné závislosti a působnosti Bůh jako *prvotná příčina* zachovává.

2. *Věta*: Bůh spolupůsobí fysicky s činnostmi bytostí stvořených.

a) *Výklad*.

Bůh udělil stvořením každé věci zvláštní jestotu jakož i mohutnosti a síly, aby mohla býti činna. Poněvadž každá bytost je netoliko svou jestotou, nýbrž i svými silami zcela

na Bohu *závislá*, nestačí, že Bůh ji neustále zachovává, nýbrž musí ji *umožniti*, aby *svých sil použila* čili aby tyto síly z pouhé potence (vlohy) uvedla v činnost. Jako nemohla žádná bytost bez tvůrčí činnosti Boží vzniknouti a nemůže bez zachovávací činnosti Boží trvati, tak *nemůže bez zvláštní činnosti, spolupůsobnosti Boží býti činna*. Tuto spolučinnost Boží s fyzickými činnostmi bytostí stvořených nazývá sv. Tomáš Akv. obyčejně *concursus divinus*, jindy *influxus Dei*, *actio Dei*, *divina motio*, *divina operatio*. — Tato spolučinnost, kterou Bůh ke všem činnostem bytostí stvořených spolupůsobí, nazývá se *přirozená* nebo *všeobecná*. Tak se liší od *nadpřirozené spolučinnosti Boží*, jež záleží v nadpřirozené pomoci nebo milosti, již Bůh ke každému spásitelnému skutku dává.

Všeobecná a přirozená spolučinnost Boží nerozumí se ve smyslu mravním, když Bůh radou, rozkazem anebo hrozbami ke mravně dobrým skutkům rozumných bytostí spolupůsobí, *nýbrž fyzická*, t. j. taková, kterou ke každému činu bytostí stvořených rozumných i nerozumných co do hmotné povahy spolupůsobí.

Věta o spolučinnosti Boží s činnostmi bytostí stvořených není *článkem víry*, ale *jisté učení bohoslovců*, kteří je vyjma Duranda jednomyslně přednášejí. Závažným dokladem pro tuto pravdu je výrok *Římského katechismu*: „Bůh nejen všechno, co jest, svou prozřetelností chrání a řídí, nýbrž i to, co se hýbe a nějak je činn, *vnitřní silou v pohyb a v činnost tak uvádí*, že ač působností druhotných sil neruší, přece je předchází, ježto jeho veskrze skrytá síla na jednotlivé se vztahuje — Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur et administrat, verum etiam quae moventur et aliquid agunt, *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit*, ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, quum eius oculatissima vis ad singula pertineat“ (P. I c. 2 n. 22).

b) *Důkaz.*

a) *Písmo svaté* prostě přikládá účiny věcí stvořených jednak Bohu, jednak tvorům, nevyšetřujíc přesněji vzájemného vztahu mezi oběma příčinami. Pocházejí tedy ony účiny od obou příčin. To že Bůh je všech účinnů příčina prvotná a všeobecná, učí Písmo nesčetnými výroky.

Z Písma lze spolučinnost Boží s činnostmi tvorů dokazovati toliko těmi místy, kde není řeč o nadpřirozeném spolupůsobení

Božím anebo kde není zmínky o nepřímém spolupůsobení Božím s druhotnými příčinami. Nelze tedy užítí 1 *Kor.* 12, 6, kde běží o nadpřirozené spolupůsobení Boží ani *Job* 10, 8, kde se praví, že lůno mateřské utváří lidské tělo, ovšem silou, jež pochází od Boha. V jiných místech Písma (Jan 5, 17; Is. 26, 12; 2 Makb. 7, 22) nerozlišuje se dosti přesně zachovávání světa od spolupůsobnosti Boží. Nejlépe přiléhá k našemu důkazu apoštolovo: „V něm žijeme, hýbáme se i trváme“ (Sk. ap. 17, 28; srov. *Pohle* I. c. 426).

β) *Otcové* dokazují tuto pravdu ze zjevení i z rozumu. Tak *sv. Augustin* odvolává se proti těm, kteří tvrdí, že svět byl pouze od Boha stvořen, kdežto všechno ostatní se děje skrze svět, na slova: „Otec můj dosavad dělá.“ (In Gn. ad lit. V., 20). „Bůh nestvořil pouze svět a potom se od něho vzdálil, nýbrž co od něho pochází, jest v něm“ (Conf. 4, 12). Se zřením na Sk. ap. 17, 28 praví, že apoštol podepírá náš názor, dle něhož věříme a tvrdíme, že Bůh v tom, co stvořil, jest neustále činný (In Gn. ad lit. 18, 12. 13).

Podle *sv. Augustína* je všechno vůli Boží jakožto *všeobecné příčině podřízeno*, nejen přirozenost hmotná, nýbrž i duchová; Bůh jest jí světlem, v němž poznává, i silou vůle, kterou chce (De Trinit. 3, 1, 6. Soliloq. 1, 12. Srov. *sv. Jeronym*, ep. ad Ctesiph; *sv. Řehoř Vel.*, Moral. XVI., 18).

γ) *Z rozumu*. Spolupůsobnost Boží se všemi fysickými činnostmi bytostí stvořených *plyne nutně* ze stvoření a zachovávání všeho tvorstva skrze všemohoucí vůli Boží. Každá bytost je totiž proto, že je stvořena, *zcela závislá na Bohu* ve všech momentech své jestoty. Jako činností Boží vznikla a trvá, tak také pouze touto činností jeví svou činnost. Závisí-li každá stvořená bytost svou jestotou a svými silami na zachovávací činnosti Boží, musí na ní též záviseti svou činností, když své vlohy uvádí v kon a z nižšího stupně jestoty povznášá se k dokonalejšímu stupni jestoty.

My, poněvadž při svých poznatcích vycházíme ze smyslových představ, nesnadno chápeme, jak může jeden a týž účín, jenž pochází ze dvou příčin, nenáležeti každé z nich z části, nýbrž *býti celý od Boha a celý od příčiny stvořené*. Tato nesnáze nesmí nám vaditi. Nechápeme ani tvůrčího ani zachovávacího konu a přece je musíme uznati, chceme-li vznik a trvání světa rozumně vysvětliti. Kdo součinnost Boží popírá, je nucen k absurdnímu důsledku, že svět a stvořené bytosti, ač jsou ve svém vzniku a trvání zcela na Bohu závislé a podmíněné, přece ve své působnosti se najednou mění a stávají se naprosto nezávislými a nutnými.

c) *Poměr mezi činnostmi Boží a mezi činnostmi stvořené bytosti*, se kterou spolupůsobí Bůh fysicky, není *obdobný* jako, když dva nesou jedno břímě, poněvadž jeden na to nestačí.

Tu jest ovšem každý o sobě spolupříčinou celého účinu, který z polovice působí jeden a z druhé polovice druhý. Bůh spolupůsobí s fysickými činnostmi tvorů zcela jinak. Bytost stvořená užívajíc svých mohutností, působí účín celý a Bůh, jenž s ní spolupůsobí, působí tento účín rovněž celý. Stvořená bytost působí celý účín jako *příčina druhotná a zvláštní*, t. j. mocí a silou přijatou od prvotné a všeobecné příčiny. Bůh pak působí každý účín jako *příčina všeobecná, účinkující*, která není omezena tím neb oním účinem, nýbrž směřuje ke všem možným účínům. Druhotná příčina není sama naprosto s to, aby svých sil použila; prvotná příčina však je na druhotné příčině zcela nezávislá. Bůh, ač může všechny účiny tvorů sám přímo bez jejich spolupůsobení provésti, přece s oněmi spolupůsobí. Používá-li Bůh k těmto účínům stvořených bytostí, nečiní tak proto, že by jich potřeboval, nýbrž, poněvadž *ve své dobroti chce*, aby i ony měly nejen v jeho jestotě, nýbrž i v *moci a činnosti přiměřené účastenství*.

d) Z toho, že Bůh se všemi činnostmi stvořených bytostí fysicky spolupůsobí, nikterak neplyne, že by byl též *příčinou mravního zla*, jež rozumné bytosti páchají.

U každého svobodného a mravně přičetného skutku dlužno rozlišovati dvojí stránku (momentum):

- α) *materiální*, t. j. skutek sám dle fysické stránky,
- β) a *formální*, t. j. jeho vztah k mravnímu zákonu.

Skutek jakožto fysický úkon, podle materiální stránky jest fysicky dobrý, poněvadž je projevem svobodné vůle, jež jsouc potenci (vloha) svobodné bytosti, je dobrá. Jsou-li skutky, pokud jsou fysickými úkony, dobré, není závady, proč by Bůh i se skutky, jež se teprve úmyslem svobodné bytosti stávají špatnými, nemohl co do fysické jestoty jejich spolupůsobiti. Takto Bůh *spolupůsobí se skutky*, jež se stanou hříšnými jen potud, pokud *jsou fysickými úkony*, nikoli však pokud se zákonu Božímu protiví, a tím se stanou mravně špatnými. *Úmysl*, jenž skutek svobodný činí mravně špatným, *závisí* výhradně na *svobodné vůli konajícího* a je špatný proto, že odporuje zákonu Božímu, a je sám o sobě cos negativního a vylučuje zhola každou spolupůsobnost Boží. Co je na svobodném skutku fysicky dobrého, to jest připisovati činnosti bytosti svobodné a též součinnosti Boží, kdežto to, co je na něm mravně špatného, je výhradně dílem svobodné vůle (*sv. Tomáš Akv., C. Gent. 3, 71*).

e) Nemalé potíže působí *dále zdhada, v jakém vnitřním vztahu* je tato vyličená činnost Boží k činnosti bytostí stvořených, *popředně svobodných*. Náš rozum nesnadno chápe, kterak Bůh může se všemi činnostmi tvorů spolupůsobiti, a tyto činnosti mohou náležeti bytostem stvořeným, zvláště když běží o bytosti svobodné.

Při všech pokusech o rozřešení této záhady jest vždy míti na zřeteli tyto *dvě základní pravdy*: Bůh ve všech činnostech i bytostí stvořených, jmenovitě ve všech svobodných skutcích lidských jako prvotná a všeobecná příčina fysicky spolupůsobí a člověk je přece úplně svoboděn, an se může též opačně rozhodnouti a skutku toho nekonati (*Pospíšil* l. c. 881).

a) *Sv. Tomáš Akv.* objasnil tuto záhadu v S. th. 1, q. 106 ar. 5: De potent. 3 art. 7. Tolik je nepochybně jisto, že jak Bůh, tak člověk jest pánem svobodných skutků lidských. Jak toto obojí panství, jež má Bůh i člověk v jedné a téže věci, navzájem souhlasí, *jest tajemství*, do jehož nitra člověk nemůže úplně vniknouti.

Bůh jest příčinou nejen toho, že tvorstvo existuje a může býti činné, nýbrž také toho, že skutečně činné jest. A proto je Bůh také příčinou, že rozumné bytosti netoliko svobodně mohou jednati, nýbrž že také skutečně svobodně jednají. *Závisí-li na Bohu svobodná vůle jako pouhá vloha*, jíž člověk může mezi tou neb onou činností voliti, *pak závisí tím více na Bohu skutečné užití této svobody, skutek sám*, jenž má vyšší a dokonalejší jestotu než pouhá vloha k němu. — Stvořené bytosti nejsou proto pouhým nástrojem činnosti Boží bez vlastní činnosti. Jest přece veliký rozdíl mezi větou: bytosti stvořené nemají své činnosti samy ze sebe a mezi větou: bytosti stvořené nemají činnosti vůbec, podobně jako nástroj v ruce umělcově nemá pohybu ze sebe a nástroj nemá vůbec žádného pohybu. Stvořené bytosti, ať jsou činny *nutně* nebo *svobodně*, mohou svých sil a mohutností, jež jim byly zároveň s jestotou vštípeny, použití a tak skutečně činny býti *jen zvláštním vlivem*, jímž je Bůh z pouhé potenciality uvádí do činnosti.

Vztah mezi spolučinností Boží a mezi lidskou svobodou snaží se myslitelé ještě přesněji vysvětliti a to jak *tomisté*, tak *molinisté*.

β) *Tomisté* vykládají zmíněný vzájemný vztah fysickou *promocí*, t. j. onou činností Boží, která lidskou vůli dříve, než se sama rozhodla k ně-

jakému úkonu, takovou nezdolnou silou do konu uvádí, že ho nemůže nevykonávat (Gonet, *Clypeus Thomist.* dist. 9 art. 5 § 1). Tuto činnost nazývají „*motio*,“ poněvadž všechny tvory k činnosti hýbá; nazývají ji „*praemotio*,“ poněvadž všechny činnosti stvořených bytostí předchází a jmenují ji „*praemotio physica*,“ poněvadž nezáleží toliko ve mravním vlivu jako v rozkazech, radách, hrozbách a p., nýbrž ve skutečné a v tomto smyslu fysické činnosti, kterou Bůh na mohutnosti tvorů působí a je v činnost uvádí. Dle tomistů každá bytost stvořená začne býti činna teprve tehdy, když Bůh její vlohu nebo mohutnost uvedl do konu. Stvořená bytost nemá ze sebe leč možnost, aby byla činna; projevití může činnost teprve tehdy, až byla praemocí fysickou uvedena do konu.

γ) *Molinisté* zase tvrdí, že spolupůsobení Boží děje se zároveň nebo současně s činností bytosti stvořené. Bůh nabídne bytosti rozumné své spolupůsobení, a teprve tehdy, když se sama rozhodla pro činnost, s ní spolupůsobí, takže *obojí činnost spadá v jeden okamžik*. Tento způsob spolupůsobnosti Boží nazývá se *concursus simultaneus, současný*.

Fysickou praemocí vysvětluje se sice velmi dobře fysická činnost bytostí stvořených, avšak *se svobodou lidskou je tu velká potíž*.

Není možno, aby člověk nevykonal skutku, k němuž by pohnut fysickou praemocí, jež je činnost naprostá a na stvořené bytosti zcela nezávislá. Je-li člověk fysickou praemocí ke každému skutku určen dříve, než se sám rozhodnul, *pak již nemá volby*, aby od skutku upustil, zkrátka *nemá svobody*, která záleží ve volbě mezi dvěma předměty. Stoupenci fysické praemoce ovšem naproti tomuto důsledku tvrdí, že Bůh praemocí svobody lidské neruší, poněvadž *uvádí každou bytost do činnosti tak, jak je to její vnitřní povaze přiměřeno*. Na bytosti hmotné působí tak, že tyto přecházejí do činnosti *nutně*, kdežto na *svobodné* bytosti působí tak, že z pouhé vlohy přecházejí do činnosti *svobodně* (sv. Tomáš Akv. 1, q. 83 art. 3).

V tom, že Bůh každou bytost uvádí do činnosti způsobem, jenž je její vnitřní povaze přiměřený, mají zastanci fysické praemoce *pravdu a dovolávají se sv. Tomáše právem*. Avšak tomu, že Bůh tak činí předběžným pohybem fysickým, fysickou praemocí, sv. Tomáš neučí. Tvrdí jen tolik, že každý svobodný čin člověka a každý nutný čin hmotné bytosti závisí na Bohu, jenž je naprostá a přímo působící příčina veškeré jestoty stvořené. Vůle, ač na Bohu závisí, má *svůj vlastní vnitřní princip*, jímž může různé voliti a jest úplně nelišná. Směřuje-li k některému konu určitě, není fysicky určena, nýbrž *určuje se sama svobodně*.

Theorie o fysické praemoci hájí sice rozhodně svrchovanost Boží naprosté nad veškerým tvorstvem, ale lidskou svobodu uvádí v nebezpečí. A jelikož při božském konkursu jak lidská svoboda tak naprostá svrchovanost Boží nad veškerým tvorstvem jsou stěžejné pravdy, jichž dlužno stejným úsilím hájiti, máme za to, že jediné *nauka o současném konkursu vyhýbá se tomuto úskali*, na něž podle fysické praemoci svoboda lidská naráží (*Pospíšil* I. c. 895).

§ 7. O posledním cíli stvoření.

Literatura. Palmieri, De creatione et de praecipuis creaturis th. 10 nn. (1915). Stentrup, De Deo uno th. 68 nn. Tepe, Instit. theolog. II. 453 nn. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. III.³ 21 nn. Kleugten, Theologie der Vorzeit I.² 5. Abhand. Scheeben, Dogmatik II. §. 132. nn. Heinrich, Dogmat. Theologie² V. §. 285 nn. Gutberlet, Gott und die Schöpfung 106 nn. Pohle I. 460 nn. Bartmann I. 249 nn. Pospíšil II. 724 nn. Žák 23 nn.

Cíl aneb účel je důvod, pro který se něco děje. Finis est id, cuius gratia aliquid fit; dle Aristotela krátce τὸ ὅθ' ἐνεκα. Účelem anebo cílem je dobro, jehož bytost svou činností snaží se dosíci. Proto je výsadou rozumných bytostí, že pouze tyto mohou svobodně cíl si vytknouti a k němu svými skutky směřovati. Cíl, jenž se tu vyšetřuje, není určen pro další, vyšší cíle, nýbrž je poslední, kterému jsou ostatní jako prostředné cíle podřízeny. Je dále rozlišovati účel čili cíl, k němuž stvoření samo sebou svou bytostí a přirozeností je určeno, finis operis, vnitřní fysický, účel díla od vnějšího cíle, finis operantis, jež si rozumná bytost jako pohnutku nebo důvod svého jednání vytkla a jím se řídí.

1. Věta: Důvodem (finis operantis) pro stvoření světa byla Boží dobrota. (De fide).

a) Výklad.

Bůh bytost naprosto dokonalá, na ničem nezávislá a zcela soběstačná nemohl si při vnější činnosti vytknouti účel, jenž by byl mimo něho v nějaké jiné věci. Svobodná vůle Boží je naprostá příčina všech věcí mimo Boha, a proto nemůže mít mimo sebe žádné jiné ani účinkující ani účelné příčiny. Tato vůle Boží jako jest ve své činnosti na venek plně svobodná, tak je též naprosto dokonalá a svatá. Byla tedy dobrota Boží důvodem, proč Bůh svět stvořil. Stvořením chtěl Bůh svou dobrotu projevit a oblažiti stvořené bytosti svou dobrotou.

Sněm vatikánský prohlásil: „Bůh svou dobrotou a všemohoucností nikoli, aby svou blaženost zvýšil anebo jí dosáhl, nýbrž aby svou dokonalost projevil dobrý, jež tvořím uděluje, dle zcela svobodného úradku rovněž na počátku času z ničeho učinil obojí tvorstvo — Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam“ (sess. III. c. 1, Denz. 1783).

b) *Důkaz.*

α) *Dle Písma sv.* stvořil Bůh svět pro sebe, byl sám účelem světa. „Pro sebe, pro sebe učiním tě, aby mi nebylo rouháno; a slávy své jinému nedám“ (Is. 48, 11). „Všechno pro sebe samého učinil Hospodin také i bezbožného ke dni zlému“ (Přisl. 16, 4). „Aneb kdo prve dal jemu, a bude mu odplaceno? Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci; jemu sláva na věky (Řím. 11, 35, 36.). Bůh je počátek a konec všeho, α a ω (Zjev. 1, 8), a nemůže tedy pro svou vnější činnost mít jiné pohnutky leč sebe sama. „Když pak mu bude poddáno všecko, tu i Syn poddá se tomu, jenž mu poddal všecko, aby byl Bůh všecko ve všem“ (1. Kor. 15, 28).

β) *Otcové* pravdu hořejší vyslovují, ač obojího účelu stvoření vždy přesně nerozlišují. *Origenes* dí: „Když Bůh na počátku to co chtěl stvořil, neměl jiného důvodu pro stvoření leč pro sebe sama, t. j. pro svou dobrotu“ (De princip. 2, 9. 8.) *Sv. Augustin* podobně praví: „Křesťanu stačí, když věří, že příčina všech věcí stvořených je dobrota Tvůrcova“ (Enchir. 9). „Tím pak co je řečeno: Viděl Bůh, že to bylo dobré (Gn. 1, 10) dosti se naznačuje, že Bůh bez veškeré nutnosti, bez veškeré potřeby svého prospěchu, ale svou dobrotou učinil všechno, co bylo stvořeno“ (De civit. 11, 24; In Ps. 134, 10; viz sv. Řehoře Naz., Or. 38, 9).

γ) *Sv. Tomáš Akv.* vykládá velmi případně větu, že důvodem, proč Bůh tento svět stvořil, byla jeho neskonalá dobrota. Bůh, bytost naprosto dokonalá, nemohl svět stvořit z touhy po účelu ex desiderio finis t. j. po dobru v účelu obsaženém, jehož by ke své dokonalosti a blaženosti potřeboval. Tak jednají rozumní tvorové, kdežto Bůh mohl tento svět stvořit pouze z lásky k účelu ex amore finis. Taková činnost předpokládá ve příčině účinkující plnost dokonalostí, z níž chce tato příčina také jiným bytostem část poskytnouti. Bůh nekonečné dobro rozhodnův se svobodně ke stvoření světa nemohl stvořit svět za jiným účelem, než aby se se stvořenými bytostmi o svou nekonečnou dobrotu sdílel. Z toho je patrné, že *podnět čili důvod*, proč svět stvořil (*finis operantis*) a *účel světa samého* (*finis operis*) záleží v *dobrotě a slávě Boží* a *ve blaženosti bytostí rozumných* (In 2. lib. Sent. dist. 1 q. 2 art. 11).

2. *Věta*: Prvotný cíl stvoření samého (finis operis) je sláva Boží; druhotný cíl je blaženost rozumných tvorů. (De fide).

a) *Výklad.*

Sláva, k níž svět sám svou bytností směřuje, není sláva Boží *vnitřní*, soubor všech dokonalostí Božích, která nemůže býti ani rozmnožena ani umenšena, nýbrž *sláva Boží vnější*, jež záleží ve vnějším projevu Boží velebnosti. Vnější sláva Boží po stránce *objektivní* záleží v dokonalosti, vznešenosti a kráse bytostí stvořených, především rozumných; po stránce *formální* záleží pak tato vnější sláva *v poznání a uznání těchto dokonalostí se strany rozumných tvorů*. Je to krátce „*clara cum laude notitia*“, jak dí *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 1—2 q. 2 art. 12). S prvotným cílem stvoření, s projevem Boží velebnosti, který musí býti bezpodmínečně dosažen, souvisí *druhotný cíl, blaženost rozumných tvorů*. Tato závisí na slávě Boží a dosáhne jí pouze ten, kdo Boha oslavuje, takže věčná blaženost jest odměnou za dokonalé plnění cíle prvotného.

Sněm vatikánský prohlásil: „Popírá-li někdo, že svět je stvořen ke slávě Boží b. z c. v.“ (sess. III. can. 5; Denz. 1805 srov. Denz. 1783). Tak zavrhnul názor *Hermesův a Güntherův*, že Bůh nemohl svou slávu určití za prvotný cíl stvoření, poněvadž by jednal sobecky a proti své svatosti; Bůh prý mohl stvoření vytknouti za cíl blaženost člověka.

b) *Důkaz.*

a) *Písmo sv.*: „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha“ (Žl. 18, 2). „Plná jest všecka země slávy jeho“ (Is. 6, 3). „Zvěštovala nebesa spravedlnost jeho: a viděli všichni národové slávu jeho“ (Žl. 96, 6). „A každého, který vzývá jméno mé, k slávě své stvořil jsem ho, způsobil jsem jej a učinil jsem ho“ (Is. 43, 7). *Písmo sv.* hlásá tuto pravdu všude, kde rozhodně žádá, aby tvorové dokonalosti a slávu Boží zvěštovali a tak Boha jako poslední cíl svůj velebili (Přisl. 16, 2; Řím. 11, 6, kde v řeckém textu *εἰς αὐτὸν* = poslední cíl; Žalmy 148, 149, 150).

Rozumní tvorové jsou popředně povinni slávu Boží poznati a uznati a svým životem ji zvěstovati a šířiti. „Hospodina Boha svého se boj, jemu jedinému služ, jeho se drž... Onť jest chvála tvá a Bůh tvůj...“ (Dt. 10, 20, 21). „Tak svět světlo vaše před lidmi, ať vidí vaše skutky dobré a velebí

Boha vašeho, jenž jest v nebesích“ (Mat. 5, 16). „Buď že jíte neb pijete nebo cokoli jiného činíte, všechno ke slávě Boží činite“ (1. Kor. 10, 31). „Kterýžto předurčil nás . . . aby se velebila sláva milosti jeho . . . abychom byli ke chvále velebnosti jeho“ (Ef. 1, 5—12). „Všecko je vaše . . . vy pak jste Kristovi a Kristus Boží“ (1. Kor. 3, 22. 23). Člověk má svůj cíl jedině v Bohu, zač na zemi má Boha oslavovati, aby na věčnosti byl v Bohu blažen.

β) *Otcové* rovněž hlásají, že svět je stvořen pro člověka. Sv. Irenej: „Bůh nestvořil Adama, že by ho byl potřeboval, nýbrž aby měl kde umístiti své dary“ (Proti kac. IV, 14). Právě tak důrazně přikazují Otcové věřícím, aby všechno ke cti a chvále Boží konali a Boha ve všem oslavovali. Velmi případně dí *sv. Augustín*: „Hleď, proč to činíš. Činíš-li tak proto, abys oslavil sebe, to Bůh zakázal; činíš-li to všechno proto, aby byl oslaven Bůh, to Bůh přikázal“ (In Ps. 55).

γ) Moudrost, dobrota a krása Boží, krátce *objektivní sláva* Boží ve přírodě zářící *neměla* by rozumného účelu, kdyby nebylo rozumných *bytostí*, jež by onu slávu Boží poznávaly a Boha proto chválily a velebily. Nemůže tedy býti prvotným účelem stvoření pouhá objektivní sláva Boží ve přírodě se obrazyjící, nýbrž *sláva Boží formální*, jež záleží v tom, aby rozumné bytosti tuto slávu Boží uznaly, Boha ctily a milovaly a tak blaženosti dosáhly. „Vesmír byl by knihou bez čtenářů, hlasem bez posluchačů, oltářem bez kněze a domem bez obyvatelů“, dí *Tepe* (l. c. 461). K tomu, aby člověk slávu Boží svým životem zvěštoval, slouží člověku veškeré stvoření (1 Kor. 3, 21, 22).

Prvotného účelu své slávy Boží musí býti *vždy a bezpodmínečně* u všech tvorů *dosaženo*. Tento cíl tvorstva je naprostý a nezávisí na vůli tvorstva. Každý tvor musí Boha chváliti. *Nerozumné bytosti* činí tak svou jestotou, svou krásou a vzájemnou harmonií. *Člověk* má Boha za svého Tvůrce a Pána svobodně uznati, jej ctiti a tak jej *dobrovolně oslavovati*. Kdežto ten, kdo Boha dobrovolně oslavuje a jemu slouží, dochází své vlastní věčné slávy a hlásá tak *Boží dobrotu a milosrdenství*, zvěšťuje ten, kdo v Boha nevěří a jeho zákonu se protíví a proto bude na věky zavržen, *Boží svatost a spravedlnost*.

c) S prvotným účelem stvoření těsně *souvisí* druhotný účel stvoření, *spása, blaženost* rozumných tvorů, popředně lidí. — Blaženost, po níž touží člověk ve všech svých činnostech touhou v srdce hluboce vštípenou, záleží v *nejvyšší dokonalosti* člověka

čili v jeho nejdokonalejší činnosti. Jelikož nad poznání Boha a lásku k němu není vyšší činnosti, není větší blaženosti, dochází této každý, kdo Boha ze tvorstva dobrovolně poznává a miluje čili jeho jako svého Tvůrce a Pána oslavuje.

Žádá-li Bůh po rozumných tvorech, aby ho oslavovali, poznávali, ctili a milovali, tu chce zároveň jejich nejvyšší blaženost čili dokonalost. *Sláva Boží jest vždy též blažeností tvorů rozumných.* Této blaženosti dojdou rozumní tvorové *pod podmínkou*, že plnili svůj cíl prvotný, že hlásali dobrovolně slávu Boží. V poznání a lásce Boží naleznou rozumní tvorové nekonečnou blaženost a *dojdou svého druhotného cíle.*

Jelikož prvotný účel tvorstva je naprostý a musí být i vždy a u každého tvora bezpodmínečně splněn, kdežto druhotný cíl závisí na svobodné vůli bytostí rozumných a jest proto *podmíněný*, může se státi a stává se častěji, že člověk místo chvály Boha *uráží*, a následkem toho místo věčné blaženosti *mine se s cílem druhotným.* Přes to však *musí* objektivně *hlásati spravedlnost Boží a spravedlností i slávu Boží.*

δ) *Hermes a Günther*, jak již bylo svrchu řečeno, poměr mezi prvotným a druhotným cílem stvoření převrátili, pokládajíce *blaženost tvorů rozumných za cíl, slávu Boží pak za prostředek* k tomuto cíli. — Tento názor je založen na *bludném pojetí poměru mezi Bohem a tvorstvem.* Bůh, bytost nejvýše dokonalá, naprosto nezávislá a veskrze soběstačná *nemůže* při své činnosti na venek *míti účel v jiné bytosti*, mimo sebe. Nemůže tedy být Boha *nedůstojno*, že všechno učinil pro sebe samého, pro svou čest a slávu. Toho, aby byl Bůh od svých tvorů ctěn a milován, *žádá přirozený poměr*, v jakém je Bůh ke tvorstvu. Zjistě je slušno a spravedливо, aby dílo hlásalo slávu svého Tvůrce, aby poddaní poslouchali svého Pána a aby dítky milovaly svého Otce. — Bůh nežádá úcty a lásky po svých tvorech pro svůj prospěch, nýbrž proto, poněvadž tak káže přirozený řád věcí. Kdyby jinak byl ustanovil, *odporoval by své nekonečné dokonalosti.* Úcta a láska, kterou rozumní tvorové Bohu vzdávají, přináší jim největší užitek, protože ve slávě Boží, již Bohu prokazují, je obsažena jejich věčná blaženost (viz *Pospíšil*, II. 739).

§ 8. O prozřetelnosti Boží.

Literatura. Sv. Tomáš Akv., C. Gent. III. 64 nn. S. th. 1 q. 22. ar 1. Ruiz, De providentia Dei disp. 1—4. Lessius, De perfectionibus moribusque divinis lib. 11. Chr. Pesch, Praelect. dogm. II.³ 173. Bartmann I.³ 252 nn. Lehmkuhl, Die göttliche Vorsehung⁵ (Köln 1906). Schmid, Die Wirksamkeit des Bittgebetes (1895). Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral (1913) podle 3. vydání česky podává A. Číhal v KVK sv. LXVIII. Bougaud, O bolesti přel. A. Melka v KVK sv. XXX. Pospíšil II. 915 nn. Žák, Soustavná katolická věrouka I. 484.

Prozřetelnost v širším slova smyslu je veškerá péče Boží o bytosti stvořené; *v užším smyslu* je to činnost Boží, kterou Bůh řídí svět k cíli stanovenému, ke své slávě a ke spáse člověka. V této prozřetelnosti jest obsažená tato dvojí stránka: 1. zřízení světového řádu (*ordinatio mundi in finem*), který Bůh ve své mysli od věčnosti pojal a svou vůlí založil, 2. provádění světového řádu (*executio ordinis*), jež záleží v tom, že Bůh stvořené bytosti vede a spravuje, aby dosáhly svého cíle. Provádění řádu světového jest dílem vůle a moci Boží, děje se v čase a sluje obyčejně řízení světa čili světovláda.

Věta: Bůh všechny bytosti řídí přiměřenými prostředky k poslednímu cíli. (De fide).

Odpůrci řízení světa Bohem jsou mimo *materialisty a panteisty* t. zv. *fatalisté*, kteří svět a všechno dění v něm ano i Boha *podřizují nezměnitelnému osudu (fatum)* a *deisté*, kteří veškeru působnost Boží na svět po stvoření zásadně odmítají.

Sněm vatikánský prohlásil: „Bůh všechno, co stvořil, svou prozřetelností chrání a řídí, an dosahuje od konce až do konce mocně a spravuje všechno líbezně“ (sess. III c. 1; Denz. 1784).

1. Důkaz.

a) *Z Pisma sv.* „Založil jsi zemi a trvá. Zřízením tvým trvá den; nebo všechno slouží tobě“ (Žl. 118, 90. 91). „Oči všech v tebe doufají, Hospodine, a ty dáváš [jim] pokrm v čas příhodný; otvíráš ruku svou a naplňuješ veškerého živočicha požehnáním“ (Žl. 144, 15. 16). „Rada má státi bude a všeliká vůle má se stane“ (Is 46, 10). O prozřetelnosti Boží je mnoho výroků popředně *v knize Moudrosti* a *ve knihách mudroslovných* vůbec. „Moudrost dosahuje mocně od konce až do konce, a řídí všechno líbezně“ (Moud. 8, 1). „Malého i velikého on učinil; a stejně pečuje o všechny“ (tmt. 6, 8). „Tvá pak, Otče, prozřetelnost spravuje je“ (tmt. 14, 3). — „Dobré i zlé věci, život i smrt, chudoba i počestnost od Boha jsou“ (Sirach 11, 14). „Losy metají se do klína, ale od Hospodina bývají řízeny“ (Přísł. 16, 33). „Srdce člověka přemýšlí o cestě své, ale Hospodin řídí kroky jeho“ (tmt. 16, 9).

Kristus Pán má na zřeteli popředně prozřetelnost Boží *zvláštní (providentia specialis)* čili otcovskou péčí Boží o lidi. Ze všeobecné prozřetelnosti Boží o travu polní a o ptactvo nebeské dovozuje Kristus, jak něžná a účinná je péče Boží o nás a vybízí nás k neochvějné důvěře v tuto. „Nepečujte

tedy úzkostlivě o život svůj, co byste jedli, ani o tělo své, čím byste se odívali Vít zajisté Otec váš, že toho všeho potřebujete“ (Mat. 6, 25 nn.). „Ani jeden vrabec nespadne se střechy na zem bez vůle Otce vašeho; vaše však i vlasy na hlavě jsou sečteny“ (Mat. 10, 29, 30). Ač Bůh pečuje o *všechny i o hříšníky* (Mat. 5, 45), *přece spravedlivým* dává své království (Lk. 12, 22).

Sv. Pavel zdůrazňuje péči Boží o *spásu lidí*. „Bůh působí všecko ve všech“ (1 Kor. 12, 6). „Bůh je to, jenž působí ve vás chtění i konání podle dobré vůle (své)“ (Fil. 2, 13). *I nevěřící* volá Bůh k sobě *hlasem svědomí* (Řím. 2, 14) různými dobrodiními, jež jim uštěďruje“ (Sk. ap. 17, 26). *Sv. Jakub* prikazuje, bychom při všech svých úmyslech říkali: „Bude-li Bůh chtíti“ (Ď, 15). *Sv. Petr* napomíná: „Pokořte se pod mocnou rukou Boží, aby vás povýšil v čas navštívení, složíce veškerou svou péči na něj, neboť on má péči o vás“ (1. Pet. 5, 6. 7).

b) *Otcové* pojednávali o Boží prozřetelnosti velmi často a se zálibou jednak jí proti *manichejským, stóikům a fatalistům* hájíce, jednak věřící k neochvějně důvěře v Boha napomínající. Spisy o Boží prozřetelnosti sepsali *Laktanc* »De opificio Dei«, »*Salvian*« De gubernatione Dei, sv. *Řehoř Nys.* »Antirrhet proti jat«, *Theodoret z Cyru* »De providentia«, to nejlepší co kdy bylo o tomto předmětu napsáno (*Pohle I. c.* 253.), sv. *Jan Zlat.* »De providentia«. *Sv. Augustin* probírá toto důležité thema v *Sermones, v Městě Božím a ve výkladech žalmů*.

Církev svatá se modlí v liturgii: „Deus, qui coelestia et terrestria simul moderaris“; „Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur“ (Missale Rom 2. neděle p. Zjev. P. a 7. neděle po Duchu sv.).

c) *Rozumem* usuzujeme na prozřetelnost Boží ze *světového řádu*, v němž bytosti na pohled různé jsou spojeny v *jediný velkolepý celek*. Pojem světového řádu předpokládá *rozum Boží*, který jej od věčnosti pojal a řízení a udržování tohoto řádu předpokládá *vůli Boží všemohoucí*, která nad ním bdí a ke stanovenému cíli jej řídí. — Prozřetelnost Boží plyne dále ze *skutečnosti*, že Bůh světu, který stvořil, stanovil *určitý cíl*, jenž musí býti bezpodmínečně dosažen. Kdyby byl Bůh světové bytosti sice stvořil, ale dále jich k poslednímu cíli nevedl, přestal by býti bytostí nekonečně moudrou, dobrotivou a všemohoucí. Když Bůh svět stvořil, pak je řízení světa *nutným požadavkem jeho moudrosti, dobroty a všemohoucnosti*.

d) Prozřetelnost Boží, (*quoad rationem ordinis*) pokud Bůh od věčnosti ustanovil světový řád ohledem na všechny bytosti, jest *bezprostřední* (*providentia Dei immediata*). Prozřetelnost Boží (*quoad executionem ordinis*) pokud uskutečňuje tento plán a řídí svět je dílem *prostředěčná* (*mediata*), dílem bezprostřední. Hmotný svět spravuje Bůh přírodními zákony, *rozumné bytosti* vede k cíli mravním zákonem, výchovou, rodiči, představenými, církví. Tím ovšem není nijak dotčeno svrchované právo Boží, aby zasáhl přímo a bezprostředně do života jak jednotlivcova tak celého člověčenstva.

e) Prozřetelnost Boží *všeobecná* (*providentia Dei generalis*), *zvláštní* (*specialis*) a *nejzvláštnější* (*specialissima*). Ačkoli Bůh o všechny stvořené bytosti pečuje, přece nečiní tak vůči všem bytostem stejným způsobem a stejnou měrou. Míra a stupeň této Boží péče o tvory *řídí se dle jejich dokonalosti*. Čím dokonalejší je stvořená bytost, tím účinněji ji Bůh svou láskou objímá a má o ni péči. Prozřetelnost Boží *všeobecná* vztahuje se na všechny bytosti stvořené bez rozdílu, *zvláštní* prozřetelnost věnuje Bůh *lidem* a *nejzvláštnější* prozřetelností objímá Bůh *spravedlivé, vyvolené a církve*.

a) *Člověk* totiž zahrnuje v sobě dokonalosti všech bytostí stvořených a proto se v něm prozřetelná péče Boží soustřeďuje. „Jestli tedy Bůh trávu polní... odívá, čím spíše vás malověrní“ (Mat. 6, 30). — Mimo to jedině člověk je s to, *aby plnil prvotný účel* světa vědomě a dobrovolně, aby Boha poznával, miloval a tak jej oslavoval. K tomu je člověku svět od Boha určen jako prostředek, skrze který by Boha poznával a oslavoval. Péče a láska Boží se tedy právem v první řadě vztahuje na člověka. — Člověk je první a hlavní předmět péče Boží i proto, poněvadž on jediný *je schopen věčné blaženosti*, druhotného účelu stvoření. Poněvadž člověk nepodlehá fyzické nutnosti jako hmotný svět, *nýbrž je sám pánem svých skutků*, jimiž do jisté míry netoliko o sebe nýbrž i o jiné tvory rozumné i nerozumné pečuje, jest zajisté odůvodněna zvláštní péče Boží, kterou Bůh věnuje jednotlivým lidem tím, že je vede mravními prostředky (příkázáními, napomenutími, sliby, hrozbami) k cíli.

β) *Nejzvláštnější* prozřetelnost Boží o *spravedlivé a vyvolené* zakládá se na výrocích Písma, že Bůh je vždy blízko u *spravedlivých*, že zná jejich cesty, že je všude chrání a že

milující Boha všechny věci napomáhají k dobrému. (Řím. 8, 28): táže péče o církev plyne jak ze zaslíbení Kristova (Mat. 16, 18) tak z jejího úkolu i posledního účelu, aby slávu Boží šířila.

2. *Náhoda (casus fortuitus)* nemůže mít u Boha místa. *Náhodou* rozumíme účín, který způsobila účinkující příčina mimo pravidelný a přirozený způsob své činnosti nebo když minuvši se s účínem zamyšleným způsobí účín nezamyšlený. Náhoda může se vyskytnouti pouze u *příčin druhotných*, nutných i svobodných. Druhotné příčiny jsou totiž ve své činnosti *závislé na mnohých podmínkách* a mohou býti z různých příčin v činnosti přerušeny nebo zamezeny nebo k jinému výsledku, než se kterým se pravidelně setkávají, přivedeny.

Bůh, bytost to naprosto dokonalá, nemůže býti ve své vnější činnosti žádnou věcí omezován a proto ani *nemůže se pro nějakou překážku minouti se zamyšleným účelem*. — Bůh, *příčina všeobecná* může sám sebou všechny účiny, které působí druhotné příčiny, způsobiti bez jejich součinnosti. Druhotné příčiny, jež se mají k Bohu jako nástrojně příčiny ke příčině hlavní a všeobecné, *nemohou účelu*, který si Bůh stanovil, *ani přerušiti ani zameziti* (sv. Tomáš Akv., S. th. 1 q. 22 art. 2).

Bůh, jenž od věčnosti i všechny případné zjevy a účiny předvídal, pojal je do světového plánu právě tak jako všechny pravidelné a obyčejné účiny: Mají tedy tyto případné zjevy ve světovém dění místo, jež jim Bůh vytknul, a jsou vzhledem k účelu od Boha stanovenému právě tak důležité, jako ostatní zjevy přírodní řádné.

Osud (fatum, fatalismus) t. j. víra v naprostou *vnější nutnost*, jíž jsou všechny děje světové i se skutky lidskými *určeny od věčnosti a nezměnitelně*, nedá se srovnati s dobrotivou péčí Boží o tento svět. Podle fatalismu svírá železná a nezměnitelná moc veškeren život lidský, určuje mu cíl života a nutí jej k jednotlivým skutkům. Naprostá a neodolatelná nutnost slepého osudu *neodporuje* toliko nauce o Bohu, vševědoucím a všemohoucím, jenž moudře a dobrotivě všechno k poslednímu cíli řídí, nýbrž *popírá veškerou svobodu rozumných bytostí*.

To platí jak o *antickém fatalismu astrologickém a stoickém* tak o *moderním determinismu panteistickém i materialistickém*. Oba tyto systémy vkládají do podstaty bytostí stvořených nutnost, které jsou všechny jejich činnosti jako nezměnitelnému zákonu podrobeny.

4. *Prosebná modlitba* není vůči nezměnitelnému řádu světovému, který Bůh od věčnosti ustanovil, marná ani bezúčelná. „Nemodlíme se, jak dí sv. Tomáš Akv., proto, abychom věčný řád Prozřetelnosti změnili, nýbrž proto, abychom obdrželi, co nám Bůh pro modlitby naše dáti od věčnosti ustanovil“ (S. th. 2, 2 q. 83 art. 2). Prosíme-li Boha, aby nějaké zlo od nás odvrátil anebo dobro udělil, nechceme tím úmysly Boží převrátiti nebo křížiti, nýbrž *plníme tak vůli Boží*, podle níž se máme ve svých potřebách k Bohu utíkat. Bůh *pojal* do

svého odvěkého plánu *nejen účiny čili výsledky*, nýbrž i *příčiny a prostředky*, tedy i *modlitby lidské*, ze kterých ony plynou. Řečený učitel andělský projevil své hluboké přesvědčení o potřebě prosebné modlitby takto: „Je to stejné, řekne-li někdo, není třeba se modlit, abychom od Boha něčeho dosáhli, protože řád jeho prozřetelnosti je nezměnitelný, jako by se řeklo, že netřeba kráčet, abychom dospěli na místo nebo, že netřeba jísti, abychom se živili“ (C. Gent. 3. 96).

Modlitba prosebná *má tedy veliký veliký význam* v řádu prozřetelnosti Boží. Naše modlitby, i když jsme nedosáhli, zač jsme prosili, nejsou *bezceonné*, poněvadž nám Bůh často udělí jiné dobro, o něž jsme neprosili, a my modlitbou před Bohem se pokofivše a v důvěře k němu těsněji přilnuvše, získali jsme si zásluhy. K tomu, aby Bůh naši modlitbu na př. za příznivé počasí a pod. vyslyšel, nepotřebuje pravidelný běh přírody rušiti. Jako člověk svou znalostí dovede síly přírodní svým úmyslům podříditi a ke svým službám použiti, tak může mnohem větším právem Bůh, jemuž veškerá příroda až do nejmenších podrobností je známá, sil přírodních použiti, aby své úmysly uskutečnil.

5. *Nestejně rozdělení pozemských statků* zdá se býti na prvý pohled proti prozřetelnosti Boží. Lidé ctnostní často trpí nouzi, kdežto nešlechetníci oplývají pozemskými statky; tomu, jenž svou činnost zasvětil blahu lidstva, dostává se protivenství a útrap, kdežto mnohý člověk mravně zvrhlý klidí ze své špatnosti užitek. I *Žalmista* pozoruje, že bezbožní se mají dobře, kdežto spravedlivec nevychází z utrpení, začal se u víře a oddanosti k Bohu kolísati (Žl. 72, 2. 3). Jak se dají tyto zjevy srovnati s prozřetelností Boží?

a) Především dlužno podotknouti, že na nerovném rozdělení statků pozemských je zbudován veškeren řád mravní a, že jak tento, tak ono rozdělení *mají v Bohu poslední příčinu*.

Bůh udělil lidem v mezích všeobecné přirozenosti lidské *různé vlohy a schopnosti*, aby jimi různě působili. Člověk, který vyniká dary duše i těla nad jiné, dovede přírodu, její síly a prostředky více a všestranněji svému prospěchu podřizovati, a tudíž zcela přirozeně nashromáždí si a vládne hojnějšími statky. Jako je tedy přirozená nerovnost lidských schopností a vloh, tak je také přirozené nerovné rozdělení pozemských statků. K tomu je dále přičísti i nestejně životní podmínky, ne-

stejnou úrodnost půdy, různé podnebí, odkud ona nerovnost pozemských statků vzniká.

b) Tato záhada, proč Bůh dobrotivý a spravedlivý jednomu bez zásluhy uděluje darů ducha i těla hojně, druhému však poskrovnu, byla by nepochopitelná, kdyby *se neřešila ve světle života věčného*, a kdyby vezdejší život byl život jediný. — Řečený *Žalmista Páně* doznává rovněž, že bezbožní i v největším pozemském štěstí nemají Boha, kdežto spravedlivec má Boha, největší dobro. Tento jej vede po celý pozemský život, aby neklesl a na konec jej přijímá do své slávy, kde bude mít spravedlivý své největší dobro na věky (Žl. 72, 24—28).

Má-li *mravní zákon*, jenž velí dobré činiti a zlého se varovati, člověka zavazovati, pak musí *míti přiměřenou sankci*, za ctnost zaslouženou odměnu a za hřích patřičný trest. Poněvadž tento zákon nemá takové sankce na tomto světě, *musí ji mít na světě onom*. Všeliká různost v rozdělení pozemských statků a nesrovnalost lidí mezi jejich mravní hodnotou a mezi jejich blahem a štěstím *posbývá své záhady ve světle víry v život věčný*. Komu dal Bůh menší schopnosti a vlohy, od toho bude též méně žádati, koho obdařil hojněji, po tom bude též více žádati. Totéž platí o statcích pozemských, které se získávají a udržují pomocí přirozených vloh a schopností. Nezáleží tedy na tom, kolik kdo od Boha obdržel, nýbrž s jakou věrností a pílí těchto darů užil, jak to názorně vyložil *Kristus Pán v podoběnství o svěřených hřivnách* (Mat. 25, 15—23). Je tedy nerovné rozdělení pozemských statků a odtud plynoucí nesrovnalost pouze *dočasná*. Teprve po smrti dostane se každému dle zásluh přiměřené odměny nebo patřičného trestu, a *Boží prozřetelnost se osvědčí v plné záři jako nejvyšší dobrotivá a moudrá*.

c) S nynějším mravním řádem *se ani nesrovnává*, aby ctnost byla hned na světě patřičně odměněna a nepravost přiměřeně potrestána. *Sv. Augustin* dí právem: „Toliko za takovou odměnu (časné blaho) chtěli bychom Bohu sloužiti, a taková služba nečinila by nás zbožnými, nýbrž lakotnými a chtivými“ (De civit. Dei 1, 8). Kdyby člověk za každý dobrý skutek obdržel v odměnu časné statky, přestal by se řídit vyššími pohnutkami lásky k Bohu a k bližnímu a dal by se ovládati sobeckou touhou po odměně, po vezdejších statcích, takže by zdroj pravé ctnosti, sebezapírání, boj a utrpení zcela u něho vyschnul.

Kdyby byla ctnost vždy spojena s pozemským štěstím a nepravost s pozemským neštěstím, *pak by všechny hříchy*

i tajně spáchaně vyšly na jevo na veliké pohoršení celé společnosti. Museli by s vinnými trpěti nevinní, nevinná manželka s mužem vinaíkem, nevinné děti s rodiči se provinivšími.

d) Pozemské štěstí hříšníků a pozemské neštěstí spravedlivých není ostatně *ani zde na světě všeobecným pravidlem*. Bůh život lidský obyčejně řídí tak, že ctnostnému žehná, kdežto nešlechetného stíhá tresty. I když výjimkou nešlechetný oplývá časnými statky, není přece opravdu šťasten a spokojen. Výčitky svědomí, rozervanost, jež se v jeho nitru ozývají, nepopřejí mu ani jednoho okamžiku klidného štěstí a blaha. Za to je blaživý pokoj svědomí spravedlivému nejlepší odměnou a náhradou za všechny svízele, jež vytrpěl.

e) Bůh sesílá *na spravedlivé* svízele a strasti, poskytuje jim příležitost, aby *již zde na zemi i sebe menší poklesky*, bez nichž není nikdo, *odpykali* a na onom světě byli odměněni věčnou blažeností. Bůh, *dávaje nešlechetným hojně statků* pozemských, odměňuje je za dobré skutky, které zajisté zde na zemi vykonali, takže *na věčnosti již nebudou mítí*, zač by mohli býti odměněni.

6. *Zlo fysické (malum physicum)* nepřičí se Boží prozřetelnosti.

Zlo vůbec je *nedostatek* povinného dobra, tedy samo o sobě není zlo leč *pouhou nicotou*. *Zlo fysické* je tam, kde nějaká *bytost je zbavena dokonalosti, kterou má mítí v řádě fysickém*.

Zlo fysické vzniká *z nedostatku* nebo *slabosti* hlavní nebo nástrojné příčiny na př. z ochromených údů pakostnice, z nedostatku výživy hlad; jindy *má dobro jedné bytosti za následek zlo bytosti druhé* na př. živočichové a lidé živící se masitou potravou ničí život jiných živočichů; mnohé zlo *pochází z nepoměrnosti*, v jaké je mnohá bytost ke hlavní příčině, jež na ni působí na př. země vyprahlá suchem plodí koukol a býlí.

a) *Bůh nemůže chtítí per se* t. j. *přímo* zlo ani fysické ani mravní. Vůle sama sebou směřuje vždy k dobru, jež je jí přiměřeno a proto žádoucí. Chce-li vůle stvořená nějaké zlo, pak její touha po zlu vzniká z omylu rozumu, jenž od tohoto zla odezírá a utkví na nějaké vlastnosti, která se mu zdá býti dobrou. Vůle *per se* nemůže chtítí leč dobro. Bůh, jenž je nade všeliký omyl povznesen, nemůže nikdy chtítí zlo pro ně samé.

b) Bůh chce-li nějaké zlo, pak to činí *pouze per accidens*; nechce zlo, proto, že je zlem, nýbrž k vůli nějakému dobru ji-

nému, jež je s ním spojeno nebo z něho následuje. Člověk může voliti nějaké zlo fysické, aby *dosáhl většího fysického dobra* na př. dá si odejmouti nemocný úd, aby si zachránil život; nebo může chtíti fysické zlo, aby dosáhl *vyššího dobra, mravního* na př. umrtvuje se, aby se stal trpělivým, pokorným. Může tedy i Bůh na své tvory sesílati fysická zla: nemoci, mor, hlad a jiné strasti, aby jim skrze tato zla prokázal vyšší dobra.

c) Namítá-li se, že Bůh by lépe učinil, kdyby svým tvorům dával přímo a bez prostředku fysického zla a dobra, jež teprve z tohoto následují, pak se zapomíná, že *Bůh nebyl povinen stvořiti takový svět*, v němž by fysického zla vůbec nebylo. Mohl jej ovšem stvořiti, ale nemusel.

Ostatně kdyby byl svět prost veškerého fysického zla, pak by v takovém světě *chybělo i mnoho dobrého*, jež se ve přítomném světě jeví. *Nebylo by v takovém světě výborných ctností* jako trpělivosti, skromnosti, oddanosti do vůle Boží; *nikdo by si nevážil mnohých dober* jako zdraví, dostatku a *nebylo účinných prostředků*, jimiž nás Bůh k sobě volá a vede.

d) Zlo fysické, jež je s tímto světovým řádem co nejtěsněji spojeno, je *jedním z oněch prostředků, jimiž prozřetelnost Božská* v osudy jak jednotlivců, tak celých národů co nejúčinněji *zasahuje a je k cíli vytčenému vede*. Zlo fysické, jehož Bůh v řízení světa používá, není *cílem*, nýbrž *prostředkem k cíli*, jenž je vždy dobrý. Bůh chce zlem, jež sesílá, *hříšníka potrestati nebo napravití, spravedlivému* pak chce *dáti příležitost k dobrým skutkům a zásluhám*.

e) Palčivou otázkou, odkud zlo a jaký má na světě význam, zabývala se téměř všechna náboženství a každá filosofická soustava ji svým způsobem řešila. *V pohanských náboženstvích antických* vykládala se tato záhada tak, že lidé trpí, poněvadž měl *na ně vliv zlý bůh*, rovný bohu dobrému, nebo protože jim *tak určeno neodvratným osudem*, jemuž se bezpodmínečně dlužno podřídití nebo proto, že jim *bohové závidí jejich štěstí*. — *Starozákonné knihy* luští tuto záhadu vesměs se stanoviska mravního jednobozství, ač ještě nikoli úplně. *Žalmista* o utrpení lidí spravedlivých tvrdí, že trpí za hříchy byt i neznámé, avšak že spravedlivec ještě nikdy se nestal žebrákem, a Bůh mu po přestálé zkoušce zase všechno nahradí, co dříve byl ztratil. *Job* ví, že strasti posílá Bůh a dovídá se, že Nejvyšší moudrý má rozumný důvod, proč tak činí, třeba byl Jobovi neznámý, a že Boží vůli třeba se podrobiti. Bůh dopouští bolesti, aby spravedlivece vyléčil z pýchy, které on

snad ani nepostřehl, která však by jej dříve nebo později uvrhla do hříchu těžkého (viz *Hejčl*, Bible česká, kniha Job. str. 39). *Daniel* ukazuje při utrpeních na budoucí zmrtvýchvstání, a kniha *Moudrosti* na nesmrtelnost duše a na věčný život po smrti. Ač tedy záhada o utrpení spravedlivých nebyla ve *St. zákoně* ještě zcela jasně rozluštěna, přece byla pravá cesta ke konečnému uspokojivému rozřešení ukázána.

f) Kdyby nebylo života věčného, který přinese člověku přiměřenou odplatu za všechny svízele a útrapy vezdejšího života, byl by tento život nepochopitelným a nesnesitelným břemenem. Zlo, jež je spravedlivým na tomto světě trpěti, chová v sobě zárodek, jenž po smrti klíčí, se rozvíjí a vydává ovoce věčného života. Od onoho okamžiku, kdy *Syn Boží, stav se člověkem, přijal na se bolesti a strasti* člověčenstva a za ně na kříži umřel, má každá strast a bolest velikou mravní sílu a moc. *Kristus* každou strast posvětil a učinil ji *obrozující lázní*, do níž ruka Boží lidskou duši ponořuje, aby ji obmyla a posvětila. V rukou Božích jest utrpení *nástrojem* k mravnímu zdokonalení člověka, je *bohatým zdrojem* milosti a pečeti Boží lásky. — Radostná zvěst o věčném životě je mostem, jenž spojuje nebe se zemí, je zářivou duhou, která se trpícím ukazuje, když je nemoci, strasti a nehody jako temné mraky obklopily, a dává jim záruku, že šťastně všechno překonají.

6. *Zlo mravní (malum morale)*, hřích, nepravost neodporuje Boží prozřetelnosti. — Záhada, kterak vysvětliti poslední důvod mravního zla, zaměstnávala vždy myslitele a byla různým způsobem řešena. Všechny pokusy, které pokládají zlo buď za pozitivní moc protivnou dobru nebo přičítají jeho příčinu samému Bohu nebo konečně *popírají podstatný rozdíl* mezi dobrem a zlem a staví je na též stupeň s dobrem jako nutný zjev hmoty, jež vůči všemu je bez citu, *nedají se srovnati* s božskou prozřetelností.

a) *Mravní zlo je vědomě a dobrovolně přestoupení zákona Božího*. Pouze *svobodné bytosti*, jež se samy rozhodují, jsou schopny skutků jak mravně dobrých, tak i zlých. Svobodná vůle lidská, jakožto mohutnost člověka je dobrá a *směřuje* sama sebou „*per se*“ vždy *jen k mravnímu dobru*. Člověk, jenž je bytost omezená a konečná, může ovšem své svobody zneužiti a jednati proti zákonu Božímu. A právě *v tomto zneužívání svobody tkví hlavní a podstatná příčina mravního zla*.

b) *Bůh nemůže mravní zlo, jež je vždy přímo proti jeho vůli, chtít ani per se ani per accidens.* Mravní zlo je právě proto, poněvadž se vždy Boží vůli a tudíž i jeho bytnosti přiči, *zlo naprosté.* Nemůže je tedy Bůh žádným způsobem a pod žádnou podmínkou chtít (Žl. 5, 5; Hab. 1, 13; Jak. 1, 13).

c) *Bůh, ač nemůže mravní zlo ničím způsobem chtít, může je přece dopustit.* Mohl by je zamezit, ale nečiní tak, poněvadž má *pro to velmi závažné důvody a dovede i mravní zlo obrátit k dobru.*

Bůh dopouští zlo mravní proto, poněvadž založiv nynější řád světový, *řídí všechny bytosti k vytčenému cíli tak, jak toho jejich vnitřní povaha a přirozenost žádá.* Fysické zlo plyne z přirozené působnosti bytostí hmotných, kdežto mravní zlo vzniká ze zneužití svobody bytostí svobodných. Bůh ustaviv nynější řád světový, *nemůže jednat proti přirozenosti bytostí stvořených* a zamezit veškeré zlo z jejich působnosti plynoucí. — Kdyby měl Bůh všeliký hřích ze světa odstranit, nesměl by bytostí mravně svobodných tvořit nebo by jim musel překaziti, aby své svobodné vůle užívaly nebo zabrániti, by takové bytosti vznikaly.

Následky toho by byly *nedozírné.* Hřích by sice ze světa zmizel, ale s ním by *zmizely i všechny ctnosti a zásluhy, nebylo by potom svobodných bytostí, jež jsou samy o sobě dobré a dokonalé, a Bůh musel by zrušiti přírodní zákon, dle něhož ke vzniku svobodných bytostí spolupůsobí.* Bůh, kdyby všechno mravní zlo ve světě zamezil, neměl by příležitosti je *obrátit k dobru a tak zjevit poklady své moci a dobroty.* Ačkoli rozumný tvor každým hříchem Boha uráží, přece mu tím nijak neškodí. Ba naopak. Činí-li po hříchu pokání nebo setrvá-li ve hříchu, vždy oslavuje Boha buď milosrdného nebo spravedlivého. Mimo to je hřích pro člověka vhodnou příležitostí, aby konal různé ctnosti jako lítost, pokoru, víru, naději a lásku.

Bůh *dovede i mravní zlo tak řídit, že z něho vznikají dobré následky, jak dí sv. Augustin:* „Non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit“ (De civ. 14, 27). „Bůh by nikterak nepřipustil něco zlého ve svých dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrotivý, že by dobře učinil ze zlého“ (Enchir. 3, 11).

d) Bůh i když mravní zlo dopouští, *neocitá se v rozporu se svými dokonalostmi.* Jakožto Nejvyšší svatý hříchu neschvaluje, *nýbrž odsuzuje; jakožto Nejvyšší dobrotivý není povinen, aby*

vždy a všude zamezil zneužívání lidské svobody. Svou dobrotu a milosrdenství projevuje mnohem jasněji, když kajícím hříšníkům odpouští a je na milost přijímá. *Božská moudrost* přes to, že hřích dopouští, když jej k dobru obrací, *září jasněji*, než kdyby zlo vůbec zamezila.

Tak kdyby nebyl *Bůh odpustil hřích prvotný*, nebyl by Syn Boží v neskonalé lásce se stal člověkem, aby svou smrtí za nás dostiučinil a pozbyté nadpřirozené dary nám získal. *Církev* majíc na zřeteli dobrotivou prozřetelnost, která se i v dopuštění zla skvěle projevuje dí: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.“ *Svatý Augustin* případně přirovnává zlo ke stínu na obraze, kde teprve stínem stávají se jednotlivé rysy zřetelnými (De civit. 11, 6). I zla používá Bůh k dobrému a rozpor mezi obojím vyrovná na onom světě odměnou, po případě trestem.

O prozřetelnosti Boží vůbec i v jednotlivých případech platí slova *sv. Pavla*: „O hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelní jsou soudové jeho a nevystihlé cesty jeho! Neboť kdo poznal mysl Páně? Aneb kdo byl jeho rádcem?“ (Řím. 11, 33. 34). Bůh nám svých plánů nezjevil, jeho myšlenky a cesty nejsou myšlenkami a cestami našimi. Božská prozřetelnost sleduje své cesty s naprostou svrchovaností *»etsi occultis causis numquid iniustus?«* jak praví *sv. Augustin* (l. c. 5, 21). Proto jak dále tvrdí *»plene iudicium Dei nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit«* (tmt. 2, 23). Nesluší tedy Božskou prozřetelnost posuzovati, o ní rozumovati, *nýbrž se jí s důvěrou neochvějnou podřizovati*. Nerušený vnitřní klid za vnějších bouří, pokorná odevzdanost do vůle Boží, vytrvalost v utrpeních jsou *známky* pevné víry v Boží prozřetelnost.

Druhá část.

O díle tvůrčí činnosti Boží čili o tvorech.

Prvý oddíl.

O andělech.

Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. I. q. 80 a násl. q. 106 a násl. q. 64 a násl. C. Gent. 2, 46 a násl. Suarez, De Angelis. Petavius, De Angelis. III. a IV. Tournely, De Angelis. Palmieri, De Deo creante th. 17. a násl.; th. 58 a násl. Janssens, VI. De Deo creante et Angelis (1905). Scheeben, II. 49 a násl.; 480 a násl. Oswald, Angelologie² (1889). Heinrich, V. 300. a násl. Pohle, I.⁴ 117. Chr. Pesch, III.³ 199 a násl. Van Noort, Tract. de Deo Creatore. P. Einig, De Deo creante, Treveris (1896). Tanquerey, Synopsis theologiae dogmaticae I.⁸ (1905). 291 a násl. Žák, Soustavná katol. věrouka pro lid II. 126 a násl. Kadeřávek, Co soudí filosofie o jsoucnosti pouhých duchů? v ČKD 1895 511. Spaldák v bohovědném slovníku: Anděl. Schneider, Der neuere Geisterglaube³ (1913). Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen (1894) A. Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen (1907). Joh. Smitt, De daemoniacis in historia evangelica (1913). Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahr. (1914 „Forschungen“). Pelz, Die Engellehre des hl. Augustinus (1913). J. Novotný, Různé pokusy vysvětliti příčinu zjevů spiritistických v ČKD 1908 a násl. Týž, Možno-li spiritismus nazvati zdokonalením křesťanství v ČKD. 1906. A. Kudrnovský, Spiritismus ve vzděl. bibliotéce katol. sv. 46.

Celou látku lze rozvrhnouti v tyto hlavy:

- I. O jsoucnosti a přirozenosti andělů.
- II. O povýšení a pádu andělů.
- III. O vztazích andělů dobrých a zlých k lidem.

Prvá hlava.

O jsoucnosti a přirozenosti andělův.

§ 9. O jsoucnosti, počtu a rozdělení andělů.

Název „anděl“ (angelus, řec. ἄγγελος) znamená vlastně posel, vyslanec. V *Písmě sv.* nazývají se tak ti, kteří byli od Boha zvláštním posláním pověřeni na př. kněží starozákonní (Mal. 2, 7), sv. Jan Křtitel (Mal. 3, 1; Mat. 11, 10) biskupové (Zjev. hl. 2—3).

Andělé v obvyklém smyslu jsou *bytosti duchové od Boha stvořené*. Nazývají se tak, poněvadž je Bůh posílá k lidem.

1. věta: Andělé jsou od Boha stvoření (De fide).

Výklad.

4. *Sněm lateránský* prohlásil proti pantheistickým a dualistickým bludům toto: „Jeden jest všech věcí původ, Stvořitel všeho viditelného i neviditelného, duchovního i hmotného, jenž svou všemohoucí silou rovněž na počátku času z ničeho učinil obojí tvorstvo duchové i hmotné, andělské i pozemské a konečně i lidské jakožto společné, z ducha a těla složené“ (Denz. 428). „Unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (Denz. 428).

Důkaz.

a) Ačkoli *Písmo sv.* v první hlavě Gn. nevypravovalo výslovně o stvoření andělův, o jejich stavu, o pádu některých, přece mluvíc Gn. 3, 1 o vyšší bytosti zlé, předpokládá řečené pravdy o andělech (*Hejčl*, Bible česká 1, 39). Gn. 3, 24 jmenují se *cherubové*, kteří jsou andělé jednoho z vyšších řádů andělských. Andělé se často zjevili, aby donesli lidem vzkazy a zaslíbení Boží a je opatrovali a chránili. Andělé ukázali se *Jakobovi*, stojíce na žebříku sestupovali a vystupovali po něm (Gn. 28, 12). „Hle, já pošlu anděla svého, který bude kráčet před tebou, střežiti tě na cestě a uvedu tě na místo, které jsem ti připravil“ (Ex. 23, 20). Andělé se zjevili *Isaiášovi* (6, 2), *Ezechieli* (1, 4—28), *Danielovi* (7, 10) a *Zachariášovi* (1, 9—19; 6, 4—8). V knize *Tobiášově* vystupuje jako vůdce a ochránce

mladého Tobiáše anděl zvaný *Rafael*, jeden ze sedmi, kteří stojí před Hospodinem. Jiný anděl nazývá se *Michael* (Dan. 10, 13, 21; Jud. 9; Zjev. 12, 7) a třetí sluje *Gabriel* (Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 19, 26).

V *Novém zákoně* andělé se rovněž často vyskytují. Arch-anděl *Gabriel* zjevil se *Zachariášovi* (Luk. 1, 11), *Panně Marii* (tmt. 1, 26), anděl zjevil se ve snách *Josefovi* (Mat. 1, 20). Andělé přistoupili ke *Kristu Pánu* na pčušti, kdež se postil, a sloužili jemu (Mat. 4, 11). Kristus Pán mnohokrát se o andělech zmiňoval (Mat. 18, 10; 22, 30; 26, 53; Mar. 12, 25; 13, 32; Luk. 16, 22; Jan 1, 51). Anděl posilňoval Krista Pána na *hoře Olivetské* (Luk. 22, 43), andělé zvěstovali *zmrtvýchvstání Páně* (Mat. 28, 5; Mar. 16, 5; Luk. 24, 4), andělé byli při *nanebevstoupení Páně* (Sk. ap. 1, 10).

Anděl zjevil se *sv. Petrovi* (Sk. ap. 12, 7—11), *sv. Pavlovi* (Sk. ap. 27, 28) a *Korneliovi* (Sk. ap. 11, 13 a násl.). *Apoštol Pavel* mluví často o andělech a výslovně dí, že byli stvoření od Boha (Kol. 1, 16). Velmi často zmiňuje se o andělech *svatý Jan* ve knize *Zjevení*.

Otcové učí svorně, že jsou andělé od Boha stvoření. *Sv. Klement Římský*: Zírejme pilně na celý zástup andělů, kterak přistojíce vykonávají vůli jeho“ (Kor. 34, 5). *Hermas* viděl šest andělů vyšších a mnoho nižších, kteří byli zaměstnaní stavbou věže, církve (Vid. 3, 4 a j.). *Athenagoras* mluví o množství andělův a sluhů, které Bůh, Stvořitel světa svým slovem rozřídil (De legat. 11). *Sv. Justin Muč.* píše „o zástupu jiných jeho (Syna) následovných a jemu připodobněných andělů“ (Obr. I. 6). Z *latinských Otců* dlužno především jmenovati *sv. Augustína*, který se poměrně nejvíce zabýval životem, službou a přirozeností andělů (Civit. 11, 9, 32; 12, 1—3). Prvou monografií o andělech napsal *Dionys Pseudoareopagita*.

c) Na otázku, *kdy* byli andělé stvoření, lze pouze odpovědět, že nebyli stvoření od věčnosti. *Písmo sv.* výslovně nevypravuje, *kdy* byli andělé stvoření.

Proto se též *Otcové* v odpovědích na tuto otázku rozcházejí. Ti *Otcové*, kteří popírali, že v prvním verši Gn: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ rozumějí se nebem andělé, tvrdili, že Bůh stvořil anděly *před* hmotným světem (*sv. Basil*, *sv. Jan Zlatoústý* a *sv. Ambrož* a j.). *Svatý Augustin*, *sv. Řehoř Vel.* a j. učí pravému opaku, že totiž andělé byli stvoření zároveň s hmotným světem. Dle jejich výkladu vyslovil Mojžíš řečeným veršem, že Bůh stvořil na počátku nebe i zemi a všechno co je v nich obsaženo, jak to jinde totéž Písmo sv. vykládá (Ex. 20, 11; Žl. 145, 6; Sk. ap. 4, 24). *Scholastici* klonili se k tomuto názoru a odvolávali se na prohlášení *sněmu lateránského*, kde se praví „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam“. Toto „simul“ lze ovšem zcela

dobře přeložiti částicí rovněž, takže sněm neměl v úmyslu stanovit čas, kdy byli andělé stvořeni, nýbrž pouze zdůraznil, že andělé byli rovněž jak ostatní tvorové z ničeho od Boha učiněni. *Sv. Tomáš Akv.* uvádí pro současné stvoření andělů se světem viditelným ten důvod, že andělé jsou částí všehomíra, a tudíž nemohli býti stvořeni mimo pořad ostatních tvorů (S. th. 1, q. 61 a 3).

d) *Pouhým rozumem* nelze dokázati přesně, že andělé jsou. Stvoření andělů záviselo na svobodném úradku Božím a může býti s úplnou jistotou poznáno jediné ze zjevení Božího (*Bil-luart, De Angelis d. 1 ad 1*). Avšak ani odpůrcové zjevení Božího nejsou oprávněni tvrditi, že andělů vůbec není, ježto nejsou s to, aby toho dokázali.

a) Na jsoucnost andělů lze přece *usuzovati*. Jsou-li pouzí duchové možní, čehož nelze popřít, poněvadž pojem pouhého ducha není protimyslný, pak je *záhodno*, aby též skutečně byli. V andělech zjevují se dokonalosti Boží a náležejí jako součástka k vesmíru. Jsou-li ve světě bytosti hmotné a bytosti duchově-hmotné, pak je záhodno, aby mezera mezi těmito a mezi Bohem byla vyplněna bytostmi čistě duchovými, které jsou vrcholem veškerého stvoření. „Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi esse aliquas creaturas intellectuales“ (C. Gent. 2, 40).

Přesvědčení, že jsou andělé vyskytuje se téměř u všech národů, a víra v duchy je hlavní součástí náboženství. Různí geniové, polobozi u pohanů jsou dle *Tertulliana, Laktancia a Cypriana* zbytky prvotného podání o andělech, ovšem porušené. *Philo* a *gnostikové* pokládali anděly za výrony z prabytosti a za vzory věcí vškol existujících. *Novokřtěnci* andělů vůbec neuznávali a místa v Písmě, kde je řeč o andělech, vykládali o zosobněných vlastnostech a činnosti Boží. *Novější racionalisté* tvrdí, že Israelité víru v anděly převzali v zajetí od *Peršanů a Babyloňanů*. Ježto se však víra v anděly vyskytuje již na počátku dějin národa israelského, není věru důvodu, proč by se měla odvozovati z náboženství pohanských. Počet sedmi duchů Tob. 12, 15 není vypůjčen z náboženství Parsů. Knihy, ve kterých je náboženství Parsův uloženo, nejsou poměrně staré; nejznámější tvary tohoto náboženství pocházejí z dob *Sassanovců* t. j. ze 3. stol. po Kr. Toto náboženství počítá mezi sedm vyšších duchů „amšaspanťů“ i dobrého boha Ahumazardu, takže zbývá jen šest duchů proti biblickým sedmi. Těchto šest duchů je poděleno vládou vesmíru, kdežto dle bible sedm andělů stojí před Hospodinem (slouží Hospodinu). V knihách starozákonných po zajetí sepsaných je pozorovati v nauce o andělech a démonech rozvoj a pokrok. Když totiž zajetí vymýtilo u židů náklonnost k modloslužbě, dostalo se jim od Boha poučení důkladnějšího o andělech i démonech. Avšak ani tento rozvoj řečené nauky nebyl na úkor přísnému jednobožství Israelitů, kde se víra v jednoho Boha za-

chovala neporušená. V kanonických knihách nebyl nikdy postaven Bohu po bok anděl, ani proti Bohu satan jako nezávislá moc. (*Sawicki, Die Wahrheit des Christentums* (1913) 289; *A. Polz* 1. c. 18, 13, 33).

2. *Věta*: Andělů jest veliké množství a jsou rozděleni v řády čili kůry.

Tato věta nebyla prohlášena za článek víry, ale je v Písmě sv. tak jasně vyslovena, že jest to *zcela jisté učení* (*sententia certa*).

Důkaz.

a) O velikém počtu andělů mluví *Písmo* sv. často. Prorok *Daniel* vypravuje, kterak tisícové tisíců sloužili Hospodinu a deset tisíckrát sto tisíců stálo před ním (7, 10). *Kristus Pán* řekl *Petrovi*: „Či myslíš, že nemohu prositi Otce svého a dá mi nyní více než dvanáct pluků andělů.“ (Mat. 20, 53). *Sv. Pavel* zmiňuje se o přemnoha tisících andělů, o shromáždění slavnostním (*multorum angelorum frequentia*; Žid. 12, 22). *Sv. Jan* píše: „Viděl jsem a uslyšel hlas mnoha andělů kolem trůnu — počet jejich byl tisíce tisíců“ (Zj. 5, 11).

b) *Rozdělení andělů v řády* čili kůry plyne z toho, že *Michael* je jeden z knížat předních (Dan. 10, 13) a že jsou andělé a archandělé (1. Sol. 4, 15; Jud. 9). Různé názvy andělských kůrů v Písmě jsou tyto: cherubové (Gn. 2, 24; Ex. 25, 18), serafové (Is. 6, 2), mocnosti, síly (1 Pet. 3, 22), knížectva, panstva (Ef. 1, 20. 21), trůny (Kol. 1, 16), archandělé a andělé. Těmito jmény jsou označeny rozumné bytosti (Is. 6, 2; Ez 10), od Boha stvořené (Kol. 1, 16. 17). Ježto tyto názvy mají určitý význam a důsledně se v Písmě sv. opakují, nelze je pokládati za pouhá rozlišná označení jedněch bytostí, nýbrž vyjadřují různé úřady, vlohy, služby a postavení andělských bytostí čili různé sbory, kůry.

c) *Otcové* velmi často mluví o velikém počtu andělů a o více andělských řádech. Někteří usuzují z podobenství Kristova o ztracené ovci, že 99 ovcí jsou andělé a jedna ztracená ovce že je pokolení lidské, takže andělé svým počtem pokolení lidské převyšují.

d) Ve *příčině počtu andělských řádů* a jejich vzájemného vztahu nebylo u *Otců* prvních čtyř století *shody*. Tak dí *sv. Augustin*: „Zda titíž archandělé se nazývají mocnosti, kdo vědí, nechť řeknou. Já se přiznávám, že nevím“ (Enchir. 15, 58), *Sv. Jan Zlat.* ohledem na Ef. 1, 21 píše: „Jsou dle všeho jiné mocnosti, jejichž jména neznáme“ (Hom. 4 de incompreh. 2). *Otcové* často uvádějí 7 andělských kůrů a to tak, že k pěti,

jež vypočítává *sv. Pavel* (Ef. 1, 21; Kol. 1, 16), přidávají anděly a archanděly. V *konstitucích apoštolských* jsou uvedeny tyto andělské řády: Cherubim, seraphim, saecula et exercitus, virtutes et potestates, principatus et throni, archangeli et angeli (12, 8; Kirch, Enchir. 681). 9 andělských kůrů jmenuje *sv. Cyril Jerus.* v tomto pořadí: „Angeli, archangeli, virtutes, dominationes, principatus, potestates, throni, cherubim, seraphim (Catech. mystag. 6, 1; Kirch, Enchir. 533); podobně *sv. Jeronym, Pseudodionys* a *sv. Řehoř Vel.* Tento počet podrželi pozdější Otcové i scholastici, takže se stal v církvi obecným.

e) Pořad kůrů andělských: serafové, cherubové, trůny, panstva, mocnosti, síly, knížactva, archandělé a andělé pochází od *Dionysa Areopagity*. Pořad u *sv. Cyrila Jerus.* a u *sv. Řehoře* se poněkud od Dionysova uchyluje. Řečený *Dionys* rozdělil devět andělských kůrů *ve tři říše (hierarchie)*. V *prvé říši* jsou cherubové, serafové a trůny, kteří stojí před Bohem a bývají přímo od něho posílání a osvěcování. V *druhé říši* jsou panstva, mocnosti a síly, kteří bývají posílání a osvěcování od vyšších řádů. V *třetí říši* jsou vyšší andělé: knížactva, archandělé a andělé, kteří jsou ustanovení k službě lidí.

f) *Roztřídění andělů v kůry* se zakládá na jejich darech přirozených i nadpřirozených. Čím vyšší řád, tím lepší schopnosti přirozené, tím výbornější dary nadpřirozené a tím důležitější úkoly a služby, jež jsou andělům přiděleny. Tak *sv. Tomáš* podle *Dionysa* a *sv. Řehoře Vel.* (S. th. i q. art. 1 ad 6).

Dle *sv. Tomáše* je každý anděl svého druhu, takže by bylo tolik druhů, kolik je andělů. *Suarez* řadí všechny anděly téhož řádu do jednoho druhu. *Toletus* uznává u andělů pouze jeden druh podobně jako u lidí. Tato druhová jednota nesmí se ovšem odváděti jako u lidí, že by byla vznikla následkem společného tělesného původu z jednoho praotce.

§ 10. O přirozenosti a mohutnostech andělů.

1. *Věta*: Andělé jsou pouzí duchové (Sententia certa).

Výklad.

Tato věta není článek víry výslovně prohlášený. Ježto však 4. *sněm lateránský* veškero tvorstvo, jež Bůh stvořil, rozdělil *ve hmotné, smíšené čili duchově-hmotné a andělské*, jasně naznačil, že andělé se různí od lidí, kteří se skládají z těla a duše.

Důkaz.

a) V *Písmě* sv. se ovšem vypravuje, že andělé se zjevili v lidské podobě, že chodili, mluvili, ale zároveň se připomíná

že jejich tělo bylo zdánlivé (Tob. 11, 19). Andělé jsou vždy nazýváni *duchové* (spiritus, πνεύματα). O duchu však praví *Kristus Pán*, že nemá ani těla ani kostí (Luk. 24, 39). Andělé nemají ani masa ani krve: „Neboť bojování naše není proti krvi a tělu, nýbrž proti knížactvům a mocnostem, proti světovládcům této temnosti, proti duchům zlým v povětrí“ (Ef. 6, 12). *Saduceové* pravili, že není ani anděla ani ducha, kdežto fariseové vyznávali obé (Sk. ap. 23, 8).

b) *Otcové řečtí: sv. Atanáš, sv. Jan Zlat., sv. Řehoř Naz.* a j. a z *latinských Otců sv. Jeronym, Lev Vel.* a *sv. Řehoř Vel.* výslovně učili, že andělé jsou pouzí duchové. Byla však celá řada *Otců: Justin Muč., Klement Alex., sv. Ambrož, Fulgentius*, kteří andělům přikládali těla jemná, vzdušná, hvězdná, plamenná neb aspoň ve svém úsudku kolísali. Řečeným Otcům činil nemalé potíže pojem stvořeného ducha. Bytost stvořená bez jakékoli hmoty zdála se jim býti nemožnou. Mimo to dali se jmenování Otcové svést k mylnému názoru o andělském těle (Žl. 103, 4: „Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem“) a porušeným čtením některých kodexů LXX, kde Gn. 6, 4 místo filii Dei bylo ἄγγελου τοῦ Θεοῦ, takže ono místo vykládali o tělesném hříchu andělů s dcerami lidskými. Teprve po 4. sněmu lateránském stalo se učení o pouhé duchovosti andělů v církvi obecným. Sv. Bonaventura píše: „Znamenití učitelé pochybovali kdysi, zda andělé mají tělo a proto mluví nejistě o věci jak Augustin tak Bernard. Avšak nyní s dostatečnou jistotou učí, že andělé jsou netělesní“ (In. 2. dist. 8 p. 1 a. 1 q. 1).

c) Z toho, že *andělé se zjeví v lidské podobě*, nelze usuzovati, že nejsou pouzí duchové. Když se anděl zjevil *ve snách*, pak způsobil tento dojem v obrazivosti spícího. Jindy přijal tělo ze stávající látky tvořeně, ale nespojil se s ním tak jako duše s tělem je spojena, aby je oživoval, nýbrž toto tělo ovládal a jim hýbal. V takových případech Písmo sv. naznačuje, že tělo andělovo nebylo přirozené (Tob. 11, 19; Dan. 9, 21; 14; 35).

g) *Scholastici rozebírali* i tu otázku, zda andělská podstata *se skládá z látky a formy*. Látkou rozumí se neurčitá podstata, která není určitou bytostí duchovou; formou je to, co onu neurčitou látku činí právě touto andělskou bytostí. I v duchové bytosti stvořené lze rozlišovati duchovou látku, to z čeho jest a to co z ní činí právě tohoto anděla (formu). Ježto i ti scholastikové, kteří anděly pokládali za pouhé duchy, tvrdili, že andělé se skládají z látky a formy, nechtěli tím říci, že andělé se skládají z částí, nýbrž, že nejsou jako Bůh beze všeliké trpné vlohy (potenciality), že nejsou pouhý čirý kon.

2. *Andělé jsou nesmrtelní.* Nesmrtelnost andělů plyne z jejich číře duchové podstaty. Duchová bytost neskládá se z částí a nemůže se proto ani rozpadnouti ani zaniknouti. Jedině Bůh by mohl anděly zničiti; ale neučiní toho, poněvadž stvořiv andělské bytosti nezničitelné chce, aby na věky žily a jeho dokonalosti oslavovaly. Bůh mohl ovšem anděly nestvořiti,

neboť nejsou bytosti naprosto nutné. Když však jsou stvořeni, pak není stvořené moci, jež by je mohla zničit a tak existují nutně (viz *sv. Tomáš Akv.* S. th. 1 q. art. 5).

3. Andělé jsouce pouzí duchové *nemají ani prostornosti ani rozměrů*, nejsou však ani nesmírní ani všudypřítomní. „Jsou-li v nebi, nemeškají na zemi, a jsou-li od Boha posláni na zemi, nezůstanou v nebi“ dí *sv. Jan Damašský* (De fide 2, 3). Andělé jsou v prostoru přítomni *asi tak jako duše v těle*. Anděl je celý v celém určitém prostoru a celý zároveň ve všech částech téhož prostoru. Duše oživuje ovšem tělo určité velikosti a je celá v celém těle a celá ve všech částech těla; má tedy vymezený určitý prostor a její vztah k prostoru jest určitější. Anděl však může zaujmouti určitý prostor buď celý nebo pouze jediný bod v něm. Proto mohlo býti v jednom posedlém mnoho zlých duchů (Luk. 8, 30). Závisí to tedy na vůli anděla, jak veliký prostor chce zaujmouti. Tímto prostorem, kde může býti též anděl zároveň přítomen, nemůže býti celý svět, poněvadž bytnost i síly andělovy jsou omezeny.

Dalších otázek většinou filosofických: zda může býti anděl na více místech, jež spolu nesouvisají, zda chtěje z jednoho místa na druhé musí projíti prostorem, který jest mezi oběma místy, zda přítomnost andělova je tam, kam až sahá jeho působnost, nelze rozřešiti ze zjevení Božího a proto na ně *bohoslovci odpovídají různě* (viz *Suarez*, De Angelis 4 c. 10 n. 15; *Fr. Schmid*, Quaestiones sel. 28; *sv. Tomáš Akv.*, S. th. I., q. 52 art. nn.).

Řekne-li se, že anděl je přítomen v celém prostoru, kam až může dosáhnouti svou působností, není tím onen prostor vymezen, poněvadž rozsahu působnosti andělovy neznáme.

4. *Andělé převyšují nás poznáním, vůlí a mocí.*

a) *Andělé* nejsou vševědoucí, ale jakožto pouzí duchové *mají mnohem dokonalejší poznání*. To naznačuje *Písmo sv.* (2 Král. 14, 20) a *Kristus Pán* dí: „O tomto dni však a hodině nikdo neví, ani andělé nebesí, leč Otec sám“ (Mat. 24, 36).

Pouhý duch nenabývá poznatků smysly, nýbrž poznává duchové podstaty a duchový svět *přímo*. Dokud nepatří na Boha tváří v tvář, poznává jej tak, že na jeho existenci z věcí duchových usuzuje. Poznává tedy pouhý duch světy, jež jsou nám známy pouze z části nebo neznámy vůbec. Hmotné věci poznává pouhý duch rovněž mnohem dokonaleji než my. O poznání andělském se obecně učí, že andělé mají již od svého stvoření pojmy věcí vštípeny (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 1 q. 55 ar. 1).

b) Všechny věci zároveň nemohou andělé poznati, poněvadž jest jejich poznávacost omezená. Nemohou poznati *tajnosti srdce*, t. j. těch věcí, které závisejí na naší svobodné vůli a jsou ukryty v našem nitru. Tyto zná jedině *Bůh*, jak z *Písma sv.* plyne (3 Král. 8, 39; Jer. 17, 19; Žl. 7, 10 Hospodin zpytuje srdce a ledví; Sk. ap. 1, 24). *Kristus Pán* právě tím, že znal tajnosti lidských srdcí, dokazoval své božství (Mat. 9, 4; Jan 1, 47; 2, 24). Andělé, poněvadž mají bystřejší poznání a vidí hlouběji do nitra, mohou se snadno dohadovati a ze vnějších známek souditi na to, co se v lidském nitru děje.

Andělé neznají určitě *budoucích věcí*, jež záležejí na svobodném rozhodnutí lidském. Budoucí věci, pro něž se člověk ve svém nitru rozhodl, zná jedině *Bůh*. Právě tato znalost je výlučná dokonalost Boží (Is. 40, 8, 10. Is. 41, 23). Proroctvími o budoucích věcech dokazoval *Kristus Pán* své božství (1 Kor. 14, 25). Dle *sněmu vatikánského* (De fide c. 3) jsou proroctví zřejmou známkou nekonečného vědění. Andělé mohou do budoucnosti souditi s větší pravděpodobností nežli nejlepší znalci povah a poměrů.

b) *Svobodnou vůli* mají andělé proto, že jsou čirě duchové a rozumné bytosti. U andělů je vůle tím svobodnější, poněvadž mají větší poznání a jsou nezávislí na těle. *Písmo sv.* svobodnou vůli andělů předpokládá. Andělé se radují (Luk. 15, 7 a násl.), touží (1 Pet. 1, 12.) slouží Kristu Pánu (Mat. 4, 11), andělé zhřešili (2 Pet. 2, 4); zlí duchové se třesou (Jak. 2, 19) a mají zlost (Zj. 12, 22).

c) *Moc* andělů je *veliká*, mnohem větší nežli moc lidí. O tom svědčí názvy andělských kůrů: *mocnosti, síly*; andělé jsou „*silní rekové činící rozkazy Boží*“ (Žl. 102, 20), *jsou silou a mocí větší*“ (2 Pet. 2, 11).

Andělé mohou působiti jak na svět hmotný, tak na lidi, podle zákonů, jež Bůh určil pro řád přirozený i nadpřirozený. Bez rozkazu nebo dopuštění Božího nemohou do zákonů Božích samovolně zasahovati.

Mohou *působiti na lidského ducha* jak to učinil anděl u sv. *Josefa* ve snách (Mat. 1, 20; 2, 13) nebo jako *dábel* vnukl *Jidášovi*, aby zradil Ježíše (Jan 13, 2; Luk. 22, 3). Na náš rozum nemůže anděl působiti přímo, nýbrž pouze vnějšími znameními může nám vnuknouti své myšlenky, nebo smysly naše upozorniti na takové předměty, jež nás k takovým myšlenkám

vedou nebo působě na naše ústroje, může v naší obrazivosti vzbuditi představy a takto i myšlenky, o něž běží (*sv. Tomáš Akv. S. th. 1. q. 111 art. 1 ad 3*).

Na *naši vůli* nemůže anděl působiti přímo a fysicky, aby ji k něčemu přiměl, nýbrž pouze morálně tím, že na náš rozum účinkuje pohnutkami anebo v naší smyslové mohutnosti vzbudí různá hnutí. Při tomto vlivu, který anděl na nás vykonává, může naše vůle buď svoliti neb odporovati.

Andělé mluví, t. j. sdělují jiným své myšlenky (Is. 6, 3; Dan. 8, 16; Zach. 2, 3; Sk. ap. 7, 2; Jud. 9). Mluví s jinými anděly, se zlými duchy, mluví s Bohem, žádajíce jej o radu a obdivujíce se jeho dokonalostí (*sv. Tom. Akv. S. th. 1. q. 107.*) Nemluví ústy, nepronášejí slov. Kterak se to děje, nelze leč se dohadovati. Snad tak, že andělé již tím, že chtějí jiným své myšlenky zjeviti, je zjevují nebo, že anděl v tom, komu chce něco sdělit, způsobí příslušnou představu.

Druhá hlava.

O povýšení a pádu andělův.

Bůh nepovýšil do řádu nadpřirozeného pouze lidí tak, že jim stanovil blažené patření za poslední cíl a vybavil je k tomu nadpřirozenými prostředky, nýbrž i anděly, kteří již svou přirozeností lidi převyšovali. Pravda, že andělé byli povýšeni do nadpřirozeného řádu, jest obsažena v těchto dvou zjevených skutečnostech: 1. Mnozí andělé dosáhli a požívají již věčné blaženosti. 2. Mnozí andělé zhřešili a jsou na věky zavrženi.

§ 11. O povýšení andělů do řádu nadpřirozeného.

1. Věta: Mnozí andělé dosáhli a požívají již věčné blaženosti.

Důkaz.

a) Tato věta jest jasně v *Písmě sv.* vyslovena. „Andělé jejich (maličkých) v nebesích stále patří na tvář Otce mého“ (Mat. 18, 10). „Spravedliví po vzkříšení budou jako andělé v nebi“ (Mat. 22. 30), budou rovni andělům a budou syny Božími“ (Luk. 20, 36). „Blažení v nebesích přistoupili k hoře Sionu, k městu Boha živého, k Jerusalemu to nebeskému a ke přemnoha tisícům andělů, shromáždění to slavnostnímu“ (Žid.

12, 22). Jsou-li andělé služební duchové posílání ke službě pro ty, kteří dědictvím obdrží spásu (Žid. 1, 14), pak nemohou býtí sami z tohoto dědictví vyloučení. — Písmo sv. mluví o andělech v nebesích (Mat. 24, 36), andělé stojí před Hospodínem (Tob. 12, 15; Dan. 7, 19) jsou před trůnem Božím (Zj. 1, 4), kolem trůnu Božího (tmt. 5, 11; 7, 11), přicházejí s nebe na zemi (Jan 1, 45; Mat. 16, 27).

Andělé jsou nazýváni svatí (Tob. 10, 11; Dan. 8, 13; Mat. 8, 38; Luk. 9, 28), andělé světla (2 Kor. 11, 14; 1 Sol. 5, 5; 1 Jan 1, 7), vyvolení (1 Tim. 5, 21), synové Boží (Job 1, 6).

b) Andělé *nepožívali však věčné blaženosti od počátku*, jak Otcové učí přes kolísavé stanovisko *sv. Augustina* (De civ. Dei 12, 9). O *padlých andělech*, kteří mohli zhřešiti a zhřešili, je to zcela jasné, že nebyli v dobrém od počátku utvrzeni. Platí-li to o andělech padlých, pak to platí o andělech vůbec. Neboť nelze mysliti, že část andělů byla stvořena hned od počátku u věčné blaženosti, kdežto jiná část byla ponechána ve stavu zkoušky. Dle *výroků Otců* zasloužili si andělé věčnou blaženost.

Sv. Augustin, jenž byl původně toho názoru, že andělé byli od počátku ve slávu věčnou vstípeni (*Pelz*, Die Engel-lehre des hl. Augustinus 54 . . .) zastával se později toho stanoviska, že „svobodnou vůlí setrvali a za toto setrvání zaslouženou odplatu obdrželi“ (De corr. et grat. 11, 32; De civ. Dei 22, 1, 2). Podobně *sv. Řehoř Vel.* (In Ezech. hom. 7, 18).

c) Andělé byli tedy z počátku na cestě k nadpřirozenému cíli čili byli ve stavu zkoušky, jak jest to patrno odtud, že měli víru, která teprve přechází v blaživé patření. K tomuto nadpřirozenému cíli vybavil je Bůh přiměřenými, nadpřirozenými prostředky, tedy je povýšil do nadpřirozeného řádu. To dosvědčují *sv. Otcové*, *sv. Basil Vel.*, *sv. Řehoř Naz.* a především *sv. Ambrož* a *sv. Augustin*. Tento dí: „Kdo jim ji (dobrou vůli) dal než ten, jenž je stvořil v dobré vůli, t. j. s čistou láskou, aby v ní k němu přilnuli, když jim zároveň udělil přirozenost a uštědřil milost (simul in eis condens naturam et largiens gratiam). Nelze tedy věřiti, že bez dobré vůle, t. j. bez lásky Boží byli někdy dobří andělé“ (De civ. Dei 12, 9, 2).

2. Na otázku, *kdy* byli andělé povýšení, a) odpovídali někteří bohoslovci (*Petr Lomb.*, *sv. Bonaventura*, *Duns Skotus*), že všichni andělé obdrželi pouze úkonné milosti, se kterými dobří andělé spolupůsobice byli obdařeni milostí posvěcující, kdežto zlí andělé odporující úkonným milostem posvěcující milosti neobdrželi a byli zavrženi.

b) Mnohem obecnější je mínění, že andělé obdrželi posvěcující milost hned při stvoření, jak již *sv. Augustin* to jasně vyslovil. Obhájců tohoto mínění je mezi *Otci více*. Pro tento názor svědčí skutečnost, že padlí andělé hřichem posvěcující milosti pozbyli, kterou dobří andělé zachovali. Když byli všichni andělé určeni k nadpřirozenému cíli, pak museli mít posvěcující milost, poněvadž bez ní naprosto nelze tohoto cíle dosíci. Tento cíl má se k milosti jako strom k jádru. Jako strom nemůže vyrůst než z jádra, v němž jest obsažen, tak nemůže blaživého patření na Boha dosíci, leč ten, kdo je v posvěcující milosti. *Sv. Tomáš* uplatnil tento názor v bohovědě co nejvíce, takže byl pojat do *Římského katechismu*.

S posvěcující milostí obdrželi andělé podobně jako první lidé od Boha *zjevení, nadpřirozené ctnosti víru, naději a lásku, úkonné milosti* a zkrátka všechno, čeho se dostává tomu, kdo je na cestě k nadpřirozenému cíli. Zda andělé poznali vtělení Syna Božího hned na počátku, není zcela jisté. Toto stalo se nutným teprve po pádu a uskutečnilo se až po mnoha tisíciletích (*Bartmann* l. c. I. 263). Andělé, ač na Boha patří, přece neznají hodiny posledního soudu (Mat. 24, 36), poznávají skrze církev rozličnou moudrost Boží (Ef. 3, 10) a ukázalo se jim veliké tajemství pobožnosti (1 Tim. 3, 16).

§ 12. O pádu andělů.

Věta: Mnozí andělé zhřešili a byli na věky od Boha zavrženi. (De fide).

Výklad.

4. *Sněm lateránský* prohlásil: „*Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Dábel a jiní démoni byli od Boha stvořeni dobří, ale sami se stali zlími.*“ (*Denz* 428).

1. *Důkaz.*

a) „Viděl jsem satana jako blesk s nebe padat“ (Luk. 10, 18). „Bůh prohřešivších se andělů neušetřil, nýbrž strhnul je do pekla vydal k mučení vazbám temnosti, aby byli chováni k soudu“ (2 Pet. 2, 4). „Anděly, kteří nezachovali svého knížectví, nýbrž opustili obydlí, k soudu velikého dne uchoval věčnými vazbami pod temností“ (Jud. 6).

Tito andělé se nazývají duchové *zlí* (Tob. 3, 8; 6, 14), duchové *nečistí* (Sk. ap. 8, 7 a j.), *pohanští bohové* jsou duchové *zlí* (Žl. 95, 5), *zlým duchům* podávali v oběť Israelité syny a dcery (Žl. 105, 37). Jeden z nich vystupuje jako kníže ostatních: *satan* (Job. 1, 6; 2, 1.; 1. Paral. 21, 1), *dábel* (Moud. 2, 24), *dábel byl vrahem od počátku, nestál v pravdě* (Jan 8, 44).

b) *Dábel* pokoušel *Krista Pána* (Mat. 4, 3—10), činil překážky, aby se kázání Kristovo neujalo (Mar. 4, 15), zasévá koukol

mezi pšenici (Mat. 13, 25), bojuje proti církvi (Mat. 12, 28; 16, 18), je *kníže tohoto světa* (Jan 12, 31). Kristus Pán *má moc nad ďáblem a zlými duchy a vymítal je* (Mat. 4, 24; 8, 16; 9, 32—33; Mar. 1, 32—34) duchem Božím, aby tak království Boží na zemi uplatnil (Mat. 12, 28; Luk. 11, 24—20), a dal svým učedníkům moc vymítati zlé duchy (Luk. 10, 17, 19).

Ďábel (*diábolos*, pomlouvač), satan (odpůrce, protivník) nazývá se jinde v Písmě *veliký drak* (Zj. 12, 7), *starý had* (tmt. 20, 2), *Beelzebub* (Mat. 10, 25) vlastně název pohanského bůžka (4 Král. 1, 2), *vrah, lhář* (Jan 8, 44), *Belial* (2 Kor. 6, 12), *lev řvoucí* (1 Pet. 5, 5). Název „*Lucifer*“ začal se ďábloví přikládati teprve v pozdějších stoletích; původně nazývali tak proroci *krále Tyru a Babylonu* (Is. 14, 12; Ez. 28, 1). O Luciferovi se obecně říká, že svedl mnoho andělů ke hříchu (Zj. 12, 3). Zda je Lucifer knížetem všech zlých duchů nebo pouze nižších démonů, nelze s jistotou říci.

2. Písmo sv. přes to, že o zlém duchu často mluví a jeho zhoubnou činnost a neustálé úklady proti pravdě a ctnosti líčí, přece nikde nedí výslovně, *kterak se provinil* a stal nešlechetným. *Sv. Otcové* mimo některé, kteří ohledem na porušené čtení LXX Gn. 2, 6. se domnívali, že andělé zhřešili smilstvem, učí většinou, že *hříchem andělů byla pýcha*. To tvrdí na základě slov Písma (Sir. 10, 15; Tob. 14, 14; Tim. 3, 6), že „pýcha je počátek všelikého hříchu“. *Sv. Augustin* dí: „Jaký mohl býti počátek zlé vůle, leč pýcha? Počátek všelikého hříchu jest pýcha. A co je pýcha než touha po nezřízené vznešenosti?“ (De civ. Dei 14, 13, 1; De Gen. ad litt. 11, 14, 18; *Rouet*, Enchir. 1708). *Sv. Jan Zlat. praví*: „Satan nebyl svržen s nebe pro smilstvo a cizoložství nebo pro krádež, nýbrž pýcha jej smetla do spodní části propasti“ (De virgin 5; *Rouet*, Enchir 1793).

Kterak andělé pýchu projevíli, zda tak, že opovrhující nadpřirozenou blažeností toužili nezřízeně po cíli přirozeném, či tak že chtěli nadpřirozené blaženosti dosáti vlastní silou bez milosti Boží nebo tak, že když jim bylo zjeveno vtělení Syna Božího, nechťeli mu býti poddáni, je n snadno říci.

3. *Padlých andělů bylo mnoho*. Vysvětá to z odpovědi posedlého zlým duchem: „Jmenuji se pluk, neboť *jest nás mnoho*“ (Mar. 5, 9) a z knihy Tobiašovy (6, 8), kde se mluví o *plemeni zlých duchů*. Dle mínění bohoslovců není padlých andělů více než andělů věrných.

4. Zlí duchové jsou *trápeni v pekle věčnými mukami* (2 Pet. 2, 4; Jud. 6). Vlastním pobytem zlých duchů je *peklo*, ale z dopuštění Božího mohou se zdržovati na zemi, ve vzduchu (Ef.

2. 2; 6, 12), na poušti (Luk. 11, 24) I když meškají mimo peklo, nejsou bez muk, nýbrž jsou jimi všude trápeni.

a) Padlí andělé *nemohou se obrátiti a činiti pokání*, poněvadž nemají k tomu ani milosti ani času; *jsou ve zlém zatvrzelí*. „Bůh prohřešivších se andělů neušetřil“ (2 Pet. 2, 4). Mínění *Origenovo*, že i démoni mohou býti zásluhami Kristovými vykoupeni, bylo zavrženo — (Denz. 211). Sv. *Augustin* píše: „Všichni andělé po pádu byli hned zatvrzelí a k soudu věčného ohně neodvolatelně odsouzeni. (In Ioa. tr. 98, 9). Sv. *Řehoř Vel.* vyslovil se takto: „Bůh odpadlého ducha k pokání vůbec nevolá a dráhu jeho pýchy zavrhuje“ (Moral 2. 3).

b) Neodvolatelné zavržení zlých duchů odůvodňují *Otcové a bohoslovci* různě. Hřích andělů zasloužil tím většího trestu, čím výbornější byly dary od Boha udělené. „Peccatum eius quanto incredibilius, tanto damnable. Ideo angelus irreparabiliter cecidit, quoniam cui plus datur, plus exigitur ab eo“ dí sv. *Augustin* (C. Julian. op. imperf. 6, 22). Andělé zhřešili s rozvahou a zlobou nemajíce slabosti, jež plyne z těla. Sv. *Tomáš Akv.* odvádí nezměnitelné zavržení andělů z jejich číře duchové přirozenosti. Jakmile se bytost duchová s rozvahou pro něco rozhodne, pak k tomu příle a přidrží se toho neodvratně (S. th. 1, q. 64 ar. 2).

5. Padlí andělé přesto, že jsou na věky zavrženi, nepozbyli *přirozených mohutností* a neutrpěli na nich vnitřní újmy. Jejich podstata duchová je tak jednoduchá, že z ní nelze ničeho odtrhnouti a jejich přirozené dary zůstanou neporušeny (sv. *Tomáš Akv.* I. c.).

Rozum jejich je potud *slabší*, poněvadž se jim nedostává nadpřirozeného osvětlení, a vůle jejich je *zkažená*, poněvadž není povzbuzována úkonnými milostmi, je ve zlém zatvrzena a neschopná dobrých skutků. Zlé páchají svobodně aspoň potud, že mohou voliti mezi tím neb oním hříchem. Vnitřní stav zlých duchů je *hrozný a zoufalý*. Nemají ničeho, co by je k dobrému pobízelo, nemohou očekávati odměny ani užítku ani útěchy, není v nich lásky k Bohu; ba naopak vědí, že jsou na věky zavrženi a u Boha v nenávisti, že si jej nemohou ničím nakloniti, a proto je všechno dohání k nenávisti a zoufalství: hrozné muky, jež potrvají na věky a jimž nelze nijak uniknouti (viz *Hurter*, Comp. theol. dogmat III. 584).

Třetí hlava.

O vztazích andělů dobrých a zlých k lidem.

Andělé, kteří zůstali Bohu věrní, dosáhli a požívají věčné blaženosti, již nemohou nikdy pozbyti. Veškerá jejich snaha má pouze ten cíl, aby oslavovali Boha (Zj. 7, 11). Sloužíce Bohu plní jeho vůli a pomáhají i chrání lidi, aby též dosáhli

věčné slávy u Boha. Padlí andělé nenávidějí Boha a proto lidem závidějí a hledí jim škoditi.

§ 13. O andělech strážných.

Věta: Dobří andělé jsou ustanoveni, aby chránili a pomáhali lidem (de fide).

Tato věta je *článek víry*, poněvadž je v Písmě sv. zřejmě vyslovena a učitelský úřad církve ji všeobecně hlásá.

d) *Důkaz.*

α) „Neboť andělům svým přikázal o tobě, aby tě ostříhali na všech tvých cestách“ (Žl. 90, 11). „Vizte, abyste nepohrdali některým z těchto maličkých, neboť pravím vám, že andělé jejich v nebesích stále patří na tvář Otce mého, jenž jest v nebesích“ (Mat. 18, 10). „Nejsou-li všichni služební duchové, posíláni jsouce ke službě pro ty, kteří dědictvím obdrží spásu“ (Žid. 1, 14) k ochraně lidí nejsou posíláni pouze andělé nejnížšího řádu, nýbrž všichni, jak *sv. Pavel* výslovně dí.

Svého anděla strážce má každý člověk aneb aspoň každý věřící.

I o tom podává *Písmo sv.* četná svědectví a příklady: *Jakob* žehnaje synům *Josefovým* pravil: „Anděl, který mne vytrhl ze všeho zlého, žehnej těmto chlapcům“ (Gn. 48, 16). „Postaví se anděl Hospodinův kolem těch, kteří se bojí a vytrhne je“ (Žl. 33, 8). Učedníci Páně shromáždění v domě Marie, matky Markovy prohlásili na zprávu děvečky, že Petr stojí přede dveřmi: „Jest to anděl jeho“ (Sk. ap. 12, 15).

Anděl pomáhal *Mojžišovi*, *Juditě*, *Tobiášovi*, zachránil *tři mládence* z peci ohnivé, vysvobodil *Petra* ze žaláře, takže *víra* ve strážné anděly jednotlivých lidí byla *známá a obecná*.

β) *Otcové.* *Hermas* (Vid. 3, 4; 1; 5, 2, 1). *Origenes* dí: „Jest obsaženo v kázání církevním, že jsou andělé a dobré síly, jež mu slouží dokonávající spásu lidí“ (De princ. 1 praef.: *Kirch*, *Enchir.* 242; srov. *Hom. n. Luc.* 12). *Sv. Jeronym* píše: „Veliká je důstojnost duší, že každá má od počátku anděla určeného k ochraně (In Mat. 18, 10). *Sv. Basil* praví: „Toho, že s každým jest anděl, aby jeho život řídil jako vychovatel a pastýř, nikdo nepopírá, kdo je pamětliv slov Páně: „Vizte, abyste nepohrdali“ (C. *Eumom.* III., 1). Je to zvláštní, že právě u *Dionysa Lžiareopagity* a u *sv. Řehoře Vel.*, kteří o andělech velmi mnoho pojednávají, není zmínky o andělech strážných (*Barimann*, 1. c. 254).

γ) *Scholastikové* učí, že andělé všechny lidi chrání a jim ke spasení pomáhají. Dle příkladu *Otců* tvrdí, že i *jednotlivě*

národové, země, říše, společnosti mají své anděly strážce. *Daniel* mluví o knížeti říše perské (10, 13), strážcem *národa israelského* byl *Michael*, jenž je též *ochráncem církve* (Zjev. 12, 7).

δ) *Římský katechismus* dokládá nauku o strážných andělech takto: „Prozřetelností Boží jest uložen andělům úkol, aby chránili lidské pokolení a byli jednotlivým lidem po boku . . . Neboť jako rodiče, mají-li jejich děti putovati nejistou a nebezpečnou cestou, dávají jim strážce a pomocníky v nebezpečích, tak i nebeský Otec na tu cestu, po níž k nebeské vlasti kráčíme, ustanovil nám anděly (P. 4 c. 9 n. 4).

Strážní anděl doprovázejí své svěřence od *kolébky* až do hrobu a nikdy jich zcela neopustí. Někdy se anděl od svého chráněnce na čas vzdálí potud, když dle Božího úradku nezabrání zlu fysickému nebo mravnímu. Tak je rozuměti výroku *sv. Basila Vel.*, který praví: „Jako dým odhání včely a zápach holuby, tak odpuzuje anděla strážce našeho života žalostný hřích“ (In Ps. 33, c. 5).

b) *Služby*, jež andělé konají pro lidi jsou:

1. Chrání nás *v nebezpečích časných*, odvracejí od nás škody a úrazy nebo nás z nich vysvobozují, jak a pokud to prospívá spáse duše.

2. Chrání nás *v nebezpečích duše*, zapuzujíce pokušitele neb oslabující a mírníce jeho úklady a svody ke hříchu (Žl. 90, 11; Tob. 8, 3).

3. *Povzbuzují nás k dobrému* spásitelnými myšlenkami a vnuknutími a zdržují nás ode zlého (Sk. ap. 5, 20; 18, 21; 10, 3 nn.).

4. *Modlí se za nás a přednášejí Bohu naše modlitby a dobré skutky* tak, že je svými prosbami a chválami doplňují a bohubílymi činí (Tob. 12, 12; Zjev. 8, 3).

c) *Naši úcty* zasluhují andělům proto, že jsou svaté a vznešené bytostí Boží, jež osvědčily Bohu věrnost a jsou u věčné slávy a prokazují nám veliké a znamenité služby. Před pověrečným uctíváním andělů varoval již *sv. Pavel* (Kol. 2, 18) *Origènes* zastával se úcty andělů proti *Celsovi* a ukazoval na to, že jinak má býti uctíván Bůh a jinak jeho sluhové, andělé (C. Cels. 8, 13). Synoda *v Laodicei* (r. 372) ohradila se proti přemrštěné úctě andělů, protože tím bývá na Boha zapomínáno (*Heřele* I. 743). *Sv. Augustin* a po něm *scholastikové* zařadili anděly do obcování svatých, do církve vítězné (Bartmann I. c. 265).

Domněnka, že tělesa nebeská probíhají vytčenou dráhu za pomoci svých andělů, jak hlásal *Plato* a zmiňují *sv. Augustin* (De Trinit. 6, 4) a *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 1 q. 110 art. 3), je zaostalá a nemá ve zjevení Božím

podkladu. Podobně se to má s domněnkou, že jednotlivé druhy zvířat a hmotných věcí mají své anděly strážce. *Sv. Jeronym* ohradil se proti ní a nazval ji bajkou (In Habac. 2, 14).

§ 14. O zlých andělech, škůdcích lidí.

Zlí duchové usilují sice celou svou bytostí, aby nám uškodili, avšak bez Boží vůle a dopuštění ničeho proti nám nemohou.

1. *Obvyklý způsob*, kterým nám hledí uškoditi na duši, je *pokoušení ke hříchu*. Ke zlému nás zlý duch svádí lži a předstíráním falešných dober. *Písmo sv.* vypravuje, že ďábel pokoušel *Krista Pána* (Mat. 4, 1 nn.), *apoštoly* (Luk. 22, 31), *Ananiáše a Safiru* (Sk. ap. 5, 3). Dle *sv. Pavla* pokouší satan *manžely k nezdrženlivosti* (1. Kor. 7, 5), ďábel, bůh tohoto světa, *zaslepil myslí nevěrců* (2. Kor. 4, 4), *zajímá hříšníky v osidla* (2. Kor. 2, 11), chtěje lidi svésti přepodobňuje se *v anděla světla* (2. Kor. 11, 14). Proto též *apoštolové* důrazně napomínají, aby věřící těmto pokoušením rozhodně odporovali. „Oblect se v plnou zbroj Boží, abyste mohli čelit úkladům ďáblovým“ (Ef. 6, 11). „Střízliví buďte a bděte, neboť protivník váš ďábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltil. Jemu odporujte silni u víře“ (1. Pet. 5, 8. 9).

Zlý duch může nás z dopuštění Božího pokoušeti vnějšími věcmi, jimiž dráždí naši obrazivost a smyslnost, dále zkaženými lidmi, avšak i vnitřním způsobem, když nám představuje falešná dobra nebo způsobí v naší žádostivosti nezřízenou touhu a zálibu. Na rozum a na vůli nemůže přímo působiti.

Zlý duch není původcem všech pokoušení a není ani ve všech pokoušeních účastněn. *Sv. Tomáš Akv.* dí: „Všechny hříchy nebývají spáchány z popudu ďáblova, nýbrž některé jsou ze svobodné vůle a porušené přirozenosti. Neboť jak dí *Origenes*: I kdyby nebylo ďábla, přece by lidé měli touhu po pokrmech a po necudných věcech a podobných a v těchto věcech se páchá mnoho nezřízeného“ (S. th. 1, q. 114 art. 3).

Mínění, že každý člověk má nejen dobrého anděla strážce, nýbrž též zlého ducha pokušitele a svůdce, jež se vyskytuje v *Pastýři Hermově* (Vid. 6, 2), u *Origena* (In Luc. hom. 12; Rouet, Enchir. 475), a v *sv. Řehoře Nys.* (De vita Moysis 21; Rouet, Enchir. 1623) a j. není oprávněno. *Bellarmin* nazývá je bludným. De script. eccl. (Lovanii 678, 38)

2. *Mimořádně* může zlý duch z dopuštění Božího lidem škoditi:

a) na těle, zdraví a na vnějších statcích.

Bůh poslal na *Egypt* výpravu andělů nesoucích zhoubu (Žl. 74, 49). Satan navštívil *Joba* malomocenstvím a připravil jej o dítky a majetek (Jb. 2, 7). *Asmodej* zabíjel muže Sáříny, zlí duchové stíhali lidi němotou (Mat. 9, 32; 12, 22; Mar. 9, 16; Luk. 11, 14), záchvaty zuřivosti (Mat. 8, 28—30; Mar. 5, 2—20; Luk. 8, 28—30), padoucníci (Mat. 17, 14—17).

Církev od pradávna užívala proti těmto škodlivým vlivům ďábelským exorcismů, zařikání, aby od těch, kteří svcené vody a soli užívati budou, ony vlivy zapudila.

b) Dalším zhoubným vlivem, jímž ďábel z dopuštění Božího může na člověka působiti, jest *posedlost*, když tělo lidské ovládne a jeho údů a ústrojí zneužívá.

Písmo sv. vypravuje skutečné případy posedlosti (Mat. 4, 24; 8, 16; Mar. 1, 32—34; Luk. 7, 21; Sk. ap. 5, 16), a přesně rozlišuje posedlé zlým duchem od tělesných a nervových chorob: „I podali mu všechny, kteří se měli zle; různými nemocemi a mukami sklíčené i posedlé a náměšičníky a ochrnuté (Mat. 4, 24; Sk. ap. 5, 16). *Kristus Pán* výslovně prohlásil, že vymítá zlé duchy duchem Božím (Mat. 12, 22—29; Mar. 1, 32—34; 9, 16 a násl.; Luk. 8, 27—34), oslovuje je, táže se jich a zakazuje jim se vrátiti. Tuto moc dal *Kristus Pán svým učedníkům* a výslovně ji rozlišil od moci uzdravovati nemocné (Mat. 10, 1; Mar. 16, 17). Zlé duchy vymítali i *apoštolové* (Sk. ap. 5, 16) a pokoušeli se o to i židovští zaklínači (Sk. ap. 19, 13).

Nelze tedy připustiti výkladu *racionalistů*, že *Kristus Pán* vymítaje zlé duchy se vlastně *přizpůsobil obecnému názoru židů*, kteří různé choroby a nemoci především nervové připisovali působení zlého ducha (viz *A. Seitz*, *Das Evangelium vom Gottessohne* (1908) 376 a násl.; *A. Polz* (l. c. 117). Všechny průvodní příznaky posedlosti: padoucnice, hluchota, slepota, němota souvisejí s nervovou soustavou, protože jakmile byl zlý duch vymítnut, ihned přestávají (Mat. 9, 33; 12, 22). Ďábel jako mocnější ovládne lidského ducha slabšího, podřídí si celý organismus a skrze nervy řídí úkony člověka. Následkem tohoto vyššího a násilného působení je nervová soustava skleslá, dostaví se slabost a jeden nebo více ústrojí vypovědí službu. *Posedlost* má podobnost s různými nemocemi, ale se žádnou není totožná. Bývá provázena záchvaty zuřivosti, náměšičnictvím, ale není tělesnou chorobou. Je to fysický vliv, zhoubné působení zlého ducha, jenž se z dopuštění Božího zmocní a podřídí tělo a nižší mohutnosti duše. V posedlém jsou pak dvě osobnosti vlastní lidská a ďábelská.

β) Otcové v prvních dobách křesťanských se častěji zmiňují o posedlých zlým duchem. *Tertullian* píše: „Budiž postaven zde někdo před soudnými stolicemi vašimi, o němž jest zjištěno, že je démonem zmítán. Duch ten,

bude-li mu kterýmkoli křesťanem přikázáno mluvit, tak se démonem býti přizná po pravdě, jako jinde bohem po lži“ (Apol. 23, 2; překl. Vojáčkův 80). Srov. sv. *Cypriana*, (Adv. Demet. 15). *Církev* ustanovila již v prvních dobách řád *exorcistů*, a v Římském rituálu jsou zvláštní modlitby pro vymítání zlých duchů.

Tyž ritual napomíná kněze, aby nevěřil snadno, že někdo je zlým duchem posedlý, nýbrž aby nejprve zjistil *příznaky*, po nichž lze posedlost poznati. Tyto *příznaky* jsou: Mluvit a rozuměti cizí řeči, znáti a vyjevovati skryté a vzdálené věci, projevovati sílu nad svůj věk a pod.

O *důvodech*, ze kterých Bůh posedlost zlým duchem na člověka dopouští, lze říci, že jsou celkem tytéž jako při pronásledování, útrapách a strastech, jichž Prozřetelost používá k dobrému. Sv. *Bonaventura* uvádí tyto důvody: Bůh dopouští posedlost, aby ukázal svou moc, potrestal hřích, napravil hříšníka nebo nás poučil. Ze kterého důvodu právě v určitém případě to dopouští, je lidskému úsilí skryto (In II. Sent. d. 8 p. 2 a. 1).

Za časů *Krista Pána* bylo asi *více* posedlých než jindy. Ostatně i *Otcové Tertullian, sv. Cyprian, sv. Irenej* a j. vypravují o případech posedlosti. *Kristus Pán* chtěl vymítáním duchů dokázati, že přišel zrušit skutky ďáblovy, odzbrojit kněžactva a mocnosti a oslavit vítězství nad nimi (Kol. 2, 15) a lidstvo ze zajetí ďáblovy vykoupit. Snad i ďábel, jehož moc příchodem Kristovým začala se bortiti, napíal veškeré síly proti Kristu Pánu.

Mimořádným způsobem, jímž ďábel může škoditi, jsou *čáry, kouzla, hádačství, věšty, hypnotismus a spiritismus*. Jde tu o takové podivuhodné zjevy, jež převyšují přirozené síly člověka a dějí se *s pomocí zlého ducha*. Tyto nápodobené zázraky nezasluhují toho jména ve vlastním slova smyslu, poněvadž nepřesahují moci stvořených bytostí vůbec. Od těchto mimořádných a podivuhodných zjevů a úkonů dlužno rozlišovati takové čáry a kouzla, jež někdo provádí *dovedností, šalbou* nebo *úmyslným použitím přírodních sil*. Ježto tyto zjevy a výkony nedějí se pomocí zlého ducha, nemáme zde k nim zřetele.

α) To, že takové zjevy jsou pomocí zlého ducha možny, plyne ze skutečných případů, o nichž *Písmo sv.* vypravuje. *Farao* povolal mudrce a čaroděje a ti učinili podobně (jako *Mojžíš* a *Aron*) egyptským zaklínáním a nějakými tajnými

prostředky (Ex. 7, 11). Podivem naplňující činy egyptských *sv. Otcové* nevysvětlovali pouhou lidskou dovedností nebo šalbou, ač jim podobné zjevy byly z denního života známy, nýbrž připisují je bytosti vyšší a mocnější než člověk, bytosti zlé. *Kristus Pán* praví, že lží proroci a lží kristové budou činiti veliká znamení a zázraky (Mat. 24, 24). Dle 2. Sol. 2, 9 bude antikrist činiti podobné skutky pomocí satanovou (*Hejčl* 1. c. 172). I za našich dnů připisují se bytosti zlé zjevy spiritistické, jichž nelze vysvětliti ani podvodem ani lidskými silami.

Ve *St. Zákoně* bylo přísně zapovězeno vzývati démony a dotazovati se jich (Lev. 20, 27). „Nebudiž mezi vámi kouzelníka, zaklínače, nikoho kdo by se radil duchů nebo věštců, kdy by se vyptával mrtvých na pravdu“ (Dt. 18, 11). *Pohanská modloslužba* byla pokládána za službu a styk s ďáblem (Lv. 17, 7; Dt. 32, 17; Žl. 95, 5; 105, 37; 1. Kor. 10, 20).

[f] β) *Otcové* potvrzují, že démoni pronášeli věštby (*Minucius Felix*, Octav. c. 17). *Sv. Atanáš* upozorňuje na podivný zjev, že pohanské věštby po příchodu Kristově ustaly a že pouhým znamením kříže bylo možno věštby, kouzla umlčeti a zlého ducha vypuditi (De incarn. Verbi 46; srov. *Tertullian*, Apolog. 21, 22; *sv. Justin*, Apol. I. 18; *Origenes*, Hom. 16 in Num. a j.).

Na otázku, zda je možno *jakési umění čarodějské* či zda může být člověk v takovém styku s ďáblem, aby s jeho pomocí pravidelně mohl na jisté znamení vykonati podivuhodné účiny, odpovídají *bogoslovci* většinou *záporně*. Zlý duch není ani všemohoucí ani vševědoucí. Může pouze tolik, kolik Bůh připustí, může si znamení nepovšimnouti a jsa lživý a lstivý sotva vždy splní, co od něho lidé očekávají.

γ) Všech vypravování o styku a úmluvách lidí s démony *nelze šmahem odmítnouti jako bajky*. Je-li skutečnost řečených vypravování zjištěna a nedají-li se podivuhodné zjevy vysvětliti ani fysickými silami ani lidskou šalbou a dovedností, pak je na místě usuzovati na vyšší činitele. Působení zlého ducha *nesmí se připustiti*, dokud nebylo s morální jistotou dokázáno. V *pochybných případech* je dotud trvati na tom, že běží pouze o přirozený zjev, dokud není prokázán opak. Nebylo by rozumné odvolávati se na jakési vyšší činitele, dokud není zjištěno, že přirozené síly a příčiny nevystačují. S *největší nedůvěrou* jest se zachovati vůči takovým lidem, kteří provádějí kouzla a čáry, citují duchy z řemesla a za výdělkem. Stalo se již často, že i neobyčejné zjevy, které se zdály být nade všelikou pochybnost zjištěny, ukázaly se na konec šalbou a podvodem.

Z okolností, jež řečené zjevy provázejí, lze pak rozeznati, zda oněm vyššími činiteli je Bůh nebo andělé nebo démoni. Při tomto šetření dlužno postupovati s největší obezřetností, poněvadž ve věcech, jichž nelze postřehnouti smysly, je mýlka snadná. Pro věrouku stačí konstatovati, že styk zlého ducha s lidmi je možný. Rozsouditi, zda v určitém případě běží o takový styk, přísluší církevní vrchnosti (Ch. Pešch III.⁸ 228 a násl.).

δ) Vlivu zlého ducha nelze tedy ani popíratí, avšak nesmí se ani přepínati. Naše názory o různých chorobách, živelních pohromách a škodách, o hlavních stycích ďáblových jsou následkem velikého pokroku věd přírodních zcela jiné, než tomu bylo za středověku, kdy byly páleny čarodějnice. Vliv zlého ducha nesmí býti přeceňován, poněvadž není bytost nezávislá, nýbrž pouhý tvor, a ve křesťanském názoru světovém nemá oproti Bohu nejvyššímu dobrému místa nejvyšší Bůh zlý. Nelze tu přehlédnouti, že účinnost vykupného díla Kristova se snižuje tou měrou, jakou se ďábelské vlivy přepínají a zveličují. Kristus Pán zničil moc ďáblu nad lidmi (Jan 12, 31; 1. Jan 3, 8) tím, že proliv svou krev zaplatil za ně výkupné Bohu a vrátil jim svobodu synů Božích a zároveň založil církev, aby věřící zbavovala hříchů a chránila proti vlivům ďáblovým. Jako ten, kdo páchá hřích, je služebníkem hříchu (Jan 8, 34), tak kdo jest ospravedlněn milostí Kristovou, je z otroctví ďáblu vysvobozen a stává se dítkem Božím a dědicem království Božího. Dopouští-li Bůh, aby věřící byli ke hříchu ďáblem ponoukáni, neb aby na ně jinak vykonával škodlivé vlivy, pak mají od Boha účinné prostředky v církvi, aby tyto vlivy mocí Kristovou mohli překonati (viz Van Noort l. c. Bartmann l. 268).

Druhý oddíl.

O lidech.

Mezi pozemskými tvory vyniká člověk přímou postavou, řečí a duševními schopnostmi. Bůh naznačil tuto vznešenost člověka tím, že jej stvořil teprve tehdy, až pro něho připravil zemi za obydli, a než jej učinil, takorba sám sebou se radil a pojal plán, dle něhož člověka vytvořil.

Tato vznešenost člověka nad ostatními tvory, jež se jeví v jeho přirozenosti, dospěla vrcholu tím, že Bůh první lidi vybavil posvěcující milostí a mimopřirozenými dary.

Jest tedy pojednati o člověku v řadě přirozeném i nadpřirozeném.

Prvá hlava.

O člověku v řadě přirozeném.

Tu jest řešiti otázky o původu prvních lidí, o původu lidského pokolení, o vzniku jednotlivých duší a o přirozenosti člověka. Tyto otázky budou probírány tak, jak je lze ze zjevení

Božího dokázati nebo pokud Písmo a podání výsledky vědeckého badání potvrzují a osvětlují.

Literatura. Sv. Tomáš Akv., S. th, 1, 75, 76, 90 a násl.; 118 a násl. Suarez, De opere sex dierum I. 3; De anima. Mazella, De Deo creante disp. 8 a násl. Kleugten, Die Philosophie der Vorzeit² 433 a násl. Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung³ (1911). Tyž. Gott und die Schöpfung (1910) 170 a násl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I.⁴ 422 a násl. Oswald, Schöpfungslehre 115 a násl. Schanz-Koch, Apologie⁴ 1. 756 a násl. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie³ (1906). Bartmann, 1.³ 271 a násl. A. Lenz, Antropologie katolická (1881). Kyselka, Původ člověka na základě theorie descendenční RD 1904 287. Pícha Tom., Jest člověk monistická či dualistická bytost? Vlast XXIII. (1906—1907) I. Markrab Kl, Jednota člověčenstva. Aletheia 1898, 456. Vaněček, Jen hmota či také duch? V Praze 1908. O původu a jednotě lidského pokolení: Rauch, Einheit des Menschengeschlechtes (1873). Ranke, Der Mensch, 2. sv. 3. vyd. (Lipsko 1911/12). Lepicier, De prima hominis formatione (1910). Giesswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (1892). O vzniku lidských duší: Oswald, Schöpfungslehre² § 12 a násl. Scheeben, II. § 151. Heinrich, VI. 265. Gutberlet, Der Kampf um die Seele² 2. sv. (1903). Zehentbauer, Animae infundendo creantur et creando infunduntur. (Sopronii 1893). Schwane, Dogmengeschichte² I. II. Tixeront, Histoire de dogmes v seznamu heslo „âme“. O přirozenosti člověka: Katschthaler, Zwei Thesen für das allgem. Konzil. 2. Abt. (1876). Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles (Bonn 1871). Klimke, Der Mensch. Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wundst (1905). Heinrich, VI. 6 a násl. Scheeben, II. 125 a násl. Žák, Soustavná katol. věrouka, II. 50 a násl. O nesmrtelnosti duše: Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele (1878). Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1892). Kneib, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft (1913). F. Schmid, Der Unsterblichkeitsglaube in der Bibel (1903). Steinmann, Der religiöse Unsterblichkeitsglaube (1912). Sawicki, Die Wahrheit des Christentums (1913) 109 a násl. Lenz, Důkazy rozumové o nesmrtelnosti duše. ČKD 1869, 321. Pospíšil J., Duše lidská jest nesmrtelná. ČKD 1884, I. Pawlicki Št., Mozek a duše. Přeložil J. Mergl. Vzděl. knih. sv. XIX. 1900. Špaldák, O duši zvířat. Vzděl. knih. sv. XLIII. Praha 1907. J. Kašpar, Učebnice katol. náboženství, II. Praha 1915.

§ 15. O původu prvních lidí.

Věta: První lidé byli co do duše i co do těla stvořeni od Boha přímo. (De fide).

Výklad.

Věta, pokud tvrdí, že lidé byli co do duše i co do těla stvořeni od Boha jest *éláněk víry*, jak to plyne z prohlášení 4. sněmu lateranského (Denz. 428) a sněmu vatikánského (Denz. 1783).

Je tedy tvrzení zastanců výstřední theorie vývojové (*Darwin, Vogt, Häckel*), že všecek člověk, duševní stránku nevyjímajíc, se vyvinul ze zvířete, nejen vědecky *nedokázáno*, nýbrž i *bludařské*.

Věta, pokud tvrdí, že první lidé byli i co do těla stvoření od Boha bezprostředně, *není článkem víry*, avšak jest *obecná nauka* v církvi, jež s dotyčným vypravováním Písma plně souhlasí. Někteří *katoličtí bohoslovci* (G. Mirwart) vykládali, že těla prvních lidí nebyla svořena najednou a rázem, nýbrž že dva živočichové se znenáhla po stránce tělesné vyvinuli tak, že Bůh jim vzdechl rozumné duše. Tato domněnka není bludařská, ale *Leroy a Bonnomelli*, kteří ji ve svých spisech pronesli, byli příslušnou církevní autoritou upozorněni, že jí nelze *srovnati ani s Písmem ani se zásadami filosofie* (viz *La Civiltà cattolica* 1899 Jan. 49).

Důkaz.

1. Biblická zpráva o stvoření prvních lidí Gn. 1, 26—27; 2, 7—8, 21—22 je dle rozhodnutí biblické komise (Denz. 2123) *historická*. Prvá zpráva Gn. 1, 26. a násl.: „Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je“ *jest úhrnná*. Druhá zpráva Gn. 2, 7: „Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář jeho dech života; tak se stal člověk živočichem živoucím“ a Gn. 2, 21—22: „Pomocnice však sobě podobné Adam nenalezl. Seslal tedy Hospodin Bůh na Adama tvrdý spánek; když usnul vyňal mu jedno žebro, a místo něho vyplnil masem. Ze žebra pak, které byl vyňal z Adama, Hospodin Bůh učinil ženu a přivedl ji k Adamovi“ je *názorná* a líčí poměr mezi mužem a ženou.

a) Větou: „Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země“ se praví, že Bůh svou vůlí dal lidskému tělu vzniknouti z látky již stávající, a že je oživil svým dechem, takže se člověk stal živočichem živoucím. Je-li slovy: „Vdechl v tvář jeho dech života“ označena *bezprostřední činnost Boží*, pak i předchozími slovy „Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země“. Je tedy výsledkem této tvůrčí činnosti Boží první člověk.

b) Člověk „stal se živočichem živoucím“ teprve tehdy, když mu Bůh vdechl dech života, takže před tím života vůbec neměl. Vylučuje se tedy možnost, že by tělo lidské bylo již dříve žilo, majíc duši zvířecí. A tato duše, když již organismus dospěl toho stupně vývoje, že byl oživen rozumnou

duší, byla by musila buď se státi rozumnou duší nebo jí ustoupiti. V obojím případě by se tyto zjevy protivily přírodnímu zákonu a bez přímého působení Božího byly by nemožné.

c) *Prvá žena* byla rozhodně od Boha stvořena i co do těla *bezprostředně*, ze žebra mužova. Byla nazvána *mužice*, protože z muže je vzata (Gn. 2, 23). Byla-li první žena Eva od Boha stvořena *bezprostředně* proto, že byla vzata z muže, pak tímžé právem byl i první člověk, jenž byl vzat ze země, *bezprostředně* od Boha stvořen. To potvrzují i jména prvních lidí: *Isá* mužice, protože z muže byla vzata; *Adam*, protože z hlíny země, z prachu země vzat jest.

d) *Adam* mezi všemi živočichy, jež dobře znal, nenalezl pomocnice podobné sobě. Když pak uviděl *Evu* před sebou, ihned ji uznal *za bytost stejné přirozenosti*. To však poznal zajiště po stránce tělesné, jak se sám vyjádřil: „To jest konečně kost z mých kostí a maso z mého masa“ (Gn. 2, 23). Z toho tedy, že Adam užřev *Evu*, jež byla i co do těla stvořena od Boha *bezprostředně*, uznal ji za bytost stejné přirozenosti a zároveň postřehl podstatný rozdíl mezi *Evou* a ostatními živočichy, plyne, že také on byl co do těla *bezprostředně* stvořen od Boha (Viz *Knabenbauer*, *Commentarius in Gen.* 129).

e) *Původ Adamův z prachu hlíny země* zdůrazňuje se často v pozdějších knihách starozákonných (Kaz. 12, 7; Moud. 7, 1; Sir. 33, 10; Tob. 8, 8). *Sv. Pavel* přihlížej ke zprávě o stvoření prvního člověka dí: „První člověk (jsa) ze země byl pozemský (1. Kor. 15, 47). „Není muž ze ženy, nýbrž žena z muže; vždyť ani nebyl stvořen muž pro ženu, nýbrž žena pro muže“ (1. Kor. 11, 8. 9). „Žena nemá panovati nad mužem . . . Neboť Adam byl stvořen první, potom Eva“ (1. Tim. 2, 12. 13).

Eva byla stvořena *z boku Adamova* na důkaz, a) že muž a žena jsou jedné a téže přirozenosti; b) že Adam je jediný počátek a zdroj lidského pokolení, *Evy* nevyjímajíc; c) aby muž měl tím větší lásku k ženě, když v ní vidí část sebe; d) aby bylo patrné, že manželství mezi mužem a ženou jest od počátku jednotné a nerozlučné.

Na otázku, zda bylo nejprve stvořeno tělo a potom teprve vdechnuta duše, odpovídají *exegeté*, že oboje se stalo v témž okamžiku. Svatopisec mluví lidem způsobem lidským, zdá se sice časově dělití vznik těla od vzniku duše, než nepopírá tím možnosti, že obě složky člověka byly stvořeny *současně*. *Sv. Tomáš Akv.* dí, že stvoření těla časově oddělené od vdechnutí duše čili tělo bez duše a duše bez těla by bylo přímo *proti dokonalému způsobu*, jakým Bůh stvořil věci na počátku (S. th. I q. 96 a. 4 ad 3).

Spánek, který seslal Bůh na Adama, byl spojen s *viděním toho*, co se skutečně stalo, že totiž Hospodin vyňal Adamovi žebro a utvořil z ní ženu.

Allegorický výklad Kajetánův, že tímto vypravováním se pouze zobrazuje vynikající postavení mužovo, jest od katolických exegetů *opuštěn*.

2. *Otcové* brali řečenou zprávu biblickou ve smyslu literním. Ve příčině této zprávy, že první lidé byli stvořeni od Boha bezprostředně, nelze tvrditi, že *co do podstaty nendleží k pravdám křesťanské nauky*. Celá řada *Otců* (sv. Teofil Antioch., Ad Autol. 2. 18; Origenes, In Is. 118, 73; Tertullian, De resur. carn. 5; sv. Hilarius, In Psl. 118, a j.) odvádějí důstojnost člověka a jeho podstatný rozdíl od ostatních živočichů odtud, že kdežto ti to vznikli na pouhý rozkaz Boží, tělo prvních lidí utvořil Bůh svou rukou. Tímto *obrazným říčením* chtěli řečení *Otcové* vytknouti, že Bůh k utvoření lidského těla nepoužil druhotných příčin, nýbrž učinil *tak bezprostředně*, aby ukázal důstojnost a podstatný rozdíl člověka od ostatních živočichů. Nauka sv. *Otců* o vzniku těla prvních lidí není tedy *čirě světská*, nýbrž alespoň *těsně souvisí s naukou víry*.

3. *Bohovědný důvod* proti umírněnému transformismu *Mirwartovu*, že těla prvních lidí byla původně zvířecími organismy, opírá se o *článek víry*, dle něhož veškeré lidské pokolení pochází z jedné prarodičů. S touto pravdou dá se stěží srovnati domněnka *transformistů*, kteří *se všeobecného vývoje*, který prý postupoval od neústrojného k ústrojnému a potom až k duševnímu, vyjímají těla dvou prvních lidí. Kdyby se jediné těla prvních lidí byla vyvíjela ze zvířecích organismů, pak by k tomu nebyly stačily podmínky a příčiny přirozeného vývoje. *Bůh* sám byl by musil do takového vývoje *přímo zasáhnouti* a tento tak svou zvláštní prozřetelností řídit, aby se pouze ony dva zvířecí organismy staly schopnými přijmouti a oživeny býti rozumnou duší. Jsou tedy proti umírněnému transformismu *velmi závažné bohovědné důvody*.

4. Od nauky katolické o přímém utvoření těl prvních lidí, jež se plně shoduje s *vypravováním Pisma* i se zásadami filosofie, nelze tedy upustiti, dokud opáčná domněnka *nebude podepřena přesnými důvody*. To, co se pro ni dosud uvádělo, nejsou leč *domněnky nijak doložené*. Ani *palaeontologie* ani *dějiny* nevědí ničeho o *přechodných tvarech*, jimiž by byl postupný vývoj člověka ze zvířecího organismu prokázán. Lidé nejstarších dob, z nichž se nám zachovaly zbytky, jsou takoví jako my. Již v *potomstvu člověka fossilního* lze nalézt *člověka civilisovaného*. Zákon o všeobecném vývoji, jehož se transformisté dovolávají, nemá dle úsudku vědeckých badatelů platnosti leda v *mezích jednotlivých řádů říše* rostlinné a živočišné. Přes tyto meze nelze ho naprosto připustiti. Lidský organismus různí se od

ostatních organismů živočišných do té míry, že člověk náleží do samostatného řádu. „Mezi jakýmkoli člověkem a jakýmkoli zvířetem je týž poměr jako mezi jakoukoli veličinou a nullou t. j. nepřeklenutelná propast,“ *d' Duillhé-Projet* (Apologie křesť. víry (200).

§ 16. ● původu a jednotě lidského pokolení.

Věta: Veškeré pokolení lidské pochází z prvních lidí Adama a Evy (De fide).

Výklad.

Skutečnost, že všichni lidé pocházejí z jedné prarodičů Adama a Evy, je *článek víry*, poněvadž je v Písmě zřejmě vyslovena a církev vždy tak učila.

Proti tomuto článku víry *Isák de la Peyrère*, lékař v Bordeaux tvrdil, že Gn. 1, 27 nevypravuje o Adamovi a Evě, prarodičích pokolení lidského, nýbrž o prarodičích pohanů, kteří potopou zahynuli a teprve v Gn. 2, 7 je řeč o Adamovi a Evě, z nichž mají původ židé.

Tuto pravdu popírají dále novější *badatelé* a uznávají více původních lidí a rodin. Své stanovisko odůvodňují velikými rozdíly mezi lidskými plemy, nápadnou růzností jazyků, ohromným počtem lidstva, což všechno se prý nedá srovnati s původem veškerého lidstva z jedné prarodičů.

1. *Důkaz.*

a) *Písmo sv.* výslovně vypravuje, že před Adamem nebylo na zemi lidí vůbec. „Nebyl člověk, jenž by vzdělával půdu . . . I utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země“ (Gn. 2, 5. 7). „Pomocnice však sobě podobné nenalezl“. Hospodin Bůh také řekl: „Není dobře býti člověku samotným; učiníme mu pomocnici jemu podobnou . . . Ze žebra pak, které byl vyňal z Adama, Hospodin Bůh učinil ženu a přivedl ji Adamovi“ (Gn. 2, 18. 22). Totéž zdůrazňují i pozdější knihy Písma. „Ta moudrost, toho, který první utvořen jest od Boha, otec okrsku země, který sám ctný byl stvořen, ostříhala“ (Moud. 10. 1). *Kristus Pán* děl fariseům: „Což jste nečetli, že ten, který stvořil člověka na počátku, mužem a ženou je učinil?“ (Mat. 19, 4). *Sv. Pavel* kázal v *Athénách*: „A učinil Bůh, aby z jednoho (praotce) všechno pokolení lidské přebývalo na veškerém povrchu zemsém“ (Sk. ap. 17, 26).

b) Pravda o společném původu všech lidí z praotce Adama je nezbytný podklad pro další základní články víry, totiž, že hříchy praotcův přechází na všechny lidi, kteří jsou jeho potomky (Řím. 5, 12), a že všichni lidé potřebují býti vykoupeni skrze Ježíše Krista, druhého Adama.

c) Společný původ pokolení lidského a jeho druhovou jednotu potvrzují i tyto důvody. Mezi lidmi různých plemen je jak po stránce tělesné tak duševní podstatná podobnost ba rovnost. Přímá postava, táž stavba kostry ze stejného počtu kostí, táž soustava svalstva a žil, tytéž ústroje hýbací, zažívací a smyslové, tytéž zákony oběhu krve, plození a narození. Po stránce duševní jeví se tato podstatná jednota všech lidí tím, že všichni mluví, myslí, tvoří si pojmy a úsudky, mají svědomí, náboženské pojmy a jsou všichni schopni pokroku. Hlavním znakem druhové jednoty a společného původu všech lidí, je skutečnost, že manželství, v něž vstupují příslušníci různých plemen, jsou neomezeně plodná. Ze všech těchto důvodů plyne, že pokolení lidské přes to, že je rozděleno v různá plemena, není leč jeden druh, který má společný původ.

2. Proti jednotě lidského pokolení ukazují *moderní anthropologové* a) na značné rozdíly u příslušníků různých plemen: na různou barvu pleti, na různou postavu, různý tvar lebky. Tyto rozdíly dají se však zcela dobře vysvětliti z různého podnebí, z různého způsobu obydí pod širým nebem anebo v pevných příbytích, z různého druhu zaměstnání, z různých stravy a z různého stupně vzdělání. Tyto rozdíly nejsou u jednotlivých plemen ani ustáleny ani přesně vymezeny, takže počet plemen není zcela určitě stanoven a počet jejich kolísá. Je tudíž odůvodněný názor, že tyto rozdíly vznikaly ponenáhlu následkem svrchu zmíněných činitelů, a tak se lidstvo v různá plemena rozlišovalo. I mezi plemeny, která se od sebe co nejvíce různí, je mnoho středních stupňů, takže přechod od jednoho plemene ke druhému je ponenáhly a sotva zratelný.

b) Další námitka, že veliká různost jazyků mezi národy světa byla by nevysvětlitelná, kdyby tito všichni byli vznikli z jedněch prarodičů, ničeho nedokazuje. Práce srovnávací jazykovědy nejsou a sotva kdy budou ukončeny, aby se dobádaly původního jazyka. Kolik od té doby vyhybnulo jazyků, jež by bylo nutno znáti, aby se pomocí jejich vypátrala řeč původní. Tolik lze o výsledcích tohoto oboru vědeckého říci, že se často objeví příbuznost mezi takovými jazyky, jež se na prvý pohled zdají býti velmi různými, a že ohromný počet jazyků vznikl a vyvinul se znenáhla z několika málo původních. Ze zkušenosti jest známo, kterak jednotlivé jazyky se stále mění a jeden ze druhého vzniká. Dále bylo badáními zjištěno, že národové mající stejnou barvu pleti, stejný tvar lebky velmi se různí po stránce jazykové. Tak Habešané jsou co do barvy pleti černoši, co do lebky kavkazští a co do jazyka semité.

c) *Namítá-li se konečně*, že lidé nemohli se rozšířiti z jednoho místa po celém světě, kdy ještě nebylo řádných dopravních prostředků, pak je to bezpodstatné. Z původní kolébky lidstva na *březích Eufratu a Tigridu* mohlo se lidstvo snadno rozšířiti do Malé Asie, Persie; přes Kavkaz do Evropy a přes Suezský průplav do Afriky. Do Ameriky mohli se lidé stěhovati přes Behrinský průliv, jenž je 13 mil široký. Stěhování dalo se ovšem pozvolna a tak se vyvíjela lidská plemena.

3. O *stáří pokolení lidského* nepodává *Písmo sv.* přesných údajů. Na základě údajů a rodopisů v *Písmě* roztroušených nelze určití stáří pokolení lidského. Léta, kdy se narodil *Abraham*, kolísají mezi 2200—1900. Ve příčině období *před Abrahamem* jsou v *Písmě* Gn. hl. 5 a 10 rodopisy patriarchů, které jsou však sotva úplny. Kromě toho jsou v těchto rodopisech *podle hebrejského textu*, podle LXX a podle *samaritánského textu* veliké odchylky.

Dle textu samaritánského	dle textu hebr.	dle LXX	uplynulo
<i>od Adama do Abrahama</i>	1307	1636	2256 let,
<i>od potopy do Abrahama</i>	940	290	1170 let.
<i>Celkem . .</i>	2247	1926	3426 let.

Otcové a bohoslovci, přihlízejíce k těmto různým letopočtům, rozcházejí se v počtu let od Adama až po Krista P. o 2000. Z *Písma*, jehož účelem není podávati chronologické údaje, nelze tedy sestaviti přesného letopočtu stáří lidského pokolení.

Církev rovněž ničeho v této příčině nestanovila. *Řecká církev* řídí se letopočtem LXX, takže by bylo od Adama do Krista 5400 let; *latinská církev* řídí se letopočtem *Vulgaty* a dle římského martyrologia je rok narození Páně 5199 od stvoření světa.

Ježto dějinná badání zjistila, že u *Egyptanů* lze sledovati 4090 let př. Kr. a u *Babyloňanů* a *Assyřanů* ještě dříve značnou vzdělanost, dlužno připustiti, že pokolení lidské je na světě déle než 8000 let.

Číslice 50.000 a ještě více let, jež někteří geologové pokolení lidskému chtěli vyměřiti, jsou neodůvodněné a přehnané.

Otázka o stáří pokolení lidského jest čistě vědecká a může býti pouze přesnými badáními rozřešena. Výsledky těchto badání nikterak se nebudou přičítati *Písmu*, jež nikde ex professo věku lidského pokolení nestanovilo.

§ 17. O původu jednotlivých lidských duší.

Prvním lidem, jak *Písmo sv.* výslovně dí, vdechl duši Bůh. Na otázku však, *odkud pocházejí duše jejich potomků*, nedává *Písmo sv.* přímé a přesné odpovědi. Tato záhada ode-

dávna zajímala hloubavé duchy a byla různě řešena. Celou řadu pokusů, kterak tento problém řešiti, zaznamenal již *sv. Jeronym* (Ep. 126, 1).

1. *Praeexistencianismus*, kteréhož se zastávali *Plato*, *Origenes*, *Priscillian* a j. vykládal, že duše prý byly stvořeny hned na počátku a protože zhřešily, byly uvězněny v tělech. *Sněm v Braga roku 561* zavrhl toto učení (*Denz.* 236; srov. *Denz.* 203).

Domněnka, že duše než byly s těly spojeny, dopustily se hříchů, ničí nauku o hříchu dědičném a odporuje přímo *Písmu sv.* Dle *sv. Pavla* (Řím. 9, 11): „Kdo se nenarodil, neučinil nic ani zlého ani dobrého.“ Příčí se dále řečená domněnka *článku víry*, že duše je podstatná forma těla, jež oživuje a s nímž skládá lidskou přirozenost. Kdyby byla duše stvořena jako pouhý duch, nejsouc svou přirozeností určena k tomu, aby tělo oživovala, kterak by se byla mohla spojit s tělem v jednu podstatu? Bůh, jak dí *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 1, 118 ar. 8) nemohl začítí své tvůrčí dílo takovými věcmi, které jsou proti přirozenosti.

Praeexistencianismu v mírnější podobě zastávali se někteří, na př. *Nemesius*, tvrdíce, že duše byly stvořeny před těly, avšak ničeho nespáchaly. I tuto domněnku dlužno zamítnouti z důvodů svrchu uvedených.

2. *Emanacianismus*, dle něhož prý duše vznikly, vyplynuly z podstaty Boží, byl zavržen jakožto bludařský řečeným sněmem *v Braga*: „Věř-li někdo, že duše lidské neb andělé vznikli z Boží podstaty, jak učili Manichej a *Priscillian*, b. z c. v.“ (*Denz.* 235). Ve *vyznání víry*, jež předepsal *Lev IX.* sjednoceným *Armenům* se praví: „Věřím a hlásám, že duše není částí Boha, nýbrž z ničeho stvořena a beze křtu hříchem dědičným stížena“ (*Denz.* 348).

Lidská duše *nemohla vyplynouti z Boží podstaty*, jež je naprosto jednoduchá, nedělitelná a nezměnitelná. Kdyby byla duše částí podstaty Boží, která jest *čirý kon*, nemohla by ani prospívat, ani upadat, aniž čeho nabýti nebo pozbýti (*srv. sv. Tomáše*, S. C. Gent. 2, 85).

3. *Generacianismus* ve hrubším tvaru, jehož se zastávali *Tertullian* a *Apollinaris*, dával duším dítek vznikat tak jako tělům ze zplodění rodičů. Dle *mírnějšího generacianismu*, k němuž se klonil *sv. Augustin* a z novějších *bohoslovců Klee* (Spez.

Dogmatik II. 304 (1835), vznikají prý duše dítek z duší rodičů asi tak jako od jedné svíce se rozžihá druhá.

Ze *hmotného těla*, ze semene nemůže vzniknouti *nehmotná*, duchová duše. Ve hmotě *není síly*, jež by duchovou duši vytvořila. Kdo to tvrdí, popírá, že duše má samostatné bytí a činnost a tudíž že i bez těla může dále trvati.

Duše nemůže přecházeti z rodičů na dítky. Kdyby se převáděla, buď by se *převáděla celá*, a pak by v rodičích již duše nebylo, nebo by se převáděla pouze z části. Avšak i to je nemožné, poněvadž duše nemá částí.

S generacianismem jsou příbuzny: *domněnka Froschhammerova*, že rodiče vytvoří duši dítek mocí, kterou od Boha obdrželi, a *domněnka Rosminiho*, že duše, pokud je principem života živočišného a smyslového, vzniká z těla rodičů a že Bůh ji teprve osvítlí a jí sdělí, aby se stala duší rozumnou. Spis *Froschhammerův* „Über den Ursprung der menschlichen Seelen“ byl dán r. 1857 na index; 20. věta *Rosminiho* byla zavržena (Denz. 1910).

4. *Kreacianismus* zbývá tedy pro rozřešení otázky, odkud duše jednotlivých lidí pocházejí. Dle této soustavy stvoří Bůh duši bezprostředně tehdy, když ji s tělem spojí. Není to *článek víry*, ale od dob scholastiků *obecné učení v církvi (doctrina catholica)*.

a) Ve prospěch kreacianismu svědčí *vyznání víry Lva IX.*; dále *vyznání víry, jímž Benedikt XII.* žádal po Armenech, aby zavrhli, že „duše dítko rozmnožuje se z duše otcovy jako tělo z těla“ (*Mansi* 26, 1193) a *bullu Alexandra VII.* „Sollicitudo omnium“ z r. 1661, kdež se dí, „že duše Panny Marie od prvního okamžiku, kdy byla stvořena a do těla vdechnuta, byla od poskvrny hříchu dědičného uchráněna“ (Denz. 1100).

b) Z *Písma sv.* nelze uvéstí důkazných míst. Z těch, jež se obyčejně jmenují (Žl. 32, 15; Eccl. 12, 7; Moudr. 15, 11; Žid. 12, 9), pouze plyne, že duše nevznikly z Boží podstaty, nýbrž že jsou stvořeny. Zda přímo či za součinnosti rodičů nelze jedině z *Písma sv.* rozhodnouti.

c) *Otcové řečtí* jsou vesměs pro bezprostřední stvoření duší od Boha. Tak *sv. Cyril Alex. Ep. I: Konst. apošt* 5, 7; *sv. Řehoř Naz.*, In laud. Virgin. 394. O *Otcích latinských* dle *sv. Jeronym*, že značná část jejich byla pro generacianismus. Tento výrok zdá se býti upřílišen, poněvadž vyjmemeli Apollinarise, Tertulliana, velmi značný počet západních Otců (*sv. Cyprian, Laktanc* (De opificio Dei 19), *sv. Hilarius, sv. Ambrož, sv. Jeronym* zastá-

vali se kreacinismu. *Sv. Augustin* proti bludu pelagiovců kolísal mezi mírnějším generacionismem a mezi kreacianismem, poněvadž nedovedl vysvětliti, kterak se dědičný hřích přenáší plozením, když duše nepřechází z rodičů na dítky. *Sv. Augustin* vyslovil své stanovisko sv. Jeronymovi takto: „Onen názor o tvoření nových duší, nepřiči-li se oné tak pevně založené víře (o hříchu dědičném), budiž i mým; pakli se přiči, nebudiž tvým“ (Ep. 166, 25).

Přes toto kolísavé stanovisko ve příčině původu nových duší vyslovil se *sv. Augustin* dosti jasně i pro kreacianismus takto: „Duše není částí Boha, nýbrž tvor, nezrodila se z Boha, nýbrž byla od něho stvořena“ (Ep. 190, 1, 4).

Scholastičtí bohoslovci hájili kreacianismu téměř jednomyslně. Stalo se tak především zásluhou *sv. Tomáše Akv.*, že zásada: *Animae infundendo creantur et creando infunduntur*, stala se v církvi obecnou.

Avšak ani kreacianismus není *bez potíží*. Na jednu velmi závažnou ukazoval již *sv. Augustin*, kterak totiž duše, jsou-li stvořeny od Boha, přicházejí na svět se hříchem dědičným. Tuto potíž jsme vysvětlili na jiném místě, kde byla probírána otázka, kterak se hřích dědičný přenáší.

Další potíž, že podle kreacianismu rodiče sdělující s dítkami toliko tělo a nikoli duši, nebyli by rodiči v plném smyslu slova, lze takto vyložit. Rodiče, ač nedávají dítkám duši, přece tím že zplodí tělo, jsou příčinou, že se narodí člověk. Podle přírodního zákona Bůh pravidelně stvoří a vdechne duši do toho těla, které rodiče vytvořili. Někteří bohoslovci (*Scheeben, Oswald*) kladou stvoření duši uprostřed mezi stvoření prvé a druhé, poněvadž při něm i druhotné příčiny do jisté míry spolupůsobí.

§ 18. O podstatných částech lidské přirozenosti a o jejich vzájemném vztahu.

Protože přirozenost lidská je *složená*, je tu řešiti dvě otázky:

1. *Z kolika podstatných částí se skládá lidská přirozenost a*
2. *v jakém vzájemném vztahu jsou tyto podstatné složky?*

Na prvou otázku odpovídá křesťanská filosofie s celou církví, že *člověk se skládá ze dvou podstatných částí*: ze hmotného těla a duchové duše (*dualismus, dichotomismus*) a na druhou, že duše s tělem skládá *jeden přirozený a podstatný celek*, jednu lidskou přirozenost, v níž jest *duše podstatná forma*.

1. *věta*: Člověk se skládá ze dvou podstatných částí: ze hmotného těla a z duchové duše. (De fide).

a) *Výklad.*

Podle *Platóna* uznávali *gnostikové* tři podstatné části v člověku *πνεῦμα, ψυχή, ὄλη*; *Manicheové* rozlišovali ve člověku duši dobrou a zlou a tělo. *Apollinaris* vycházejí ze zásady, že člověk se skládá z *νοῦς, ψυχή* a těla učil o Bohu Slovu, že přijal pouze duši smyslovou, kdežto duši rozumnou nahrazoval sám Bůh Slovo. *Günther* přikládal tělu přirozenou psychu, jež prý je zdrojem přirozeného života. Protože ji s tělem stotožňoval, nelze ho vinit z výstředního trichotomismu (*Kleugten*, *Philosophie der Vorzeit* II. 190).

Církev trichotomismus zavrhl a prohlásila *dichotomismus za článek víry*. I. *obecný sněm v Cařihradě* stanovil: „Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente . . . in tantum impietatis quidam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare . . . pertentent. Itaque s. haec synodus talis impietatis inventores . . . magna voce anathematizat . . .“ (Denz. 338). „Kdežto St. a N. zákon učí, že člověk má pouze jednu rozumnou a duchovou duši, zabředli někteří do takové bezbožnosti, že se nestyděť pokoušejí hlásati, že má dvě duše. Sv. sněm proto původce takové bezbožnosti mocným hlasem odsuzuje.“ *Pius IX.* prohlásil o spisech *Güntherových*: „Seznáváme, že těmi knihami se ubližuje katolickému názoru a nauce o člověku, jenž všecek záleží z těla a duše tak, že duše ovšem rozumná jest v pravdě, sama sebou a bezprostřední forma těla“ (Breve „*Eximiam tuam*“ *kardinálovi Geisselovi* 16./6. 1857; Denz. 1655).

b) *Důkaz.*

a) *Podle Písma sv.* skládá se člověk z duše a těla. Svato-pisec nerozebírá této otázky se stanoviska vědecké psychologie, nýbrž prakticky, názorně a s hlediska náboženského dí: „Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář jeho dech života; tak se stal člověk živoucím živočichem“ (Gn. 2, 7). *Tělo* prvního člověka učinil Bůh z hlíny země, z prachu. Tím je naznačeno, že je svou přirozeností hmotně a přirozeně smrtelné. Druhá podstatná složka sluje „dech života“, protože dech je *známkou a účinkem života* a pak znamená i *zdroj života* v lidském těle, t. j. *lidskou duši*. Tím, že duše lidská byla vdechnuta Bohem, je životem ze života, sdělením se Boha o život s člověkem, že vyšla z jeho nitra, (dech) z úst, kdežto tělo bylo učiněno takoruka rukama, jest tu

sice anthropomorfisticky, ale hned i hodně malebně vyslovena přednost duše nad tělem (*Hejčl*, Bible česká I. 35). Dech života byla duše rozumná, duchová. To plyne odtud, že se zde líčí původ prvního člověka, rozumného tvora. Tento člověk, jenž se skládá z těla a duše, je týž jako Gn. 1, 27, jenž byl učiněn podle obrazu a k podobě Boží a měl panovati nade všemi živočichy. Byl to tedy člověk *rozumný a svobodný*, takže onen dech života je *rozumná, duchová duše*.

Jako *Písmo sv.* líčíc *původ* prvního člověka zmiňuje se pouze o dvou podstatných částech člověka, tak, i když mluví o *smrti, rozkladu* člověka: „A prach vrátí se do země, jak býval, dech pak se vrátí k Bohu, jenž jej dal“ (Kaz. 12, 7).

Kristus Pán umíraje na kříži řekl: „Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého (τὸ πνεῦμα μου)“. A to pověděv, vypustil duši.“ (Luk. 23, 46). Týž Pán a Spasitel duši od těla rozlišoval dokládaje, že ona jest proti tělu nezničitelná, nesmrtelná: „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabítí nemohou, ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla“ (Mat. 10, 28).

α) Na některých místech *Pisma sv.* vedle spiritus, πνεῦμα, duch zmíněna anima ψυχή, duše. Z toho nikterak neplyne, že by měl člověk dvě duše. Je to buď básnický *parallelismus*, kde se táž věc označuje dvěma synonymy jako v žalmech, nebo se tak rozlišují v duši dvě stránky, duchová vyšší, proti smyslové nižší, nebo se tak *život nadpřirozený* život z víry a milosti klade proti *životu pozemskému a tělesnému* (Dan. 3, 86; Lk. 1, 46; 1 Kor. 2, 14; Žid. 4, 12).

β) *Otcové*. Ve spise „De resurr. fragm. 1C1“ táže se spisovatel (snad *sv. Justin*): „Což pak jiného jest člověk leč tvor z duše a těla (ex anima et corpore animal)“? *Tatian* dí: „Pojítka těla jest duše: duši však obsaahuje tělo“ (Adv. Graecos 15; *Enchir. patr.* 159). *Podle Athenagory* „vůbec veškerá přirozenost člověka se skládá z nesmrtelné duše a z těla“ (De resurr. corp.; *Enchir.* 170). *Sv. Irenej* píše: „Podstata naše t. j. spojení duše a těla, jakmile přijme Ducha Božího, činí duchovného člověka“ (Proti kac. 5, 8, 2; přel. *Desolda* 412). *Sv. Augustin* praví: „Duch, jenž jest v tobě, člověče, skrze něj jsi člověkem, zda oživuje úd, jenž jest oddělen od těla? Ducha tvého nazývám duši. Duše tvá neoživuje leč údy, jež jsou ve tvém těle“ (Tr. 27 in Joan. 6). A když jinde píše, že člověk se skládá ze tří: z ducha, duše a těla, hned na vysvětlenou dodává: „Tyto tři) jinde se jmenují pouze dvě, poněvadž se často duše počítá s tělem“ (De fide et symb. 10, 28; *Enchir.* 1563). *Sv. Augustin* vyložil své dichotomistické stanovisko ve spise „De anima“.

Otcové Atanáš, Řehoř Nys., Augustin, Lev Vel. a j. dokazují proti *bludu Apollinarovu*, že duch t. j. rozum a vůle jest ve člověku věc hlavní, tím je člověk Boží obraz, že Kristus Pán nebyl by pravý člověk, kdyby nebyl

přijal duši rozumnou, že duch a duše jsou jedno a totéž, že duše rozumná je jedna a zdroj života i činnosti a že duše a tělo jsou spojeny v jednu přirozenost a v jeden celek.

2. věta: Duše je spojena s tělem tak, že jest jeho podstatná forma. (De fide.)

a) *Výklad.*

Duše není spojena s tělem pouze *nahodile* jako voda a mlýnské kolo, ani pouze *zevně* jako strojmistr se strojem, nýbrž skládá s tělem jeden podstatný celek, jednu přirozenou podstatu, lidskou bytost. *Podstatná forma* těla je duše proto, poněvadž je v člověku jediný zdroj veškerého života živočišného, smyslového i duševního. Duše činí hmotu lidským tělem a člověkem; s ní a skrze ni život v člověku se začíná, se projevuje a trvá a bez ní všechen život přestává. Duše a tělo, když se v člověku spojují, se neztrácejí, nýbrž trvají dále jsouce spojeny v jednu podstatu. V jednu přirozenost se spojují dvě *neúplné* podstaty t. j. takové, jež jsou na sebe odkázány a na sobě závisí. Činnost duchová, smyslová a živočišná jsou úzce spojeny a jedna závisí na druhé. Tělo, z něhož duše se oddělí, se rozpadne. Duše pak je *neúplná* podstata potud, že je stvořena a přirozeně určena k tomu, aby tělo určovala a oživovala. Ostatně je duše *podstata úplná a samostatná*, která i bez těla může a bude trvati a žíti.

Obecný sněm *Viennský* (r. 1311) proti *Petru Janu Olivimu* tvrdícímu, že duše rozumná neoživuje tělo přímo, nýbrž skrze duši smyslovou, prohlásil za bludaře každého, kdo „by se opovážil tvrditi . . . , že duše rozumná není sama sebou a podstatně forma těla (per se et essentialiter“) (Denz. 481). *Lev X.* znova toto věroučné prohlášení na obecném sněmu *lateránském r. 1512* potvrdil (Denz. 738). Tuto nauku znova zdůraznil *Pius IX.* v breve kard. Geisselovi.

Podle těchto věroučných prohlášení:

1. Skládá se člověk pouze ze dvou podstatných částí, z duše a z těla.

2. Duše je opravdu skutečná forma těla, jež tělo určuje a ze sebe, ze svého nitra oživuje.

3. Činí tak sama sebou, bezprostředně, bez nižší duše a

4. podstatně, svou přirozeností nikoli nahodile ani pouze zevně. Je tedy duše rozumná zdroj všeho života v člověku.

b) *Důkaz.*

a) Podle *Písma sv.* Gn. 2, 7 vznikl člověk v tom okamžiku, kdy Bůh utvořil tělo z prachu země a vdechl v tvář jeho dech života a stal se zároveň živočichem živoucím, t. j. začal se v něm veškeren život příchodem duše duchové. Podobně vypravuje *Ezechiel* ve známém vidu: „Kosti suché slyšte slovo Hospodinovo: Dám na vás žíly a učiním, že vzroste na vás maso a potáhnu vás kůží a dám vám ducha a živý budete a zvíte, že já jsem Hospodin“ (Ez. 37, 4 nn.). I tu je duch zdroj a původ všelikého života v člověku.

β) *Otcové*, aspoň někteří, pokládali spojení duše s tělem za tajemné. Tak *sv. Řehoř Nys.* dí, že ho nelze prozkoumatí právě tak jako spojení hypostasní (Orat. catech. 11). *Sv. Augustin* vyslovil se sice podobně (Civ. 21, 10; 22, 4), ale jinde odvádí všechnen život z duše: Ab anima rationali corporis sensus et vita. Srov. *sv. Ireneje*, Proti kac. 2, 33, 4; *sv. Lva Vel.*, Ep. 28 ad Flav. 2).

Pro další rozvoj nauky o vzájemném poměru duše a těla byly směrodatnými dva názory. *Plato* pokládal řečený vztah za vnější, duše je prý pouze hýbatelkou těla, motor corporis, *οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος*; kdežto *Aristoteles* vyslovil tento vztah slovy *ἐντελέχεια σώματος*, t. j. duše je podstatná forma těla.

γ) *U scholastiků* jsou tyto dva směry rovněž patrný. *Starší scholastikové*, kteří se klonili k zásadám *Platonovým* a *Augustinovým*, vykládali, že duše jest v těle jako ve příbytku, v šatě, ve slupce nebo že si tělo osvojuje podobně jako Bůh Slovo si osvojil lidskou přirozenost. *Velicí scholastikové* vymezili řečený vztah slovy: *Anima corporis forma*. Tuto formuli prohlásil *obecný sněm vídeňský* za článek víry. Sněm užil tu výrazů běžných ve filosofii scholastické. Nebylo, ba ani nemohlo býti úmyslem sněmu, aby nauku této filosofie, že tělesa se skládají z pralátky a z podstatné formy, prohlásil za učení církve. Nauka o skladbě těles je číře *vědecká* a o takových církev nerozhoduje pokud ony nezasahují do pravd věroučných.

δ) Jako neprohlásil řečený sněm tohoto názoru filosofie za nauku církve, tak ani jeho důsledek, že člověk se skládá z duše a ze prahmoty, takže duše prvou látku teprve určuje a činí ji lidským tělem. U bohoslovců *školy Skotovy* byl tehdy názor opačný, že totiž duše oživuje tělo, jež je již opatřeno formou tělesnosti (*forma corporeitatis*), od duše rozdílnou. A právě ti bohoslovci, kteří svrchu uvedené sněmovní prohlášení sestavovali, byli přívrženci školy Skotovy. Kdo tedy duši pokládá za bezprostřední a podstatnou formu těla, vyhovuje věro-

učnému prohlášení viennskému (*Pohle*, I.^o 469, *Chr. Pesch*, III.^s 33).

Věřoučnému prohlášení církve odporuje tedy soustava *Cartesiova*, že organismus náš je jako automat z nečetných tělísek sestavený, kde každý vjem se šíří do mozku a tak do duše, jež je v mozku, a tu přichází k sebevědomí. Totéž platí i o předurčeném souladu (*praestabilita harmonia*) *Leibnitzovu*, že tělo je z milionů monad, nehmotných samostatných bytostí a duše monada ústřední a že všechno spolu souhlasí, jak to Tvůrce již napřed určil.

Vzájemnému vztahu duše a těla, jak jej církev stanovila, přičí se dále tak zv. *okkasionalismus*, jehož původcem je *Malebranche*. Podle něho jest všemohoucnost Boží jedinou příčinou všech činností bytostí stvořených a všech jejich vzájemných vztahů. Duše a tělo jsou si zcela cizí, na sebe nijak nepůsobí a trpně se mají a tím, že se nějak mění, skýtají Boží všemohoucnosti příležitost k působení. — Totéž dlužno říci o moderní soustavě zv. *psychicko-fysický parallelismus*. Tento rozlišuje tělesné (fysické) od duševního (psychického), ale obojí tyto úkony u člověka pokládá pouze za dvojí stránku, za dvoje hledisko jednoho a téhož skutečného nám neznámého podkladu. Tělesná a duševní stránka náleží nutně k sobě jako povrch koule vypouklý k povrchu dutému. Tělesné je vnější stránka, kdežto duchové je vnitřní stránka; avšak obou nelze s jednoho hlediska zároveň pozorovati a posuzovati. Zkrátka duševní a tělesné nejsou dvě různé věci, nýbrž pouze *dvě různá hlediska*. Co se z vnitřního hlediska jeví jako duch, jenž je člověk sám, jeví se z vnějšího hlediska jako tělesné, jako podklad ducha.

§ 19. O duši lidské.

O duši lidské třeba proti starším i novějším bludům především zdůrazniti, že jest *samostatná bytost, duchová podstata* a nikoli pouhý případek. Právě v tom, že duše jest podstata, tkvějí její vlastnosti totiž, že je v každém člověku pouze jedna jemu vlastní duše, že je *duchová a nesmrtelná*. Je naprosto nesporno, že není-li duše samostatná bytost, není ani v každém člověku jedna ani duchová a ani nesmrtelná.

1. věta: Lidská duše jest samostatná bytost.

Výklad.

To popírají *materialisté*, kteří neuznávají leda hmotu, *panteisté*, kteří mluví pouze o světoduši, všeduchu společném všem bytostem, jenž ve člověku se stává sebevědomým, a zastanci tak zv. *theorie aktuality*. Dle těchto duše není leč souhrn duševních zážitků a dojmů, souhrn souvislých činností psychických. Duše *není podstata*, nýbrž pouhý název zděděný, pomůcka pro vědecká pozorování, aby se zjevům psychickým dostalo samo-

statnosti. Je to tedy *psychologie bez psychy*, bez duše (viz Sawicki, Die Wahrheit des Christentum² 109; Religion, Christentum, Kirche I. 304).

Církev v plném souhlase s křesťanskou filosofií prohlásila na sněmu *viennském*, že duše je podstatná forma těla; 5. sněm *lateránský* pak stanovil, že není jedna duše ve všech lidech, nýbrž že se duše množí podle počtu těl, takže každý člověk jako má své vlastní tělo tak má i svou vlastní duši a zavrhl tvrzení, že rozumná duše je smrtelná (*Denz* 738).

Důkaz.

Z *Pisma* lze uvést Gn. 2, 7; Kaz. 12, 7: „Prach se do země vrátí, jak býval, dech pak se vrátí k Bohu, jenž dal jej“. „Nebo tělo, kteréž porušení bere, obtěžuje duši, a ten zemský příbytek dolů stlačuje mysl mnoho přemýšlející“ (*Moudr.* 9, 15; *Mat.* 19, 28).

Duševní činnosti nelze vysvětlovati z pouhé hmoty. Naše duševní kony, jimiž *myslíme*, chceme, se rozhodujeme jsou rozhodně projevy *nehmotné podstaty*, *duševního já*, právě tak jako fyzické kony nemohou býti bez podstatného fyzického nosiče. *Novější psychologie* hájí sice toho, že duševní kony jsou samostatné, avšak nechce uznati, že zdrojem jejich musí býti podstata nehmotná, duše. Takové kony se dějí, ale není prý samostatného já; to co nazýváme duší není leč souhrn psychických konů.

α) Proti této theorii jest rozhodně *ta skutečnost*, že naše duševní činnost *není možná bez podmětu*, že nemůže býti myšlení bez myslícího právě tak jako nemůže býti chůze bez chodícího a pod. Naší duševní činností nelze naprosto vykládati tak, že její kony vznikají odtud, že jeden je *závislý* na druhém následkem *associace čili sdružení představ*. Byť se člověk v některých okamžicích vůči svým představám měl trpně a podával se jejich průběhu, jest to přece pravidelně naše já, jež je samo činné, představy si vybavuje a je přesně od nedobrovolných hnutí rozlišuje. Je tedy v nás *cos od hmoty rozdílného, duševní já*, jež řečené představy působí a jejich postup řídí.

β) Dále je nesporno, že naše duševní kony dostavují se *v jednotných a souvislých řadách*. Tohoto zjevu nebylo by možno vysvětliti, kdyby naše kony duševní neměly podstatného duševního zdroje. Na otázku, proč po prvním konu následuje druhý a tak celá jejich řada, a odkud tato jejich souvislost. nestačí

odpověď, že naše představy se řídí *určitými zákony o sdružování*, kde jedna vzbudí druhou podobnou a příbuznou. Z toho se dovídáme pouze tolik, že se tak děje, avšak nikoli, *proč se tak děje*. Tvrdí-li se, že psychické kony jsou vázány na úkony fyzické a podobně jako tyto ustavičně jeden za druhým probíhají, a tak i ony jsou způsobovány, pak se úplně přehlíží, že příčinou duševních konů nemohou býti funkce fyzické, že nemohou býti působeny hmotou. Prohlásí-li se, že psychické kony *provádějí* fyzické kony a s nimi *rovnoběžně postupují*, pak jsme u nové záhady. Kde je důvod pro tento *parallelismus*, pro tyto rovnoběžné řady psychických a fyzických úkonů? Kdo je spojil a kdo působí jejich vzájemný souhlas? Z fyzických pochodů jako z příčiny nelze odváděti řadu úkonů psychických, protože zákony psychické jsou zcela jiné než fyzické. Souvislosti psychických úkonů nelze uspokojivě vyložit jinak leč, že mají příčinu a zdroj v duši, v duchové podstatě, kde vznikají, se spojují a po sobě následují.

To že naše duše jest samostatná, od těla rozdílná podstatata plyne

γ) ze skutečnosti, že naše *sebevědomí* je *stále totéž*, kdežto tělo je podrobno ustavičně změně, takže se za 7—9 let hmota lidského těla zcela obnoví. Člověk jest si však od dětství až do pozdního věku vědom, že je stále jeden a týž. Mění své názory, přání, záměry, zdokonaluje se, ale nosič tohoto vývoje je vždy týž, a člověk v pozdním věku uznává skutky svého mládí za své. Když i po letech jinak smýšlí a jinak cítí, není přece jiný, nýbrž stále týž myslící a cítící. Je tedy ve člověku kromě těla něco, jiný nosič života, zvláštní duševní já, jež zůstává totéž.

δ) Naše duševní činnost *se nemenší*, pozbudeme-li některého údu nebo zeslábneme-li nemocí nebo stářím. Když přišel člověk o oči, o nohy, o část mozku, necítí se přece v sebevědomí rozkouskován ani rozdělen. Nemocný, jenž nemůže přijímati řádné potravy, ztrácí za 15 dní polovici své tělesné hmoty. Avšak proto mu přece neubylo sebevědomí. Je dosti častý zjev, že ve slabém těle jest silný duch a naopak. Ano i v těle stářím sešlém jeví se často až podivuhodná činnost duševní. I když asi ve čtyřicátém roce života je vývoj tělesný ukončen, duševní vývoj pokračuje dále. Musí tedy býti ve člověku, co s hmotou do člověka nepřichází a ani s ní neodchází.

ε) Náš vnitřní život přesto, že smysly donášejí duši, dokud je spojena s tělem vnější dojmy, je *přece na těchto nezávislý*. Zabýváme-li v nitru svém něčím jiným, jsme-li pohříženi v myšlenky a starosti, neuvědomujeme si vnějších dojmů, jako bychom jich neslyšeli a neviděli. I z těchto zjevů je patrné, že v našem nitru je něco, co žije svým vlastním životem, na těle nezávislým.

2. věta: V každém člověku jest jedna, jemu vlastní duše. (De fide.)

Výklad.

Averroes, arabský filosof tvrdil, že každý člověk má sice duši smyslovou, jež ze hmoty vzniká a s ní zaniká, avšak že duše rozumná je všem lidem společná. Duše smyslová prý tvoří představy, kdežto duše rozumná odvádí z nich pojmy. Tuto nauku, jež je v přímém rozporu s naukou víry, že duše každého člověka je duchová a nesmrtelná, *zavrhł 5. sněm lateránský* (Denz. 738). *Blud panteistů*, že všeduch, světoduše je ve všech lidech společná a ve člověku se stává sebevědomou a jest vlastně podstatou Boží, byl častěji *církvi zavržen*. Tak učinili *Lev Vel.* (Ep. ad Turrib. 5; *Denz.* 192), *11. sněm toledský* (*Denz.* 1241) a *sněm vatikánský* (sess. III. can. 4; *Denz.* 1641).

Důkaz.

a) *Písmo sv.* nesčíslněkrátě zdůrazňuje, že každý obdrží takovou odplatu, jakou si zasloužil, že každý člověk svou duši buď zachrání nebo zahubí, dle toho jak žil.

b) *Naše sebevědomí* nám jasně dí, že každý z nás jest jeden, od ostatních tvorů rozdílný, určitý člověk se svou duší a se svým tělem. Je si toho vědom, že je *v něm činné jediné já*, jeden a týž činitel, ať pocituje hlad nebo přemýšlí nebo se rozhoduje. Dále jest u člověka mezi jeho činnostmi smyslovou a duševní tak těsná souvislost, že porucha v jedné působí neblaze na druhou. Z toho plyne, že jest v nás jeden zdroj všeliké činnosti, jedna každému člověku vlastní, rozumná duše.

3. Věta: Duše lidská jest podstata duchová, která má rozum a vůli. (De fide.)

Výklad.

Duše je *duchová*, znamená, že není hmotou, tělem a že na hmotě ani ve svém bytu ani ve své činnosti zcela nezávisí. Jakožto *duchová podstata jest jednoduchá, neskládá se z částí*, je nedělitelná a může *trvati a býti činna bez těla*. Zkrátka duše

je podstatná forma těla. Je sice svou přirozeností k tomu určena, aby těla oživovala, avšak jsouc podstatná forma může i bez těla trvati a býti činna. Dokud jest duše v těle, užívá tělesných ústrojů, aby jí donášely vnější dojmy. Vlastní duševní činnost myšlení a pod. však nepochází z tělesných ústrojů, nýbrž z duše, jež má činnost na těle nezávislou.

4. *sněm lateránský* prohlásil, že „Stvořitel na počátku času z ničeho učinil tvorstvo . . . lidské jakožto společné z ducha a těla složené“ (Denz. 428). Duchová povaha naší duše dá se dokázati pouhým rozumem, jak Kongr. *Indexu* proti *Bonnettymu* zdůraznila 11. června 1855 (Denz. 1650).

Důkaz.

a) *Písmo sv.* rozlišuje duši od těla a klade ji proti tělu na důkaz, že duše není tělem (Moudr. 9, 15). Duše nezanikne ani tehdy, když tělo jest usmrceno, nýbrž žije dále (Mat. 19, 28). Duši nazývá *Písmo* „duch“ a přirovnává ji k duchu Božímu: „Kdo z lidí ví, co jest člověka, leč duch člověka, jenž jest v něm? Tak ani toho, co Boží jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží“ (1 Kor. 2, 11).

b) *Otcové*. Někteří starší *Otcové*, především *Tertullian*, přikládali duši jakousi tělesnost. Učinil tak asi na základě výroků stoických filosofů (De anima 9). Tento mylný názor *Otců* byl zaviněn tím, že si nemohli ujasnit, kterak stvořená bytost může býti bez jakékoli hmoty. Přesto však řečení *Otcové* pevně hájili toho, že duše je nezničitelná a nesmrtelná. Dle všeho bylo tím též vinno nedokonalé a nepřesné názvosloví, jak to patrno z výroku *sv. Augustína*, jenž píše: „Je-li jistota co do věci, netřeba se přiti o výraz. Je-li tělem (corpus) každá podstata nebo bytnost nebo lépe řečeno všechno, co je samo o sobě, pak je duše tělem t. j. podstatou . . . Dále není-li tělo leč to co v místním prostoru podle nějaké délky, šířky, výšky je položeno nebo pohybováno, pak *duše není tělem*“ (Ep. 166, 2, 2).

c) Z duševních činností naší duše.

a) *Rozumem* poznáváme i takové věci, jež na naše smysly nepůsobí, poněvadž jsou *nadsmyslné*. Poznáváme *obecniny*, bytost, živočicha a pod., tvoříme si pojmy věci *čistě duchových* jako dobra, pravdy, krásy, práva, věčnosti, poznáváme negaci jsoucna, nic. Ze smyslových vjemů tvoříme si pojmy, dle logických vztahů spojujeme je v úsudky a činíme si závěry, tedy konáme duševní funkce, jež činnost smyslovou převyšují. Z viditelných úkazů ve světě *soudíme* na jejich *příčiny* a poznáváme tak neviditelné přírodní a světové zákony.

Člověk může *sám o sobě přemýšleti* a o své osobě uvažovati a tak míti vědomí o sobě. Hmota, atom, tělesný smysl

nemohou se samy na sebe obrátiti a sebe pozorovati. Stává-li se člověk předmětem svého vlastního poznání, poznává-li sama sebe v sobě a pro sebe a je-li poznávaný též jako poznávající, pak projevuje *činnost nezdvislou na těle*, činnost číře duchovní, jejíž zdroj musí býti duchový t. j. duše.

Člověk chápe *předměty jednotně a současně*, poznává jejich vzájemnou souvislost a buď je spojuje anebo rozlučuje. Hmotný podnět není takové činnosti schopen. Fotografická deska zachytí pouze jeden obraz. Více obrazů po sobě nemůže pojmouti, poněvadž by splynuly v nejasný mlhavý obraz. Může-li též člověk více předmětů si zpřítomniti a je spolu srovnati, je od sebe rozeznávati, pak tato jeho činnost nevychází z tělesných smyslů.

β) *Člověk chce, má vůli*. Nežádá a neusiluje pouze o dobra hmotná, časná a smyslová, nýbrž i také o dobra *nadsmyslná, číře duchovní a věčná* jako o pravdu, cnost, vědu, Boha. Člověk dovede, jak z četných příkladů je známo, dobra nadsmyslná tak milovati a tak si jich vážit, že pro ně obětuje všechno časné a nedá se ani nejtěžší ztrátou od nich odloučiti. Kdyby byla duše hmotná, byla by podřízena pouze kouzlu věcí smyslných a nelišná, lhostejná vůči dobrům nadsmyslným.

γ) *Naše vůle jest svobodná*. Majíc volbu mezi různými věcmi, rozhoduje se pro jednu z nich. Člověk dovede i nejsilnějším vnějším popudům odporovati a nemůže býti žádnou mocí donucen k tomu, co sám nechce. Kdyby byla naše duše hmotná, musela by vnějšimu nátlaku povoliti.

δ) *Člověk jest schopen nadsmyslných citů*. Má cit pro povinnosti, cit zbožnosti, úcty, jež jsou u hmoty nemožny.

4. *Věta*: Duše lidská jest nesmrtelná. (De fide.)
Výklad.

Nesmrtelnost naší duše záleží v tom, že jsouc jednoduchá a nehmotná, nezanikne zároveň s tělem, nýbrž bude jako samostatná podstata i dále bez těla trvati, žíti a svou duševní činnost projevovati.

5. *sněm lateránský* prohlásil: „Odsuzujeme a zavrhuje všechny, kdož tvrdí, že rozumná duše je smrtelná nebo ve všech lidech jediná“ (Denz. 738).

a) *Důkaz.*

a) *Ve St. zákoně* byla víra, že duše po smrti trvá, známa. Tak *o praotcích* se často praví, že zemřeli a *byli přiřazeni k lidu*

svému, k otcům, ke předkům, a to i tehdy, když nebyli pohřbeni na témže místě, jako jejich předkové. Tak Gn. 25, 8 o *Abrahamovi*, ač tělo jeho nebylo pohřbeno v jeho původní vlasti, kde odpočívala těla jeho předků, se praví, že byl přiřazen k lidu svému. Dlužno tedy tento výrok brátí o jeho duši, která dle toho žije po smrti dále bez těla. Podobně o *Isákovi* Gn. 35, 29 a o *Jakubovi* Gn. 49, 32 se dí, že byl přiřazen k lidu svému, ač nebyl pochován na témže místě, jako jeho předkové. Jinde opět se smrt patriarchů líčí tak, že *sestoupili do šeolu* t. j. do podsvětí. Ježto hrob *Josefův* nebyl otci jeho *Jakobovi* znám, nemohou jeho slova Gn. 37, 35: „Bolestí sestoupím k synu svému do hrobu“ vztahovati se pouze na tělesnou smrt a uložení do hrobu.

Představy o stavu duší, jež se od těl oddělily, byly *neurčité a mlhavé*. Všechny bez rozdílu sestupovaly do šeolu a tam žily jako stíny rmutným životem. Pohled do záhrobního života byl vůbec trudný. Nebylo ujasněného názoru o tom, zda duše spravedlivých již dosáhly věčné odměny a duše hříšníků již byly potrestány, a nebylo rovněž jisto, kdy dokonalá posmrtná odplata nastane. Israelité neměli radostného světla, jež se řine ze zjevení Kristova a tudíž nesvítila jim ani naděje na nebeskou blaženost. *Sv. Petr* nazývá *šeol* zcela správně *žalářem* (1 Pet. 3, 19).

Někdy jako Žl. 16, 15: „Já však jsa nevinný patřiti budu na tvář tvou, do syta na tvou velebu, až se ukáže“ zableskla duší inspirovaného básníka jiskra naděje na radost posmrtnou, nadpřirozenou, která plyne z blaživé přítomnosti Boží jeho přátelům. Celkem však jako spravedliví ve St. zákoně vůbec tak i žalmista má vřelý smysl pro spravedlnost a poroučí svá přání Hospodinu, ale nedovedl dokonalou odevzdaností do vůle Boží odložití vše do života posmrtného, který mu nebyl jasný, tak jako křesťanu a proto nedovedl klidně čekat, že Bůh vše srovná při obecném soudu, na konci dějin světa (Hejčl, Bible česká. Žalmy 166 pozn. c).

Ve starozákonných knihách po zajetí sepsaných jest jasně vyslovena nesmrtelnost duše, budoucí z mrtvých vstání, a posmrtný stav duší je přesně rozlišen. Věčná sláva a odměna bude korunou spravedlivých, věčné zavržení, hanba bude trestem hříšníků (Moud. 2, 1, 22).

β) *Kristus Pán* viru svého národa v nesmrtelnost duše předpokládal a vybudoval na ní celou svou činnost a nauku. „Nehojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabíti nemohou, ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla“ (Mat. 10, 28). *Sadduceům* popírajícím budoucí vzkříšení těl pravil: „O vzkříšení pak z mrtvých zda jste nečetli, co bylo vám řečeno od Boha slovy: Já jsem Bůh Abrahamův a Bůh Isákův a Bůh Jakubův? Není Bůh (Bohem) mrtvých, nýbrž živých (Mat. 22, 31 a násl.) Vždyť všichni žijí jemu“ (Luk. 20, 38). Oni praotcové žijí tedy u Boha i po smrti. Nesmrtelnost duše vysvětluje dále *z podobenství Kristova o Lazaru a bohatci a z osmera blahoslavenství* (Luk. 16, 19 a násl.; Mat. 5, 3 násl.).

b) *Otcové vesměs* učí, že duše je nesmrtelná, ačkoli to různě vykládají a odůvodňují. Ti Otcové, kteří přikládali duši jakousi tělesnost (*Justin, Tertullian, Irenej* a j.), pokládají nesmrtelnost za odměnu, za *přídavek*, jímž Bůh odmění dobré a potrestá zlé. Ti Otcové, kteří podle *Platóna* učili, že je duše nehmotná, odváděli nesmrtelnost z její přirozenosti. *Otcové kapa-docktí* rozhodně odmítli mínění, že duše má tělo a to z toho důvodu, že je Boží obraz a svou přirozeností Bohu podobna (*sv. Basil Vel.*, Hom. in Attende tibi 7; *sv. Řehoř Nys.*, De anima M. 45, 187—222; De anima et resur. M. 46, 11—169). *Sv. Augustin* zdůrazňuje velmi často, že duše jest duchová, nesmrtelná proto, že jest obraz Boží Trojice (De quaest. animae: De anima; De Genes. ad litt. 7, 28; Enchir.)

c) *Scholastičtí bohoslovci* dokazovali duchovost a nesmrtelnost duše z rozumu. Duše bude žít po smrti bez těla jako samostatná podstata a bude věčně svými schopnostmi rozumem a vůlí činna.

d) *Z rozumu.* α) Nesmrtelnost naší duše je důsledek plynoucí z její přirozenosti. Protože je jednoduchá a nehmotná, neskládá se z částí ani kolikostních ani podstatných, látky a formy, nemůže se ani v části rozpadnouti. *Nezanikne* ani tím, že se od těla oddělí, poněvadž jakožto samostatný duch, jako podstatná forma má byt i činnost na těle, na hmotě nezávislé. Bude tedy dále jako samostatná podstata trvati a své činnosti myšlení a chtění nezávisle na ústrojích tělesných projevovati (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, q. 75 art. 5; Quodlib. 3, 20).

Žádná věc nehyne tím, co ji zdokonaluje. Smrt, odloučení duše od těla duši zdokonaluje osvobozujíc ji od pout těla. Nehyne-li podle zákona o zachování energie a hmoty nic na

světě, pak není ani nejmenšího důvodu, aby duše, bytost ve vesmíru nejvyšší, zanikla.

Je tedy duše nezničitelná, nesmrtelná a *není na světě moci*, jež by byla s to ji zničit.

β) Jediné *Bůh* mohl by duši naši zničit. Nikdy toho však neučiní, protože duši vštípil takové *přirozené a nezdolné touhy*, jež mohou býti dokonale splněny pouze po smrti. V každé lidské duši ozývá se nezdolná *touha poznati pravdu plnou a celou a býti blaženým*. Na zemi tato touha nebývá a ani nemůže býti zcela ukojena. Musí se tedy tak státi po smrti. Bůh, jenž tuto touhu srdci lidskému vštípil, nemohl tak učiniti nadarmo a nemůže překaziti dokonalé její splnění, poněvadž by člověka po celý život zbytečně mučil. Je tedy *moudrost a dobrota Boží* zárukou, že duše bude moci po smrti dosíci plně toho, po čem na zemi celou bytostí toužila.

V každé duši jest dále nezvratné přesvědčení a neochvějná touha *po spravedlivém vyrovnání* mezi dobrem a zlem, mezi ctností a hříchem, jež na tomto světě nebývá zcela dosažena. Musí tedy po smrti nastati spravedlivé vyrovnání, aby se ctnosti dostalo přiměřené odměny a hřích byl dle zásluhy potrestán.

Duše naše *bude žíti věčně*, poněvadž pouze věčný život může býti plnou odměnou za ctnost a dokonalým ukojením naší touhy po blaženosti. Právěho štěstí a dokonalé blaženosti není tam, kde stále je se obávati, že jich zase pozbudeme. *Přiměřenou odplatou za hřích* a nekajícnost až do smrti nemůže býti rovněž leč *věčný trest*. Kdyby nešlechtným svítala naděje, že tresty jejich budou býti po dlouhé řadě let skončeny, nebyl by to přiměřený trest; nýbrž radost a útěcha.

Bez víry v nesmrtelnost duše neměly by šlechtné a obětavé snahy lidstva ani podkladu ani podnětu ani cíle, a svět by se zvrhl ve společnost sobců, násilníků a požitkářů.

γ) Skutečnost, že víra v nesmrtelnost duše je nezdolně zakotvena v lidské přirozenosti, dosvědčují *podání všech národů*. Svědčí o tom jejich písemnictví, umění, jejich způsob pohřbívání, pyramidy, pohřebiště, pomníky a nápisy. *Cicero*: „Permanere animas arbitramur consensu nationum omnium“ (Disp. Tusc. I § 6). *Ovid*: „Super alta perennis astra ferrar“ (Metamorph. XV, 875). *Horac*: „Non omnis moriar“ (III. 30, 6).

δ) Ani *moderní nevěra* nemůže zcela zapřítí, že víra v nesmrtelnost duše tkví neochvějně ve přirozenosti lidské, a proto hledí osobní nesmrtelnost aspoň nějak nahraditi.

Ukazuje na to, že šlechetný člověk bude i *po smrti žítí ve věčné paměti* budoucích věků. Touto vyhlídkou nemůže však býti plně ukojena touha našeho srdce po nehynoucím, věčném životě. V paměti lidstva potrvá snad *naše dílo, naše jméno*, avšak nikoli naše vlastní já. *Po smrti*, když by naše duše zanikla, nebyla by taková památka pro nás ničím, poněvadž bychom o ní neměli vědomostí. Za živa může taková naděje skýtatí nějaké uspokojení, ale velmi skrovné ba žádné. Je přece známo, že jméno obyčejného člověka po smrti rychle zapadne. Ale ani velikáni ducha nepracovali by pro věčnost. Zanikne-li na konec všechno, pak i jejich dílo i jméno. Nač by tedy byly všechny práce a námahy, starosti, bolesti a útrapy, kdyby jimi nebylo ničeho získáno?

Materialismus slibuje, že *nic z nás nebude zničeno*. Člověk jest prý soubor atomů, z nichž žádný nezanikne i když smrtí bude jejich souvislost přerušena. Tento slib, byt se odíval sebe krásnějšími slovy, není leč krutým výsměchem. To co se stane s atomy našeho těla, nemůže zajímati naše já, poněvadž ono touží po nesmrtelném žití.

Panteismus slibuje dokonce duši věčnost. Nebude ovšem žití jako podstata samostatná a sebevědomá, nýbrž smrtí přejde a splyne se všeduší, se světoduchem a tam bude zbožtěna. Přes všechny tyto sliby nebyla by smrt, již by naše vlastní já zaniklo, ničím jiným leč úplným zničením (*Sawicki* I. c. 176).

Druhá hlava.

O lidech v řádě nadpřirozeném.

Literatura. Sv. Tomáš Akv., S. th. 1, 94 a násl. *Bellarmin*, De gratia primi hominis (De controvers. Paris 1613 t. IV.). *Oswald*, Religiöse Urgeschichte der Menschheit² (1887). *Feldmann*, Paradies und Sündenfall (1913). *Engelkemper*, Die Paradiesflüsse (1901). *Heinrich*, Dogmatische Theologie. V., § 277 a násl., VI., §§ 300 a násl. *Scheeben*, Dogmatik II. §§ 158 a násl. *Simar*, Dogmatik I. §§ 83 a násl. *Kleugten*, Theologie der Vorzeit II.² 6 a násl. *Pohle*, I.⁶ 484. *Bartmann*, I.³ 278 a násl. *Schäzler*, Natur und Übernatur (1865). *Kirschkamp*, Gnade und Glorie (1878). *Rademacher*, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie (1903). *Týž*, Gnade und Natur, ihre Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben⁴ (1914). *Ripalda*, De ente supernaturali (Lugduni a Coloniae 1643 a 1648). *Schrader*, De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali (Vindobonae 1864). *Weiss*, Apologie des Christentums: Gnade, Natur und Übernatur⁴, 2 díly (1997). *Terrien*, La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final. 2 sv. (1897). *Bainvel*, Nature et surnature (1897). *De Smedt*, Notre vie surnaturelle, son principe, ses facultés et les conditions de sa pleine activité (1919). — *O bludech*:

Schwane, Dogmengeschichte II.² § 56 (1895). *Tixeront*, Histoire des Dogmes H.⁵ 436 a násl. *Wörter*, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (1874). *Klasen*, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882).

§ 20. Pojem a rozdělení nadpřirozeného.

Pojednávajíce o nadpřirozeném vycházíme *od přirozeného, od přirozenosti*, poněvadž tato nadpřirozené přijímá a jím bývá ozdobena a povznesena a máme zřetel k nadpřirozenému, pokud má vztah k lidské přirozenosti.

Přirozené (naturale) pochází od *roditi, zrození*; znamená tedy *vznik, zrození, původ*, potom to, co bytost má od svého vzniku a co s jejím původem je spojeno. Ježto bytost může míti nadpřirozené hned od svého vzniku — jak bohoslovci většinou učí o prvých lidech — neliší se přirozené v tomto významu od nadpřirozeného.

a) *Přirozené ve vlastním smyslu* je to, co náleží k bytnosti, podstatě, přirozenosti stvořené bytosti. To, bez čeho by nebyla stvořená bytost, člověk tím, čím býti má, je přirozené (tělo, duše, rozum vůle u člověka).

Přirozené je dále to, co *z podstaty* nebo přirozenosti té neb oné věci plyne neb plynouti může (vlohy, schopnosti, síly, zručnost, umění a pod.). Přirozené je potom i to, co sice není ve věci samé, avšak *k jejímu bytu, vývoji a dosažení cíle* je nutné.

Natura vel naturale est omne id, quod alicui rei debetur. A právě tím, že přirozené buď k podstatě věci náleží nebo z ní plyne nebo k vývoji a k dosažení stanoveného cíle je nutné, *liši přirozené od nadpřirozeného.*

Na to, co je přirozené, mají bytosti *jakýsi nárok*. A to proto, poněvadž Bůh je podle své dobroty a moudrosti povinen, aby stvořeným bytostem udělil to, co jim přísluší jak k jejich bytnosti tak k dosažení stanoveného cíle.

b) *Nadpřirozené (supernaturale)* je tedy to, co podstatu, přirozenost *převyšuje, co k ní nenáleží* jako podstatná část ani *z ní neplyne* jako vlastnost, čeho nemůže vlastní silou nabýti a nač nemá nároků, a čeho se *ji nad to od Boha dostává*. *Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superadditum.* Ježto i dobra přirozená jsou dary Božími, *rozlišují se* nadpřirozená dobra od oněch tím, že nadpřirozené předpokládá přirozené, že ono bývá uděleno od Boha k tomuto a nad to, a že nadpřirozeným bývá člověk povznesen do vyššího řádu.

2. *Rozdělení.* Nadpřirozený dar může býti takovým buď a) *co do způsobu*, jakým byl udělen (*supernaturale quoad modum*) nebo b) *co do věci samé* (*supernaturale quoad substantiam*).

a) V prvním případě běží o dar přirozený na př. zrak, zdraví), avšak *způsob*, jakým byl udělen, přesahuje přirozený řád jako na př. zázračná uzdravení. Ve druhém případě je *vše sama* co do podstaty nadpřirozená na př. oslavené tělo při vzkříšení z mrtvých anebo milost posvěcující.

b) Nadpřirozené dary co do podstaty mohou *převyšovati* buď a) přirozenost jednotlivých bytostí a druhů (*supernaturale sec. quid*) nebo β) přirozený řád tvorstva vůbec (*supernaturale simpliciter*).

α) Nesmrtelnost člověka je nad lidskou přirozenost, která jakožto z části složená je smrtelná. U andělů nesmrtelnost není nadpřirozená, poněvadž plyne z jejich čiré duchové podstaty. Tyto dary zvané *mimopřirozené* (*dona praeternaturalia*) nepovznášejí bytost, které jsou uděleny, nad celý řád přirozený veškerého tvorstva, nýbrž nad obor jednotlivého druhu. První lidé, jež Bůh zároveň s posvěcující milostí sprostil nezřízené žádostivosti, byli nad své přirozené síly zdokonaleni v řádě mravním a nesmrtelností tělesnou a dokonalým štěstím v ráji byli nad svou přirozenost povzneseni v řádě fysickém.

β) *Dar naprosto nadpřirozený* převyšuje podstatu, schopnosti a nároky veškeré přirozenosti skutečně i možné. Takovými dary — posvěcující milostí zde na světě a blaživým patřením na Boha na onom světě — nabývá rozumná bytost účasti na Božím životě.

Mezi dary nadpřirozenými a přirozenými je ten *podstatný rozdíl*, že nadpřirozené dary *příslušejí dle přirozenosti jedině Bohu*, že jsou dobra vyššího řádu než v jakém je naše přirozenost. Dokud byli první lidé prosti nezřízených hnutí žádostivosti, měli dar vyššího řádu, mimopřirozený. U andělů je takový dar přirozený, avšak u lidí, kde neplynul z jejich přirozenosti, byl mimopřirozený a to z toho důvodu, že se nevymykal z řádu přirozeného vůbec, nýbrž pouze z řádu lidské přirozenosti.

Dar naprosto nadpřirozený *vymyká se* z řádu jakékoli přirozenosti stvořené a převyšuje ji, poněvadž je *vlastně dokonalost Boží*. *Otcové především řečtí* spatřovali v darech naprosto nadpřirozených jakési zbožštění (*deificatio, deivous*). Na tyto

dary nemá žádný tvor nároků; kdyby si činil na ně nárok, usiloval by býti rovným Bohu.

3. Dary naprosto nadpřirozené, ač se udělují nad přirozenost a její schopnosti, síly a požadavky převyšují, *nejsou proti přirozenosti*, nesnižují ani jí neruší. Jako zušlechtěný roub naštěpovaný na planý strom, tak i nadpřirozené dary přirozenost zušlechťují, zdokonalují a povznášejí do vyššího řádu bytí a činnosti. Nadpřirozené předpokládá přirozené, poněvadž jest a trvá na něm a proto je zvyšuje a zušlechťuje.

K tomu, aby duše mohla milost přijmouti a s ní spolupůsobiti, uschoptil ji Bůh sám, takže vůči němu má naše duše *schopnost poslušnosti* (*potentia oboedientialis*). Jediné Bůh může na naši duši působiti vlivem, jenž není ve přirozených zákonech a vlohách obsažen. Vůči Bohu, svému Stvořiteli je duše naše zcela poddajná a schopná, aby působení Boží poslušně přijala a s ním spolupůsobila (viz *sv. Tomáše Akv. S. th. 3 q. 11 art. 1*). Duše pokud je s to, aby nadpřirozený dar přijala, má *schopnost trpnou* (*potentia oboedientialis passiva*); pokud pak dovede pod vlivem Božím k nadpřirozenému účinnu spolupůsobiti, má schopnost činnou (*potentia oboedientialis activa*). *Potentia oboedientialis* je taková mostem mezi přirozeným a nadpřirozeným. Po tomto mostě nemůže jedno ke druhému přejíti samo od sebe nebo působením stvořené příčiny, nýbrž jediné Bůh dovede svým bezprostředním vlivem působiti na přirozenost a ji povznést do vyššího řádu.

Jako tedy nadpřirozené bývá nám bez našich zásluh od Boha uděleno a je tak nad naši přirozenost, že nemá na ně ani nároku ani pro ně síly, tak je opět *duše naše uschopněna*, aby tento dar Boží přijala a s ním spolupůsobila. *Po stránce kladné* je nadpřirozené *účast na životě Božím*, která se zde začíná posvěcující milostí a v nebi blaživým patřením na Boha dokonává.

4. Pojem nadpřirozeného byl *bohovědou katolickou přesně stanoven* ve sporech s *Baiem* a *Janseniem*, kteří pod vlivem reformátorů tento pojem bludně překrucovali.

Dle reformátorů není milost věčným a nadpřirozeným darem, nýbrž milostí je to, že Bůh naše hříchy milostivě přehlíží a nám jich nepřičítá. Dle názorů Baiových náležela původní svatost a spravedlnost k bezúhonnému stavu prvního člověka, poněvadž mu byla nutná k dosažení posledního cíle. Byla tedy pro prvního člověka, jemuž byla udělena při stvoření, *přirozená*. Nadpřirozená je svatost pouze vůči hříšníku, jenž na ni nemá

nároku, je jí nehoden.*) *Jansenius tvrdil*, že na nadpřirozené dary má člověk nárok podle své přirozenosti, ač mu na základě dobrých skutků nepřísluší.

Hermes a Günther pokládali vládu ducha nad tělem za nadpřirozený dar a nazývali nadpřirozeným všechno, co tuto vládu podporuje a jí slouží. *Racionalisté* nadpřirozené veskrze zavrhuji, a zaměňují je nadsmyslým, nepochopitelným a nepoznatelným.

5. Nauky o *existenci* nadpřirozeného nevymyslili bohoslovci *scholastičtí* nebo *potridentští*, nýbrž jest co do věci již v *Písmě sv. N. z.* obsažena. *Kristus Pán* zvěstoval příchod království nebeského a líčil je jako *dar*, který nám Bůh beze zásluh z pouhé dobroty uděluje. Totéž platí o *království Božím*, jež podle čtvrtého evangelia božský Spasitel světa přinesl a zvěstoval. Tohoto daru Božího nemůže dosíci leč ten, koho Otec přitáhl (uschopnil; Jan 6, 44). Dle vývodů *sv. Pavla* závisí veškerého naše spasitelné myšlení, naše modlitby, utrpení i setrvávání v dobrém na pouhé milosti Boží.

Z Otců sluší jmenovati popředně *sv. Augustina*, jenž pojem nadpřirozeného osvětlil v bojích s *pelagiány*. Rozdil mezi přirozeným a nadpřirozeným ostře vymezil tímto výrokem: „Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium (De praedestin. sanct. 5, 10). *Petr Lombarský* vykládá tato slova takto: „Tím není řečeno, že by svobodná vůle stačila k tomu, aby měla víru a lásku, nýbrž že lidský duch je přirozeně uschopněn (naturalis aptitudo) pro víru a lásku, takže za podpory milosti věří a miluje, čehož by bez milosti nedokázal“ (Sent. 1. 2 dist. 28 n. 7).

6. *Nadpřirozený řád*. Řád je tam, kde jsou *prostředky* *úměrně k cíli uspořádány*. V nadpřirozeném řádě musí býti *nadpřirozený cíl s přiměřenými prostředky a zákony*. Cílem v tomto řádě je *blaživé patření na Boha (visio Dei beatifica)*, *prostředky* k němu jsou *ony dary*, jimiž Bůh lidi i anděly povznáší do vyššího řádu bytí a činnosti.

a) *Patření na Boha* je vlastně *poznání Boha bezprostřední, přímé, jasné a zřetelné*. Toto liší se *podstatně* od našeho poznání na světě, kde jej a jeho dokonalosti poznáváme z účínů na tvorech se jevících, takže naše poznání je *nepřímé, obdobné a nedokonalé*. Teprve *vyvolení* v nebesích budou na Boha patřiti *bez prostředků* a zrcadla tvorů, přímo, jasně a zřetelně (1 Kor.

*) *Hamanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium naturae divinae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis est dicenda et non supernaturalis* (21. věta zavržená Piem V.; Denz. 1021). *Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae* (35. věta Quesnelova zavržená Klementem XI.; Denz. 1385).

13, 12; 1. Jan 3, 2) a přilnou k Bohu nepomíjející láskou, a proto budou požívat svrchované blaženosti.

Toto patření na Boha je *každému stvořenému duchu přirozenou cestou nedostupné* a jedině Bůh může *světlem slávy* k němu uschopniti. Tento *článek víry* prohlásil *sněm vídeňský* (Denz. 475). Avšak ani tímto přímým a jasným poznáním stvořený duch Boha veskrze *nevystihne*, poněvadž Bůh jest naprosto *nepochopitelný* (viz sněm *4. lateránský a vatikánský*; Denz. 428, 1782). Jedině Bůh poznává sebe sama výstižně; stvořený rozum dovede to pouze v míře konečné. O blažených v nebesích platí zásada: *Beati vident Deum totum sed non totaliter*. Poznávají Boží podstatu, vlastnosti, osoby Boží trojice, jejich účinky, avšak veškeru náplň Boží bytnosti v celé její šířce a hloubce vystihnouti nedovedou. „Quae sunt Dei nemo cognovit, nisi Spiritus Dei“ (1 Kor. 2, 11).

b) Nadpřirozený řád je nejen *možný*, nýbrž *skutečně jest*, jak prohlásil *sněm vatikánský*. „Bude-li kdo tvrditi, že člověk nemůže býti od Boha povznesen k poznání a dokonalosti, jež přirozené (t. j. poznání a dokonalost) převyšuje, nýbrž že sám ustavičným pokrokem může a musí konečně dospěti k veškerému dobru a pravdě b. z. c. v.“ *) (De revel. can. 3; Denz. 1808). „Zjevení je proto pokládati za naprosto nezbytné, poněvadž Bůh ve své nekonečné dobrotě určil člověka k nadpřirozenému cíli t. j., aby se stal účastným božských dober, která veškeren lidský pomysl převyšují“ **) (sess. III. cap. 2. de revelat; Denz. 1786).

c) Rozumní tvorové mají se k cíli nadpřirozenému buď tak, že ho již *dosáhli a požívají* (*status termini*) nebo k němu *teprve spějí* a o něj se *přičiňují* (*status viae*).

Nadpřirozeného cíle požívají ti, kdož již na Boha bezprostředně patří, byvše k tomu světlem slávy od Boha uschopnění. *Cíle tohoto nedosáhnou* než ti, kteří již za živa se *k němu patřičně přiklonili*. Ježto toto přiklonění čili obrácení převyšuje síly přirozenosti stvořené, může je pouze Bůh způsobiti tím,

*) S. q. d. hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus eveni non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere a. s.

**) Revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participandam bonam divinam, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.

že vlije v duši posvěcující milost a ctnosti. Tvor rozumný musí se tedy na milost Boží připravit, s milostí úkonnou vzbuditi nadpřirozené úkony: *víru, důvěru, bděň Boží, lásku, lítost* nad dosavadním životem hříšným a *předsevzetí*, že přijme svátost a začne bohulibý život. Ospravedlněný má a musí si pak *dobrými skutky zasloužiti* jak rozmnožení posvěcující milosti tak věčnou slávu.

d) *Bůh zavázal všechny lidi k nadpřirozenému řádu*, aby užívali nadpřirozených prostředků ke své spáse.

Takových *božských příkazů je celá řada*. Všem lidem bez výjimky jest uloženo, aby *věřili a dali se pokřtiti* (Mar. 16, 16; Jan 3, 5); aby *náleželi k církvi*: „Kdo vás slyší, mne slyší a kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, kdo však mnou pohrdá, pohrdá tím, jenž mne poslal“ (Luk. 10, 16); aby *uvěřili v Ježíše Krista*: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17, 3); aby *se přičinili o život věčný*, jenž jest znázorněn *onou hostinou*, ke které jsou všichni vybízeni ba nuceni se dostaviti (Luk. 14, 23).

Tento zákon *je všeobecný, základný* a potud *přirozený*, poněvadž jej uložil Bůh, původce lidské přirozenosti všem rozumným tvorům hned tehdy, když je stvořil. *Sv. Augustin* nazývá toto určení všech lidí k řádu nadpřirozenému řádem přirozeným (C. Faustin. 22, 27). Kdo tento zákon přestoupí, dopouští se největší urážky proti Bohu svému Stvořiteli a Pánu, nespravedlnosti proti své přirozenosti, kterou olupuje o nejlepší dobra a statky, spáchá hřích, v němž jsou zahrnuty mnohé jiné hříchy. Z toho pak dovozuje, že nikdo se nesmí vymknouti z tohoto řádu ani zřici těchto dober, poněvadž byl k nim určen dříve, než začal užívatí své svobodné vůle.

Jako člověku, když se narodí, nastanou mnohé a svaté povinnosti k rodičům, vlastnímu životu a společnosti, jíž se stal členem, tak jej vážou mnohem *světější povinnosti k Bohu*, jenž se mu dal nejen naroditi jako člověku, nýbrž i znovunaroditi jakožto dítku Božímu, *také i k církvi*, jíž se stal členem a *k životu věčnému*, k němuž jest určen.

§ 21. O různých stavech lidské přirozenosti.

U stavů lidské přirozenosti máme zřetel *k poslednímu cíli, jenž jest jí vytičen a k prostředkům, jimiž je k němu vybavena*. Poněvadž se tu přihlíží ke vnitřnímu stavu lidské přirozenosti,

k jejímu vztahu a zdatnosti vůči poslednímu cíli, *nelze těchto stavů zaměňovati s různými obdobími zjevení Božího.*

Výměry těchto stavů byly přesně stanoveny teprve *za sporů s jansenisty*, ale základní prvky jejich byly již známy *sv. Otcům i starším scholastikům*. Papež *Coelestin* zmiňuje *status pristinae libertatis* (Denz. 133); *Hugo ze sv. Viktora* rozeznává *status ante lapsum*, *status post lapsum* a *status post resurrectionem* (Sacrament. 1, 6, 10). *Sv. Tomáš Akv.* rozlišuje *status innocentiae*, *st. gratiae*, *st. peccati*, *st. naturae integrae* a *st. naturae corruptae*, *st. merendi* a *demerendi*.

Novější bohoslovci rozeznávají tyto stavy lidské přirozenosti:

1. *Stav pouhé nebo čiré přirozenosti (st. naturae purae).* V tomto stavu, jenž nikdy skutečně nebyl, měl by člověk všechny přirozené síly a schopnosti i s přirozenými nedostatky (žádostivostí, úmrtností a pod.), byl by podřízen přirozenému zákonu a určen k přirozenému cíli.

a) *Možnost* tohoto stavu popírali *jansenisté*, dle nichž měli první lidé nárok na nadpřirozené dary. *Baius* tvrdil: „Bůh by nebyl mohl na počátku stvořiti člověka takového, jaký se nyní rodí t. j. bez milosti a mimopřirozených darů“ (55. věta zavržená *Piém V.* Denz. 1055). Též katoličtí bohoslovci ze školy *Augustinské (Berti, Norisius, Serry)* a němečtí bohoslovci *Hermes* a *Günther* tvrdili, že Bůh pro svou lásku a moudrost nemohl člověka zanechat ve stavu pouhé přirozenosti, aniž jej k blaživému patření na sebe uschopnil a určil.

Odpůrcové stavu pouhé přirozenosti dovolávali se autority *sv. Augustina*, jenž dary prvnímu člověku udělené nazývá přirozené. Tento učitel církevní však sám vykládá, v jakém smyslu nazval nadpřirozené dary prvních lidí přirozenými. Učinil tak proto, poněvadž *v širším smyslu* lze nazvati přirozeným to, co některá bytost má hned od svého vzniku a co s její přirozeností zároveň přechází na jiné bytosti téhož druhu (Retract. 10, 3; 15, 6). Podobně se vyslovil o významu „přirozený“, o milosti *sv. Tomáš Akv.*: „Tento dar (milost) byl takofka přirozený; než nikoli jakoby plynul ze základu přirozenosti, nýbrž protože byl člověku udělen tak, aby zároveň s přirozeností na jiné přecházel“ (C. Gent. 7 4, 32).

b) *Katoličtí bohoslovci* téměř všichni hájí nyní názoru, že lidé mohli býti stvořeni ve stavu pouhé přirozenosti. To pak proto, poněvadž nadpřirozené dary k přirozenosti lidské ani nenáleží ani z ní neplynou. *Sv. Tomáš Akv.* dí zcela rozhodně: „Bůh mohl na počátku, když stvořil člověka z hlíny, stvořiti též jiného člověka a zanechat jej ve stavu přirozenosti, aby byl smrtelný, schopný utrpení a pocítoval zápas rozumu se žá-

dostivosti. Tím by se nijak neublížilo lidské přirozenosti, poučevadž to plyne ze základů lidské přirozenosti“ (In II. Sent. dist. 31 q. 1 art. 2).

c) Při šetření, zda stav pouhé přirozenosti byl možný, nelze přehlédnouti velikého rozdílu mezi člověkem ve stavu pouhé přirozenosti. Ve stavu padlé přirozenosti je člověku bez milosti Boží mnohem obtížněji zachovávat celý přirozený zákon, než by to bývalo člověku ve stavu pouhé přirozenosti. U padlého člověka mravní síly hříchem prvotným značně utrpěly, a jest mu zakoušeti mnohých a prudších pokušení, než jak by tomu bylo bývalo ve stavu pouhé přirozenosti. Ani v tomto stavu nebyl by Bůh zanechal člověka bez veškeré přirozené pomoci, aby dovedl plniti celý zákon přirozený.

Na tento důležitý rozdíl upozorňuje *Franzelin* takto: „Rozhodně se mýlí ti, kdo přítomný řád Prozřetelnosti přirovnávají ke stavu pouhé přirozenosti tak, že na přítomný řád pohlížejí jako na zbavený všech nadpřirozených prostředků a že by nynější přirozené prostředky nebyly nahrazeny jinými a potom se domnívají, že takový stav by byl stavem pouhé přirozenosti“ (De Tradit. et Script. 642).

2. *Stav povýšené přirozenosti (status naturae elevatae)*, v němž je člověk určen k nadpřirozenému cíli a vybaven nadpřirozenými prostředky, aby ho mohl dosáti. V tomto stavu jsou obsaženy:

a) *Stav přirozenosti nevinné (st. naturae innocentis)*, *stav původní spravedlnosti a svatosti (st. originalis iustitiae et sanctitatis)*, *stav neporušené přirozenosti (status naturae integrae)*. V tomto stavu měl první člověk posvěcující milost a mimopřirozené dary, takže byl bez nezřízených hnutí žádostivosti, bez všelikých utrpení, mohl neumřít a byl dokonale šťasten.

Starší scholastikové a františkánští bohoslovci líčí stav neporušené přirozenosti jinak. Dle nich záležel prý tento stav v tom, že první lidé měli mimopřirozené dary a proto přirozenost souměrně uspořádanu, aby mohli přirozený zákon přesně plniti. Milosti posvěcující na počátku neměli, nýbrž obdrželi ji později, až se na ni připravili. *Tomisté* se s. *Tomášem Akv.* v čele, stav neporušené přirozenosti takto pojatý popírají.

b) *Stav přirozenosti padlé (st. naturae lapsae)*, v němž byl člověk následkem prvotného hříchu zbaven posvěcující milosti a mimopřirozených darů, ale zůstal určen k nadpřirozenému cíli.

c) *Stav přirozenosti padlé a vykoupené (st. naturae lapsae et reparatae)*, v němž může člověk pro zásluhy Vykupitele,

Ježíše Krista posvěcující milosti získati a život věčný si zasloužiti, ale mimopřirozených darů zůstává na světě zbaven.

d) *Stav přirozenosti oslavené (status naturae glorificatae)*, v němž člověk již požívá blaživého patření na Boha, je beze všech strastí a má oslavené a nesmrtelné tělo. Je to stav zvaný též status termini, st. comprehensionis oproti stavu tohoto života (st. viae).

Prvý článek.

O povýšení prvních lidí.

§ 22. O nadpřirozených darech prvních lidí.

Věta: První lidé obdrželi od Boha posvěcující milost (De fide).

1. Výklad.

Běží tu o nadpřirozené dary: *posvěcující milost, vlitě ctnosti a dary Ducha sv.*, jež jsou vždy s milostí spojeny. Z toho, že byli první rodiče opatřeni posvěcující milostí, plyne, že byli určeni k nadpřirozenému cíli čili k věčné blaženosti. Kdo je milostí Boží přijat za syna Božího, je dědicem království nebeského (Řím. 8, 17). Byli-li tedy naši prarodičové, obdrževše od Boha posvěcující milost, *určení k nadpřirozenému cíli*, byli též povýšeni do nadpřirozeného řádu. Tyto dary obdržel Adam jako hlava a zástupce lidského pokolení, takže *byly určeny pro všechny jeho potomky*, a měly na ně přecházeti plozením zároveň s lidskou přirozeností. Bylo tedy *v Adamovi veškeré lidské pokolení do nadpřirozeného řádu povýšeno*.

Sněm tridentský prohlásil: „První člověk Adam, přestoupiv příkázání Boží v ráji, hned pozbyl svatosti a spravedlnosti, v níž byl umístěn“ (sess. V. can. 1; Denz. 788)*) a dále, že Adam svatosti a spravedlnosti, kterou od Boha obdržel, pozbyl nejen pro sebe, nýbrž i pro nás (tmt. c. 2; Denz. 789).**) *z. sněm oranžský* zaměňuje neporušenost lidské přirozenosti (integritas humanae naturae) s milostí a spásou (can. 19; Denz. 192). Nad-

*) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse A. S.

**) Acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam perdidisse

přirozený ráz milosti prvním lidem udělené je patrný ze zahrzených vět Bajových (Denz. 1021—1024; 1385). Sv. Anselm nazývá tuto milost prvotnou (*iustitia originalis*) a klade ji proti prvotnému hříchu.

2. Důkaz.

a) *Ve St. zákoně Gn. 1, 26* nejsou „obraz a podobenství“ dva různé pojmy, nýbrž jeden a týž sesílený a zdůrazněný (srv. Gn. 5, 1—3). Sv. Otcové, sv. Irenejem počínajíc, vykládají „obraz“ o podobnosti přirozené a „podobenství“ o nadpřirozené podobnosti Boží ve člověku. Nadpřirozenou podobnost Boží ve člověku lze snadno vyčísti ze slov: „A viděl Bůh všechno co byl učinil a bylo velmi dobré“ (Gn. 1, 31). Byli tedy i první lidé dobří. Tuto podobnost lze dále dovoditi z důvěrného styku prvních lidí s Bohem a z jejich nevinnosti. Také v Žl. 8 6; Kaz. 7, 30; Sir. 17, 6 poukazuje se na to, že člověk na počátku byl mnohem lepším.

V N. zákoně učí sv. Pavel, že hřích a smrt dostavily se na svět teprve, když Adam neposlušností zhřešil. Kdyby nebyl Adam zhřešil, byl by prvotný nevinný a blažený stav potrval. Jako Adam svým pádem porušil naši celou přirozenost a zavinil ztrátu posvěcující milosti a smrt všem, kteří z něho pocházejí, tak *druhý Adam (Kristus)* vykoupil celou přirozenost a zasloužil i uděluje posvěcující milost a nadpřirozený život všem, kdo na křtu sv. býváme z něho znovuzrozeni (Řím. 5, 12—15). Kristus je druhý Adam, protože *znovu dává lidstvu, co první Adam ztratil*. Poněvadž nám Kristus zasloužil posvěcující milost a tak nás s Bohem smířil a ospravedlnil, plyne z toho, že již první člověk byl ve stavu posvěcující milosti.

Dílem Kristovým byli jsme *obnoveni a znovuzrozeni* (Tit. 3, 5), což sv. Augustin takto rozvádí: „Kterak lze o nás říci, že jsme byli obnoveni, když jsme znovu nenabyli, čeho první člověk pozbyl? Znovu nabýváme spravedlnosti, z níž člověk hříchem vypadl“ (De Gen. ad lit. 6, 24, 35). Kristus nám *opět získal*, čeho jsme v Adamovi pozbyli: *milost, život, mír a pokoj* s Bohem. Jeho dílo jest *usmíření s Bohem* (Řím. 5, 11; 2. Kor. 5, 18; Kol. 1, 20). Máme se v Kristu *duchovně obnoviti*, „máme obléci člověka nového, stvořeného podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy“ (Ef. 4, 23; 2, 1; 2 Kor. 5, 17—20). Byli jsme tedy již jednou takovými ve spravedlnosti a svatosti.

b) *Sv. Otcové*, jak již bylo svrchu řečeno, vykládají Gn. 1, 26 o nadpřirozené podobnosti prvních lidí. *Sv. Irenej* přesně rozlišuje podobnost Boží ve člověku přirozenou a nezničitelnou od nadpřirozeného podobství, jež člověk obdrží na křtu sv. „Nebot člověk musil býti nejprve stvořen a stvořený obdržeti duši a potom teprve přijmouti společenství Ducha. Pročež i prvý Adam učiněn jest od Boha duší živou, druhý pak Duchem oživujícím (Proti kac. 5, 12, 2). *O Adamovi* dí: „Roucho svatosti, které jsem obdržel od Ducha, pozbyl jsem neposlušností“ (Proti kac. 3, 25, 5). Na *vykupitelské dílo Kristovo* nazírá řečený učitel církevní takto „Kristus, když se vtělil a člověkem učiněn jest, dlouhé rozšíření lidstva v sobě samém shrnul a (tak) stručné spasení nám získal, abychom to, čeho jsme v Adamovi pozbyli, t. j. jsoucnosti podle obrazu a podobenství Božího, v Kristu Ježiši opět nabyli“ (tmt. 3, 18, 1).

Tertullian píše: „Křtem bývá člověk obnoven k podobnosti toho, který byl z počátku podle obrazu Božího . . . obdrží znova toho Ducha Božího, kterého z jeho vdechnutí přijal a potom hříchem ztratil“ (De bapt. 5). *Sv. Cyprian* dí: „Adam ve smrt klesl a milosti od Boha obdržené trpělivostí a bdělostí nestřežil a nezachoval“ (De bono pat. 19). *Sv. Augustin* více si všímá darů mimopřirozených než nadpřirozených, ale právě ony dary jsou od Boha dobrovolně uděleny (*beneficia Conductoris, gratia iustitiae*) a nikoliv přirozené (*non de constitutione naturae*). Di-li týž světec, že první lidé „pozbyli hříchem svobody,“ pak touto svobodou rozumí tu, která byla spojena v ráji s nesmrtelností a dokonalou spravedlností (C. duas ep. Pelag. 1, 2, 5). Svobodná vůle jest u *sv. Augustina* protivou otroctví hříchu (*servitus peccati*), ona pochází z milosti, nikoli z přirozenosti (viz *Petavius*, De opere sex dier. 4, 2 a násl.). Jako *sv. Augustin* tak ani *Otcové* vůbec, když líčí pád prvých lidí a jeho následky, netvrdí, že by byl Adam pozbyl své přirozenosti. To, čeho pozbyl, bylo u něho dokonalejší výbavou, dobrovolně uděleným darem Božím, kdežto toho, čeho se jim dostalo stvořením, nepozbyli.

Otcové vesměs dokazují, že milost posvěcující byla *hlavní věcí* u prvních lidí. Jakmile totiž vylíčili jejich štěstí a blaženost, jež trvaly krátce, hned se obražejí ke smutnému pádu a jeho žalostným následkům, jež byly pravým opakem mimopřirozených darů.

První člověk, maje svobodnou vůli a milost Boží, mohl přikázání Boží přesně plnit a tak své štěstí a blaženost na věky si pojistiti. *Sv. Augustin* dí: „Tunc ergo dederat homini bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum (Kaz. 7, 30); dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in eius reliquit liberum arbitrio (De corrept. et grat. 11, 32). Dle *Hugona* ze *sv. Viktora* je toto adiutorium sine quo non milost dostatečná.

c) *Scholastičtí bohoslovci* vymezili nauku o nadpřirozeném stavu prvých lidí mnohem přesněji. *Sv. Anselm* pohlížel na původní spravedlnost tak, že je to spořádané smýšlení a správný směr vůle, jehož tvor nemůže mít bez milosti Boží (De concept. virg. 3; De coc. praesc. c lib. arbit. 3). *Sv. Tomáš Akv.* proti *Alexandru Hal.* a *sv. Bonaventurovi*, kteří ze stavu neporušené přirozenosti vylučovali posvěcující milost, dokazoval, že Adam obdržel posvěcující milost hned při stvoření. Náзор tento vyslovil již

sv. Augustín takto: „Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam“ (De civit. Dei 72, 9, 2).

§ 23. O mimopřirozených darech prvních lidí.

I. věta: První lidé byli prosti nezřízených hnutí žádostivosti.

a) Výklad.

Žádostivost (concupiscentia) snaží se po dobrech i nedovolených, jež se jí zamlouvají, vymykajíc se vládě rozumu a ponoukajíc vůli ke hříchu. Usiluje-li žádostivost nezřízeně po dobrech hmotných, nazývá se *nižší*; touží-li nezřízeně po dobrech duchovních, takže rozum a vůle utkví na pozemských a časných věcech, nevšímajíc si vůbec anebo jen stěží vyšších dober duchovních, pak je to *žádostivost vyšší (concupiscentia spiritualis)*. Odtud u nás vzniká rozpor a zápas mezi žádostivostí a mezi rozumem a vůlí. U člověka, jenž se skládá z těla a z ducha, je žádostivost *přirozená* ano sama sebou *dobrá vloža*. Bez ní byl by člověk k hmotným dobrům lhostejný a nevnímavý. To jest ovšem chyba, že není pod dokonalou vládou rozumu.

Bez nezřízených hnutí žádostivosti je ten, u něhož je žádostivost úplně podřízena vládě rozumu, takže vůli ani nepředbíhá ani neodporuje a ani ji ke zlému nesvádí. Bez těchto nezřízených hnutí je člověk s to, aby *snadno a celou silou* bez vnitřního rozporu po mravním dobru se snažil, takže jeho přirozenost je *neporušena (donum integritatis)*.

Snažnost smyslová *se vzbudí*, jakmile smysly postřehnou předmět, který se jí zamlouvá. Zatouží po něm, než se ještě rozum rozhodnul. Protože smysly postřehují předmět napřed a potom se teprve rozum rozhodne, mohou nezřízená hnutí rozum předběhnouti.

Taková hnutí mohou vzniknouti i proti hlasu rozumu, protože obrazivost naše, jež je vzbuzuje, závisí i na tělesné soustavě a na různých vnějších okolnostech, jež nejsou rozumu podřízeny. Vůle může se takovým hnutím opřít anebo je hned potlačit a pak nejsou *dobrovolná*, ale nemůže jich vždy předejít, aby vůbec nevznikla.

b) Důkaz.

a) *Písmo sv.* praví o prvních lidech: „Byli oba nazí a nestyděli se“ (Gn. 2, 25). Nepocitovali tedy nezřízených hnutí tělesných, ač tato bývají u člověka nejsilnější, a tedy neměli

ani nezřízených hnutí vůbec. To, že se jeden druhého nestyděli, nelze vykládati tak, že by byli bývali jako nerozumné děti, ježto jim přece Bůh řekl, aby se množili a naplnili zemi, a ani tak, že by bývali otupěli, bez studu, poněvadž po hříchu hned pocítili stud a navázali si fikového listí a udělali si zástěry (Gn. 3, 7). Není tedy *jiného důvodu pro to, že se nestyděli* než, že před hříchem nebylo u nich nezřízené žádostivosti, povstal u nich nepokoj bázeň a stud, jichž dříve neznali.

Podle *sv. Pavla* uvolněná žádostivost vede ke hříchu, bouří se proti duchu a ponouká nás činiti, co nechceme (Řím. 7, 14–17). Žádostivost je ze hříchu a ke hříchu ponouká (*sněm trident. sess. V. can. 5; Denz. 792*). Před hříchem nebylo tedy nezřízené žádostivosti.

β) *Otcové. Sv. Irenej* se dokonce domníval, že nynějšího manželství v ráji vůbec nebylo a teprve po hříchu se začalo. (Proti kac. 3, 12, 4). *Dle Origena* je naše smyslová žádostivost následek hříchu. Oděv prvních lidí označoval tělo hříchu. O žádostivosti široce se rozepsal *sv. Augustín* ve sporech s *pelagiány*. „Nestyděli se“, dí o prvních lidech. „Proč by se byli styděli? Nepocitovali ve svých údech zákona bouřícího se proti zákonu ducha“. (De Gen. ad lit. 11, 1, 3).

Pius V. zavrhl *Barovu* větu: „Neporušenost prvního stvoření nebyla nezaslouženým povýšením lidské přirozenosti, nýbrž jejím přirozeným stavem“. (Denz. 1026*). *katechismus sněmu tridentského* dí: „Všechna hnutí mysli a žádostivosti Bůh u něho (Adama) tak upravil, že byla vždy vládě rozumu podřízena“. (P. I. c. 2 n. 19).

γ) Býti bez nezřízených hnutí žádostivosti je dar *mimopřirozený*. Vnější předmět působí totiž napřed na smysly a vzruší je, a potom teprve jej rozum pozná a vůle se rozhodne buď pro nebo proti němu. To je naší přirozenosti přiměřeno. Kde tedy předchozích hnutí žádostivosti není anebo kde ona rozumu a vůli neodporují, tam je mimopřirozený dar.

Kterak Bůh tento dar prvním lidem udělil, je těžko říci. *Suarez míní*, že Bůh svou prozřetelností chránil první lidi dojmů žádostivosti vzrušujících, a že jim bezprostředně udělil dokonalou vládu nad žádostivostí a opatrnost v užívání smyslů, tedy to, čeho si my teprve dlouhým a ustavičným cvikem a sebezáporem získáváme.

2. věta: První lidé před hříchem nebyli podrobeni smrti (De fide).

a) *Výklad.*

Tu neběží o přirozenou nesmrtelnost, jaká přísluší naší

*) *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio.*

duši, nýbrž o mimořádný, mimopřirozený dar Boží, následkem kterého mohli první lidé, dokud nezhřešili, neumřítí.

Je to článek víry. Sněm v Kartagu (r. 418) prohlásil: „Kdoli bude tvrditi, že Adam první člověk byl smrtelný tak, že ať zhřešil anebo nezhřešil, byl by dle těla umřel . . . nikoli následkem hříchu, nýbrž nutně dle přirozenosti, b. z. c. v.“ *) (Denz. 101; srov. *z. sněm v Mileve*, Denz. 175 a *sněm trident.* (sess. V. can. 1) *Denz.* 788). *Pius V.* zavrhl *větu Baiovu*: „Nesmrtelnost prvního člověka nebyla darem milosti, nýbrž přirozenou vlastností“ **) (Denz. 1078).

b) *Důkaz.*

a) *V Písmě* se dí výslovně, že smrt nastala teprve následkem hříchu, že jí tedy před hříchem nebylo (Gn. 2, 17). Bůh ustanovil smrt za trest na přestoupení prvního přikázání. A když je první lidé přestoupili, prohlásil, že smrt jest všeobecný zákon pro všechny lidi (Gn. 3, 19). Smrt je tedy trest za hřích. V knize *Moudrosti* čteme: „Bůh stvořil člověka neporušitelného, ale závistí ďábla přišla smrt na svět“ (2, 23.) „Bůh smrti neučinil, aniž se veselí ze zahynutí živých“ (tmt. 1, 13).

V N. zákoně učí sv. Pavel: „Jako skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všechny lidi smrt přešla, poněvadž všichni v něm zhřešili“ (Řím. 5, 12). „Odplata hříchu jest smrt“ (Řím. 6, 23). Poněvadž skrze jednoho člověka přišla na všechny smrt, přichází také na všechny skrze jednoho člověka vzkříšení z mrtvých. „Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu všichni budou oživeni“ (Kor. 15, 21. 22).

Sv. Otcové jednomyslně přikládají Adamovi tento dar. *Pelagiáni* začali ej upíratí. *Sv. Augustín* tohoto daru rozhodně hájil: „Adam mohl umřítí a měl tělo lidské nikoli nebeské, avšak nemusel umřítí. Kdyby nebyl zhřešil, byl by ho Bůh ochránil“. Rozlišoval přesně mezi *non posse mori* (o duši lidské) a mezi *posse non mori*, čehož se dostalo Adamovi dobrodiním Stvořitele. „Mortalis erat conditione corporis animalis; immortalis autem beneficio Conditoris“ (De Genes. ad lit. 6, 25, 36).

*) Ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae A. S.

**) Immortalitas primi hominis non est gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

c) *Kterak Bůh první lidi chránil smrti tělesné?*

Bděl nad nimi, aby jich ze vnějška nestihl nějaký úraz, dal jim tělo zdravé a silné, aby zárodky nemoci v něm nevznikly a tělo nezničily, měli duši, která tělo dokonale oživovala a řídila, a dal jim pokrm ze stromu života, aby udržoval jejich tělo v neztenčené síle.

3. *vita*: První lidé před hříchem byli beze všeho utrpení a dokonale šťastni.

a) *Výklad.*

Adam a Eva v ráji nebyli podrobeni ani strastem ani utrpení a měli všechno, čeho ke šťastnému živobytí potřebovali. Ač dle své přirozenosti mohli trpět, přece jim Bůh udělil mimopřirozený dar, aby mohli být bez utrpení.

b) *Důkaz.*

Již z hořejších dvou vět, že první rodiče byli bez nezřízených hnutí žádostivosti a mohli neumřít, plyne, že byli bez vnitřních rozporů a byli ušetřeni nemoci. Dle Písma sv. štípl Bůh na počátku rozkošný ráj (v Edenu) a postavil do něho člověka, aby jej vzdělával a hleděl si ho (Gn. 2, 8). Práce v ráji byla snadná a příjemná. Země, na níž ještě nebyla kletba hříchu, dávala snadno člověku, čeho k živobytí potřeboval. První lidé měli dokonalou vládu nad přírodou a nerozumné tvorstvo se podrobovalo jejich vůli. Bolestí, strastí a nehod v ráji neznali.

Sv. Augustin líčí klassicky blažený život v ráji (De civit. Dei 14, 25).

c) Tento stav byl u prvních lidí *mimopřirozený*. Podle své přirozenosti pocítuje člověk nezřízená hnutí žádostivosti, je podroben různým chorobám a trpí vlivem vnějších činitelů mnoho útrap a nepříjemností.

Blažený stav byl by přešel z prvních rodičů na jejich potomky. „Podání víry tvrdí, že rozumný tvor nebyl by mohl utrpět škody ani na těle ani na vnějších statcích za předchozí hřích“ (De malo I. c. 4).

d) Mimopřirozené dary nejsou totožny s milostí posvěcující, ale *nějak s ní jistě souvisejí*. První člověk ztratil s posvěcující milostí i mimopřirozené dary. Tato souvislost není však nutná. Vždyť ospravedlněný obdrží nyní sice posvěcující milost, avšak bez darů mimopřirozených. Posvěcující milost je dle mínění *bohoslovců* podkladem, k němuž byly mimopřirozené dary připojeny, jako *pomoc a okrasa*, aby člověk mohl žít podle

spravedlnosti a bez nedostatku (*Suarez, De opere sex dier. III. c. 20*).

e) *Potomci Adamovi* v tom případě, že by jejich praotec nebyl zhřešit, byli by obdrželi s. posvěcující milostí mimopřirozené dary. Nástrojnou příčinou, kterou by se byly tyto dary převáděly, byl by býval *tělesný původ od Adama*, podobně asi jako křtem sv. přechází na znovuzrozené posvěcující milost. To, kterak by se byl další stav potomstva Adamova utvářil, nevíme. Byla by snad jednotlivým lidem stanovena doba zkoušky, aby si mohli zasloužit věčnou slávu. Po čas této zkoušky byli by se lidé mohli též o posvěcující milost připravit (viz *Suarez I. c. V.*).

4. věta: Adam měl pro svou osobu vlité vědění:

a) *Výklad.*

Adam byv jako praotec lidského pokolení postaven do ráje bez rodičů, neměl, kdo by jej o světě a životě poučil. I pokolení lidské, jehož byl prapcem, potřebovalo nejdůležitějších vědomostí, nemělo-li žítí bez všeliké vzdělanosti. Ohledem na tyto mimořádné poměry potřeboval Adam rozmanitých vědomostí. My jich nabýváme výchovou, což ovšem bylo u Adama nemožno. Proto jej Bůh poučil o tom, čeho ve svém mimořádném postavení potřeboval.

b) *Důkaz.*

Pismo sv. vypravuje, že Bůh přivedl k Adamovi všechny pozemské živočichy a ptáky nebeské, aby viděl, jak by je nazval. Jméno každého živočicha má býti takové, jaké mu Adam dá (Gn. 2, 19, 20). Z toho tedy, že Adam dával živočichům jména s rozvahou, přihlížeje k jejich vlastnostem a povaze, plyne, že měl neobyčejnou znalost zvířat, již vyjádřil přiměřenými jmény. Ježto nemohl těchto vědomostí nabýti z vlastní zkušenosti, obdržel je od Boha. Mnohých vědomostí potřeboval Adam dále k tomu, aby obdělával ráj, hleděl si ho a vykonával vládu nad přírodou. *Sirach* ukazuje na tyto mimořádné vědomosti Adamovy takto: „Stvořil z něho pomocníci podobnou jemu; radu, jazyk, oči i uši i srdce dal jim k vymýšlení a uměním rozumu naplnil srdce jejich. Stvořil jim umění ducha, smyslem naplnil srdce jejich“ (17, 5).

Z toho, že první člověk obdržel od Boha tak rozsáhlou znalost přírody právem lze usuzovati, že i v ostatních oborech, jež mu bylo třeba znáti, jako ve výchově dítěte, v péči o rodinu měl od Boha vlité vědomosti.

Toto vědění, ač je samo sebou přirozené a nám se ho dostává výchovou, zkušeností a cvikem, bylo bezprostředně od

Boha v rozum Adamův *vstípeno*, takže jeho poznatkům dobře rozuměl a správně jich užíval.

Otcové až příliš velebili vědění Adamovo. Dle *sv. Augustina* byl první člověk bez omylu (De lib. arbit. 3, 18, 32).

Sv. Tomáš Akv. příkládal Adamovi vlité vědění o všech věcech (S. th. I. q. 94, 3). Tak rozsáhlého vědění Adamova nelze však uznati proto, poněvadž by nebylo lze pádu Adamova vyložití.

Novější bohoslovci omezují vědění Adamovo na to, čeho v ráji nutně znáti musel, aby mohl rodinu založiti a o ni se starati, vychovávatí dítky a pod.

W. Schmidt dí o mimořádném vědění prvních lidí toto: „Ze stanoviska, že Bůh řídí osudy lidstva, nelze pochybovati, že právě na počátku lidského pokolení bylo nanejvýš oprávněno, aby co největší nadání zasvitlo na čele těch, kteří byli počátkem lidstva a měli býti prarodiči, učiteli a vychovateli celého lidského pokolení. První člověk jsa geniálním a vynikaje neobyčejným nadáním ducha i srdce, mohl za krátko nabytí vědění, jehož potřeboval k živobytí opravdu lidskému. A jest otázka, zda potřeboval vlitého vědění a *vstípených* poznatků. *Eccl. 17, 5* lze vykládati právě tak o jeho neobyčejném nadání jako o vlití dobrých poznatků. *Jeden důvod rozhodně však svědčí pro to*, že se prvním lidem dostalo najednou hotových poznatků. První lidé ocitli se v poměrech, kde se jim nedostalo výchovy od rodičů. Ježto je taková výchova k řádnému vývoji člověka nezbytně nutná, muselo to býti prvním lidem mimořádným způsobem doplněno a to tím vydatněji, poněvadž jejich výchova měla býti základem a vzorem pro příští pokolení“.

„Jako rozumní rodičové ponechávají dětem, co samy mohou naléztí a hledí jim to pouze ulehčiti, tak i Bůh poskytoval prvním lidem takovou pomoc, že jim dal často příležitost, aby nové věci poznávali a chápali v té míře, jak jim to bylo potřebné a užitečné, takže rychleji a bez neúspěchů nabyli vědomostí a zkušeností, jichž potřebovali“ (Die Uroffenbarung 362 a násl. V Religion, Christentum u. Kirche I.).

O původu řeči. Dar řeči obaržel první člověk od Boha. *Písmo sv.* nepoučuje nás blíže, zda první lidé řeč, kterou mluvili, si vytvořili sami svými vlohami, či zda jim byla dána zároveň s tím, že jim byly do duše vlitý myšlenky, které jsou u člověka přirozeně spojeny se slovy. Prvotným jazykem *nebyla hebrejšтина*, poněvadž je jazykem vyvinutějším.

Podle všeho dal Bůh prvním lidem vědomosti, aby poznávali věci kolem sebe a dovedli je vhodně pojmenovati, dal jim ústrojí, aby mohli hlasem tvořiti slova, předváděl jim zvířata, aby je oslovovali a v řeči se cvičili. Společnost obou prvních lidí je vybízela, aby spolu mluvili. Pro to, že si prarodiče svými vlohami vytvořili řeč, kterou mluvili, je ten vážný důvod, že Bůh nečiní bezprostředně to, co může učiniti stvořenými při-

činami (Žák II. 88). „Dlužno připustiti, že na počátku vztah mezi slovem a předmětem nebyl tak libovolný jako nyní, nýbrž že člověk tehdy poznával hlubší vztah mezi znamením a označeným“ (viz Ch. Pesch, Gott und die Götter, 1890, 66).

Druhý článek.

O pádu prvních lidí a o hříchu dědičném.

Adam měl nadpřirozené i mimopřirozené dary, jež od Boha obdržel, zachovati sobě i veškerému potomstvu poslušností k Bohu. Prvním lidem bylo plniti povinnosti řádu přirozeného a nadpřirozeného (na př. věřiti) a mimo to i zvláštní přikázání, že nesmějí požívat ze stromu poznání. Na přestoupení tohoto přikázání stanovil Bůh smrt jako trest (Gn. 2, 17; 3, 3). Na tomto přikázání záviselo časné i věčné blaho prvních lidí a veškerého potomstva. Dábel svedl Evu, že požila zapovězeného ovoce a dala Adamovi, který jedl také. Tak bylo přikázání vědomě a dobrovolně přestoupeno a trest následoval v patách. — Hřích spáchaný od prvních lidí na počátku nazývá se *prvotný* (*peccatum originans*) a byl jejich *osobním hříchem*. Ježto Adam dopustil se tohoto hříchu jakožto hlava a zástupce lidského pokolení, přešel a přechází hřích jako neblahé dědictví na všechny potomky Adamovy a proto se nazývá hřích *dědičný* (*peccatum originatum*). Osobním hříchem Adamovým byl způsoben a zaviněn hřích dědičný.

Je tudíž pojednati: I. o hříchu prvních lidí a II. o hříchu dědičném.

§ 24. O hříchu prvních lidí.

Věta: První lidé přestoupili přikázání Boží, a tak pozbyli posvěcující milosti Boží (De fide.)

1. Výklad:

Hřích Adamův a jeho následky byly prohlášeny za *článek víry sněmem v Kartagu* (r. 418, can. 1.: *Denz.* 101), *2. sněmem oranžským* (r. 529 can. 1 *Denz.* 174) a *sněmem tridentským* takto: „Nevyznává-li někdo, že první člověk Adam, přestoupiv přikázání Boží v ráji, hned pozbyl svatosti a spravedlnosti, v níž byl umístěn, a že touto urážkou přestoupení upadl do hněvu a rozhořčení Božího, a proto i do smrti, již mu Bůh před tím

pohrozil, a se smrtí do zajetí pod moc toho, jenž měl potom vládu smrti, t. j. ďábla, a že Adam všecek onou urážkou přestoupení podle těla i podle duše byl změněn v horší b. z. c. v.“*) (sess. V. can. 1; Denz. 788).

2. Důkaz.

a) *Dle Gn. hl. 3.* přestoupili první rodiče příkázání Boží a zhřešili, a tak pozbyli posvěcující milosti Boží i mimopřirozených darů. Hřích Adama a Evy byl těžký. Ačkoli předmět příkázání (nepožívati ovoce z určitého stromu) byl sám o sobě nezávažný, *stal se závažným pro svůj účel.* α) Měli ukázati, zda chtějí plniti vůli Boží či chtějí-li se svou vůlí od Boha odloučiti, chtějí-li své štěstí zachovati sobě i svému potomstvu, či chtějí-li ho pozbyti pro sebe i pro své potomstvo. β) Hřešili *při plném vědomí*, nemajíce zlé žádostivosti a majíce všechny své snahy a žádosti v dokonalém souladu. γ) Zákaz Boží byl *tím snazší*, čím více byl omezen na jeden strom, a čím více stromů bylo jim ponecháno k volnému užívání. δ) Bůh *přísně a rozhodně* hrozil smrtí, a oni přece zhřešili. ε) Oba zhřešili *pýchou, neposlušností, nevděkem a požívavostí*. Eva zhřešila *nevěrou a pohoršením*, a Adam kromě toho *nezřízenou láskou ke své ženě*, která nepřestala ani tam, kde již začínal hřích (viz *Hejčl*, Bible česká I, 40).

δ) Hříchem *pozbyli posvěcující milosti Boží*, poněvadž každý hřích těžký milost z duše vypudí. Adam zhřešiv cítí se hned nehodným býti Bohu na blízku a důvěrně se s ním stýkati, a skrývá se ze studu u vědomí hříchu. Bůh vyhnav první rodiče z ráje, naznačil rovněž, že se od něho odloučili srdcem, a tudíž jsou u něho v nelibosti. Ziráta posvěcující milosti u prvních lidí vysvítá dále ze slov *sv. Pavla*: „Pádem jednoho člověka přišlo na všechny odsouzení . . . neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšných mnoho“ (Řím. 5, 19. 20).

*) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse. A. S.

c) První lidé *pozbyli též mimopřirozených darů*. Ozvala se v nich náhle nezřízená žádostivost, poznali, že jsou nazí a styděli se jeden druhého (Gn. 3, 7). byli stíženi útrapami, bolestmi a podlehli zákonům smrti (Gn. 3, 17). I mohutnosti jejich, jak poznávavost, tak vůle, byly seslabeny a ke zlému nakloněny. Soulad mezi nižšími a vyššími mohutnostmi zmizel, a nastal rozpor mezi duchem a tělem, potíže při poznávání pravdy a konání dobra.

3. a) Při výkladu Gn. hl. 3 dlužno co nejrozhodněji odmítnouti pokusy *racionalistů a moderních exegetů*, jako by v této hlavě se vypravovala pouhá báje nebo symbolicky znázorňovalo, kterak člověk jsa ke hříchu sváděn, konečně svolí a zhřeší. Takovým výkladem popírají se hlavní pravdy křesťanské věrouky: *hřích dědičný a vykoupení lidstva*. Proti allegorickému výkladu je zdůrazniti, že *Písmo sv.* líčí tu skutečnou historickou událost, že totiž první lidé, svedení ďáblem, zhřešili pýchou a neposlušností. *Písmo sv.* již tím, že v předchozích kapitolách opětne ukazovalo na původ Adamův z prachu země, připravilo na pád Adamův. Adam ze zemského prachu stvořený, klesl opět s výše do prachu. Jako smrt je skutečná tak i hřích, který ji zavinil, je skutečný.

b) Dle *katolických exegetů* je Gn. hl. 3 vylíčen v podstatě skutečný pád prvních lidí. V názorech o tom, které obraty a úsloví mají význam pouze alegorický nebo symbolický, není mezi katolickými exegety shody. (Viz odpověď biblické komise ze dne 30. VI. 1909; Denz. 2123).

c) *Písmo sv.* často připomíná v dalších knihách, že první lidé svedení ďáblem zhřešili, a že tak byla zaviněna smrt. „Závistí ďábla přišla smrt na svět“ (Moudr. 2, 24.) „Počátek všelikého hříchu jest pýcha, a kdož by se jí přidržel, naplněn bude zlořečením“ (Sir. 10, 15). *Kristus Pán* dí: „Ďábel byl vrahem od počátku a nestál v pravdě . . . jest lhář a otec lži“ (Jan 8, 44). *Sv. Pavel* nazírá na pád prvních lidí jako na skutečnou událost: „Bojím se však, aby snad, jako had svedl Evu svojí lstivostí, nezkazila se mysl vaše!“ (2 Kor. 11, 3.) „Neboť Adam byl stvořen první, potom Eva, a Adam nebyl oklamán, žena však, byvši oklamána, octla se v přestoupení“ (1 Tim. 2, 13, 14).

a) *Sv. Otcové* pohlíželi na Gn. hl. 3 jako na zprávu o skutečném pádu a vykládali, že první lidé zhřešili pýchou a neposlušností. Od ostatních Otců uchýlil se *Klement Alex. a sv. Ambrož* (De parad. 2, 11) potud, že dle nich první lidé zhřešili předčasným tělesným obcováním. Názor tento je proto nesprávný, poněvadž Adam poznal, že žena z boku jeho stvořená je mužice, manželka, že s ní má se v manželství spojití a že budou oba takofka jedním tělem (Gn. 2, 23, 24).

4. *Had* pokušitel byl dle většiny vykladačů *skutečný* had, jehož zlý duch použil za nástroj. *Bachelet* T. J. dí: „Dvojí věc třeba uznati: za první, že církev (alegorický) výklad *Kajetánův* nezavrhl, za druhé, že spatřujeme článek víry o prvním pádu v tom, co je podstatným, že pro křesťanskou nauku málo záleží na tom, zda had byl skutečným nástrojem nebo pouhým náznakem ďábla. To, co však církev potvrzuje nebo ve svém prohlášení předpokládá, jest, že Bůh chtěl skutečně první lidi zkouseti, že dopustil je od ďábla pokoušeti, a že Adam a Eva se skutečně provinili neposlušností“ (Le péché originel, Paříž 1900; německy: „Die Erbsünde in Adam und Eva und in seinen Nachkommen“, 1909, 34).

a) *Pokušitel* pokoušel první lidi *vnějším způsobem*. Jejich vnitřní mohutnosti žádaci byly totiž dokonale spořádány a jejich obrazivost nebyla ještě ďáblu přístupna. Svou otázkou Gn. 3, 1 chtěl v ženě vzbuditi pochybnost o moudrosti (dobrotě) Boží a vnuknouti jí přesvědčení, že zákaz je nerozumný, a tak v Evě vzbuditi touhu po neomezené svobodě. Když se Eva dala na tuto léčku chytiti a začala pochybovati o Boží pravdomluvnosti a dobrotě, zatoužila po neomezené svobodě, tu již vnitřně zhřešila. Následek hříchu jeví se již v její nezřízené žádosti po ovoci, jež se jí zdálo velmi dobrým. Hřích, jehož se Eva dopustila, byla *neposlušnost*, a k této se dala svěsti touhou po neodvislosti, *pýchou* (Řim. 5, 19). Adam pak zhřešil *nezřízenou láskou* k manželce a odtud pokročil k *pýše, neposlušnosti a jiným hříchům*.

b) Eva zhřešila *napřed* (Sir. 25, 33); ale teprve, když Adam, hlava pokolení lidského, dal se od ní svěsti, stal se jeho hřích *dědičným hříchem* veškerého lidstva, a nabyl rozhodujícího významu u víře lidstva.

c) Hřích prvních lidí byl *nevýslovně veliký* (*ineffabiliter grande*, jak jej nazývá sv. Augustin a po něm sv. Tomáš Akv.). Ze všech hříchů největší ovšem nebyl. Zášť proti Bohu je rozhodně větší hřích; ale hřích prvotný je proto tak veliký, poněvadž první lidé dobře zákaz Boží znali, snadno jej mohli zachovati, věděli, jaký rozhodující význam má pro ně a pro celé lidstvo, a nebyl jim neznámý trest na přestoupení stanovený.

Prarodičové činili pokání a došli odpuštění, jak Otcové (sv. Irenej, Proti Kac. 3, 23, 7, 8; 28, 1) a bohoslovci (sv. Anselm) učí. Již v knize *Moudrosti*

čteme: „Ta (moudrost) prvotvarého otce světa opatrovala, když ještě sám byl stvořen, vyvedla ho také z provinění jeho“ (10, 1, 2). *Sv. Augustin* s jinými Otcí di o prarodičích: „Merito creduntur per Dei sanguinem ab extremo supplicio liberati“ (De peccat. et merito 2, 34, 55). Ve mši *syrocha dejské* (vydal a přeložil *Max Saský* 1908) jsou *Adam a Eva uváděni jako světcové*. Na Západě nejsou prarodiče uctíváni za světce. Ve středověku byli neznámou autoritou zařaděni do Martyrologia.

§ 25. O hříchu dědičném.

Věta: Hřích Adamův přechází na všechny jeho potomky. (De fide.)

1. Výklad:

Hřích, jehož se Adam v ráji dopustil, nazývá se prvotný hřích, poněvadž byl spáchán na počátku. Ježto jej spáchal Adam, hlava a zástupce pokolení lidského, přechází z Adama na všechny jeho potomky plozením a je *hřích dědičný*, se kterým se všichni lidé rodí a jsou hříšní. Tento hřích není osobní, nýbrž *hříšný stav*. Každý, kdo z Adama pochází, již skrze tento původ přichází na svět zbaven milosti posvěcující a odvrácen od Boha, svého posledního cíle.

a) *Pelagiáni* zásadně popírali dědičný hřích. Adam se sice dopustil hříchu, ale jeho hřích nám, jeho potomkům, prý neuškodil, leč tak, že nám dal špatný příklad. Lze tedy pouze říci, že Adamův hřích předchází tím, že kdo hřeší, následuje Adama hřešícího. Jako není dle Pelagiánů dědičného hříchu, tak ani *zhoubných jeho následků*. Žádostivost, utrpení, smrt jsou přirozené stavy. Odtud, že hříchu dědičného prý není, tvrdili pelagiáni, že *nemluvnatům není nutný křest sv. k životu věčnému*, třebaš ho plně k blaženosti pro království nebeské potřebovala.

Církev postavila se proti těmto naturalistickým bludům co nejrozhodněji na sněmech v *Mileve* (416) a v *Kartagu* (418); zavrhl je dále *papež Zosimus listem Ep. tractoria, sněm efský* r. 431; (*Denz* 126) a 2. sněm *oranžský* (r. 529; *Denz.* 174).

b) Ve středověku popíral *Abelard* hřích dědičný potud, že se nedědí jeho vina. Nýbrž že pouze přecházejí jeho následky na Adamovy potomky. Pro tento a jiné bludy byl odsouzen na synodě v *Sensu* r. 1140 (*Denz.* 376). Odpůrci dědičného hříchu byli *sociniáni*. *Novější protestanté* soudí o hříchu dědičném podobně jako pelagiáni, nebo jej pokládají za zděděnou náklonnost ke

hříchu, nebo jej vůbec zavrhuji jako nemožný (viz *H. Schmidt*, „*Realenzyklopaedie der protest. Theologie*“ XV^a 1, 44).

Sněm tridentský prohlásil proti těmto bludům: „Tvrdí-li někdo, že přestoupení Adamovo uškodilo pouze jemu a nikoli jeho potomstvu, a že svatost a spravedlnost od Boha obdrženou, již pozbyl, pozbyl toliko pro sebe a nikoli též pro nás a, že porušen hříchem neposlušnosti, přenesl pouze smrt a tresty těla na celé pokolení lidské, nikoli však hřích, jenž je smrtí duše b. z c. v. *) (sess. V. can. 2: Denz. 789).

2. *Důkaz.*

a) a) *Ve St. zákoně* se hřích dědičný výslovně nezmiňuje, nýbrž tu a tam naznačuje. Tam, kde je řeč o mravní zkaženosti lidstva a o trestech, jež je stihají: „Cit a smýšlení lidského srdce kloní se od mládí k zlému“ (Gn. 8, 21). Stesky na obecnou hříšnost jsou ve St. zákoně velmi častý (3 Kr. 8, 46; Job 15, 14; Přís. 20, 9; Sir. 40, 1—11; Kaz. 7, 21; Žl. 13, 3). Tato náklonnost ke hříchu neodvádí se ze hříchu Adamova, ač smrt se uvádí v souvislost se hříchem (Sir. 25, 33; Moud. 2, 24).

Žl. 50, 7 dlužno vykládati se zřetelem na ortel Boží vynesení nad ženou po prvním hříchu (Gn. 3, 16). Bolestný porod, a vášnivost pohlavního pudu, následky prvotního hříchu jsou dokladem, jak hříšný je člověk (*Hejčl*, Bible česká I. 258). Job 14, 4: „Může-li kdo učiniti čistým toho, jenž se počal ze zrna nečistého? Nikdo (kromě tebe). Všeobecná křehkost a náklonnost člověku vrozená zasluhuje, aby Stvořitel měl s ním milosrdenství“ (*Hejčl*, Kniha Job 78; srv. Zeitsch. f. kat. Theol.) 19 18, 411

β) *Kristus Pán* předpokládá rovněž obecnou náklonnost lidí ke hříchu, ale v kázání, jež je rázu praktického, má na zřeteli hříchy osobní. Všichni jsou hříšní. „Co se narodilo z těla, tělo jest“. Všem je nevyhnutelně třeba, aby se znovuzrodili z vody a Ducha sv. (Jan 3, 5, 6). „Kdo nevěří v Syna, neužije života, nýbrž hněv Boží zůstává na něm“ (Jan 3, 36). Pramen hříchu je v srdci, ve zlém smýšlení (Mat. 12, 33—35; 15, 18—19; Lk. 6, 45; Mar. 7, 15).

γ) *Sv. Pavel* učí výslovně, že hřích prvního člověka přešel na všechny lidi, an dí: „Proto jako skrze jednoho člověka

*) Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: A. S.

hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi smrt přišla, poněvadž (v něm *ἐφ' ᾧ*) všichni zhřešili“ (Řím. 5, 12).

Souvětí toto je *nedokončeno*. *Závětí* znělo by asi takto: Jako skrze jednoho člověka přišel na tento svět hřích a skrze hřích smrt, *tak skrze jednoho člověka*, Ježíše Krista *přišla na tento svět spravedlnost a skrze spravedlnost život věčný*. Apoštol chtěje, aby co nejjasněji vynikla vznešenost a všeobecnost vykoupení, *srovnává Pána Ježíše s Adamem* asi v tomto smyslu: Jako Adam, praotec a zástupce všeho lidstva, přestoupiv příkázání Boží *stal se původcem hříchu a jeho následků pro všechny, kteří plozením z něho pocházejí*, tak Pán Ježíš, druhý praotec a zástupce lidstva vykoupěného, *stal se původcem milosti a ospravedlnění pro všechny, kteří z něho jsou duchovně znovuzrozeni*.

Εφ' ᾧ je vztažné zájmeno, takže je tím výslovně řečeno: *Všichni trpí hříchem Adamovým, neboť v něm všichni zhřešili*. Již sv. Augustin duchaplně vyjádřil tuto myšlenku takto: „In quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt“ (De pecc., mer. et demer. 1, 10, 11). Výklad, že řečené *ἐφ' ᾧ* je vztažné zájmeno, má pevnou oporu v *parallelním místě*. „Nebot jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu budou všichni oživeni“ (1 Kor. 15, 22). Všichni umírají v Adamovi, tedy všichni v něm zhřešili, protože smrt je následek hříchu. Jako z Adama hřích a smrt na všechny, tak skrze Krista spravedlnost a život. Na tomto tradičním výkladu trvá též *sněm tridentský*, když (sess V. can. 2) ve prohlášení o všeobecnosti hříchu dědičného se výslovně odvolává na Řím. 5, 12.

Podle některých katolických exegetů (Maiera, Bispinga, Corluyho, Cornelyho, Schanze) je řečené *ἐφ' ᾧ*, in quo = quoniam, poněvadž: vyjadřuje tedy př.činu. Všichni umírají proto, že zhřešili. Avšak ani poule tohoto čtení nelze vykládati „všichni zhřešili“ o hříších osobních, jakoby Adam byl dal špatný příklad, kterého hříšníci následují. Proti takovému výkladu je rozhodně další výrok *Apoštolův*, jenž ve v. 18. 19. srovnání z v. 12 dále rozvádí takto: „Nuže jako pádem jednoho (přišlo to) na všechny lidi k odsouzení.... a jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšných mnoho“. V obou verších dle Apoštol výslovně, že hřích Adamův je příčinou naší hříšnosti a zkázy. — Dle v. 14 „Proto též smrt panovala od Adama až do Mojžíše a (to) nad těmi, kteří nezhřešili k podobnosti přestoupení Adamova“. Byla tedy i *nemluvnata*, ač nemohla spáchat hřích osobního, přece stížena hříchem, a to následkem hříchu Adamova, který plozením zdělila od praotce.

Hřích, jenž z Adama na všechny přechází, jest hřích *skutečný*. Je to patrné z výrazů *ἁμαρτία, ἡμαρτον* (v. 12), *κατακρα*

(v. 16, 18), jimiž se v Písmě označuje skutečný hřích. *Quaerita* se přesně rozlišuje (v. 12) od smrti, která je následek hříchů a staví se proti spravedlnosti a milosti, skrze něž bývá hřích shlazen (v. 15, 21). Žádostivost však i v ospravedlnění zůstává.

Hřích Adamův nepřelšel na všechny proto, že oni zhřešili osobními hříchy a tak Adama napodobili, nýbrž proto, že *z Adama plozením pocházejí*. Umírají a umírala i nemluvňata, která přece osobně jako Adam zhřešiti nemohla.

b) *Sv. Otcové*. Skutečnost, že hřích dědičný byl v církvi od pradávna všeobecně uznáván, zdůrazňuje *sv. Augustin*. Vyvíká *Julianovi z Eklana*, přívrženci Pelagiovi: „Já jsem hříchu prvotného, který byl v církvi od starodávna uznáván, nevynalezl, nýbrž ty, který jej popíráš, jsi novým bludačem“ (De nupt. et concup. 2, 12, 25). Za svědky této nauky *sv. Augustin* uvádí *sv. Ireneje*, *sv. Cypriána*, *sv. Hilária*, *sv. Ambrože*, *sv. Řehoře Naz.*, *pap. Innocence*, *sv. Jana Zlat.* a *sv. Jeronyma*, kteří hájí nauky o hříchu prvotném, že všichni lidé jsou podřízeni poslušnosti hříchu dědičného (C. Jolin. 2, 10, 33).

Sv. Justin píše: „Kristus podstoupil ukřižování pro pokolení lidské, jež od Adama ve smrt a lest hadovu padlo, an také z vlastní viny každý zlého se dopustil“ (Rozml. s Tryf. 88). *Sv. Irenej* dle: „(Boha) jsme v prvním Adamu urazili nezachovavše jeho přikázání, se kterým smíření jsme Adamem druhým... Než nikomu jinému nebyli jsme dlužníky, ale tomu, jehož přikázání jsme přestoupili“ (Proti kac 5, 16, 3, srv. 1, 3, 8; 4, 2, 7; 5, 17, 1).

Origenes praví: „Víme, že každý hříchem klesl. Pán jest, jenž pozdvihuje padlé a vzpřimuje kleslé. V Adamovi všichni umírají a tak klesl celý svět a potřebuje povznesení; v Kristu bývají všichni oživováni (In Jerem. 8, 1). Týž církevní spisovatel odvolává se na obyčej, že *v církvi bývají nemluvňata křtěna na odpuštění hříchů*. Kdyby v nich nebylo ničeho, co by mělo býti odpuštěno, nadarmo by se jim udělovala milost křestní (In Levit. hom. 8, 3): *Za důvod*, proč se hřích Adamův dědí, uvádí, že jsme byli v Adamovi jakožto ve hlavě obsaženi (In ep. ad Rem. 5, 1).

Tertulian nazval tento hřích „vitium originis, vitium naturae“ (přirozenosti), a rozlišuje jej ode hříchů osobních (De anima 41). *Sv. Cyprian* hájil křtu nemluvňat takto: „Připouštěj-li se hříšníci ke křtu, pak tím méně se smí ode křtu zdržovati novorozeně, jež se žádných hříchů nedopustilo, než, že dle těla z Adama pocházejíc, způsobilo si narozením nákazu starodávné smrti, a tudíž tím spíše odpuštění viny dosáhne, poněvadž se mu neodpouštějí vlastní hříchy, nýbrž cizí“ (Ep. 64, 5).

Sv. Atanáš se zřetelem na Žl. 50, 7 píše: „Všichni, kdož z Adama pocházejí, bývají počati v nepravostech, propadnuvše odsouzení svého praotce“ (In Ps. 50, 7).

Sv. Ambrož učí, že nás všechny obepíná „vinculum haereditarium“ (dědičná páska): „Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periiit Adam et in illo omnes perierunt“ (Exp. in Luc. 7, 234).

β) Ani *sv. Augustin* nevymyslíl hříchu dědičného, nýbrž jej proti pelagiánům odůvodnil a objasnil. Dědičný hřích není pouze trestem, nýbrž je *vina*, kterou spáchal Adam, přestoupiv Boží přikázání. Dědičný hřích a zkáza

vznikly z osobního hříchu Adamova, praotce lidstva. V tomto bylo „originaliter et ut ita dixerim radicaliter“ veškero lidsvo odsouzeno (Enchir. 14). Hřích Adamův stal se hřichem všeho lidstva, poněvadž toto bylo jako celek takofka v Adamovi obsaženo „Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus“ (De civit. 13, 14). „Per unius illius malam voluntatem omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum traxerunt“ (De nupt. et concup. 2, 15). Dědičný hřích lze nazvati *cizím hřichem*, protože nebyl spáchán od nás, nýbrž Adamem; ale je též náš *vlastní hřích*, protože jsme takofka v Adamovi byli a po něm hřích zdědili (De pecc. mer. et remis. 3, 14; viz *Mausbach*, Ethik des hl. Augustinus II 157 a násl.).

Makavým důkazem pro hřích dědičný je *uvolněná, nezřízená žádostivost*. Vzpoura Adamova proti Bohu byla spojena s nezřízenou touhou po smyslovém požitku; tato nezřízenost sdělila se přirozenosti jako zahanbující následek a choroba, takže tělo vzprá se proti duchu a žene jej k novým zapovězeným požitkům. „Žádostivost, ze které a se kterou se odíme, zavlekla nás ve společenství se hřichem praotcovým“ (C. Iul. Pel. 3, 15). Hřích dědičný měl by se vlastně nazývati vitium naturae, ale *sv. Augustin* mluví raději o *hřichu dědičném*. Chtěl se vyhnouti výtce, že bere hřích po *mnichovsku*, jako by byl přirozeným důsledkem přirozenosti fysické, jež je sama sebou špatná. Tímto stanoviskem čehl *sv. Augustin* zároveň i *pelagiánům* tvrdícím, že přirozenost lidská zůstala i po hřichu Adamově zcela neporušená, svěží a tak zdatná, aby se vlastní silou dopracovala nejvyšší dokonalosti. Za *porušenou* pokládá *sv. Augustin* pouze padlou přirozenost, ale rozhodně hájí i v tomto stavu lidské *svobody* i *hřichu dědičného*. — Ve příčině *žádostivosti*, jež zůstává i ve znovuzrozených, učí, že je nedostatek, mravní choroba, ale není již vinou. Nazývá-li se přece *hřichem*, pak je to proto, poněvadž *ze hřichu vznikla*, a ovládne-li člověka, *ke hřichu svádí* (De nupt. 1, 2¹, 25). V pokřtěných zůstává žádostivost, aby jím byla příležitost k zápasu a k získání zásluh

γ) *Řečti otcové* všímají si více následků hřichu dědičného, žádostivosti smrti, útrap, nežli vlastní viny dědičné. Někdy dokonce praví, že duše nežli přišla na svět, nezhrěšila, nýbrž teprve že na světě dobrovolně hřešíme. Tak ná př. *sv. Cyril jerus.* (Catech. 4, 19) i *sv. Jan Zlat.* Přesto však nelze tvrditi, že by hřichu dědičného neznal. Právě řečený *sv. Jan Zlat.* píše výslovně: „Jednou přišel Kristus a nalezl dlužní úpis po otci, který napsal Adam; on učinil počátek, my pak jsme dalšími hříchy rozmnožili vinu“ (u *sv. Augustina* C. Julian, 8, 26; srv. Řem. in ep. ad Rom. 10, 1, 2). Hřích prvotný tedy i řečení Otcové znali, ale nezdůrazňovali ho. Bylo jím totiž vůči *manichejským* hájiti svobodné vůle lidské a odmítnuti blud, že hřích je vlastně následek fysické přirozenosti, jež pochází ze zlého principu. *Otcové* v těchto sporech silně zdůrazňovali, že hřích je dobrovolný úkon. Jako vůči *manichejským* se tito otcové nemohli úspěšně odvolávati na dědičný hřích, kde je dobrovolné přestoupení co nejmenší, tak ani vůči *origenovcům*. Tito totiž bludně tvrdili, že duše již před tělem bytovala a zhřešivši byla za to uvězněna v těle. Když tedy Otcové vůči těmto bludařům namítali, že nemluvnata, ač byla pokřtěna, ničeho se nedopustila, pak mňili hříchy osobní. Již *sv. Augustin* napomínal: „Přidej

„osobních“ (hříchů) a je po sporu“. Toto označení mohli vynechat, poně-
vadž tehdy nebylo na Východě odpůrců hříchu dědičného, každý jim
rozuměl a nebylo třeba při každém slově opatrnosti.

c) Na dědičný hřích lze usuzovati z *některých* známek, ale pouze
pravděpodobně. Přesným důkazem tento postup není, protože řečený hřích
je *nadpřirozená skutečnost*, které lidský rozum sám dokázati nemůže.

Tak tážeme-li se po původu béd a nedostatků, které všechny lidi
i ty, kteří jich osobními hříchy nezavinili, tíží, nemůžeme odpověděti, že
by je byl Bůh nejvýš spravedlivý a dobrotivý způsobil. Hledíme-li na tyto
nedostatky ve světle víry jako na následky prvotného hříchu, pak je
tento záhadný zjev velmi případně vysvětlen. *Pascal* dí velmi případně:
„Slovo, jež vysvětluje taje našeho nitra, rozpor mezi dobrem a zlem, mezi
duší a tělem, slovo, jež vysvětluje jak osudy jednotlivce tak dějiny
všeho lidstva, zní: hřích dědičný. Bez tohoto tajemství ze všech nejne-
popitelnějšího jsme nepochopitelní sami sobě“ (*Pascal Uhliř*, Myšlenky 216).

Upomínky na dávnou vinu, prvotný hřích, ozývají se u starověkých
básníků klassických. Tak *Aischylos* zná *αἰώνας ἄτης* (Agamemnon v. 1157).
Sem náleží blud *Egyptanů*, *Řeků* a j. o *stěhování duší* neb o jejich *dřívějším*
hříšném životě, kteří tak hleděli bez zjevení Božího vyložití původ lidských
béd. Táž myšlenka se ozývá ve starých bájích o vzpouře Titanů, obrů
proti božstvu. Na jakousi pradávnu vinu ukazuje *Cicero* takto: „Poblou-
zení a strasti lidského života vzbudily u starých kněží, jejichž úkol m bylo
rýsvětlovati zasvěceným božská tajemství, víru, že jsme se v tomto stavu
zrodili jen proto, abychom se káli za jakousi vinu ve dřívějším životě
spáchanou. Mně (Ciceronovi) se zdá, že aspoň něco pravdy poznali“
(Fragm. Hortensii).

O témž svědčí vědomí *náklonnosti ke zlemu*. „Nitimur in vetitum semper
cupimusque negata“ (*Ovid*, *Metam.* Amor, III. 4, 17). „Video meliora proboque
deteriora sequor“ (*Metam.* 7, 20).

§ 26. O podstatě hříchu dědičného.

Literatura: *Kleugten*, Theologie der Vorzeit II. 616. *Schaeben*, Myste-
rien des Christentums § 40. *Pell*, Das Dogma der Sünde und Erlösung
im Lichte der Vernunft (1868). *Espenberger*, Die Elemente der Erbsünde
nach Augustin und der Frühscholastik (1905). *Bartmann*, Das Lehrbuch der
Dogmatik I. 298 a násl. *Turmel*, Le dogme du péché originel (Revue
d'histoire et de littérature religieuse VI. 416). *Mausbach*, Die Ethik des
hl. Augustinus II. 157. a násl. *A. Bukowski*, Die russisch-orthodoxe Lehre
von der Erbsünde (Zeitsch. f. kat. Theologie Innsbruck 1916 67, 258, 495.
Žák, Soustavná katolická věrouka pro lid II. 105 a násl.

O podstatě hříchu dědičného neučil *učitelský úřad cir-
kevní* výslovného prohlášení. Dle sněmu *tridentského* má tento
hřích *skutečnou a vlastní povahu hříchu* (*veram et propriam*
rationem peccati: sess. V. can. 5). je *smrt duše* (*mors animae*;
z. sněm *oranžský* can. 2 a sněm *tridentský* sess. V. can. 2) a tkví
v každém *jako vlastní hřích* (*omnibus inest unicuique proprium*.

sess. V. c. 3). Vyšetřující podstatu tohoto hříchu, musíme mít na zřeteli toto učení církve a podle něho posuzovati správnost příslušných *názorů bohoslovců*.

I. *V čem podstata hříchu dědičného nezáleží?*

Tu odmítnouti dlužno názory, v nichž je podstata řečeného hříchu *přepínána nebo stlačena*.

1. a) *Protestanti a jansenisté* spatřovali podstatu hříchu dědičného v tom, že člověk ztratil podstatné vlastnosti své přirozenosti, t. j. že *pozbyl své mravní svobody, podléhá zcela nezřízené žádostivosti a takorba nutně hřeší*. *Flacius Illyricus*, přísný luterán dokonce tvrdil, že hřích dědičný je vlastně *hříšná podstata*, která se z Adama šíří, každou lidskou duši zkazí a obrátí v obraz ďáblův.

b) Názor protestantů a jansenistů o podstatě hříchu dědičného byl zavržen *sněmem tridentským*, dle jehož učení zůstala i v padlém člověku mravní svoboda, volba mezi dobrým a zlým, kdežto žádostivost pak trvá i v pokřtěných, nejsou hříchem, nýbrž ze hříchu vznikla a ke hříchu ponouká (viz sess. VI. can. 6 a sess. V. can. 5: Denz 815, 792). Žádostivost sama o sobě je lidská vloha fysicky dobrá, mravně nelišná a pochází od Boha. Byla by v nás i ve stavu pouhé čili čiré přirozenosti, Prvotným hříchem se vymknula vládě rozumu a vůle a proto se o ní říká, že jest ze hříchu. Žádostivost se v nás nezřízeně probudí, a souhlasíme-li s ní, pak spácháme hřích. Pouze tento projev její je skutečným hříchem, poněvadž jsme s její nezřízeností souhlasili.

Názoru Fl. Illyrika, že hřích dědičný je hříšná podstata, nelze srovnati ani s učením *sněmu tridentského* ani se *zásadami filosofie*, která zlých podstat vůbec nezná a každou podstatu odvozuje od Boha. Bůh nemohl zlou podstatu do naší přirozenosti vložit.

c) Někteří starší bohoslovci (*Petr Lomb., Řehoř z Rimini* a j.) a také někteří novější bohoslovci francouzští pokládali hřích dědičný za jakousi chorobnou vlastnost, jež do lidské přirozenosti vniká a ji jako jedovatá látka nakazí a učiní hříšnou.

Důvody proti mínění *Flacia Illyrika* uvedené platí do jisté míry i o tomto hořejším názoru. Hřích dědičný nemohl v nás ani dobré přirozené vlastnosti zničit, ani nás nějakou špatnou vlastností zatížit.

2. Podstata hříchu dědičného je rozhodně *stlačena* ne-li zcela popřena názorem:

a) *Abaelardovým*, jakoby záležela pouze ve trestných následcích hříchu Adamova, jimiž lidé trpí, a podobně názorem *Ambrože Catharina*, *Alberta Pighia*, že dědičný hřích je vlastně hřích Adamův, který morálně trvá a potomkům Adamovým se pouze zevně přičítá, aniž v duši tkví a ji poruší.

b) Tento názor dlužno rovněž rozhodně *zamítnouti*, poněvadž potomci Adamovi nebyli by skutečnými hříšníky, nýbrž následkem onoho hříchu zevně přičteného *by se toliko hříšníky nazývali*. Byl by to pravý opak ospravedlnění dle *protestantské theorie*, kde ospravedlněný není milostí ve svém nitru posvěcen, nýbrž přisvojiv si věrou spravedlnost Kristovu, zakryje jí jako bílým rouchem své hříchy. Jako takový ospravedlněný byl by ospravedlněn pouze zevně, dle jména, tak by ani potomci Adamovi nebyli hříšníky leč dle jména.

Kolik pochybností a záhad vzniká tu vůči tomuto názoru! Kterak může hřích Adamův mravně v nás trvati? Kterak vnikl v naši duši? Lze říci, že tento hřích přechází plozením z rodičů na dítky? Kde by byla vina, jež lpí na každém, když se jeden hřích Adamův přičítá všem?

c) *Salmeron*, *Toletus*, *Lugo* a j. učili, že dědičný hřích není hříšný skutek, nýbrž hříšný stav Adamem zaviněný, který v nás morálně trvá a dokud není shlazen činí nás nenáviděnými Bohu. Hřích Adamův, jenž mravně trvá a nám se přičítá, je příčinou, že Bůh dítku při početí nedává milosti. Proti *Catharinovi* a *Pighiovi* připouští *Lugo*, že dědičný hřích je skutečný hřích, který si nelze bez zbavení milosti mysliti, takže toto jest aspoň podstatným následkem dědičného hříchu a v širším smyslu náleží též k jeho podstatě.

Ale ani v této theorii se nepohlíží na hřích dědičný jako na vlastní vinu, jež člověka zbavuje milosti, že je smrtí duše, a tudíž se dá stěží srovnati s hořejším prohlášením *tridentským*. Tam se výslovně praví: „*Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium*“ (sess. V. can. 3) a dále, že ti, kdo tento hřích zdědili, „*propriam iniustitiam contrahunt*“ (sess. V. c. 3). Dle *téhož sněmu* je *nasci a contrahere propriam iniustitiam* opak *renasci a iustum fieri gratia Christi*. Záleží-li znovuzrození čili ospravedlnění v tom, že se milost vlije v duši, pak nemůže dědičný hřích býti než zbavením milosti (*privatio gratiae*).

V *moderních teoriích* o hříchu dědičném není o Adamovi zmínky, nýbrž pouze o *rodičích a předcích*, po kterých dědí potomci špatné vlastnosti. „Dědičné zatížení“ má v moderní ethice vůbec velký význam. — *Dle filosofů*, jimž je naprostý vývoj prvním a hlavním zákonem, vyvinul se člověk nutně ze hmotných příčin a podmínek.

Z *ruských bohoslovců rozkolných Kremlowski*, popírá naprosto a zásadně, že dědičný hřích je skutečná vina. Ostatní bohoslovci uznávají, že dědičný hřích je vina. Uchylují-li se od tohoto tradičního stanoviska, pak to činí z rozpaků k námitkám racionalistů (*Bukowski* 1. c. 425).

II. V čem záleží podstata dědičného hříchu?

Dědičný hřích je stráta posvěcující milosti, jež se nám přičítá potud, že jsme byli spojeni s Adamem, který vlastní vinou pozbyl milosti. Lze tedy podstatu hříchu dědičného vyjádřit též tak, že člověk jím stížený jest odvrácen od Boha, svého nadpřirozeného cíle. A to proto, poněvadž jako člověk s posvěcující milostí je v dobře spořádaném poměru k Bohu, svému nadpřirozenému cíli, tak bez milosti Boží jest od Boha odvrácen.

1. *Důkaz*, že podstata dědičného hříchu záleží v zaviněné ztrátě milosti, lze podati *závěry ze věroučných prohlášení.*

a) Hřích dědičný je dle 2. sněmu oranžského a dle sněmu tridentského „*mors animae*“ „smrti duše“. Jako je v řádě nadpřirozeném posvěcující milost životem duše, tak je ztráta milosti smrtí duše.

b) Adam obdrželou svatost a spravedlnost, již pozbyl, nepozbyl pouze pro sebe, nýbrž i pro nás, své potomky. Jeho hřích, původem jeden, přenáší se plozením nikoli napodobením a tkví ve všech, v každém jakožto vlastní hřích (*sněm tridentský, sess. V. can. 2, 3*). Spravedlnost a svatost, kterou Adam od Boha obdržel, byla *posvěcující milost*. Když jí Adam pro sebe i pro nás pozbyl, pak je hřích, který po něm dědíme, zaviněný nedostatek milosti. To, co následkem původu z Adama lpí na každém z nás, není hřích osobní, nýbrž hříšný stav t. j. zaviněná ztráta milosti.

c) Dle řečeného sněmu bývá všecek dědičný hřích jakožto vina *shlazen milostí na křtu sv. vlitou* (*sess. V. can. 5*), takže v pokřtěných již nic nezůstane, čeho by Bůh nenáviděl a zavrhoval. Záleží tedy hřích dědičný v nedostatku posvěcující milosti Boží. To potvrzuje též *sněm*, když klade „*nasci ex semine Adami a propriam iniustitiam contrahere*“ proti „*in Christo renasci, gratia Christi iustus fieri*“. Nespravedlnost, kterou člověk

z Adama zrozený dědí, nemůže tedy býti než zaviněný nedostatek milosti.

Totéž plyne konečně i ze slov sv. Pavla (Řím. 5, 18, 19): „Neboť jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšných mnoho, tak poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho“. Stáváme-li se spravedlivými milostí Kristovou, pak jsme se stali nespravedlivými hříchem jednoho člověka proto, že jsme byli zbaveni milosti.

Na sněmu tridentskem veliká část *bohoslovců* označila příslušnou nauku sv. Tomáše Akv. za nejlepší. Zamýšleli ji zařaditi do věroučných prohlášení, ale bylo od toho upuštěno. (*Pallavicini*, *Historia conc. trid.* 7, 8, 9).

d) Dle sv. Tomáše záleží dědičný hřích *formálně* v odhození posvěcující milosti, kdežto jeho *materiální stránka* je nezřízená žádostivost, jež je projevem a následkem hříchu a jej doplňuje. Žádostivost *nepokládá* řečený učitel církevní za *podstatný prvek hříchu dědičného* proto, poněvadž zůstane i v pokřtěných, a jest účinek a následek hříchu, pro který má člověk nezřízený sklon k věcem smyslným (S. th. 1, 2 q 83 art. 2 ad 4). Důkladněji se sv. Tomáš o témže předmětu vyslovil takto: „Ve hříchu našeho praotce bylo *cosi formálního*, totiž *odvrat od Boha*, neproměnlivého dobra a *cosi materiálního*, totiž *obrat k dobru proměnlivému*. Odtud že se člověk odvrátil od neproměnlivého dobra, pozbyl *daru původní spravedlnosti*; odtud pak, že se nezřízeně obrátil k proměnlivému dobru, byly jeho *nižší mohutnosti*, jež se měly povznést k rozumu, *stlačeny k nižšímu*. Není tedy hřích prvotný než *žádostivost spolu se ztrátou prvotné spravedlnosti* a to tak, že ztráta milosti je formální stránkou hříchu, kdežto žádostivost je *cosi materiálního*“ (De malo 4, 2).

e) Sv. Tomáš Akv. navázal tu na výklady *Alexandra Hal.* a kladl při hříchu dědičném důraz na formální stránku, na zbavení milosti, kdežto sv. Bernard, Robertus Pullus, Petr Lombardský i sv. Bonaventura zdůrazňovali více stránku materiální. V názoru Tomáše Akv. je velmi vhodně spojena *theorie sv. Anselma*, který dědičný hřích pokládá za ztrátu spravedlnosti, *s teorií sv. Augustína*, jenž podle vzoru latinských Otců poukazoval při hříchu dědičném na nezřízenou žádostivost. I *řečtí Otcové* zmiňují se při hříchu dědičném o ztrátě posvěcující milosti, o vládě zlého ducha nad člověkem, ale tak, že tuto ztrátu pokládají spíše za následek než za podstatu řečeného hříchu.

Nesmíme dnes tvrditi, píše *Mausbach*, že dle pojmu *Augustinova* je hřích dědičný žádostivost čili pohlavní vášeň, když *Augustin* jasně vytknul, že dědičný hřích je roven *concupiscentia cum reatu*. A právě tento *reatus* je dle něho totožný s podstatou řečeného hřichu. Žádostivostí rozumí sv. Augustin nevázanou, nezřízenou touhu a zálibu ve věcech pozemských, která člověka ponouká ke hřichu. Tato žádostivost je *zlo (malum)*, nede- statek se zřetelem na mravní ideu a na původní mravní vybavení člověka.

Dle sv. *Augustina* není *reatus peccati originalis* než ze hřichu prvot- ného vzniklá a přirozeně přenesena *ztráta života milosti*, který měla duše dokud byla spojena s Bohem. Také dle sv. *Tomáše Akv.*, nejznamenitějšího žáka sv. Augustina, není hřích dědičný než žádostivost spojená se ztrátou milosti (*Mausbach*, *Ethik des hl. Augustinus* II. 167 a násl.)

Pro další vývoj dogmatu je velmi zajímavé *stanoviško*, jež zaujaly synody v 5. a 6. stol. přes to, že byly zcela pod vlivem osobnosti a nauky sv. Augustina. 2. *sněm v Mileve* dí prosí, že hřích Adamův se dědí a že bývá odpuštěn na křtu sv.; 2. *sněm oranžský* přidržuje se ve svých věro- učných prohlášeních téměř doslovně spisů sv. Augustina, avšak ve *příčině žádostivosti* neuznal ani jediný výrok Augustinův za svůj, nýbrž prohlásil, že dědičný hřích je *smrtí duše*, a že skrze jednoho člověka přešel na celé pokolení lidské. Tak osobní náor sv. *Augustina*, který v bohovědě po celá století mocně se ozýval, ustupuje v oficiálních projevech církve do pozadí (Týž, I, c. 198).

f) *Po reformaci*, jejíž vůdcové moc žádostivosti zdůrazňo- vali mnohem silněji než sv. Augustin, a hřích dědičný vyličili jako zničení přirozených mohutností, kdy *jansenisté* popírali, že původní spravedlnost byla nadpřirozená a že vůle pod vládou žádostivosti je svobodná, bylo v církvi i bohovědě s důrazem dovozováno, že podstata hřichu dědičného záleží ve ztrátě pů- vodní svatosti a spravedlnosti. Žádostivost byla ze spekulace o dědičném hřichu vyřadována. Tak *Dominik a Soto* vytasil se *na sněmu tridentském* s názorem, že žádostivost k podstatě hřichu dědičného nenáleží a tento záleží ve ztrátě posvěcující milosti. Svůj názor opřel řečený bohoslovec o prohlášení sněmu, že hřích dědičný bývá zcela shlazen křtem sv., a tudíž že ne- může žádostivost, která v pokřtěných zůstane, k jeho podstatě náležeti. Jeho vývodů se přidrželi *Bellarmin*, *Suarez* a novější bohoslovci téměř vesměs. (*Bartmann* I. c. I. 300.)

2. Má-li býti ztráta milosti *skutečným hřichem*, pak musí býti nějak *zaviněna*, musí býti *dobrovolná*, aby se mohla *přičítati*. Ztráta posvěcující milosti může býti vinou pouze tehdy, když byla milost pozbyta dobrovolným hříšným úkonem. Každý hříšný stav předpokládá hříšný úkon, vina vzniká z mravního provinění.

a) To je patrné ze vět *Baiových*, jež církev zavrhlá: „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium.“ „K pojmu a výměru hříchu nenáleží dobrovolné.“ „Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.“ „Proto má hřích prvotný skutečnou povahu hříchu bez ohledu a zřetele na vůli, z níž vznikl (věta 46, 47; Denz 1046, 1047).

Hřích dědičný musí mít rovněž *příčinu ve hříšném úkonu*. Touto příčinou *nemůže* býti *osobní hřích nemluvnat*, jež jsou stížena dědičným hříchem dříve, než byla schopna spáchatí osobní hřích. Musí tedy jejich dědičný hřích, ztráta posvěcující milosti *býti ve příčinné souvislosti se hříchem Adamovým*.

b) Plyne to ze slov *sv. Pavla*: „Skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt.“ „Neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho“ (Řím. 5, 12. 19). Na tuto souvislost veškerého lidstva ukazuje též *sv. Augustin*: „Omnes enim fuimus in illo uno, quando fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum“ (De civ. Dei XIII, 14).

A předchůdce jeho *sv. Ambrož* opakoval myšlenku *Origenovu*: „Fuit Adam, et in illo fuimus omnes: perit Adam et in illo omnes perierunt“ (Expos. in Luc. 7, 234).

To, proč hřích Adamův lpí jakožto vina nejen na něm, nýbrž i na jeho potomstvu, *jest tajemství*, jež lze sice objasniti, avšak nikoli zcela vyložiti a pochopiti. Tak již *sv. Augustin* prohlásil: „Antiquum peccatum quo nihil ad praedicandum est notius, nihil ad intelligendum est secretius. Starodávny hřích, nad který není nic pro kázání známějšího, nic pro porozumění tajemnějšího“ (De mor. eccles, I, 22, 40).

c) *Na objasněnou*, proč hřích Adamův přechází na veškeré jeho potomstvo, ač se vlastní vůli řečeného hříchu nedopustilo, lze uvést toto: Adam, náš praotec, byl *dle Božího ustanovení* nejen *hlavou fysickou*, nýbrž i *morální*, *zástupcem celého lidského pokolení v té důležité věci*, aby poslušností posvěcující milost a mimopřirozené dary zachoval sobě i svému potomstvu. Byl zástupcem pokolení lidského, jež v sobě spojoval, představoval celou lidskou rodinu a byl za ni zodpovědným ať přikázání Boží zachoval anebo je přestoupil. Této hlavě a zástupci pokolení lidského Bůh milostí a mimopřirozených darů neudělil jako pouhý dar osobní, nýbrž jako *statek dědičný, rodinný*, který měl *plozením přecházeti na všechny jeho potomky*. Původní

svatost a spravedlnost měla býti dědičnou svatostí a mezi lidskou přirozeností byla *skutečná příčinná souvislost*, kterou Bůh sám ustanovil tak, že kdo z Adama bude pocházeti, bude ozdoben svatostí a spravedlností.

d) Příkazem Božím, nepožívatí ze zapovězeného stromu a tak zachovati původní spravedlnost, byla *vázána lidská přirozenost*, takže po této stránce *vůle Adamova byla vůlí veškerého lidstva*. Jako vůle Adamova, kdyby byl příkázání Boží zachoval a tak na veškeré potomstvo milost přenesl, byla by vůlí celé lidské rodiny, tak *hříšný skutek Adamův*, jimž příkázání přestoupil a milostí opovrhl, stal se *hříchem lidského pokolení, lidské přirozenosti*, která v něm milost odvrhla. Když tedy Adam svým hříchem pozbyl spravedlnosti, tu byla tato ztráta ztrátou dědičného statku určeného pro všechno lidstvo, a stala se *vlastním hříchem, vinou každého*, kdo má z Adama lidskou přirozenost.

Hřích dědičný není osobní, nýbrž *hřích lidské přirozenosti*, zaviněný naší rodovou a morální souvislostí s Adamem, jenž lidskou přirozenost proti vůli Boží zbavil milosti a učinil ji Bohu nenáviděnou. *Souhlas* jednotlivých lidí s dědičnou vinou jest ovšem *pranepatrný*, asi takový, jaký má otec, jenž zastupuje rodinu nejen s jejím výslovným souhlasem, nýbrž se souhlasem, který plyne přirozeně z jeho postavení, jakožto otce. Všichni trpí následky, když otec chybil. Hřích Adamův stal se s jeho plným souhlasem osobním a tento souhlas se stal jménem celého lidstva. V tomto smyslu učili *sv. Otcové a bohoslovci* na základě výroku *sv. Pavla*, že všichni jsme zhřešili v Adamovi.

e) Nedostatek milosti posvěcující v nás jednotlivých bez ohledu na naši souvislost s Adamem není hříchem ani vinou. Máme-li však zřetel k tomu, že jsme všichni členové lidské rodiny od Adama rozšířené, jakoby všichni byli jeden člověk, pak má dědičný hřích ráz viny pro dobrovolný začátek, jenž byl osobní hřích Adamův. *Sv. Tomáš Akv. znázorňuje* to takto: „Ruka, jejíž pohybem byl zabit člověk, sama o sobě nemá viny poněvadž pohyb byl učiněn od člověka. Táž ruka, pokud jest údem člověka, jenž ji svou vůlí vztáhl, má vinu, poněvadž je její pohyb dobrovolný. Jako vražda nepřičítá se ruce, nýbrž člověku, tak ztráta milosti nepokládá se za hřích osobní, nýbrž za hřích celé přirozenosti a nepatří osobě než tak, že přiro-

zenost nakazí osobu.“ (De Malo 4, 1, c.) Lze to dále *zřádně* tímto *podobenstvím*: Vojín, jenž byl odměněn za svou věrnost panovníku výsadami a statky pro sebe i pro své potomky pod tou podmínkou, že svému dobrodinci zachová věrnost, jakmile *svého pána zradí*, pozbuďte všech statků i výsad pro sebe i pro své potomky. Tito budou ochuzeni, nikoli vinou vlastní, nýbrž vinou a vůlí svého předka.

f) *Bohoslovci snažili se tuto záhadu, kterak je v nás hřích dědičný zaviněný, vyložiti jinými teoriemi.* Dle theorie tak *zv. alligační* Bůh připoutal (alligare), uzavřel vůle potomků do vůle Adamovy, takže jeho vůle byla vůlí veškerého jeho potomstva. Než kterak mohly býti vůle potomků Adamových zavřeny ve vůli svého předka, když ještě neexistovaly. Oni sami nemohli tak učiniti. Byl by to tedy jedině Bůh mohl způsobiti a tak by hřích nebyl způsoben vůlí zavřenou, nýbrž od toho, kdo ji uzavřel. *S takovými výklady*, kde naše vůle dříve než byla již něco konala, *nelze ničeho počítí*. Když ještě naše vůle vůbec nebyla, nemohla souhlasiti, a kdyby byla souhlasila, pak by byl spáchán hřích osobní.

Dle theorie *smluvní* (Catharinus, Suarez) učinil prý Bůh s Adamem výslovnou smlouvu: Zachováš-li přikázání, pak přejde milost s tebe na tvé potomstvo; nezachováš-li je, pak obtížíš hřichem sebe i své potomky. Tato theorie je *pouhý výmysl*, je *zbytečná a nedá se z Písma dokázati*. Ztráta milosti v potomcích Adamových nebyla by zaviněná, protože by tu byla pouze vnější podmínka, pro niž, když by se nesplnila, Bůh by nechtěl dáti milost.

Svrchu vyložená příčinná souvislost, kterou Bůh ustanovil, aby Adam byl hlavou fysickou i morální veškerého lidstva, plně vystačí na výklad. Nové smlouvy, kterou by se byl Adam uvolil, že milost zachová, není třeba. Adam i kdyby nebyl zhřešil, byl by *přirozeným plozením bez dalšího úkonu vůle* přenášel milost na své potomstvo. Po hřichu Adam chtěl nechtěl nemohl zploditi než potomky zbavené posvěcující milosti. Adam dle všeho *dobře věděl*, že přikázání Boží má pro něho i pro celé potomstvo rozhodující význam, takže mohl jakožto hlava a zástupce lidstva jednati s rozvahou.

Namítá-li se, že je nespravedливо, aby děti trpěly za hřích rodičů, pak se zcela přehlíží, že milost posvěcující, kterou potomci v Adamovi ztratili, nenáležela jako podstatná část k jejich přirozenosti, nýbrž byla nadpřirozeným darem, který Bůh z pouhé dobroty Adamovi udělil a tudíž zachování jeho mohl učiniti závislým na podmínce, na přikázání.

§ 27. Kterak se přenáší hřích dědičný?

Věta: Hřích dědičný se přenáší a šíří přirozeným plozením z otce na děti.

1. *Výklad.*

Adam spáchal pouze jeden prvotný hřích a tento se stal hříchem dědičným. Protože vina jeho přechází na všechny potomky Adamovy, rozšiřuje se do nepřehledna. Ač je druhově pouze jeden hřích dědičný, je přece co do počtu tolik hříchů, kolik lidí.

2. *sněm v Mileve* prohlásil: „Také nemluvňata, která se žádného hříchu dopustiti nemohla, bývají křtěna na odpuštění hříchů, aby v nich bylo znovuzrozením smyto, več *zrozením upadla*“ (Denz. 102). *Sněm tridentský* učí „*Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium. Hřích Adamův, jenž je původem jeden, přenáší se rozmnožováním nikoli napodobením a tkví ve všech jako každého vlastní* (sess. V. can. 3; Denz. 790). „Lidé kdyby se z pokolení Adamova nerodili, nerodili by se nespravedliví; kdežto tím rozmnožováním, že jsou z něho počati, stávají se nespravedlivými“ (sess. VI. c. 3; Denz. 795).

2. *Důkaz.*

a) Adam jak již bylo dříve řečeno, neobdržel milosti posvěcující jako daru osobního, nýbrž jako dar dědičný pro celé lidské pokolení, aby zdobil jeho přirozenost. Všichni Adamovi potomci měli dědit milost tím, že zplozeni z Adama stanou se lidské přirozenosti účastni, budou do rodiny Adamovy vřaděni. Jako ve stavu nevinnosti bylo by zplození, tělesný původ z Adama cestou, po níž by se milost přenášela z otce na děti, tak po pádu Adamově je rovněž *přirozený původ prostředkem, jímž přechází hřích dědičný z otce na děti*. V tomto řádě spásy je každý, kdo na svět přijde, zbaven milosti proto, poněvadž pochází z Adama. Je tedy přirozené plození cestou, kterou se hřích dědičný přenáší a šíří.

Protože hlavou a zástupcem pokolení lidského v té věci, aby svou poslušností milost pro všechny zachoval po případě neposlušností pozbyl, byl jediný Adam, *přenášá se jeho hřích na ty, kteří jsou zplozeni otcem z matky*. Proto Kristus Pán, jenž se počal bez lidského otce, neměl hříchu dědičného.

Kdyby byla zhřešila *toliko Eva*, která nebyla zástupkyní pokolení lidského ve příčině zachování milosti, *nebyl by se její hřích stal dědičným*, a dědičná spravedlnost, jež náležela k ozdobě lidské přirozenosti, byla by z Adama přecházela na všechny jeho potomky (viz *sv. Tomáše Akv.*, S. th. 1, 2, q. 81 art. 5).

Ježto prvotná milost, byvši hříchem Adamovým pozbyta, není již ozdobou lidské přirozenosti, plodí rodiče i když jsou v posvěcující milosti, dítky milosti Boží zbavené. Nebýti hříchu, dí *sv. Tomáš Akv.*, šířila by se dědičná milost plozením tímž způsobem, jakým se šíří dědičný hřích. Dědičný hřích je *hřích lidské přirozenosti* a s ní se přenáší z otce na dítě. Lidská přirozenost množí se plozením a tak se množí i hřích.

b) Není však otec, jenž dítě zplodí, *příčinou* hříchu dědičného. Otec s matkou zplodivše dítě dávají vznik novému jedinci lidské přirozenosti a tak sdělí dítěti lidskou přirozenost. Jejich úkon směřuje k tomu, aby lidská přirozenost se dále sdělovala a množila. Toho, že dítě byvši počato nemá milosti, kterou by dle původního ustanovení míti mělo, *nezavinili rodiče*, nýbrž *hřích praotce Adama*.

c) Avšak ani Bůh nemůže býti příčinou dědičného hříchu. Duše jsouc od Boha stvořena, než je ještě vdechnuta v tělo, má bytí od Boha, je v řádě přirozeném dobrá; je sice beze hříchu, ale též bez milosti. Úkon, jímž Bůh novou duši stvoří a ji v tělo vdechne, je *dobrý*, poněvadž vznikne nový člověk, nový člen lidské přirozenosti. Jakmile se však *duše* jako podstatná forma spojí s tělem, jest ihned *stížena dědičným hříchem*, poněvadž nedostatek milosti v potomku Adamovu je zaviněný praotcem a proto je vinou. Podle ustanovení Božího měl každý potomek Adamův s lidskou přirozeností spolu obdržeti milost v tom okamžiku, když se stane členem rodiny Adamovy t. j. člověkem. Není tedy tím, že vznikne nový potomek Adamův, zbavený milosti, vinen Bůh, nýbrž Adam, jenž hříchem pozbyl milosti pro sebe i pro veškeré potomstvo. Ani plození ani stvoření duše není příčinou hříchu dědičného, nýbrž *podmínkou*, bez níž by se tento hřích nepřenášel.

Kdyby Bůh nových duší netvořil a rodiče dítek neplořili, tu by ovšem se nešířil hřích dědičný, ale zmizelo by také pokolení lidské se světa. A tomuto, byť přicházelo na svět s dědičným hříchem, je přece lépe býti než nebýti vůbec, protože onoho hříchu, jehož se stává účastným bez vlastní viny, může býti milostí Kristovou sprostěno a skrze jeho zásluhy dosíci věčné spásy.

d) Ani *tělesná rozkoš a vášeň*, kterou rodiče při pohlavním styku pocítují, není příčinou dědičného hříchu, jak se domnívali *Luther, Kalvin a Jansenius* (De statu nat. lapsae 1. c. 3). Podle

nich přenášel by se hřích rodičů na dítky tělesnou rozkoší, podobně jako tělesné nedostatky dědí děti po rodičích. — Pokládá-li se za žádostivost to, že rodiče hřeší pohlavní rozkoší, pak to zajisté neplatí o řádném manželském obcování, jež by se dalo s vášní a rozkoší, přece, pokud nepřekročí mravně dovolených mezí, není hříšné. Ježto se však i při takovém dovoleném manželském obcování hřích dědičný přenáší, nelze jej odváděti z osobního hříchu, jehož by se rodiče pohlavním obcováním dopouštěli.

Hřích dědičný neplyne ani ze *žádostivosti*, pokud je vlohou naší přirozenosti. Tato zůstane přece i v pokřtěných, kde milost Kristova všechno zahladila, co má skutečnou povahu hříchu, a sama sebou je dobrá a byla by vlohou lidskou i ve stavu pouhé přirozenosti. Ostatně i kdyby Bůh zázračným způsobem zbavil rodiče žádostivosti, přece by dítky jejich měly hřích dědičný. Není tedy *žádostivost* příčinou hříchu dědičného.

3. a) *Sv. Augustin* často označuje pohlavní vášeň, žádostivost za prostředek, jímž se dědičný hřích přenáší (De nupt. et concupisc. 1, 24, 27; Opus imperf. 2, 45 a j.). Ličení žádostivosti, jež jsou v jeho spisech proti pelagiánům velmi obšírná, *svedla mnohé badatele k tomu, že žádostivost prý po rozumu sv. Augustina stotožňovali se hříchem dědičným*. O *sv. Augustinu* je v první řadě podotknouti, že ve příčině šíření hříchu dědičného nedospěl ke zcela jasnému názoru, jak sám doznává: „Co však z toho je pravda, raději se dám poučiti než tvrdím, abych se neodvážil tvrditi, čeho nevím“ (C. Julian. 5, 4, 17). To, že *sv. Augustin* neuznával pohlavní vášeň za jediný a výlučný prostředek, kterým se přenáší hřích dědičný, *vysvětluje nejlepe ze stanoviska, jehož po celý život ve příčině vzniku nových duší hájil. Traducianismus Tertullianův*, jenž vycházel ze hmotnosti duše rozhodně potíral, ale byl též vůči *kreacianismu* velmi zdrženlivým. Formální stránka dědičného hříchu tkví dle *sv. Augustina v duchu*, v odpadu praotcův, který byl pro něho i pro veškeré potomstvo ztrátou duchovního spojení s Bohem, v trvalém odvratu duše od Boha, začož bylo lidstvo vydáno v pozemskou nicotnost. Tento stav jakožto smrt duše klade *sv. Augustin* proti životu znovuzrozených. Je tedy onen stav hřích a nepravost v témže smyslu, jako je život znovuzrozeného dítěte milost a spravedlnost (srov. *Mausbach* II. 167. proti *Turmel*, Le dogme du péché original III. 134 . . . a *Espenberger* I. c. 55).

Výroky *sv. Augustina*, jako by ze žádostivosti odváděl hřích dědičný, lze *správně* vyložit takto: a) Žádostivost je v tomto řadě *známkou* pozbyté spravedlnosti a svatosti. Z nezřízené žádostivosti lze usuzovati na hřích. Tak vykládá i *sv. Tomáš Akv.*, jenž zajisté příslušné názory *sv. Augustina* znal důkladně, řka: „Nazývá-li se vášeň tělesného obcování příčinou hříchu dědičného, nenazývá se tak sama o sobě, nýbrž proto, že je známkou jeho (hříchu), jenž je žádostivosti příčinou. Z nezřízených sil vzniká při tělesném obcování nezřízená rozkoš a tak jakožto známka a účinek ozna-

čuje svou příčinu (ztrátu posvěcující milosti; In dist. 31 q. 1. art. 1 ad 3). Z nezřízené žádostivosti plodícího jako z důvodu poznáváme, že plození se děje v padlé přirozenosti, ze které se přenáší dědičný hřích. b) Byť tedy žádostivost sama o sobě formálně nebyla ani dědičným hříchem ani jeho příčinou, přece materiálně je *ploditi se žádostivostí totéž jako ploditi ve stavu padlé přirozenosti*. Lze tedy dosazovatí jedno místo druhého. Jako říkáme, že člověk je stížen dědičným hříchem, protože pochází z padlé přirozenosti, tak lze rovněž říci, že člověk se rodí hříšný, poněvadž byl počat se žádostivostí. Máme-li tedy na zřeteli žádostivost, jakou ve skutečnosti jest, že totiž jest přirozeně spojena s úkonem plození, pak jsou výroky *Otců*, že žádostivost je příčinou hříchu, správný (viz *Ch. Pesch* IV. 152).

Podle *sv. Tomáše Akv.* (S. th. 1, 2. q. 82 ar. 1) je dědičný hřích v těle jakožto ve příčině nástrojné. Tělo, vlastně tělesné plození jímž se dědičný hřích přenáší, stalo se takovou příčinou následkem hříchu Adamova. Před ním a bez něho bylo by tělesné plození bývalo nástrojnou příčinou k rozšíření milosti (srov. *sv. Augustina*, De nupt. et concupiscent. 2, 26, 43).

§ 28. O následcích hříchu dědičného.

Běží tu popředně o následky tohoto hříchu *pro pokolení lidské*. Tyto jsou sice pro ně zároveň tresty, nikoli však všechny stejnou měrou. Některé mají též význam léčivý (*medicinales*), některé zůstanou u všech lidí, jiné ve znovuzrozených se zcela zahladí, kdežto jiné i ve znovuzrozených zůstanou, avšak již nemají povahy trestu.

Ač jsou následky hříchu u praotce i u jeho potomstva podstatně tytéž, dlužno přece o těchto pojednati zvláště, poněvadž mají veliký význam, a zavdaly a dosud zavdávají podnět ke sporům, jež se vyskytují i v nauce o milosti.

Hřích Adamův liší se od dědičného hříchu především tím, že Adam zhřešil *vlastní vůlí*, čehož u pokolení lidského nebylo, takže po této stránce dlužno hřích dědičný *posuzovati mírněji*. „Dědičný hřích je ze všech nejmenší, poněvadž je v něm nejmeně dobrovolného souhlasu“, dí *sv. Tomáš Akv.* (In II. Sent. d. 33 q. 2 art. 1 ad 2). Protože náš hřích dědičný byl způsoben osobním hříchem Adama, našeho praotce a zástupce, stíhají následky, jež měl pro něho, většinou i nás.

Pojednáme napřed o následcích dědičného hříchu I. *pro život vezdejší* a potom II. *pro život posmrtný*.

I. 1. *věta*: Následkem dědičného hříchu všecek člověk podle duše i těla se změnil v horší, avšak přirozených mohutností nepozbyl. (De fide)

Výklad.

Tak po 2. *sněmu oranžském* (Denz. 174, 175) *sněm tridentský* vytknul následky hříchu prvotného pro Adama i pro nás, jeho potomky (sess. V. can. 1). Adam pozbyl svatosti a spravedlnosti a přenesl na veškero pokolení lidské nejen smrt a tresty těla nýbrž i hřích, který je smrtí duše (tmt. can. 2).

Následky dědičného hříchu jsou tyto:

1. Padlý člověk *pozbyl posvěcující milosti*. Tím si zasloužil hněv a rozhorčení Boží, přestal býti synem Božím a dědicem království nebeského. Adamův hřích byl hříšným úkonem, jímž pozbyl prvotné svatosti a spravedlnosti. U jeho potomků je dědičný hřích *hříšný stav* (*peccatum habituale*), *ztráta posvěcující milosti*. Se zřetelem na hřích Adamův je náš hřích, ztráta posvěcující milosti následkem onoho hříchu; se zřetelem na dědičný hřích je ztráta milosti podstatou tohoto hříchu. Dědičný hřích je vinou potud, že je člověk skrze něj od Boha odvrácen; trestem pak je potud, že Bůh se od člověka odvrátí (viz sv. *Tomáš Akv.* S. th. 1, 2 q. 85 art. 5). S posvěcující milostí pozbyl padlý člověk též vlitých ctností a darů Ducha sv.

Skutečnost, že potomci Adamovi pozbyli prvotným hříchem svatosti a spravedlnosti plyne ze *slov sv. Pavla* (Řím. 5, 18. 19), dále *z těch míst*, že všichni lidé jsou hříšní (Řím. 3, 23; Gal. 3, 22; 1, Jan 1, 8; 2, 16) a že na nich zůstává hněv Boží (Jan 3, 36).

2. Padlý člověk *pozbyl mimopřirozených darů*, jež byly pomocí a okrasou prvotné svatosti a spravedlnosti. Pociťuje nezřízená hnutí žádostivosti, tělo se vzpírá proti duchu (Řím. 7, 14), je podroben neúprosnému zákonu smrti, strastem, bědám a lopotám (Gn. 3, 7; 2, 17; 3, 19; Řím. 5, 12; Gn. 3, 16. 19).

3. Padlý člověk byl *v zajetí a v porobě ďábla*. Adam a jeho potomstvo byvše od ďábla svedeni ke hříchu upadli pod jeho moc. Proto nazývá *Kristus Pán* ďábla „*knížetem tohoto světa*“ (Jan 14, 30), „*ďábel měl moc nad smrtí*“ (Žid. 2, 14) a teprve Kristus „*nás vytrhl z moci temnosti*“ (Kol. 1, 13), „*odzbrojiv knížectva a mocnosti postavil je na odiv zjevně, oslaviv v něm vítězství nad nimi*“ (tmt. 2, 15).

V zajetí ďábla upadlo pokolení lidské tak, že se hříchem z říše synů Božích samo vyhostilo a do říše hříchu, jejíž knížetem je ďábel, vydalo, a nemohlo se odtud samo vyprostiti a k Bohu se vrátiti.

V porobu ďábla se vydalo pokolení lidské tím, že bylo nuceno snášeti smrt, podléhalo nezřízeným hnutím a pokušením a nemohlo těmto svou vlastní silou úspěšně odporovati a je přemáhati. Vydalo se tedy pokolení lidské samo v moc ďáblovu a v jeho soužení, jenž z dopuštění Božího se stal jeho krutým tyranem.

2. věta: Následkem dědičného hříchu člověk nepozbyl přirozených mohutností.

1. Podle *protestantů* nebyl padlý člověk pouze zraněn, nýbrž pozbyl vůbec mravní svobody a podléhá zcela zlé žádostivosti. Tento blud zavrhl sněm *tridentský* (sess. V. can. 5). *Jansenisté* tvrdili, že vůle padlého člověka nepodléhá vnějšímu násilí, ale že je podřízena vnitřní nutnosti a vládě žádostivosti. I tyto názory *církev* odmítla (viz *Baiovy věty* č. 25-51, *Denz.* 1025-1051; *Janseniovy*, *Denz.* 1094 a *Quesnellovy*, *Denz.* 1388-1390).

2. *Scholastičtí bohoslovci* vyjadřovali se o padlém člověku se zřetelem na podobenství Páně, kde člověk upadl mezi lotry (Luk. 10, 30), takto: *Spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus* t. j. (padlý člověk) byl oloupen o dary nadpřirozené a zraněn ve přirozených.

Ke správnému posouzení tohoto zranění je třeba připomenouti, že především *sv. Augustin i starší sněmy (2. oranžský)* vyrozumívají přirozenosti a přirozenými dary všechno, co Adam na počátku obdržel od Boha, tedy přirozenost dary nadpřirozenými a mimopřirozenými vybavenou. Řečení otcové pohlíželi na prvního člověka se stanoviska dějin zjevení Božího, jak byl hned z počátku od Boha opatřen dary přirozenými i nadpřirozenými. *Bohoslovci po sněmu tridentském* rozlišují přesněji mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným a kladou tento řád proti onomu ve smyslu filosofickém, že totiž nadpřirozené ke přirozenosti nenáleží, že tato na ně nemá nároků a ani si ho svými silami nemůže získati. U řečených Otců byl obojí stav prvních lidí pokládán za jednotný celek, kde jeden zasahoval do druhého, byly jim dokonalostmi, jimiž byl první člověk od Boha opatřen. Nazývali hlavně mimopřirozené dary přirozenými, avšak nikoli proto, aby popřeli jejich nadpřirozený ráz, jak to činili pozdější bohoslovci *jansenističtí*, nýbrž aby vytknuli úpadek a žalostnou změnu, která po hříchu přirozenost lidskou před tím neporušenou stihla.

3. Na *sv. Augustina* se odvolávali *protestanti i jansenisté*, jakoby on padlému člověku upíral mravní svobodu. Jest ovšem pravda, že tento obháje milosti *ve sporech s pelagiány* slabost padlého člověka a vládu nezřízené žádostivosti silně zdůrazňuje, aby tím jasněji zdůvodnil potřebu milosti pro záslužné skutky. *Mravní svobody* však *sv. Augustin* nikdy padlému člověku neupřel. Neučinil toho ani výrokem *Enchir. 9, 30*, kterého vykořisťovali řečení odpůrci mravní svobody. *Sv. Augustin* praví ovšem: „Jako sebevrah svůj život zcela zničí a následkem sebevraždy již nežije a po nastalé smrti se již nemůže vzkřísiti k životu, tak byla svobodná vůle, když hřích se stal dobrovolně, následkem vítězného hříchu ztracena. „Avšak hned v následujícím vykládá, jaká to svoboda byla ztracena: „Proto je pro spravedlnost pouze ten svoboden, kdo jsa hříchu sprostěn, začíná býti služebníkem spravedlnosti. To je ta pravá svoboda, protože je to záliba v dobrém a zároveň bohubilá služba, protože je to poslušnost vůči příkázáním.“ A jinde opět dří: „Kdo z nás řekne, že hříchem prvního člověka svobodná vůle zmizela z lidského pokolení? Hříchem ovšem zmizela svoboda, ale ta, která byla v ráji a kde byla plná spravedlnost zároveň s nesmrtelností“ (C. 2. ep. Pelag. I., 2, 5). Dle *sv. Augustina* pozbyl tedy člověk hříchem *prvotné, rajske svobody*, kdy měl v dobrém zalíbení, kde je konal bez obtíží a ochotně a záslužné skutky si shromažďoval pro věčný život, avšak nepozbyl přirozené mravní svobody. S téhož hlediska dlužno vykládati slova papeže *Coelestina*: „Přestoupením Adamovým všichni lidé pozbyli přirozené schopnosti (naturalem possibilitatem) a nevinnosti“ (Denz. 130) a prohlášení 2. synody *oranžské*, „per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuit liberum arbitrium““ (Denz. 199). V obojím případě se ukazuje na to, že padlý člověk prvotné neporušenosti a mravní zdatnosti již nemá (*srov. Bartmann* 1. c. I., 305 a násl.)

Sv. Tomáš Akv. vysvětluje blíže, kterak byl padlý člověk ve svých přirozených darech zraněn. Kromě toho, že se stal smrtelným a podléhal utrpení, dvou ran, jež se týkají těla, uvádí *čtvero ran*, jež postihly duši: *nevědomost (ignorantia) v rozumu, hříšnost (malitia) ve vůli, slabost (infirmitas) ve snaživosti roznícené (appetitus irascibilis) a žádostivost (concupiscentia) ve snaživosti žádostivé (appetitus concupiscibilis)*. Hříchem stal se náš rozum vůči pravdě, především božské, váhavým a slabým, vůle koná dobré s obtížemi a kloní se ke zlému. Nižší vlohy, snaživost roznícená nepřemáhá překážek dobra neohroženě a podvoluje se příkazům rozumu nerada, a snaživost žádostivá usiluje o dobra smyslná nezřízeně (S. th. I., 2, q. 81, 2). Tyto rány nejsou než nedostatky a vady, které vznikly následkem ztráty darů nadpřirozených a mimopřirozených. Naše přirozené mohutnosti a vlohy *samy o sobě se nezhoršily ani nezkazily*, nýbrž utrpěly na síle a neporušenosti, kterou měly na počátku z prvotné spravedlnosti.

Naše přirozenost, jak byla v našich prarodičích od Boha vybavena a dary nadpřirozenými a mimopřirozenými zdokonalena, byla *podivuhodně bezvadná a zdatná*, poněvadž nižší mohutnosti byly zcela podřízeny rozumu. Jakmile však byl spáchán hřích a řečené dary byly pozbyty, nastal místo utěšeného souladu *vnitřní rozpor a boj těla proti duchu*, kde nižší mohutnosti touží a usilují o svůj předmět nezřízeně. Byl tedy všecek člověk změněn v horší a byl ve svých přirozených darech zraněn, protože proti původní neporušenosti a mravní zdatnosti pocituje silný sklon ke hříchu, mravní slabost a rozpor mezi tělem a duchem. Tato změna v horší vznikla odtud, že naše přirozenost pozbyvši hříchem mimopřirozených darů je ponechána sama sobě, své slabosti a tak byla zraněna. *Bellarmin* přirovnává padlého člověka k onomu, jenž byl o své šatstvo olcopen, člověka ve stavu čiré přirozenosti pak onomu, který vůbec žádného šatstva neměl. *Tento názor*, že naše přirozenost nezměnila se v horší leč tak, že oproti svému původnímu neporušenému stavu v prvních lidech je mnohem slabší, stal se *po sněmu tridentském* mezi *bohoslovci obecnějším*, jak dí *Suarez* (De gratia. Prolegom. IV. c. 8 n. 3).

5. Vnitřního zhoršení a skutečného ztenčení přirozených mohutností nelze dokázati ani *výroky Otců* ani *ze hříšného úkonu Adamova*. Tento jediný a v okamžiku spáchaný hřích nemohl způsobiti takového zhoršení ve všech potomcích Adamových. A na to, že *by Bůh sám* bezprostředně byl zhoršil naše přirozené mohutnosti nelze ani mysliti. Tu třeba míti na zřeteli, co dí *sv. Tomáš Akv.*: „To, že by (některá osoba) utrpěla škodu na tom, co náleží k její přirozenosti, nemohlo se dle všeho státi leč následkem osobního hříchu“ (De Malo 5, 2).

II. O následcích hříchu dědičného pro život posmrtný.

1. *Věta*: Žádný, kdo umře s pouhým hříchem dědičným, nedojde věčné slávy (De fide).

a) *Výklad*.

Tu máme na zřeteli *věčný úděl nekrtěňátek*, duše těch nemluvňat, jež zemřela nepokřtěna. *Dospělí* mohou sami s milostí Boží dojíti ospravedlnění a zasloužiti si věčné slávy nebo neoctnou se na onom světě pouze se hříchem dědičným, nýbrž i se hříchy osobními, za něž budou od Boha zavrženi.

Sněm florencký prohlásil: „Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum

descendere, poenis tamen disparibus puniendas“ t. j. duše oněch, kteří s osobním hříchem smrtelným anebo s pouhým dědičným zemrou, brzy sestoupí do pekel, aby byly stihány nestejnými tresty (*Denz* 693). K tomuto prohlášení dlužno podotknouti, že „*infernus*“ znamená u bohoslovců scholastických každé místo, kde duším nesvítí světlo věčné slávy: peklo v užším smyslu, očistec, předpekli. Nestejnými tresty dlužno rozuměti různý druh trestů, že totiž za pouhý dědičný hřích jsou duše vyloučeny z věčné slávy (*poena damni*), avšak nejsou stihány vnějšími a vnitřními tresty (*poena sensus*).

b) *Důkaz.*

Písmo sv. nezmiňuje se výslovně o posmrtném údělu nekřtěnátek, ale praví všeobecně: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království Božího“ (*Jan* 3, 5).

Rozsudky, jež pronese *Kristus Pán* o *posledním soudu* nade všemi, spravedlivými i hříšníky (*Mat.* 25, 41 a násl.) nemohou se vztahovati na nekřtěňátka, poněvadž jim neplatí výtka: „Neboť lačněl jsem a nedali jste mně jísti“ (tmt v. 42).

Plyne to dále i z prohlášení *sněmu tridentského*, že hřích dědičný je *smrti duše* (*sess. V. can. 2*). Po smrti duše na tomto světě nemůže následovati na onom světě než věčná smrt.

Otcové. Sv. Augustin píše: „Kdokoli řekne, že v Kristu nabudou života i ta nemluvňata, jež umřela bez účasti na jeho svátosti, ten zajisté se staví proti apoštolskému kázání a odsuzuje celou církev, kde se s dítkami proto ke křtu spěchá a utíká, poněvadž se nepochybně věří, že jinak nemohou v Kristu nabytí života“ (*Ep.* 166, 21). *Inocenc I.* praví: „To že nemluvňatům i bez křestní milosti se dostane odměny věčného života, je nadmíru bláhové“ (*Ep. ad conc. milev. I.*, 5). *Srov. sv. Řehoře Naz.* (*Orat. in s. bapt. n.* 23).

2. *Nekřtěňátka nejsou na onom světě stihána tresty citu (Sententia communis).*

Latínští Otcové za příkladem *sv. Augustina* tak tvrdili, ovšem ve sporech s *pelagiány*, kteří nekřtěňátka posílali do jakéhos prostředního místa mezi nebem a peklem (*viita aeterna*). *Sv. Augustin* soudil o věčném údělu nekřtěnátek dosti přísně, že je jim snášeti pozitivní tresty v pekle, ale svůj názor zmírnil, přičítaje jim tresty co *nejmírnější* (*Enchir.* 23, 93). O povaze tohoto trestu se *sv. Augustin* blíže nevyslovil (*C. Julian.* 5, 11). K tomuto názoru klonil se též *sv. Anselm* (*De concept. virg. c.* 23).

b) *Sv. Tomáš Akv.* (*S. th.* 3, q. 1 art. 4), *sv. Bonaventura*, *Duns Scotus* a pozdější *bohoslovci s Bellarminem a Suarezem* téměř vesměs popírají, že by nekřtěňátkům mimo to, že jsou

vyloučena z blaživého patření na Boha, bylo snášeti i jiné pozitivní tresty. Svůj názor *odůvodňují* takto: Za hřích dědičný, jímž jest člověk pouze od Boha odvrácen, může následovati toliko vyloučení z blaživého patření na Boha; kdežto za hřích osobní, jímž se člověk zároveň nezřízeně obrací ke tvorům, musí následovati i trest citu. Trestem pozitivním bývá stihána rozkoš smyslů, kterou člověk hříchem hledal. V dědičném hříchu však takové nezřízené rozkoše není (srv. *sv. Tomáše Akv.*, De Malo 5, 2).

Tento názor opírá se o dekret *Inocence III.*, kde se praví: „Poena originalis peccati est carentia visionis Dei (beatificae), actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus“ (Denz. 410). Trest za hřích dědičný je ztráta blaživého patření, kdežto trest za osobní hřích je věčné trápení v pekle. Tohoto názoru zastal se dále *Pius VI.* proti pověstné synodě v *Pistoji*, která se posmívala scholastikům, jako by naukou o předpekli nemluvnat znova ohřívali pelagiovskou báji o jakémsi prostředním místě pro nekřtěňátka. Toto tvrzení Pistojských prohlásil papež za falešné, opovážlivé a pro bohovědné školy urážlivé (Denz. 1526).

3. *Nekřtěňátka* *nebudou se dle všeho ani nad tím rmoutiti, že jsou vyloučena z blaživého patření na Boha.*

a) Někteří *bohoslovci* na př. *Bellarmin* (De amiss. grat. 6, 6) a z novějších *Fr. Schmidt* (Quaest. selectae ex theol. dogm. 1891, str. 225 a násled.) učí, že nekřtěňátka budou nad ztrátou blaživého patření truchlit.

Sv. Tomáš a s ním *bohoslovci* téměř vesměs to popírají. „Není, dí řečený *sv. Tomáš*, proč by se u nich vnější trest popíral, když se jim přičítá vnitřní zármutek, jenž je mnohem citelnější“ (De Malo 5, 3). Nemluvnata nemohou dospěti k poznání nadpřirozeného cíle, poněvadž je to mimo oblast přirozenou. Přirozeným poznáním nelze se dovědět ani toho, že nadpřirozený cíl je možný a tím méně lze zjistiti, že člověk je k němu určen. Nad ztrátou dobra, jehož nepoznala, nebudou tedy nemluvnata truchlit. Budou-li *přítomna poslednímu soudu*, pak uzří, kterak se spravedlivým dostává za jejich zásluhy věčné slávy, ale poněvadž jsou si vědoma, že bez vlastní viny neměla příležitosti k získání zásluh, *nebudou se nad tím rmoutiti, že se jim věčné slávy nedostane.*

Nekřtěňátka dojdou tedy *jakési přirozené blaženosti* tím, že budou Boha znáti usuzováním, budou ho milovati a z jeho

dokonalostí, jak je poznala, se budou těšiti a je velebiti. Hlavním *důvodem* pro tento mírnější názor *bohoslovců* o posmrtném údělu nekřtěňátek je zásada, že dědičným hříchem nemohou býti přirozené dary člověka ztenčeny (*sv. Tomáš Akv.* In II. Sent. dist. 23 q. 2 art. 2 ad 3).

Posmrtný stav nekřtěňátek *neliši se materiálně* od *stavu přirozené blaženosti*, která by bývala posmrtným údělem duší ve stavu pouhé přirozenosti. Proto však nelze tvrditi, že nekřtěňátka jsouce na onom světě účastna přirozené blaženosti, dosáhla svého cíle. Všichni lidé bez rozdílu jsou přece určeni k jednomu, nadpřirozenému cíli. O tom, kdo nedosáhl blaživého patření, nelze tedy říci, že dosáhl svého cíle. Vždyť i dle mírnějšího výkladu o posmrtném údělu nekřtěňátka jsou *na věky vyloučena z blaživého patření na Boha* a proto *na věky zavržena* a v porobě zlého ducha držána.

Jak z vývoje nauky o nekřtěňátkách je patrné, byly názory o jejich věčném údělu postupem času *zmírněny*. Poněvadž tyto se opírají o *Písmo* a o *sv. Otce*, jsou mnohem *lépe odůvodněny* než mínění (*kard. Kajetána*), že nekřtěňátkům mohou rodiče věčnou spásu vyprostiti, nebo mínění (*bohoslovce Klee*), že v okamžiku smrti nabudou užívání rozumu a úkonem dokonalé lásky, který tak vzbudí, dojdou věčné spásy, nebo mínění (*dra Schella*), že svým utrpením při smrti, jež je jakýsi druh mučednictví, zaslouží, aby je Bůh spasil.

§ 29. Doslov.

Dědičný hřích je popředně v tom směru, kterak přechází na potomky Adama, hluboké *tajemství* a nerozřešitelná *záhada*. „Antiquo illo peccato, *dí sv. Augustin*, nihil est ad intelligendum secretius“. K tomu, aby byl tento hřích správně především ohledem na Boha posuzován, třeba uvážiti toto:

1. Hřích dědičný záleží *ve ztrátě nadpřirozené milosti*, dobra, jež k naší přirozenosti *nenáleží* a na něž nemá ona nároků. Bůh, jenž z pouhé dobroty nadpřirozenou milost Adamovi udělil, *byl oprávněn* její zachování učiniti závislým na příkázání, jež bylo Adamovi, našemu zástupci snadno zachovávatí.

2. Ustanovení Boží, aby Adam byl naším zástupcem a svou poslušností milost nám zachoval, nemělo nám býti *ke zkáze*, *nýbrž v náš prospěch*, aby nadpřirozená milost byla nám plněním lehkého příkázání zachována.

3. Nesmíme u tohoto hříchu hleděti pouze na *zkázu*, kterou způsobil, *nýbrž* musíme jej posuzovati ve *světle celé nauky*

zjevení Božího. Bůh lidstvo hříchem stížené neopustil, nýbrž slíbil mu Vykupitele, sámě ženy, jež hlavu ďáblovu potře, nového Adama, *Ježíše Krista*, jenž svým vykupitelským dílem onu *škálu* a *škodu* bohatě *odčinil a nahradil*. *Sv. Bernard* dí velmi případně: „Jeden muž a jedna žena nám ovšem silně uškodili, ale díky Bohu skrze jednoho muže a skrze jednu ženu je nám všechno navraceno a to nikoli bez velikého výtěžku milostí. Není jako hřích tak i dar, nýbrž velikost dobrodiní převyšuje odhadnutou škodu“ (Sermo de 12 praerog. b. M. V. 1).

4. Jako se bez vlastní viny se hříchem dědičným rodíme, tak býváme v Kristu snadno pomoci jiných ospravedlnění.

5. Hřích dědičný poznáváme teprve *z víry*. Tato však nás nenechává bez pomoci a prostředků. Jako nás víra o něm poučuje, tak nám též skýtá účinné prostředky proti němu: svátosti, modlitbu a bdělost.

6. *Poslední záhady* tohoto tajemství osvětlí nám dokonale teprve *Bůh*, spravedlivý soudce *na všeobecném soudě*. Do té doby bude nám žádostivost hříchem uvolněná, dávati nesčetné příležitosti, abychom ji přemáhali, nad ní zvítězili a za příkladem svatých si dobyli koruny života věčného.

Čtvrtá kniha.

O Bohu Vykupiteli.

První lidé v ráji přestoupivše přikázání Boží urazili Boha a oloupili se o milost Boží jakož i o mimopřirozené dary. Potomstvo jejich rovněž se dopouštělo nesčetných hříchů, takže stav lidstva byl nadmíru žalostný.

Kdežto padlí andělé zůstali navždy od Boha odvráceni ve hříchu a trestech, smiloval se Bůh nad lidským pokolením a ustanovil je skrze svého *jednorozenného Syna vykoupiti* t. j. vysvoboditi ze hříchu a trestu a vrátiti jim původní svatost i spravedlnost: „Kde však se rozhojnil hřích, (tam) se rozhojnila milost“ (Řím. 5. 20). Za tím účelem *stal se Syn Boží*, druhá božská osoba *člověkem*, aby prolil svou krev na kříži za spásu lidstva a tím plně dostiučinil za hříchy jejich. „Bůh to byl, který v Kristu svět s sebou smířil a nepřičítaje jim přestupků jejich“ (2 Kor. 5, 19).

S vykoupením lidstva souvisí tedy co nejúže vtělení Syna Božího; při obojím měla *Panna Maria* obzvláštní podíl. Dá se tedy věroučná látka *o Bohu Vykupiteli* rozdělití ve tři části:

- I. *O osobě Vykupitelově čili o vtělení* (christologie).
- II. *O díle Vykupitelově* (soterologie).
- III. *O Marii Panně* (mariologie).

Dříve než začneme s jednotlivými oddíly, odpovíme v úvodě na několik otázek, které zabíhají do první i do druhé části. Běží tu o *božský úradek vykoupění, o přípravu na ně, o potřebu vykoupění a o jeho poměr ke vtělení*.

Ú V O D.

O vykoupení vůbec.

§ 1. O božském úradku vykoupení a o přípravě na Vykupitele.

Literatura. Sv. Tomáš Akv., S. th. 3, 1-2, q. 102. *Suarez*, De incarnatione Verbi (Opera t. XVI. Venet. 1745). *Legrand*, De incarnatione Verbi divini diss. 2. (Migne, Curs. complet. IX. 80..). *Virceburgenses*, De incarnatione Verbi, vol VI. (ed. Paris 1879). Z novějších *Einig*, *Hurter*, *Simar*, *van Noort*, *Specht*, *Bartmann*, *Pohle II.*, *Franzelin*, De Verbo incarnato (Romae.⁶ 1910). *Stentrup*, De Verbo incarnato: I. Christologia (Oeniponte 1882). *Billot*, De Verbo incarnato (Prati⁵ 1912). *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmaticae IV.³ *Janssens*, De Deo-homine: Christologia (1901). *v. Scházler*, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes (1872). *Scheeben*, Dogmatik sv. II.-III. a Mysterien des Christentums (1912). *Bade*, Christologie 3 díly (1850-52). *Scholz*, Handbuch der Theologie des A. Bundes II, (1861). *Becker*, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung (1890). Biblické theologie *Zschokkeova a Hetzenauerova a j.*

1. *Úradek vykoupení jest odvěký.* Bůh ihned od věčnosti před ustanovením světa (Ef. 1. 4), ustanovil lidstvo vykoupiti. Jak od věčnosti předvídal, že lidé zhřeší, tak rovněž od věčnosti pojal úmysl, že lidstvo vykoupí. U Boha byl to jeden a týž kon vůle, kterým stanovil lidstvo stvořiti a z hříchu vysvoboditi. Co do času ovšem napřed lidstvo zhřešilo a potom teprve bylo vykoupeno. „Kristus jakožto beránek neúhonný a neposkvrněný, jenž byl předveděn před ustanovením světa, zjevil se však v době poslední pro vás“ (1. Petr. 1, 19).

Tento odvěký úradek uskutečnil Bůh *v plnosti času* (Gal. 4, 4) t. j. až doba ustanovená uplynula a příprava lidstva na Vykupitele byla dokonána.

Vykupitel nepřišel na svět ihned po pádu, nýbrž až *v plnosti času*, aby lidstvo *za svou pýchu*, kterou se Bohu zprotivilo, bylo pokořeno a *svou bídu i nemohoucnost* jasněji poznávajíc, tím vroucněji *toužilo* po pomoci

Boží. Tak o této otázce pojednává *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 3 q. 1 a 6, 6), a již před ním *Otcové* tak odpovídali pohanům namítajícím, že *Kristus*, měl-li být Spasitelem světa, přišel velmi pozdě na svět. Je tu povážiti, že účinky vykoupení neprospívají toliko lidem po Kristu, nýbrž i *před Kristem* ač skrovněji pomáhaly ke spasení všem, kteří se o ně přičiňovali. „Kristus je Beránek zabitý od počátku světa“ (Zjev. 13, 8). *Sv. Lev Vel.* dí případně: „Milost Boží, kterou byli vždy ospravedlněni všichni svatí, narozením Kristovým se nezačala, nýbrž rozmnožila“ (Ser. 3 in Nat. Dom. 4).

2. *Příprava na Vykupitele* trvala od pádu lidstva až do jeho příchodu. Lidstvo stále citelněji poznávajíc svou bídu a potřebu božské pomoci, připravovalo se spíše *negativně*; Bůh však *připravoval*, především *národ israelský i kladně na Vykupitele*.

a) *Předpovídal* budoucího Vykupitele hned v ráji *protoevangeliem* — neboli první radostnou zvěstí, která prvním lidem jako první paprsek lepší budoucnosti v mlhách neštěstí zasvitla: „Nepřátelství ustanovuji mezi tebou a ženou, mezi potomstvem tvým a jejím; ona rozdrtí hlavu tvou, kdežto ty budeš úklady činiti její patě“ (Gen. 3, 15). Toto prvé mesiášské proroctví je jakýmsi jádrem, v němž obsažena je celá řada rysů Mesiášových, které později jasněji vystupují (*Hejčl*, Písmo sv. St. zákona I. 41).

Možná že prvá lidská pokolení si z této předpovědi mnoho nevybrala; avšak tolik je jisto, že starozákonná pokolení viděla v Hospodinu vůdce, ochránce a vysvoboditele. Právě tato myšlenka propleťá se jako červená nit *všemi úmluvami*, které jednotliví *praotcové* za své kmeny a *Mojžiš* za celý národ israelský učinili. Ze všech takových úmluv vyznívá, že Bůh bude ochráncem a velikou odměnou. *Abrahamovi, Isákovi a Jakobovi slíbil* Bůh, že v jednom jejich potomku požehnána budou všechna pokolení země (Gen. 12, 3; 26, 4; 28, 12). *Mojžiš* líčil budoucího Vykupitele jako velikého proroka, jenž vyjde z lidu svého, aby učinil novou úmluvu a hlásal nový zákon (Deut. 18, 15). *Proroci pomojžiší* předpovídali podrobně život, působení, smrt a oslavu Mesiášovu. Právě tak zv. větší proroci zdůrazňovali jak při osobě tak při díle Mesiášově *mravní stránku*, že bude pásti národy jako *pastýř* (Ez. hl. 34), že jako *služebník Hospodinův* položí život za jejich vykoupení (Is. hl. 40–52), že bude *knězem podle řádu Melchisedechova* na věky (Žl. 109), že jako *Syn člověka* na oblacích obdrží od Otce svého vládu nad světem (Dan. 7, 13).

b) *Předobrazy osobními i věcnými* udržoval a posiloval Bůh naději ve příštího Mesiáše. K oněm náleží *Adam* (Řím. 5, 12; 1 Kor. 15, 45), *Abel* (Mat. 23, 35; Žid. 11, 4), *Melchisedech* (Žl. 109; Žid. 7, 1), *Isák* (Gen. 22, 1; Řím. 9, 8; Žid. 11, 17), *Josef egyptský*, *Mojžíš* (Mat. 17, 3; Jan 1, 17; Sk. ap. 7, 35), *Fonáš* (Mat. 12, 39; Luk. 11, 30) a j. *Z věcných předobrazů* jmenuvati dlužno *velikonočního beránka* (Jan 1, 29; 1 Petr. 1, 19; 1, Kor. 5, 7), *měděného hada na poušti* (Num. 21, 9; Jan 3, 14 a *mannu na poušti* (Ex. 16, 14; Jan 6, 31; 1. Kor. 10, 3).

Celý *mojžíšský zákon, příkazy a předpisy, bohoslužebným řádem* a především *krvavými oběťmi* ukazoval na Krista, k němuž vedl a vychovával, jsa *pěstounem* ke Kristu (Gal. 3, 24) a stínem budoucích věcí (Kol. 2, 17).

Národ israelský měl býti *pohanům* hlasatelem víry v jednoho Boha a vůdcem ke Kristu. „Proto rozptýlil vás mezi národy, kteří neznají ho, aby vypravovali divné věci jeho a naučili je, že není jiný Bůh všemohoucí mimo něho“ (Tob. 13, 4). Dokladem této činnosti Boží jsou *rány egyptské, Balaam, Fonáš a Daniel*. Pohané sami pocitovali svou hříšnost a mravní bídu, toužili po smíru s Bohem a přinášeli proto božstvu oběti. „Čekám na svého vykupitele“ volal prorok *Michedš* (7, 7) a s ním celý svět. Když pak byla touha po Vykupiteli co nejvroucnější (Luk. 1, 68; 2, 29), poslal Bůh Syna svého v plnosti času, aby svět vykoupil.

Kristus Pán častěji výslovně prohlásil, že svou činností splňuje starozákonná proroctví. *Apoštol Pavel* hlásá evangelium Boží, které Bůh zaslíbil skrze proroky své v Písmech svatých o Synu svém (Řím. 1, 2. 3.).

§ 2 O potřebě vykoupení a jeho vztahu ke vtělení.

I. 1. *Pro padlé lidstvo bylo vykoupení nevyhnutelně nutné.* Milosti a práva na věčnou blaženost, o něž se lidé hříchem připravili, nemohli si vrátiti, *nemohli sebe vykoupiti*. K tomu se jim nedostávalo sil, jež byly pouze přirozené a nadto hříchem zeslabené. *Sněm tridentský* dí: „Když všichni lidé hříchem Adamovým se stali nečistými a, jak dí apoštol, od přirozenosti dítkami hněvu a až do té míry byli otroky hříchu a pod mocí ďábla a smrti, takže ani pohané přirozenou silou ani židé psaným zákonem mojžíšským nemohli se z toho vysvoboditi nebo povstati, ačkoli svobodná vůle nebyla v nich zničena, nýbrž zeslabena a ke zlému nakloněna“ (sess. VI c. 1; Denz. 793).

Člověk není ani s to, aby přirozená dobra, kterých může velmi lehce pozbýti, si vrátil jako zdravý, život a pod. „Prodati se lidé mohli, avšak vykoupiti se nemohli“, dí *sv. Augustin* (Enar. in Ps. 95 c. 5) a jinde: „S non potuisti te facere, quomodo potes reficere te?“ (Ener. in Ps. 45 c. 14).

Byť i lidstvo nemohlo samo shladiti hřích a jeho následky a vrátiti si milost, přece *pocítvalo potřebu vykoupení a bylo pro ně schopno*. Jeho přirozené mohutnosti byly sice zeslabeny, avšak nikoli do té míry, že by Bůh svou milostí nebyl mohl na ně navázati a je do vyššího oboru povznést.

2. *Bůh nebyl však naprosto povinen lidstvo vykoupiti*. Dobra, jichž člověk vlastní vinou pozbyl, byla *nadpřirozená*. Jako neměl nároků, aby mu byla udělena, tak tím méně, aby mu byla vrácena. Bůh nejvyšší dobrotivý ony dary člověku zcela svobodně udělil a toliko On mohl je vrátiti. Nutnosti vnější nebo vnitřní Bůh nepodléhá, jsa ve svých vnějších skutcích naprosto svoboděn. Je tedy vykoupení lidstva *dilem milosrdenství a lásky Boží*.

a) Tak učí *Písmo sv.*: „Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný“ (Jan 3, 16). „Vždyť všichni zhřešili a potřebují slávy Boží, ospravedlnění však bývají darmo jeho milostí (a to) pro vykoupení v Kristu Ježíši“ (Řím. 3, 23. 24.) „Bůh však bohat jsa v milosrdenství, pro velikou lásku svou, kterou nás miloval, i když jsme byli mrtvi přestupky svými, spolu nás obživil v Kristu (milostí totiž jste spaseni).“ (Ef. 2, 4. 5.)

b) *Otcové* rovněž velebí lásku Boží jakožto příčinu našeho vykoupení. Když se některý zmiňuje o nezbytnosti, má na zřeteli *nezbytnost následnou, podmíněnou (necessitas consequens, relativa)*. Tak dí *sv. Atanáš*, že by bylo Boha nedůstojno bývalo, kdyby byl dovolil, aby ďábel zničil jeho dílo (De incarn. Verbi 6). Později hájil *sv. Anselm* názoru, že vykoupení bylo nezbytné. *Někteří bohoslovci* vykládají takové výroky v ten smysl, že Bůh, ustanoviv zcela svobodně lidstvo stvořiti i vykoupiti, nemohl než tento svobodný úradek uskutečniti. *Sv. Anselm* dle všeho *trvá na nezbytnosti vykoupení* (viz *Staab*, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi 187), ale byl již *sv. Tomášem Akv.* opraven.

Bůh byl by mohl první lidi hned po hříchu nechat zemříti a dalšímu rozmnožování pokolení lidského zabrániti, nebo mohl jim dopřáti život i potomstvo, ale zůstaviti je ve stavu, do něhož se sami hříchem uvrhli, a nevrátiti je cíli nadpřirozenému. Z toho však, že by byl Bůh lidstvu odepřel nadpřirozenou milost a blaženost, nijak neplyne, že by je byl zavrhl do věčných muk a jim nedopřál ani takové blaženosti, která by bývala naším posledním cílem ve stavu pouhé přirozenosti (*Van Noort*, Tract. de Deo Redemptore 3).

3. *Vykoupení padlého lidstva bylo na nejvyšše přiměřené (necessitas congruentiae)*, poněvadž jím Bůh skvěle své dokonalosti

projevil a jak dobra svých tvorů tak posledního cíle všeho stvoření dosáhl.

Byla to zajisté nevýslovná *dobrota a láska Boží*, když se Bůh smiloval nad pokolením lidským a znova mu nabídl milost svou, které lidstvo nepozbylo osobními hříchy, svou vinou, nýbrž ve svém praotci Adamovi. K milosrdenství druží se i *spravedlnost Boží*, když Bůh ustanovil lidstvo vykoupiti tak, že požadoval za urážku hříchy způsobenou plné a rovnocenné dostiučinění. *Písmo sv.* na mnoha místech (Jan 3, 16; 15, 13; I. Jan 3, 16; Řím. 5, 8) vytyčuje právě při vykoupení našem neskonanou lásku Boží.

Tu skutečnost, že Bůh se smiloval sice nad lidmi, avšak *padlé anděly na věky zavrhl, vykládají Otcové a bohoslovci* tak, že andělé zhřešili vlastní vůlí, že byli jako ponuží duchové mnohem dokonalejší, a konečně, že pouze část andělů zhřešila, kdežto v Adamovi kleslo lidstvo veškeré (*sv. Augustin*, In Joann. tr. 119; *sv. Řehoř Vel.*, Moral. IX. 50 a j.).

II. O poměru vykoupení ke vtělení.

• 1. *K vykoupení lidstva nebylo vtělení Syna Božího nezbytně nutné.* Bůh chtěje ve svém neskonalém milosrdenství lidstvo vykoupiti, poslal Syna svého na svět, aby se stal člověkem a lidstvo vykoupil. Bylo tedy vtělení *prostředkem, cestou k vykoupení*. Samo o sobě bylo jako všechny vnější skutky Boží *svobodné dílo Boží*. Bůh mohl lidstvo i jiným způsobem vykoupiti.

To je jednomyslné učení *Otců i bohoslovců*. *Sv. Atanáš* dí, že Bůh mohl bez seslání Syna svého pouhým slovem kletbu hříchu s nás sejmouti (Or. 2. c. Arian. 68). *Sv. Augustin* praví: „Jsou ovšem pošetilí, kteří praví: Nemohla-li moudrost Boží člověka jinak vysvoboditi leč tak, že se Bůh stal člověkem, narodil se z ženy a od hříšníků všechno vytrpěl? Jim odpovídáme: Mohl ovšem, ale i kdyby byl jinak učinil, rovněž by se vaší pošetilosti nezachoval“ (De agon. christ. c. 11 m. 12). *Sv. Bernard* píše: „Kdo popře, že všemohoucí Bůh měl po ruce jiné a jiné způsoby k našemu vykoupení, ospravedlnění a vysvobození?“ Podobně i *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 3 q. 1 a. 2).

Když Bůh k vykoupení padlého lidstva ustanovil vtělení Syna svého, tu bylo toto *následně, podmíněně nutné (necessitas decreti, consequens, condicionata)* nebo Bůh byl sám sobě, své věrnosti a pravdomluvnosti povinen, aby odvěký úradek vtělení v čase uskutečnil.

Poněvadž jsme skutečně byli vykoupeni skrze vtěleného Syna Božího, stalo se vtělení pro nás nezbytně nutným, jediným prostředkem vykoupení. Se zřením ke skutečnému řádu spásy dí *Písmo sv.*, že *Kristus Ježíš je jediný prostředník* mezi Bohem

a lidmi (1. Tim. 2, 5) a že *není jiného jména pod nebem dávajícího lidem*, v němž bychom měli býti spaseni (Sk. ap. 4, 12).

2. *Vtělení Syna Božího bylo potud nutné, když Bůh za spáchanou urážku požadoval plné a rovnocenné dostiučinění.*

Urážka, jíž lidstvo svými hříchy proti Bohu se dopustilo, byla *nekonečná potud*, že člověk nemůže a nemohl spáchat nad ni větší (*relative infinita*). Tato mohla býti odčiněna a vyrovnána pouze *nekonečným dostiučiněním* t. j. takovým úkonem, z něhož plyne Bohu neskonalá čest a sláva. S úkonem takového dosahu není žádný člověk ani nejsvětější, a tím méně bylo lidstvo vinou stížené a trestuhodné. Takové dostiučinění mohla vykonati toliko *osoba nekonečné důstojnosti—božská*. Poněvadž pak dostiučiniti je tolik jako se pokořiti, ponížiti před uraženým a jeho čest uznati, bylo nutno, aby se božská osoba *stala člověkem*, přijala lidskou přirozenost. Tak mohla svým ponížením, utrpením a smrtí *za lidstvo zadostiučiniti*. Plné a rovnocenné dostiučinění mohl dáti uražené spravedlnosti Boží jedině Bůh, ponížiti se a za lidi umřít mohl jedině člověk, proto přišel Bůh—člověk, Spasitel, aby nás vykoupil.

Ve středověku hájil *sv. Anselm* (*Cur Deus homo?* I, 12, 13), že vtělení bylo nezbytně nutné, poněvadž Bůh nemohl urážku lidstvu odpustiti, leč za plné a rovnocenné dostiučinění. Někteří *bohoslovci* jako *Dörholt* (*Die Lehre von der Genugtuung Christi* 201) vykládají dotyčné výroky mírněji, ovšem nikoli bez odporu, tak *Stentrup* (*Zeitsch. f. kat. Theologie* 1892, 201), další viz *Funke*, *Die Satisfaktionstheorie des hl. Anselmus* 1903 a *Riviére*, *Le dogme de la rédemption* 1905. K *Anselmovi* se přidal *bohoslovec Tournely* a někteří novější. Celkem však *bohoslovci* mínění *Anselmovo* *zavrhují*, jak to učinil již *sv. Tomáš Akv.*, opíraje se o výrok *Augustinův*, že Bůh mnoha jinými způsoby mohl lidstvo vykoupiti, aniž byl povinen žádati plné dostiučinění za urážku.

3. Na otázku, zda by se *byl Syn Boží vtělil*, kdyby *nebyl Adam zhřešil*, odpovídají *bohoslovci* různě. *Duns Skotus* a jeho škola, *bohoslovci* jiných škol, jako *Ambr. Catharinus*, *sv. František Saleský*, *Suarez* a z novějších *Scheeben*, *Oswald*, *Pohle* a j. odpovídají *kladně*, *tomisté* však *záporně*. *Skotisté* tvrdí, že by se *byl Syn Boží vtělil* i bez ohledu na pád prvních lidí a sice proto, že vtělení je nejdokonalejší dílo Boží, jež jak dokonalosti Boží co nejskvěleji zjevuje, tak dílo stvoření korunuje a dokonává. Se zřetelem na pád lidí přijal prý Syn Boží *tělo schopné utrpení*.

a) *Sv. Tomáš Akv.* u výkladu sentencí *Lombardových* měl oba názory za rovnocenné, ale v *S. th.* 3 q. 1 a 3, dí výslovně:

„Convenientius dicitur incarnationis opus fuisse ordinatum in remedium contra peccatum, itaque quod peccato non existente incarnatio non fuisset.“ K tomuto názoru přidali se nejen tomisté, nýbrž i *sv. Bonaventura, Ioletus, Lessius, Petavius, Tournely, Kleugten, Schüzler, Heinrich - Gutberlet, Stentrup, Chr. Pesch, Jansens*, zkrátka *většina bohoslovců*.

Tito ochotně připouštějí, že vtělení Syna Božího stalo se i k jiným účelům, především ke slávě Boží, dále k povznesení lidské přirozenosti, avšak že *Bůh vlastně se ustanovil na vtělení* proto, poněvadž pád lidí předvídal. Rozhodující pohnutku pro vtělení, jež je svobodné dílo Boží, dlužno vyšetřiti ze *zjevení Božího, především z Písma*. Tu pak z četných míst (Mat. 18 11; Luk. 19, 10; 1 Tim. 1, 15) a j. je patrné, že stal se Syn Boží proto člověkem, aby nás vykoupil. Nebýti hříchu, nebyl by Syn Boží s nebe na zemi sestoupil. *Otcové* též zcela podle Písma prohlašují naše vykoupení za účel vtělení a *vyznání víry* na př. *nicejské* stanoví: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelo.

b) *Skotisté* dovolávají se rovněž *Písma* a to Přísl. 8, 22; Kol. 1, 18; Žid. 2, 10; Ef. 1, 4. Prvé místo „Hospodin vládl mnou na počátku cest svých, prve než co učinil“ vztahuje se podle všeho na božství Kristovo, a další místa, kde je Kristus nazýván hlavou a cílem veškerého světa od věčnosti předzřízeným, jsou plně oprávněna a platna i tehdy, když se Syn Boží vtělil pro naše vykoupení. Dále třeba i uvážiti, že též apoštol, jak napsal tato místa, tak i vtělení vyličil (Fil. 2, 7) jako ponížení a sebezmaření Syna Božího, za něž byl ovšem neskonale slávou od Otce odměněn. *Svědectví Otců*, jež by tomuto názoru skotistů nasvědčovala, je *poměrně velmi málo* a opírají se o Přísl. 8, 22 a Gen. 2, 24, Ef. 1, 4.

Oslava Boží a zjevení jeho dokonalostí, jež *skotisté* tolik jako hlavní účel vtělení vytyčují, zůstanou, i když se Syn Boží vtělil, aby nás vykoupil. Neboť jak u vtělení se skvěle zjevila moudrost, moc a dobrota Boží, tak v utrpení a ve smrti Vykupitelově jeho neskonalá láska, milosrdenství a spravedlnost.

Nelze upříti, že názor na vtělení jako střed a cíl celého stvoření je rozhodně *ideální a plný náboženského vzletu*, avšak daleko není tak *podepřen doklady zjevení Božího* jako názor druhý. Obojí povzbuzuje duši ke zbožnosti a vděčnosti, ale hlavně názor *tomistův*, že Syn Boží stal se člověkem pro naši spásu (*Specht* I. 319).

Prvá část.

O osobě Vykupitelově.

Dle starozákonných předpovědí je Vykupitelem Hospodin: „Bůh sám přijde a spasí vás“ (Is. 35, 4). Slíbené vykoupení chtěl uskutečniti skrze prostředníka, skrze *Slovo*, skrze svého *jednorozenného Syna, jenž se měl státi člověkem*. Ze všech možných cest k vykoupení vyvolil Bůh nejdokonalejší, totiž tu, aby jeho *Jednorozenný Syn přijal člověčenství a tak nás vykoupil*.

Evangelista Jan dí úsečně ale vystižně: „*A slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi*“ (Jan 1, 14).

Pro *vtělení* je v Písmě a u Otců mnoho názvů. Nejobvyklejší jest *incarnatio* ἐνσάρκωσις, σάρκωσις utvořený podle Jan 1, 14, kde „caro“ jako jinde v Písmě (Jan 6, 51; Luk. 8, 16; Sk. ap. 2, 17) znamená celého člověka s příděchem křehkosti. Se zřením na původ nazývá se *poslání Syna Božího* (Jan 8, 16, 29, 42; Gal. 4, 4), *sestup s nebe* (Jan 3, 13; 6, 28); se zřením na cíl *příchod na svět* (Jan 16, 28), *sebezmaření a ponížení* (Fil. 2, 7), *ἐπιφάνεια zjevení* φανέρωσις *zjevení Boha v těle* (I. Tim. 3, 16) οἰκονομία *božský řád spásy*; se zřením na účinek *spojení, přidružení, připojení* σύνδος, σύμφασις unio, adunatio a především *hypostatické (osobní) spojení* ἕνωσις καὶ ὑπόστασις incorporationio, inhumanatio ἐνανθρωπήσις.

Vtělený Syn Boží nazývá se Ježíš Kristus. Ježíš (Ἰησοῦς hebr. ješua = Hospodin je spása, Σωτήρ = Vykupitel) byl na rozkaz Boží pojmenován proto, že spasí lid svůj od hříchů jejich (Mat. 12; Luk. 1, 31) Kristus (Χριστός hebr. mašiach = Pomazaný) se nazývá proto, že troji *úřad kněžský, prorocký a královský*, k nimž byli ve St. zákoně kněží (Lev. 4, 3), králové (3. Král. 1, 34) a proroci (3. Král. 1, 34) olejem pomazáni, co *nejdokonaleji zastával* a byl *podstatně Pomazaný*, ježto jeho člověčenství hypostaticky s jeho božskou osobou spojené bylo božstvím pomazáno a posvěceno (Pohle II. 126; Janssens, De Deo homine I. 637; Ph. Friedrich, Der Christusname im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie (1905).

Celou látku o osobě Vykupitelově čili christologii lze podle svrchu zmíněných slov evangelisty Jana vhodně rozdělití *ve tři hlavy*:

*Prvou o božství Ježíše Krista („Slovo”),
druhou o člověčenství (tělem),
třetí o spojení člověčenství s božskou osobou Slova (uč-
něno jest“).*

Prvá hlava.

O božství Ježíše Krista.

Literatura: Sv. Tomáš Akv. Contra Gentil. 4, 2: Suarez, De incarnatione Verbi disp. 2; Prudentius Maranus, De divinitate Domini nostri Jesu Christi manifesta in Scripturis et traditione (Venetiis 1746; Vireburgi 1859); Bougaud, Christentum und Gegenwart II. sv.: Jesus Christus (1893), přel. Ant. Melka (Vzděl. knih. katol. X.). Gutberlet, Apologetik³ II. 2 § 5-10. Hettinger, Apologie¹⁰ I. (1914) Vor. 14-18. Heinrich, IV. 148. Pohle II⁶ 7. . Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik³ I. 323 n. n. . . . Tyž Das Himmelreich und sein König (1904). F. Bade, Christotheologie oder Jesus Christus, der Sohn Gottes und wahre Gott² (1870). M. Lendovšek, Divina maiestas Verbi incarnati elucidata ex libris N. T. (1896). Endler, Apologetische Vorträge über die Gottheit Christi (1900). W. Capitaine, Jesus von Nazareth. Eine Prüfung seiner Gottheit (1904). H. Schell, Jahwe und Christus (1905). Lepin, Jesus, Messie et Fils de Dieu³ (1906). Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (1919). Meffert, Die geschichtliche Existenz Jesu (1910). H. Felder, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit 2. sv. (1911-1914). Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie (1911). Jesus Christus, Vorträge (Fryburk 1911). Tillmann, Das Selbstbewusstsein des Gottessohnes (1911). Seitz, Das Evangelium vom Gottessohne (1918). R. Špaček, Božství Ježíše Krista (Vzděl. knih. katol. sv. XL.). Tyž, Ježíš Kristus, božský Mesiáš a pravý Syn Boží dle synoptiků (tmt. sv. LIX.). Další literaturu v bibliografii české literatury náboženské 21.

Význam a dosah článku víry v božství Ježíše Krista je nadmíru veliký. Jest nejen středem a podkladem nauky o vykoupení, nýbrž i celé věrouky, která jest božstvím potvrzena a zaručena.

§ 3. Božství Ježíše Krista v Písmě sv.

Věta: Ježíš Kristus, jenž se narodil z Marie Panny, je přirozený Syn Boží a pravý Bůh.

Výklad.

Tu běží především o věroučný důkaz, jenž se opírá o svědectví Pisma inspirovaného a podání, jež je rovněž pramenem zjevení Božího. Kdežto ve knize o Bohu trojjediném bylo dokázáno, že Syn, Slovo jest osoba od Otce rozlišná, s ním soupodstatná a tedy božská, beze zření k tomu, že se Syn Boží

vtělil, tu však se přihlíží k Ježíši Kristu jakožto skutečné, historické osobnosti, a o této je dokázati, že je přirozený a vlastní Syn Boží a pravý Bůh.

1. Hořejší věta je od počátku *ústřední článkem* ve všech *vyznáních víry* celé církve v *apoštolském* (Denz. 6), v *nicejském* (Denz. 86), a velmi zevrubně v *atanášském* (Denz. 40) a j.

2. *Odpůrcové* božství Kristova starší byli již zmíněni v knize o Bohu trojjediném.

a) Mnohem nebezpečnější jsou novější *liberální bohoslovci protestantští*. Názvy Bůh, Syn Boží, božský a pod. sice podrželi, ale podkládají jim zcela jiný význam. Kristus podle nich není nic více než pouhý byt dokonalý a ideální člověk: byl pak nazýván Bůh, Syn Boží buď proto, že se v něm rozvinula idea božského synovství nebo zosobnil se božský princip (Mohnhaupt, Jahrbücher f. prot. Theologie 1888 206... H. A. W. Meyer o Řím. 9, 5), nebo proto, že byl od Boha bohatě omilostněn a dokonalou znalostí Boha vyznamenán nebo že *prvoobec křesťanská Krista člověka povznesla apotheosou až na trůn Boží*, jak to antický svět činil s heroy (Harnack, Lukas als Arzt 1906, 86 pozn.; Füllicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung 1906, 70).

b) Názory *modernistů* jsou s těmito velmi příbuzné: Božství Ježíše Krista není dokázáno z evangelií, nýbrž je *článek víry*, který si křesťanské vědomí z pojmu o Mesiáši odvodilo (*Lamentabili*; prop. 27). Dlužno připustiti, že Kristus, jak jej líčí dějiny, je daleko za Kristem, jenž je předmětem víry (tmt. prop. 29). Ve všech místech evangelií název Syn Boží rovná se názvu Mesiáš a dokonce neznamená, že Kristus je pravý a přirozený Syn Boží (tmt. prop. 30). Nauka o Kristu, kterou podávají Pavel a Jan a sněmy nicejský, efeský a chalcedonský není táž, jakou hlásal Kristus, nýbrž jakou si o Ježíšovi utvořilo křesťanské vědomí (tmt. prop. 31; Denz. 2027. 2029...).

Ježíš Kristus je však vlastní a přirozený Syn Boží s Otcem soupodstatný jedině proto, že jest od věčnosti od Otce zplozen.

Důkaz.

I. *Božství Kristovo ve St. zákoně.*

1. *St. zákon* poukazuje často na *božství příštího Mesiáše*, v němž se měl celý naplniti. Líčí totiž osobu a dílo Mesiášovo takovými rysy, jež se hodí pouze na Boha. V nastávajícím období spásy Mesiáš, Pomazaný, Vyvolený Páně bude vykonávati trojí úřad a tak lidstvo vysvobodí z bídý mravní i tě-

lesné. Bude *prorokem*, jenž bude hlásati pravé poznání Boha (Is. 11, 9; Jer. 31, 34), naplní lidstvo spravedlností a svatostí (Is. 26, 2; 33, 5), vylije na ně dary Ducha svatého (2, 28; Is. 32, 15); bude *knězem* podle řádu Melchisedechova *na věky* (Žl. 109), *mocným vládcem a králem* (Žl. 2, 7, 44, 109), *synem Davidovým* (2 Král. 7, 11—16). Zároveň bude *služebníkem Jahvovým*, jenž za hříšné lidstvo bude nevinně trpěti (Is. hl. 53) a je *Syn člověka* (Dan. 7, 13). Tento název označuje Mesiáše jakožto člověka, ale když přichází na zemi v oblacích, dříve než mu ještě Starý dnů dal panství a království věčné, pak není pouhý člověk, nýbrž byl již před tímto příchodem *Bohu roven*. Je tedy úřad a dílo Mesiášovo tak obsáhlé a pronikavé, tak vznešené a nadsvětové, že na ně nestačí leč Bůh nebo Bůh-člověk (*Bartmann*, *Lehrbuch der Dogmatik* I. 324 nn).

Mesiáš sluje ve St. zákoně *Syn Boží*, ale tak jsou nazýváni též *andělé* (Jb. 2, 1; Žl. 88, 7), *národ israelský* (Is. 43, 6; Moud. 9, 6; 12, 9, 21), *spravedliví* (Moudr. 2, 13) a především *král israelský* (2 Král. 7, 13; Žl. 89, 26) se zřetelem na mravní vztah k Hospodinu.

Židé vykládajíce Žl. 2 o Mesiáši nazývali tohoto toužebně očekávaného krále, mocného syna Davidova, jenž měl přijíti na konci času, *Synem Jahvovým*. Tímto názvem vyjadřovali především *vyvolení Mesiáše*, jeho *bohatou milost a něžnou lásku Jahvovu k němu*, stěží však jeho přirozené a pravé Boží synovství (*Tillmann* 1. c. 9; *Felder* 1. c. 321).

2. *Božství Mesiášovo* je však zřejmě *výjádřeno*: „Trůn tvůj, Bože, (je) na věky věků . . proto pomazal tě Hospodin, Bůh tvůj, olejem radosti“ (Žl. 44, 7). „Řekl Hospodin k Pánu mému: Zasedej po pravici mé, dokud nedám nepřátele za podnož tvým nohám“ (Žl. 109. 1). „Nazváno bude jméno jeho: Podivný, Rádce, Bůh silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje“ (Is. 9, 6). „Z tebe vyjde, jenž bude panovníkem v Israeli, a východy jeho budou od počátku ode dne věčnosti“ (Mich. 5, 2). „Aj posílám anděla svého a připraví cestu před tváří mou. A hned přijde do chrámu svého Panovník (hebr. haadon), jehož vy hledáte a anděl zákona, kterého chcete“ (Mal. 3, 1. srov. Mat. 11, 10). *Knabenbauer* nazývá toto svědectví o božství Mesiášově znamenitým, jímž jsou všechna dřívější proroctví osvětlena a dokonána.

Je tedy Mesiáš ve St. zákoně mocná a vznešená postava, jež je sice celkem myšlena jako lidský osvoboditel, ale často z lidského rámce vystupuje a až *k božství dosahuje*, ano *Bůh je nazvána*. Jednotného a uceleného obrazu Mesiášova, kde by

byly úměrně spojeny jednotlivé rysy trpícího služebníka Jahvova a syna Davidova s nadsvětovým Synem člověka, ve St. zákoně není. Názory mesiášské byly rozmanité a právě, když Kristus vystoupil, byly značně zkaleny (*Felder* 1. c. 180).

II. *Božství Kristovo v N. zákoně.*

Kristus veřejně vystoupiv právě tehdy, když mesiášské naděje jako kvas celý národ židovský prostoupily a všechno se tímto očekáváním chvělo (*Lepin* 1. c. 13), začal se především osvědčovati jako *ten, jenž přijíti měl* (*ὁ ἐρχόμενος* Mat. 11, 3.), *jenž jest očekáváním* a nadějí Israele; navazuje na Zákon a proroky přišel je naplnit (Mat. 5, 17; 27, 35; Mar. 12, 10; v něm učedníci vidí a slyší toho, jež spravedliví a proroci toužili uzříti (Mat. 13, 17). V tomto kázání postupoval Kristus z počátku *zdrženlivě a opatrně*, nechtěje Židy utvrzovati v mylných mesiášských nadějích o mocném vládci a osvoboditeli, kterých nemohl splniti. Proto též přikazoval, aby jeho mesiášství nerozhlašovali (Mar. 1, 25, 34; 3, 12; 8, 30). *Ve druhé polovici své veřejné činnosti* Kristus nejen vyznání Petrovo o svém božském mesiášství s radostí přijal, nýbrž jako Mesiáš slavnostně vjel do Jerusalema (Mar. 11, 8.) a za své prohlášení před veleradou, že je božský Mesiáš, zemřel (Mar. 14, 62; 15, 2; Jan 19, 19).

Kristus Pán byl nazýván *Syn Boží* na př. od *Natanaela* (Jan 1, 49), od *posedlých zlým duchem* (Luk. 4, 41), od *dábla* (Mat. 8, 29), od *setníka pod křížem* (Mat. 27, 54), ale v těchto případech sotva v jiném smyslu než jak Židé toho názvu o Mesiáši užívali.

S mesiášstvím zjevoval Kristus zároveň *své božství*, avšak ještě s *větší opatrností a obezřetností*, jak toho ohledy na *přísný monotheismus Židův* a *tajemný ráz Boží trojice* nezbytně žádaly. Přes to se však *nazýval a osvědčoval jako Syn Boží, pravý a skutečný a přičítal si vlastnosti a moc Boží, zkrátka, že je s Otcem soupodstatný.*

1. *V evangeliích synoptických.* Kristus Pán máje na zřeteli poměr svých učedníků k Bohu vyjadřoval to něžným poměrem otce k dítkám. Bůh je jejich Otec a oni jsou jeho dítkami, syny (Mat. 5, 9, 45; Luk. 6, 35; 20, 36). *Nikdy však sebe vůči Otci nepostavil do téže řady s ostatními lidmi*, a máje svůj poměr k Bohu na zřeteli vždy děl: *Můj Otec* (Mat. 5, 48; 6, 1, 6, 9 a Mat. 7, 21; 10, 33; 11, 25—27; 18, 35). Učedníky vy-

bízel, aby se dítkami Božími stali, ale nikde se nezmínil, že by se někdo mohl státi takovým synem Božím, jaký byl on sám. Byl si tedy *Kristus Pán plně vědom toho, že je Syn svého Otce jediný a nade všechny ostatní povýšený*. Toto sebevědomí u Krista teprve nevzniklo, nýbrž bylo *vždy ucelené a původní*, jak je již jako *dvadctiletý hoch* v chrámě zřejmě projevili řka: „Zdaliž jste nevěděli, že já musím býti v tom, co jest Otce mého“ (Luk. 2, 49). Na svůj poměr k Otci ojedinelý a sobě vlastní poukázal, řka: „Všechno jest mi dáno od Otce mého a nikdo nezná Syna leč Otec, a aniž kdo zná Otce leč Syn a komu by chtěl Syn zjeviti“ (Mat. 11, 27; Luk. 10, 22). Jemu odevzdal Otec celé zjevení a dílo a jediné on má takovou znalost Otce, jakou má Otec o Synu, tedy vystižnou božskou, a to proto, že Syn má s Otcem tutéž podstatu.

b) Kristus Pán *vyznání Petrovo u Cesaree Filipovy*: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého“ (Mat. 16, 16) s radostí vyslechl, je schválil a prohlásil za výsledek božského osvícení. Syn Boží není tu totéž co Mesiáš; nýbrž Ježíš je podle víry Petrovy *vlastní a pravý Syn Boží a proto božský Mesiáš*. To Petr poznal, jsa od Boha osvícen, za to byl pochválen a za viditelnou hlavu církve ustanoven.

b) Ježíš, jak z podobenství o vinařích plyne (Mat. 21, 33 ... Mar. 12, 1 ... Luk. 20, 9 ...), je *Syn Boží jediný a nejmilejší*, není syn Davidův nýbrž *jeho Pán, Hospodinu mocí a vládou rovný* (Mat. 22, 42 ... Mar. 12, 35 ... Luk. 20, 41 ...). Slavnostně a veřejně prohlásil, že je božský Mesiáš a pravý Syn Boží, *před veleradou na přísežně vyzvání velekněze a za toto prohlášení byl odsouzen na smrt*. „Zapřisáhám tě skrze Boha živého, abys nám pověděl, jsi-li Kristus, Syn Boha živého? Dí jemu Ježíš: Ty jsi řekl (Já jsem; Mar. 14, 61); avšak pravím vám: Od tohoto času užíté Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských.“ Velerada odsoudila Ježíše k smrti za to, že dle jejího mínění se rouhal prohlásiv, že je bohorovný Mesiáš a Syn Boží vlastní, jenž sedí na pravici Boží a přijde v oblacích nebeských (Mat. 26, 63 nn.).

c) Kristus Pán si přikládal *Boží vlastnosti a moc: vystižnou znalost Otce* (Mat. 11, 27), *svrchovanou vládu nad přírodou* (Mat. 8, 26), *nad nemocemi* (Mat. hl. 8), *nad zlými duchy* (Mar. 21, 21 a j.) *nad smrtí* (Luk. 7, 14, 8, 54 ...) a vykonával ji *zázraky* z vlastní moci a udělil svým učenníkům moc tyto

konati (Mat. 10, 1; Luk. 10, 17; Mar. 16, 171.); z vlastní moci *odpouštěl hříchy* a zázrakem dokázal, že mu tato moc přísluší (Mat. 9, 6). Je svrchovaný a jediný *učitel a zákonodárce*, jenž s touž moci a vážností jako Jahve ve St. zákoně, svým jménem zákon naplňuje a zdokonaluje a Nový zákon prohlašuje (Mat. 5, 21, 22...). Je *pán soboty* (Mat. 18, 8; Mar. 2, 28; Luk. 6, 5), je *větší než chrám* (Mat. 12, 6), ačkoli Zákon i chrám pocházely od Jahveho. Je neomezený *Pán a vládce v království Božím*, jež založil a povždy řiditi bude, je *svrchovaný soudce* všech lidí (Mat. 7, 21, 25, 31; Mar. 13, 24; Luk. 21, 25).

d) Zcela důsledně žádá, aby mu byla vzdávána *táž bohopocta jako Bohu věrou*: „Každý kdo mne vyzná před lidmi, toho i já vyznám před Otcem svým, jenž jest v nebesích“ (Mat. 10, 32), *naději*: „Pojďte ke mně všichni, kteří se lopotíte a obtíženi jste a já vás občerstvím“ (Mat. 17, 28) a *láskou nade všechno*: „Kdo miluje otce nebo matku více než mne, není mne hoden“ (Mat. 10, 37). Ježíš *staví se do téže řady s Otcem a Duchem svatým* a prikazuje, aby *křest byl udělován ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého* (Mat. 28, 19). Je tedy dle výpovědi a zpráv v *synoptických evangeliích vlastní a přirozený Syn Boží a pravý Bůh*.

2. V evangeliu sv. Jana. Ježíš rovněž od počátku své veřejné činnosti tvrdil a dosvědčoval, že je *Mesiáš, od Boha poslaný ke spasení světa* (3, 16; 5, 38; 10, 18; 17, 3). *Samaritánce* pravil výslovně: „Já to (Mesiáš) jsem, jenž mluví s tebou“ (4, 26); *Mesiáše v něm poznali Jan Křtitel* (1, 15, 20, 25, 33) a *jeho učedníci* (1, 41, 45, 49).

Hlavní věta, kterou evangelista ve svém spise dokazuje, jest „aby uvěřili, že Ježíš jest *Kristus, Syn Boží*“ (29, 31).

a) Ježíš často nazývá sebe *Syn* a *Boha „můj Otec“*, a činí tak důsledně a důrazně v klidném rozhovoru i v prudkých polemikách s fariseji (5, 19; 6, 46; 8, 16; 10, 30; 14, 7–11, 31; 16, 15, 28, 17, 1–5, 10, 21), takže své Boží synovství nemohl jinak bráti leč jako skutečné a vlastní. Někdy nazývá sebe výslovně *Syn Boží*: vůči *sleporodému* (9, 35) a vůči *fariseům* (10, 36).

b) Nejdůležitější svědectví o svém božství podal Ježíš v Jerusalemě *o slavnosti (Velikonoci?)* a *o posvěcení*. Uzdraviv ochrnulého v sobotu popudil tím Židy proti sobě. A když na svou obranu pravil: „*Otec můj dosavad dělá i já dělám*“, tedy Židé hledali proto tím více ho usmrtiti, ježto nejen rušil sobotu,

nýbrž i *Boha nazýval otcem svým, čině se rovným Bohu*. Tu pak se určitěji vyslovil *o svém společném působení s Otcem, o své božské podstatě a moci, přikládal si moc všechny z mrtvých vzkřísiti a činil nárok na bohopoctu* (5, 16—30). O *posvícení*, když ho Židé obklopili a na něj doráželi: „Jsi-li Kristus, pověz nám to zjevně“ odvolával se na své skutky, jež svědčí, že jest od Otce poslán, že má s ním stejnou moc a podstatu řka: „*Já a Otec jedno jsme*.“ Když pak jej Židé chtěli kamenovati za rouhání, poněvadž *jsa člověk činí se Bohem*, tu svého pravého Božího synovství neodvolal, nýbrž svou *soupodstatnost s Otcem* zdůraznil řka: „Nechcete-li věřiti mě, *skutkům věřte, abyste poznali, že Otec je ve mně a já v Otci*“ (14, 11). Podobně vůči učedníkům na žádost *Filipovu*: „Pane ukaž nám Otce a dostačí nám“ prohlásil: „Tak dlouhý čas jsem s vámi a nepoznali jste mne? *Kdo vidí mne, vidí i Otce* ... Nevěříte-li, že *já v Otci a Otec ve mně jest?*“ (14, 8, 9 nn.)

c) Ježíš si přičítal *Boží vlastnosti a moc: vystižnou znalost Otce*: „Já ho znám, neboť jsem od něho, a on mne poslal“ (7, 29); „Jako mne zná Otec i já znám Otce“ (10, 15); *znalost tajemství lidského nitra* (1, 48; 2, 24; 4, 17) a *vzdálených událostí* (11, 11). *Všemohoucnost* projevoval *zázraky* (σημεῖα), jež konal na důkaz svého božství; *odpouštěl hříchy* (8, 11), sám však *jsa bezhříšný* (8, 46) a *přemohl knížete tohoto světa* pravdou a milostí a světlem a životem, dary, jež lidstvu přinesl. *Vzkřísí mrtvé k životu* (5, 21) a *bude je souditi* (5, 22). Prohlásil zřejmě *své bytování před světem a svou věčnost*: „Prve nežli Abraham byl, jsem já“ (8, 58); „A nyní oslav mne ty, Otče, slávou, kterou jsem měl u tebe prve, nežli svět byl“ (17, 5); „Nebot jsi mne miloval před stvořením světa“ (tmt. v. 24); *všudypřítomnost*: „A nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil (totiž) Syn člověka, jenž jest v nebi“ (3, 13).

d) Požaduje pro sebe *tulěž bohopoctu jako pro Otce*: „Aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce. Kdo nectí Syna, nectí Otce, který ho poslal“, (5, 23); *božskou víru*: „Věřite v Boha, i ve mne věřte“ (14, 1 a 4, 26, 41, 42); *lásku*: „Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávati bude a Otec můj bude jej milovati“ (14, 23 a 15, 9) a slibuje učedníkům: „Budete-li zač prositi ve jménu mém, učiním vám“ (14, 14 a 16, 23—27). Ačkoli v tomto evangeliu je dojemně vyličena ryzí a hluboká pokora Páně (13, 3 nn.) a jeho životní úkol plniti vůli Otcovu zdůrazněn,

přece žádá Ježíš, aby byl za *pravého a vlastního Syna Božího* uznán a *právě tak jak Otec* uctíván.

3. V apoštolských spisech.

a) Apoštol *Pavel* nazývá Krista Pána výslovně „*Bůh*“, „*Syn Boží*“ a *příkládá mu Boží vlastnosti a moc*. Se zřetelem na původ Kristův dle těla z Israelitů dí: „Z nichž jest Kristus podle těla, jenž *jest nade všechno, Bůh požehnaný na věky* (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς αἰῶνας: Řím. 9, 5). Očekávající blahou nadějí a příchod slávy *velikého Boha a Spasitele našeho*“ (ἐπεφανεῖαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; Tit. 2, 13). „Ježíš Kristus jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež toho, že *jest rovný Bohu*“ (Fil. 2, 7). „Neboť v něm *přebývá plnost Božství skutečně*“ (Kol. 2, 9). „Jest výblesk slávy a výraz podstaty jeho“ (Otcovy, Žid. 1, 3), „obraz neviditelného Boha“ (Kol. 1, 15). Kristus jest *Syn Boží* (Řím. 1, 3; 5, 10; 1 Kor. 1, 9; 2 Kor. 1, 19; Gal. 4, 4), *vlastní* (Řím. 8, 32), *milovaný* (Kol. 1, 13), *jednorozený* (Žid. 1, 6). Krista nazývá *Pán* (Κύριος) jako byl nazýván Jahve (Sk. ap. 9, 5; 1. Kor. 2, 8, 10; 4, 19; 14, 37).

Přičítá Kristu Pánu *vševědoucnost*: „V němž jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti skryty“ (Kol. 2, 7); *všemohoucnost*, an všechno stvořil a zachovává: „Skrze něž i věky učinil; udržuje všechno mocným slovem svým (Žid. 1, 2, 3 a 10); neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi; všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho“ (Kol. 1, 16); *věčnost a všudypřítomnost*: „A on jest přede vším a všechno v něm stojí.“ „Prvorozený přede vším tvorstvem“ (tmt.). „Ježíš Kristus (jest) týž včera i dnes i na věky“ (Žid. 13, 8 a 1, 8, 10, 11, 12). Ježíši Kristu přísluší bohopocta (Fil. 2, 9, 10).

b) *Sv. Petr* vybudoval na svém slavnostním prohlášení u Cesaree Filipovy kázání o božství Kristově. Ježíš je *Syn Boží* (Sk. ap. 3, 13), *naš Bůh, Pán a Spasitel* (2 Petr. 1, 1, 11). „Ježíš obdržel od Boha Otce slávu a čest, když se stal k němu takový hlas od velikolepé slávy: „Tento jest Syn můj milý, v němž jsem si zalíbil“ (2 Petr. 1, 17); je *původce života* (Sk. ap. 3, 15), byl *předvěděn před ustanovením světa* (1 Petr. 1, 20), je *soudce živých i mrtvých* (Sk. ap. 10, 42). Jméno *Ježíš dlužno vzývati* jako jméno Hospodinovo (Sk. ap. 2, 21), neboť *jediné v tomto jméně je spasení* (tmt. 4, 12); v tomto jméně byl udílen

křest (Sk. ap. 2, 38) a *Ježíši jest sláva a vláda na věky věků* (1 Pet. 4, 11).

c) V listu *Judově* je Ježíš Kristus jediný *vládce a Pán náš* (v. 4), vysvobodil lid z Egypta (v. 5), a anděly, kteří opustili svá obydlí, k soudu velikého dne uchoval věčnými vazbami pod temností (v. 6).

d) *Apoštol Jan* začíná předmluvu svého evangelia velicelepým vyznáním božství Syna Božího: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha, a Bůh byl Slovo“. Zdůrazniv, že Slovo je *věčné*, že jest osoba *s Bohem soupodstatná*, ale rozdílná, poukazuje na *jeho tvůrčí moc*: „Všecky věci povstaly skrze ně a bez něho nepovstalo nic (z toho) co učiněno jest“ (v. 3); dále, že je *původce pravdy a milosti* (v. 10, 12). „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi a viděli jsme slávu jeho, slávu to (vlastní) jako jednorozeného od Otce plného milosti a pravdy“ (v. 14). Je-li Slovo od věčnosti, je-li původcem všehomíra, pravdy a milosti, pak ve větě „A Bůh byl Slovo“ rozuměti dlužno *božství skutečně a pravě*. A poněvadž Slovo je totožné s Jednorozeným od Otce, s Ježíšem Kristem, je tento *pravý Bůh* (v. 17, 18). Evangelista spis svůj božstvím Slova začav, též na konci skvělá svědectví o božství Ježíšově uvádí: *Tomáš* odpověděl a řekl jemu: „*Pán můj a Bůh můj*“ (20, 28) a: „Tyto pak jsou napsány, abyste uvěřili, že *Ježíš jest Kristus, Syn Boží*, a abyste věřice měli život věčný ve jménu jeho“ (20, 31). V 1. listu 5, 20: píše: „A víme, že Syn Boží přišel a dal nám mysl, abychom poznali pravého Boha; a my jsme v pravém Bohu, v jeho Synu Ježíši Kristu; to (*ὁὗτος*) pak *jest pravý Bůh* a život věčný“. Ve Zjevení je Ježíš *α* a *ω*, *první a poslední, jenž jest a byl a jenž přijde* (1, 8), *má klíče od smrti a od místa zemřelých* (v. 18 srov. Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12); *andělé se mu klanějí* volající: „Hoden jest Beránek ten, jenž byl zabit, aby vzal moc a bohatství a moudrost i sílu a čest a slávu i chválu“ (5, 12 a 7, 10).

Přímou tedy zaráží, tvrdí-li *Harnack* (Das Wesen des Christentums 127) bez ostychu, že „křesťanství“ apologeté ve 2. stol. postavili rovnici: „Slovo je Ježíš Kristus“. Tu rovnici postavil již evangelista a „Bůh“ nebylo pouhým přívlastkem Slova, nýbrž jest jeho podstata.

Celkem tedy ze starozákonných předpovědí o budoucím Mesiáši a z vlastních výpovědí Ježíšových v N. zákoně nepochybně plyne, že je *přirozený a vlastní Syn Boží a pravý Bůh*. Výslovně přece o sobě zdůrazňoval, že má *Boží poznání* (Mat. 11, 27; Jan 5, 19; u, 28; 8, 28), *Boží vůli*

(Jan 5, 10, 43), *Božím pomoc* (Jan 10, 29) a dokonce se s Otcem stotožňoval (Jan 14, 9). Proto, že je Syn Boží soupodstatný, nestačí říci, že byl Boží miláček, Vyvolený Páně, že mu přísluší místo podle Boha, nýbrž pouze to, že jsa od věčnosti z Otce zrozen, má tutéž Boží podstatu.

§ 4. Božství Ježíše Krista v církevním podání.

I. *Otcové* již dávno před *nicejským sněmem* v božství Kristovo věřili a je vyznávali.

Harnack (Dogmengeschichte I.⁴ 210) ovšem o prvních křesťanech tvrdí, že o osobě Kristově neměli ustálené nauky, nýbrž podajné formule, a to hlavně dvě: buď pokládali Krista za člověka, v němž přebývá Bůh (*adoptiánská christologie*) anebo za bytost nebeskou, duchovou, jež se stala člověkem (*pneumatická christologie*).

Dají-li se prvokřesťanské názory na osobu Kristovu uvést na dva, pak nebyly tak rozmanité a neustálené. Christologie adoptiánská a pneumatická po rozumu *Harnackově* se u Otců vůbec nevyskytuje. Patří na Krista jakožto Boha a spolu člověka, zdůrazňují buď jeho božství nebo člověčenství podle hlediska, se kterého o něm pojednávají. Není to tedy *dvouj christologie, kde jedna vylučuje druhou*, nýbrž pouze dvojí stránka téže christologie, jež je nutným důsledkem hypostatického spojení. *Seeberg* (Dogmengeschichte I.³ 70) proto názor *Harnackův* zamítá.

1. a) *Sv. Klement Římský* píše: „Pán náš Ježíš Kristus, jemuž čest buď na věky věků“ (50, 7); „skrze Ježíše Krista spatřujeme svatou a velebnou tvář Boží“ (36, 2); „žezlo velebnosti Boží, Pán Ježíš Kristus“ (16, 2).

b) *Sv. Ignác Mučedník*, žák apoštola Jana, nazývá Ježíše Krista „jediný Syn svrchovaného Boha, Bůh náš“ (Předmluva k Řím.) a prosí: „Dopřejte mi následovníkem býti utrpení Boha mého“ (Řím. 6, 3). „Bůh zajisté náš podle Božího řízení v životě Mariině nosen jest“ (Ef. 18, 2).

c) *V listu Barnabově*: „Ježíš Kristus Syn Boží, ač Pán jsa a souditi maje živé i mrtvé, trpěl“ (7, 2). „Tak se prokázal Synem Božím býti. Nebo kdyby nebyl přišel v těle, kterak lidé by mohli býti zachováni spatřice jej? ježto lidé slunko to nepomíjitelné, jež je dílo rukou jeho, spatřující v paprsky jeho zhola pohlédnouti nemohou“ (5, 10).

d) *Sv. Polykarp píše*: „Bůh Pána našeho z mrtvých vzkřísil a jemu dal slávu a trůn, jemuž je podroběno všechno na nebi i na zemi, jemuž všeliký duch slouží, jenž přijde jako soudce živých i mrtvých“ (Fil. 2, 1). „Ježíš je Syn Boží milý, s nímžto Otci a Duchu svatému buď čest nyní a na věky (Umuč. Polykarpa 14; překl. Sušil. 109).

e) V listu *Diognetově* je Ježíš „Syn Boží jednorozený (10, 2), milovaný (8, 9; 9, 12): „V pravdě všemocný Tvůrce světa a neviditelný Bůh sám s nebe Pravdu a Slovo svaté a nevystihlé mezi lidmi umístil a v srdcích jejich upevnil. Neposlal... sluhu nějakého neb anděla ... nýbrž samého Stvořitele a správce všehomíra, jímž nebesa založil... V milosti a lahodě jako král kralovice ho poslal jako Boha k lidem, aby je spasil“ (7, 2; překl. Sušil. 128).

Apologetové, ač příliš hověli řecké filosofii a její názory do křesťanské nauky vměšovali, získali si přece veliké zásluhy o christologii úsilovnou obranou předsvětového bytování a božství Ježíše Krista. *Aristides Athénský* v apologii císaři *Antoniu Piovi* podané o křesťanech napsal: „Křesťané původ svého náboženství odvozují od Ježíše Krista. Tento pak se nazývá Syn Boha nejvyššího, a učí o něm, že Bůh s nebe sestoupil a z panny hebrejské člověčenství přijal a jím se oděl. V dceři lidské přebýval Syn Boží“ (II, 6).

Apologeti pojednávající o božství Kristově užívali o něm pojmu „Slovo“, známého z evangelia Janova. Tímto pojmem byl přesně vyznačen vztah Slova k Bohu jako vnitřní, podstatný a nerozlučný, takže jeho božství se nedalo snížit na pouhého tvora, jenž byl prostředníkem mezi Bohem a světem. V řecké filosofii bylo Slovo pokládáno za rozum Boží ve světě znatelný, za duši světa u *Philona*, jenž s platonskou a stoickou spekulací sloučil starozákonnou nauku o Slovu, o Moudrosti Boží, je toto Slovo stavitelem světa a osvětitelem lidstva, ale od Boha stvořeným. Proti těmto bludným názorům o Slovu osvětlovali apologeté známým pojmem, jak to již byl učinil evangelista Jan, božskou osobnost a vtělení Syna Božího. *Věčné Slovo stalo se proto člověkem, aby nás vykoupilo*. Jakožto Vykupitel přinesl nám nejen dokonalou znalost Boha a nový mravní řád, nýbrž též nový řád milosti, který získal svým utrpením a smrtí.

a) *Tak sv. Justín Muč.* (Rozml. 13, 40, 54, 90, 111, 134; Obr. I. 32, 50). „Ježíš Kristus jediný vlastně Syn Bohem zplozený jest, jsa Slovo jeho a Prvorozený a moc jeho, a že vůli jeho člověkem učiněn byv, tomu nás učil pro nápravu a obnovu pokolení lidského“ (Obr. 23; překl. Sušil. 266),

b) *Sv. Irenej* dokazuje jak proti ebionitům, tak proti gnostikům, že Kristus nás mohl pouze vykoupiti, byl-li Bůh a spolu člověk (Proti kac. 3, 16, 24). „Jeden a týž Kristus Ježíš, Syn Boží, který umučením svým nás usmířil s Bohem a vstal z mrtvých, který jest na pravici Otce a dokonalý ve všem... On nás opravdu spasil, on jest Slovo Boží, on jednorozený od Otce Ježíš Kristus Pán náš“ (3, 16, 9).

c) *Tertullian* hájil božství Kristovo proti ebionitům, proti *Praxeovi* a *Marcionovi*. Tomuto odpovídá: „Nemůžeš tvrditi: Narodil-li se a přijal-li člověčenství opravdu, Bohem býti přestal, pozbyv čím byl a přijav, čím nebyl. Žádné nebezpečí nehrozí Bohu v jeho stavu“ (De carne Chri. 3):

d) *Origenes* vytvořil aneb aspoň začal užívatí výrazu *θεάνθρωπος* Bůh-člověk, jenž v církevní mluvě rychle zdomácněl. Vzácné důkazy o božství Kristově podává ve spise „*Contra Celsum*“, kde jeho námitky

účinně vyvrací. „My poznavše, kdo onen Syn jest, a že je výblesk slávy a obraz podstaty jeho, víme, že tento Syn jest z něho a on jest tohoto Otec. Učení toto není protimyslné ani Boha nedůstojné, jenž takového Syna zplodil; aniž nás kdo přesvědčí, že není Syn nezrozeného Boha a Otce“ (C. Cels. 4, 14).

Z uvedených svědectví je tedy nesporno, že *víra v božství Kristovo* byla již dlouho před nicejským sněmem *v církvi obecná a základem celého křesťanství*. Sv. Arianš vytýkal tedy plným právem *arianům*: „Ejhle tedy my dokazujeme, že tato nauka přešla s otců na otce. Ale vy noví židé a Kaifášovi učedníci, které pak otce můžete pro svůj názor uvést? Ani jednoho moudrého a rozšafného nemůžete jmenovati; všichni se vás štítí“ (De decr. Nicaen. syn. 27).

II. *V apologetickém důkazu božství Kristovo* se dovozuje vůči *židovstvu z mesiášských proroctví*, jež se toliko v Ježíši Kristu splnila, a vůči *nevěrcům ze zázraků*, z proroctví, nauky a života Páně. Z těchto dějinných skutečností může se každý nepředpojatý přesvědčiti, že Ježíš prohlašuje se za pravého a vlastního Syna Božího, nechtěl lidstvo klamati, nýbrž mluvil pravdu. Tento důkaz celý podává *apologetika*, zde lze vytknouti pouze důležitější body.

1. *Vůči židům*, kteří St. zákon pokládají za dílo a hlas Boží, dovolávali se již *Kristus Pán*, potom *apoštolové a Otcové* na důkaz božství jeho starozákonných proroctví. Z těchto lze takto usuzovati:

Jest ve *St. zákoně božství Mesiášovo* předpověděno? Jest oprávněno tvrditi, že *mesiášská proroctví* se *splnila* jediné na *Ježíši Nazaretském*? Na tuto otázku není kladná odpověď tak snadná jako na onu prvou. Židé totiž dosud nevěří, že se zmíněná proroctví na nějaké skutečné osobnosti splnila, a Mesiáše teprve očekávají. *Správnou exegesi* evangelií lze nepochybně dokázati, že v Ježíši Kristu se splnily starozákonné předpovědi o jeho narození z Panny, v Betlemě, z rodu Davidova, o jeho předchůdci podobném Eliášovi, o jeho trojím úřadě a především o jeho utrpení, smrti a zmrtvýchvstání. Když se tyto *vnější události a okolnosti* v životě Ježíšově vyplnily, pak nelze pochybovati, že také *ostatní starozákonné předpovědi* o jeho *vnitřné podstatě*, o jeho *božství a božských vlastnostech* se uskutečnily. Kdo mesiášství a božství Kristovo ve *St. zákoně* předpověděné popírá, ten je též nucen zamítnouti božský původ tohoto zákona (srov. *Selbst*, Die Kirche Jesu nach den Weissagungen der Propheten (1883); *Felder* 1. c. 179; *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik 1.³ 338).

2. *Vůči nevěrcům* dovolává se apologetika Kristových proroctví, zázraků, nauky a života.

a) *Skutečná existence a život Ježíše Krista*, který radikální kritikové (*Kalthoff*, *Jensen*, *Drews*) popírali, je neochvějně opřeno o *zprávy evangelií*, o nichž *Harnack* (Das Wesen des Christentums 14) dí: „Historicko-kritické

práci dvou pokolení podařilo se dějinný ráz prvních tří evangelií v celém rozsahu zjistiti“; dále o listy Pavlovy, o němž zmíněný badatel dí, že „Mistru skutečně porozuměl a v jeho díle pokračoval“ (l. c. 110); o *svědectví mimo-křesťanská Pliniovo, Tacitovo, Suetoniovo, Josefa Flavie (viz Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi; (1910); Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie (1911)* a především o *křesťanství*, jež již téměř dva tisíce let trvá a svůj původ, svou nauku a zřízení od Ježíše Krista odvozuje.

b) Z předpovědi Kristových jsou nejdůležitější o vlastním utrpení, smrti a zmrtvýchvstání, o zradě Jidášově, zapření Petrově, zkáze Jerusalema a zavržení národa izraelského, rozšíření a nezdolném trvání církve. Všechny tyto události až do nejmenších podrobností určitě a jasně předpověděné přesně se splnily, a některé — jako *osud národa izraelského*, který ač přemožen s ostatními národy se nesmisil a nezanikl, nýbrž mezi nimi roztroušený trvá, *rozšíření a nezdolné trvání církve* — *stále ješitě se před námi uskutečňují*. Jako Kristovy zázraky nebyly okázalými představeními, jež by budila obdiv, tak ani předpovědi jeho neměly ukójiti vědavost, nýbrž byly úměrně zařaděny do mesiášské činnosti a jejím cílům podřízeny. Předpovědi mají pro budoucí pokolení mnohem větší význam než pro dřívější.

c) Zázraky pak jsou mnohem významnější pro očitě svědky než pro pozdější čtenáře, ač i pro tyto, když je posuzují vážně a nepředpojatě, jsou zároveň s naukou Kristovou neklamnými důkazy pro jeho božství. Výpovědi falešného proroka Bůh rozhodně zázraky potvrditi nemohl. *Zázraky z evangelií vymýtiti je nemožno*. Zprávy o zázracích *jsou co nejtěsněji spjaté s celým obsahem evangelií a především s naukou Páně*. Zázraky z obrazu Kristova vytrhnouti bylo by tolik jako nesešívanou sukni Kristovu na kusy roztrhati, dí Dausch (Die Wunder Jesu v Biblische Zeitfragen seš. 11-12, 24). Právě Markovo evangelium, jež je moderním kritikům prvopramenem, rozpadlo by se ve střepiny, kdyby se z něho zprávy o zázracích vytrhly. Nepořídí proti zázrakům Kristovým nic ani dávno a často opakovaná námitka, že v ustáleném řádě přírodním jsou nemožny. Smí člověk, jenž nedovede ani poznati, co všechno může vykonati příroda, stanovit, seč jest Bůh, pán a původce přírody?

Zázraky konal Kristus *za vznešeným účelem* buď, aby lidské bídě ulevil jako u synoptiků neb, aby své božské poslání a svůj božský původ dokázal jako v evangeliu sv. Jana. Tento mravně-náboženský účel, těsný vztah ke cti a slávě Boží a ke spasení lidstva povznáší zázraky Kristovy vysoko nad podivné události jiných tak zv. divotvorců a zakladatelů náboženství. *Sobeckých zájmů Kristus svými zázraky nikdy nevyhledával* a také všeliké okázalosti, oslňující „znamení s nebe“ odmítal (Mat. 4, 10). Zázraky konal *prostě, nenápadně*, ale veřejně a proto na ně také před veleradou mohl poukázati (Jan 18, 20). Právě zázraky jsou v životě Kristově tak zaručeny jako žádná jiná dějinná událost. Potvrzují je *přátelé i nepřátelé, a velerada dala jeden úředně prozkoumati* (Jan 9, 1).

d) Božství Kristovo zračí se dále v jeho učení a životě. Ono je nevýslovně vznešené a hluboké, ale též jednoduché,

a život jeho je nejen prostý každého i sebe menšího poklesku, nýbrž září nadzemskou svatostí a dokonalostí.

a) Kristus, ač do škol židovských nechodil ani s tehdejšími učenci a mysliteli duševních styků nepěstoval, *projevil* ihned jako *dvánáctiletý hoch* ve chrámě takovou *moudrost*, že všechny přítomné naplnil úžasem (Luk. 2, 46, 47). Vystoupiv pak veřejně budil svým učením *takový údiv*, že posluchači doznávali: „Nikdy člověk nemluvil tak, jako člověk tento“ (Jan 7, 46); „Kterak tento zná Pisma, neučiv se?“ (tmt. 7, 15); „Neboť učil jako moc maje“ (Mat. 7, 29). Přednášel *pravdy přirozeného náboženství úplně a čistě*, zjevoval s naprostou určitostí *podstatu Boží*, jeho *vlastnosti a bohosti* jemu povinnou, poučoval posluchače s neomylnou jistotou *o cíli a povinnostech člověka k Bohu*, o způsobu, jak *lze vinu shladiti* a o prostředcích, jimiž *lze posledního cíle dosíci*. Tyto poučky zamlouvají se rozumu lidskému a povznášejí a utěšují srdce ve všech potřebách tohoto života. Veškery pravdy i sebe hlubší přednášel *s takovou jistotou*, že nebylo v řeči jeho ani rozpaků ani kolísání ani obavy před omylem. Kristus Pán *pohlížel do božských úradků i do tajů přírodních, do minulosti i do budoucnosti* jako do otevřené knihy bez jakékoliv námahy.

Lidu obecnému kázal prostě a názorně v obrazech a podobenstvích srozumitelných, z jejich okolí a života známých, ale tato prostota nevadila, aby *nežasli učením a v Písmech sečtěli*, když jim hlásal věčné pravdy. *Harnack* dí velmi případně: „Vznešenost a moc kázání Kristova záleží v tom, že je tak prosté, a přece opět tak bohaté, tak jednoduché, že se v každé myšlence, kterou načne, vyčerpává, a tak bohaté, že každá myšlenka se zdá býti nevyčerpatelnou, a my se z těchto průpovědí a podobenství nikdy dosti nevyučíme. Avšak nad to ještě za každým výrokem stojí on sám; tyto po staletí k nám mluví tak svěže jako přítomné“ (Das Wesen des Christentums 33). Toto učení vznešené, utkané z nadzemské moudrosti a z nebeské svatosti — vzpomeňme si jen na Otce náš nebo kázání na hoře — nazývá Kristus Pán svým učením; je tedy bytost nadzemská a nikoli pouhý člověk (*Hake*, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft II, 131). Kdežto soustavy filosofické ustavičně usilují o zdokonalení, ač často bezvýsledně a jedna druhou překonává a zatláčuje, zůstává učení Kristovo přes tyto rozmanité názory a soustavy *stejně vznešené a krásné, ustavičně pravdivé*, a vychází ze všech zkoušek a útoků stále *čiřejší a nepřemožitelnější*.

β) V životě Kristově nebylo ani nejmenšího *poklesku*. Naprostou bezhříšnost a bezúhonnost dosvědčují *jeho přátelé* (Sk. ap. 3, 14; 13, 35; Žid. 4, 15; 1 Pet. 1, 19; 1 Jan. 3, 7); ale nenalezli na něm žádné viny ani jeho *neprátelé*, kteří po každém jeho kroku slídili, (Luk. 23, 4) ani *Pilát*, ani zrádce *Jidáš* (Mat. 27, 4). Jediný Kristus, aniž se nad jiné vyvyšoval, mohl o sobě právem říci: „Já jsem tichý a pokorný srdcem“ a *svých nepřátel se otázel*: „Kdo z vás bude mne vinití ze hříchu?“ (Jan 8, 46). Svě učedníky naučil se modliti: „Odpust nám naše viny“ ale u něho, ač se stýkal s hříšníky, nikdy se *nevyskytuje vědomí nějakého poklesku*.

γ) Kristus Pán byl nejen prost každého poklesku, nýbrž *konal* též *ctnosti co nejdokonaleji a nejúměrněji*. S Otcem pojila ho *vroucí láska*, jež

každé hnutí jeho srdce pronikla; hledal toliko slávu Otce svého, plnit jeho vůli bylo mu pokrmem (Jan 4, 34) a dokonati dílo, jež mu svěřil Otec, celým jeho úsilím. *Lidské pokolení objímal láskou*, která neznala rozdílu ani výjimek. Nikomu se nevnučuje a přece všechny vábí k sobě, hříšníky i spravedlivé a prokazuje dobrodiní všem, *vlastního prospěchu nehledaje*. Vždy jest ochoten pro bližní své k obětem, *za něž konečně i život svůj dává*; ani pomluvy ani rouhání ani muky nepopuzují ho k pomstě, ba právě *za ty, kteří mu způsobili nejhorší muky, se modlí. Je tichý a trpělivý jako beránek, pokorný a poslušný až k smrti kříže*. Zahoří-li *spravedlivým hněvem pro čest a slávu Boží* (Jan 2, 14), *nepozbývá klidné rozvahy* (Luk. 9, 55); ač jest ustavičně činný, je *vždy myslí sebrané* (Luk. 6, 12); třeba *nad lidské poměry povznesen* (Jan 8, 23, 42), *je přec pln účasti v radosti i žalosti* (Jan 2, 3-7). Koná každou ctnost *v míře hrdině, s vytrvalostí podivuhodnou a v souladu nerušeném* (P. Didon, Ježíš Kristus. Přel. Hulakovský (1892) 151).

Je tedy Ježíš Kristus svou naukou a svým životem *pravý div v řadě mravním a duševním, je bytost nadzemského, božského původu*. S učením a životem těsně souvisí *jeho výpovědi, že je Syn Boží a pravý Bůh, za něž i smrt podstoupil*.

Bousset (Kyrios Kristos 1913) pokusil se vyložiti vznik víry v božství Ježíše Krista tak, že prý se Kristu začal přikládati název „Kyrios“, který byl tehdy obvyklý pro náboženské velikány, že se mu začala vzdávati náboženská úcta a následkem toho, že byl Kristus povýšen za boha. Z náboženské úcty vznikla víra v božství Ježíšovo a to prý se začalo v *Antiochii*.

Tento výklad není však než zcela libovolná, nijak nedoložená konstrukce. 1. Není dokázáno, že by se bylo něco podobného stalo v Antiochii. 2. Nelze naprosto tvrditi, že by věřící byli začali Krista jako Boha uctívati a aniž byli v něho jako v Boha věřili. 3. Již *sv. Pavel* vykládal starozákonní místa o Jahve a Kyrios o Kristu Pánu, tedy na půdě palestinské (viz *Bartmann*, Paulus, die Grundzüge seiner Lehre u. die moderne Religionsgeschichte 1914 (30).

Druhá hlava.

O člověčenství Ježíše Krista.

Literatura: Sv. Tomáš Akv. S. th. 4. q. 5.; C. Gent. 4, 29-33. *Thomassin*, De incarnatione IV. 1-11. *Petavius*, De incarnatione I. 4-6. *Franzelin*, De Verbo incarnato th. X. *Jansens*, De Deo-homine I. 240. *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit III. 7. *Oswald*, Die Erlösung in J. Chr. I. 72. *Rackl*, Die Christologie des hl. Ignatius (1914). *P. Vogt*, Die Stammbäume Christi bei den hl. Evangelisten Mathäus u. Lukas (1907). *Heer*, Die Stammbäume Jesu nach

Mathäus u. Lukas. *J. Rappenhöner*, Die Körperleiden und Gemütsbewegungen Christi (1878). *Patiss*, Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach der Lehre des hl. Thomas (1883). *Fr. Schmidt*, Quaestiones selectae q. 6. *Belser*, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (1903). *Sýkora*, Umučení a oslavení P. n. Ježíše Krista podle čtyř evangelií (Kat. vzd. knih. sv. II. 1897).

§ 5. O skutečném a celistvém člověčenství Kristově.

Věta: Ježíš Kristus je pravý a skutečný člověk; přijal lidskou přirozenost, skutečné tělo a rozumnou duši.

Výklad.

Skutečné tělo upírali Pánu Ježíši t. zv. *doketé*, přičítající mu tělo pouze zdánlivé (*δόκημα, φάντασμα*). Tohoto bludu zastávali se *gnostikové* (*Saturninus, Basilides, Marcion*), potom *manichejští* a *priscillianovci* ve 3. a 4. stol., jimž bylo všechno tělesné a hmotné původem zla, a tudíž Boha nedůstojné.

2. Lidskou duši upírali Kristu Pánu *ariáni*. Slovo, jež dle jejich bludu bylo prvním a nejvznešenějším tvorem Božím, přijalo toliko *bezduché tělo*, nahrazujíc v něm všechny úkony duše. Rozumnou duši (*νοῦς, ψυχὴ λογική*) popíral u Krista Pána *Apollinaris*, biskup laodicejský († 390), jenž však rozhodně hájil soupodstatnosti Syna Božího s Otcem proti ariánům. V těle Kristově byla prý pouze duše živočišná (*ψυχὴ ζωτική*); rozumné duše v něm nebylo, poněvadž její úkony působila božská osoba Slova. Do tohoto bludu Apollinaris zabředl pro svůj trichotomismus, uče, že lidská přirozenost se skládá ze tří podstatných částí: z duše rozumné, z duše živočišné (*ψυχὴ*) a z těla, jakož i pro falešnou zásadu, že dvě dokonalé podstaty nemohou utvořit opravdovou jednotu, a že kde je rozumná duše, tam je svobodná vůle, a tudíž i možnost hříchu.

3. *Církev* hlásala od počátku člověčenství Kristovo skutečné a úplné *články vyznání apoštolského*: Jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, ukřižován, umřel... Blud *priscillianovců* nebyl zavržen na sněmu toledském (447), jenž se vůbec nekonal, nýbrž některým *biskupem španělským* ve knížce složené na způsob vyznání víry (*viz Künstle*, Antipriscilliana 30; *Denzinger*, pozn. 1 k č. 19). Ve vyznání víry *Michala Palaeologa* na 2. sněmu lyonském prohlašuje se výslovně: „Věříme... v pravého Boha a v pravého člověka, opravdov-

vého v obojí přirozenosti a dokonalého, nikoli přijatého, ani zdánlivého, nýbrž jednoho a jediného Syna Božího“ (Denz. 462). V *dekretu pro Jakobity sněmem florenckým* prohlášeném byly bludy *doketů a manichejských* znova zavrženy (Denz. n. 710). Blud *Apollináriův* zavrhl *sv. Atanáš* na synodě v *Alexandrii* r. 362, papež *Damasus* na synodě v *Římě* r. 380*) (Denz. n. 65) a *obecně sněmy cařihradský* r. 381 a *chalcedonský* r. 451. Vyznání víry *Atanášovo* dí: „Dokonalý Bůh, dokonalý člověk, z rozumné duše a lidského těla se skládající“ (Denz. n. 40). Sněm *viennský* r. 1311 zdůraznil nejen obě podstatné části lidské přirozenosti Kristovy, nýbrž i *jejich vzájemný vztah*: „Vyznáváme, že jednorozený Syn Boží... části naší přirozenosti spojené, skrze něž jsa sám s sebou pravý Bůh, stal by se pravým člověkem, totiž lidské tělo schopné utrpení a duši rozumnou, která tělo opravdu sama sebou a podstatně oživuje, v čase z panenského lůna v jednotu své osoby přijal“**) (Denz. n. 480).

Důkaz.

1. *Ve St. zákoně* byl *Mesiáš* předpověděn jako pravý a skutečný člověk, jenž se narodí ze ženy (Gen. 3, 15), ze semene *Abrahamova* (Gn. 12, 3; 18, 18), bude mnoho trpěti a umře za hříchy lidstva (Žl. 31, 1—8; Is. 7, 14; 53, 2—12) a j.

2. *Nový zákon*, především

a) *synoptikové*, líčí *Ježíše Krista* jako člověka tak zevrubně, že někdy jeho božství ustupuje téměř do pozadí. Vypravují o jeho početí, narození, o dětství a líčí přirozený vývoj, lidský život, utrpení a smrt. *Kristus Pán* nazýval sebe *člověkem*. „Ale nyní hledáte mne usmrtiti, člověka to, který vám mluvil pravdu“ (Jan 8, 40) a *Synem člověka* velmi často. Tento název měl ohledem na *Dan. 7, 13* daleko vyšší význam

*) *Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est rationabilem et intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit* (Denz. 65).

**) „*Confitemur unigenitum Dei Filium... partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus ipse in se Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suae personae hypostasis et personae.*“

a dosah, avšak byl i důkazem, že božský Mesiáš je pravý člověk. I po zmrtvýchvstání *přesvědčil Kristus* své učedníky, kteří zděšení a přestrašeni domnívali se, že vidí ducha, o *svě skutečně lidské přirozenosti*. I řekl jim: „Vizte ruce mé i nohy mé, že já sám to jsem; dotýkejte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jako vidíte, že já mám.“ (Luk. 24, 36 nn.).

b) *Apoštolové* ukazují na skutečnou lidskou přirozenost Páně. Nazývají jej člověkem: „Skrze člověka (přišla) smrt, (přichází) též skrze člověka vzkříšení z mrtvých“ (1 Kor. 15, 21). „Jeden zajisté jest Bůh, jeden též prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus“ (1 Tim. 2, 5) a j.; vypravují: „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“ (Jan 1, 14). Co jsme slyšeli, co jsme viděli svýma očima, co jsme prohlédli a ruce naše ohmataly o Slově života“ (1 Jan 1, 1).

c) *O podstatných částech* lidské přirozenosti Kristovy Písmo se často zmiňuje: *O těle* (Jan 6, 52), o tělesných potřebách, hladu a žízní (Mat. 4, 2; 11, 19; Jan 4, 7, 19, 18), spánku (Mat. 8, 24), o únavě (Jan 4, 6), že se hrozil utrpení a smrti (Mat. 26, 37). *Duše* Krista Pána byla sidlem *pocitů*, rozhorlení (Jan 2, 15—17; Mat. 17, 16; Mar. 8, 12), zármutku (Mat. 26, 37; Jan 11, 35; 12, 27), radosti (Jan 11, 15), soucitu (Mat. 15, 32; 20, 34; Mar. 1, 41) a *přívodem ctností*, poslušnosti (Luk. 22, 42; Jan 4, 34; Žid. 5, 8), pokory (Mat. 11, 29), horlivosti pro čest a slávu Boží, přátelské lásky (Jan hl. 13—17). Svou duši poroučel Kristus nebeskému Otci řka: „Otče, v ruce tvé poručím ducha svého“ (τὸ πνεῦμα μου). A to pověděv vypustil duši (ἐξέπνευσεν; Luk. 23, 46).

3. *Otcové* od prvních dob pravého člověčenství Kristova hájili. *Sv. Ignác Muč.* píše proti doketům: „A v pravdě trpěl jakož i v pravdě povstal, a ne jak někteří nevěrci tvrdí, že jenom zdánlivě trpěl, sami toliko zdáním jsouce“ (Smyr. 2. překl. Sušilův 72). „Pánu se rouhá ten, kdo nevyznává, že tělo nosil“ (σαρκοφóρος tmt. 5). Ježíš Kristus stal se dokonalým člověkem“ (τέλειος ἄνθρωπος tmt. 4). *Ignác Muč.* ukazuje i na *zhoubné následky* bludu doketského, an právem uzavírá: „Ono-li (totiž utrpení) toliko na pohled od Pána našeho se stalo, i já na pohled jenom svázán jsem. Nač jsem se smrtí sám vydal, k ohni, k meči, k divokým zvířatům?“ (tmt.).

Sv. Klement Řím. píše: „Z lásky ujal se nás Hospodin, z lásky, již měl k nám, dal Pán Ježíš Kristus podle vůle Boží krev svou a tělo své za tělo naše a duši svou za duše naše“ (Kor. 49).

Tertullian potíral co nejúčinněji blud doketský, který *Marcion* a jeho přívrženci šířili. *Janssens* (l. c. 287) dí, že by bylo spisy *Tertullianovy* „*De carne Christi*“ a „*Adv. Marcionem*“ celé citovati. *Tertullian*, sleduje

zhoubné učení doketské až do krajních důsledků, správně rozpoznal, že *základy víry ohrožuje*: „Následuje (z učení Marcionova), že všechno, co skrze tělo Kristovo bylo vykonáno, klamem bylo vykonáno. Celé dílo Kristovo je vyvráceno, vyvrácen též celý význam a užitek jména křesťanského; popírá se smrt Kristova... popře-li se smrt Kristova, není ani zmrtvýchvstání jisto“ (Adv. Marc. 2, 8). „Celý Kristus byl pravda. Věř, raději se chtěl nenarodit než nějak sklamat“ (De car. Chri. 5).

Sv. Irenej zastával se pravého božství a člověčenství Kristova proti *gnostikům* po celý život. Blud doketský, kterého gnostikové hájili, poráží jejich vlastním učením. Kdyby se byl Kristus a jeho apoštolové strany skutečného těla mylili, pak by nebylo vůbec žádné pravdy a sami bludaři byli by pouhým zdáním a bezpodstatným stínem (Pr. kacíř. 8 ř. 5 IV. 5).

Otcové lidskou přirozenost Kristovu uznávali za úplnou, když proti *Apollinarovi* zdůrazňovali tuto christologickou zásadu: *Verbum assumpsit carnem mediante anima* — Slovo přijalo tělo prostřednictvím duše. Tím chtěli říci, že toliko tělo rozumnou duší oživené bylo hodno, aby je Syn Boží přijal. Lidská přirozenost, již Syn Boží přijal, je tělo rozumnou duší jakožto podstatnou formou oživené. Proto též tělo Kristovo nazývali rozumné, živé (*Sv. Cyril Alex* *ὁῶμα ψυχῶθεν νοερός*; *Sophronius*: *σάρξ ἐμψυχος λογική*).

4. Hořejší zásady důsledně hájili i *scholastičtí* bohoslovci. Tutéž pravdu dovozovali *Otcové* i další zásadou: *Quod assumptum non est, non est sanatum* — Co nebylo přijato, nebylo uzdraveno (vykoupeno). Nepřijal-li Syn Boží duše rozumné, pak ani nemohl naše duše rozumné a nesmrtelné vykoupiti. Tak *sv. Řehoř Naz.* (Ep. ad Cled. 7); *Sv. Ambrož* (Ep. 48 ad Sabin. 5) a *sv. Augustin* (De civ. Dei 10, 27), jenž píše: „Celého člověka bez hříchu on přijal, aby celé z čeho člověk sestává, od moru hříchu uzdravil“.

§ 6. O člověčenství Kristově, z Panny Marie přijatém a schopném bolesti.

1. *věta*. Ježíš Kristus stal se pravým a skutečným člověkem, když se z Panny Marie narodil.

Výklad.

Gnostikové *Valentin* a *Apelles*, žák Marcionův, přičítali Kristu Pánu *tělo nebeské*, jež si s nebe již přinesl a lůnem Panny Marie s ním pouze prošel. Tím *popírali pozemský původ* těla Kristova a jeho skutečné *početí a narození z Marie Panny*. Tento blud vyskytl se znova v 7. a 8. stol. v Syrii u *pauliciánů* a v 16. stol. u *novokřtěncův a kvekův*.

Církev pozemského původu Kristova vedle jeho božství vždy hájila, především na *sněmu chalcedonském* (451) tímto prohlášením: „Učíme, že týž je dokonalý v božství a týž dokonalý ve člověčenství, pravý Bůh a pravý člověk, soupodstatný s Otcem podle božství a soupodstatný s námi podle člově-

čenství, ve všem nám podobný beze hříchu; před věky zrozený z Otce podle božství, v posledních dnech pak z Marie Panny Bohorodičky podle člověčenství“ *) (Denz. n. 148). Jako je Kristus, Syn Boží, soupodstatný s Otcem, protože od věků se z něho zrodil božskou přirozenost obdržel, tak je soupodstatný s námi, poněvadž narodil se z Panny Marie v čase přijal lidskou přirozenost.“

Důkaz.

1. V *Novém zákoně* zvěstoval archanděl *Gabriel Panně Marii* vtělení Syna Božího takto: „Aj počneš a porodíš Syna a nazveš jméno jeho Ježíš... Pán Bůh dá mu trůn Davida, otce jeho... Proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží“ (Luk. 1, 31. 32. 35). V rodokmeni *Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova*, praví se ke konci: „Jakob pak zplodil Josefa, muže Marie, z nížto se narodil Ježíš, jenž slove Kristus“ (Mat. 1, 16). *Maria Panna* nazývá se *matkou Kristovou* (Mat. 1, 18; 2, 11; Luk. 1, 43; Jan 2, 1), *Kristus* pak *synem Davidovým* (Mat. 1, 1; Luk. 1, 32), *potomkem Abrahamovým* (Gal. 3, 16). „Syn Boží podle těla povstal z potomstva Davidova“ (Řím. 1, 3; Tim. 2, 8; Sk. ap. 2, 30). „Bůh poslal Syna svého, učiněného z ženy“ (Gal. 4, 4).

2. *Otcové* učí výslovně:

a) že Kristus Pán se narodil z Marie Panny a tak se stal s námi soupodstatným. *Sv. Ignác Muč.* píše: „Pán zajisté náš Ježíš Kristus podle řízení Božího v životě Mariině nošen byl, z Davidova sice pokolení ale skrze Ducha svatého“. (Efes. 18; přek. Sušil. 71). *Sv. Řehoř Naz. blud Valentinův* přímo odsuzuje: „Bude-li kdo tvrditi, že Kristus prošel Pannou jako vodovodem, aniž byl v ní vytvořen božským a lidským způsobem: božským, protože bez přičinění mužova, lidským, protože byl počat dle lidského řádu, je stejně bezbožný“ (Ep. 1 ad Cled.).

b) Proti *Valentinovi a Apellovi* tvrdícím, že Kristus se nenarodil z Panny, z lůna, nýbrž skrze Pannu, v lůně, dovolávali se *Otcové*, počínajíc *Tertullianem až po Fulgentia* svrchu uvedených míst Písma, kde je spojka z (ex) a nikoli skrze (per). Strany výroku andělova: „Co v ní jest zplazeno, z Ducha svatého jest (Mat. 1, 29), o který se zmínění bludaři opírali, di *Tertullian*: „Nebot byt anděl nebyl řekl „z ní“ tož přece řekl „v ní“;

*) Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum... consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato; ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem... ex Maria virgine Dei genitricis secundum humanitatem.“

co pak bylo v ní, bylo „z ní“ (De carne Chri. 20). Podobně *Sv. Basil Vel.*, De Sprit. s. c. 5; *Fulgentius*, Ep. 3 ad Anatol. 8.

Otcové rozebírali též otázku, proč se Kristus stal potomkem Adamovým a odpovídají s *apoštolem Pavlem* (Řím. 5, 12), že proto, aby nám jakožto druhý Adam vrátil to, co jsme v prvním Adamovi ztratili. *Ireněj* rozvádí tuto myšlenku takto: „Proč tedy nevzal Bůh opět hlínu jako při stvoření Adama, ale způsobil, aby z Marie výtvar ten byl učiněn? Aby nebyl výtwarem jiným (nežli je člověk) aniž byl jiným (výtwarem) ten, který spasen býti měl, nýbrž aby byl opětován onen výtvar a zachována podobnost“ (Proti kacíř. 888 88 III. 21; viz *Fulgentii*, Ad Trasim. 1, 15).

3. Dle *sv. Tomáše Akv.* bylo to, že Syn Boží chtěje nás vykoupiti přijal lidskou přirozenost, přiměřeno ze tří důvodů: *Ze spravedlnosti Boží*, aby dostiučinění bylo vykonáno v té přirozenosti, ve které byl spáchán hřích; *z důstojnosti lidské*, aby vítěz nad ďáblem narodil se z téhož pokolení, které tento přemohl; *z moci Boží*, která se skvěle osvědčila, když z lidské přirozenosti mdlé bylo přijato, co bylo k takové moci a důstojnosti povýšeno (S. th. 3, q. 4 a. 6 srov. q. 31).

2. *věta*: Člověčenství Kristovo bylo schopno bolesti.

Výklad.

Z vět předchozích o skutečném a úplném člověčenství Páně plyne, že bylo podrobno tělesným nedostatkům, jež jsou všem lidem společny, jakož i pocitům smyslové snažnosti, z nichž pochází zármutek a pod. Kristus Pán chtěje nám býti ve všem podoben vyjma hřích a chtěje *nás svou smrtí vykoupiti*, přijal člověčenství schopné bolesti. Skutečné utrpení a smrt byly následky této schopnosti.

To popírali *monofysité*, dle nichž Kristovo božství vssálo jeho člověčenství. Pak by byl trpěl buď Bůh (*theopaschité*) anebo byl by Kristus povznesen býval nade všeliké utrpení (*bezbolestnost — impassibilitas Christi*). Bezbolestnosti v neporušitelnosti těla Kristova před zmrtvýchvstáním hájili monofysité, *Julian Halikarnasský a Gaján (aftartodoketé)*; druhý směr v čele *se Severem*, biskupem antiochijským tvrdil, že Kristus Pán byl i před svým zmrtvýchvstáním schopen utrpení (*corrupticolae, φθαρτολάτραι*).

Efeský sněm (r. 431) již prohlásil: „Nevyznává-li někdo, že Slovo Boha trpělo na těle a ukřižováno bylo na těle a smrt zakusilo na těle a prvorozeným z mrtvých se stalo, poněvadž

je život a život dává jakožto Bůh, b. z c. v.“*) (Denz. n. 124; srov. *dekret pro Jakobity*, Denz. 708).

Důkaz.

1. *Písmo* vypravuje o Kristu Pánu, že snášel všechny strasti a nedostatky všem lidem společné: hlad (Mat. 4, 2), žízeň (Jan 4, 6; 19, 28), únavu po cestě (Jan 4, 6), hlavně že však vytrpěl nevýslovné muky a bolesti a podstoupil bolestnou a potupnou smrt na kříži. Právě evangelium *sv. Jana*, jež častěji zdůrazňuje, že Kristus Pán trpěl dobrovolně (10, 17; 14, 31), ač byl s to zázračně mukám a smrti zabrániti (18, 6; 19, 30), uvádí nejen nedostatky již zmíněné, nýbrž i že plakal (11, 35), byl zarmoucen (12, 38) a o svou matku se postaral (19, 26). Lásku projevoval i svým apoštolům, bohatému jinochovi (Mar. 10, 21), rmoutil se nad zkázou Jerusalema (Luk. 19, 21) i nad svým utrpením (Mat. 26, 27), pocitoval bázeň a úzkost (Mar. 14, 33), podivil se víře pohanského setníka (Mat. 8, 10).

2. *Apoštol Pavel* dí o Kristu Pánu: „Vždyť nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucit s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně jako my zkušěn ve všem kromě hříchu“ (Žid. 4, 15). „Poněvadž totiž sám trpěl byv zkušěn, může pomoci těm, kteří jsou zkoušeni“ (Žid. 2, 18). Tyto nedostatky byly dle téhož apoštola přirozené, poněvadž z přirozenosti lidské, kterou Kristus Pán pro naše vykoupení přijal, téměř nutně následují: „Poněvadž tedy byly dítky účastny krve a těla, zúčastnil se jich podobně i on, aby smrtí zkalil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest ďábla. Vždyť nikde neujímá se andělů, nýbrž ujímá se potomstva Abrahamova“ (Žid. 2, 14—16).

3. *Otcové* vesměs obecné slabosti a nedostatky lidské přirozenosti Kristu Pánu přikládají, kdežto každou vadu tělesnou nebo duševní, nemoc u něho rozhodně popírají. *Sv. Lev Vel.* dí velmi případně: „Impassibilis Deus non dedignatus est esse homo passibilis et immortalis legibus mortis subiacere (Ser. 22, 2). Dle *Sv. Augustina* byl by Kristus i v tom případě, že by nebyl býval ukřižován, zemřel (De peccat. mer. et remiss. 2, 20 48).

Hilariovo stanovisko vůči schopnosti utrpení u Krista je sporné a dosud není zcela vyjasněno. O Hilariovi vyslovil se již v 5. století *Claudianus Mamertus*, že Kristus dle něho žádné bolesti při utrpení nepocitoval (De statu animae II, 9); později tvrdili totéž Berengar, Baronius a Erasmus Roterdamský obvinil Hilaria z doketismu. Novější badatelé na př. *Janssens* (1. c. 552) doznává po důkladném šetření, že názor Hilariův

*) „Si quis non confitetur, Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne et mortem carne gustasse, factumque primogenitum ex mortuis secundum quod vita est et vivificator ut Deus A. S.“

se příliš od výstřednosti aftartodoketů neliší. *G. Rauschen* pokouší se dokázat, že dle Hilaria rány, bičování, ukřižování na Krista sice dolehalý (impetus passionis, utrpení objektivní), on však pocitů bolesti v lidské přirozenosti nezakusil, poněvadž byl od přirozenosti prost pocitů bolesti (viz Theolog. Quartalschrift, Tubing. 1905 424 nn.).

Většina bohoslovců posuzuje dotyčné stanovisko Hilariovo příznivěji, tak ze starších *Petr Lomb., sv. Bonaventura, sv. Tomáš Akv.,* z novějších *Constandt, Stentrup, Franzelin, Pohle a Ant. Beck* ve zmíněném časopise 1906 seš. 1.

Někteří bohoslovci jako *Vilém Pařížský* a potom *Petavius* a j. připouštějí mylný názor Hilariův v díle „*De Trinitate*“, avšak spolu dovozují, že týž Otec jej ve *výkladech žalmů* odvolal a opravil, a sice In ps. 68 n. 23; In ps. 53 n. 71, kde u Krista Pána skutečné bolesti a utrpení uznává. Obtížnější výroky Hilariovy především (De Trinit. 13) vykládají bohoslovci, kteří se snaží jej ospravedlniti, jednak *z jazykové zvláštnosti* jednak *z polemického stanoviska jeho vůči ariánům.* U sv. Hilaria znamená „Kristus“ božskou osobu slova, „přirozenost“ božskou přirozenost, o nichž ovšem platí, že neměly k nim přístupu ani dolor passionis (bolest utrpení) ani sensus poenae (pocit trestu). An proti ariánům božství Kristova co nejúsi-lovněji hájil, měl ovšem na zřeteli především toto, ale i *člověčenství* jeho považoval *za zvláštní* a nade všeliké jiné povznesené. Slovo t. j. Syn Boží sám si tělo, jež z Panny Marie přijal, vytvořil a rovněž duši svou stvořil. Byl tedy svrchovaným pánem těla i duše jakož i všech pocitů tělesných i duševních. (De Trinit. 1. c. 15. 63. 47 a j.). Mezi Kristem, jenž jako člověk trpěl a mezi lidmi trpícími byl ten rozdíl, že bolesti nemohly jej opanovati ani přemoci, že k nim nebyl nucen a že neměly u něho ráz trestu (viz sv. *Tomáš Akv.,* In sent. 3 disti. 15).

Celkem lze tedy o stanovisku *Hilariově* říci, že u Krista ani schopnosti trpěti ani skutečných bolestí sice nepopíral, avšak že nedovedl přesně a určitě vymeziti, kterak a v jakém rozsahu trpěl. *Sv. Hilarius* jsa úplně zaujat božskou velebností Syna Božího, spustil se zřetele nauku o vykoupení, podle níž měl Syn Boží jakožto Vykupitel za nás trpěti a umříti. *Bardenhewer* správně posuzuje dotyčnou nauku Hilariovu řka, že „jen těsně obeplul úskalí doketismu“ (Patrologie² 361; *Pohle* II.⁶ 43; *A. Beck,* Die Trinitätslehre des hl. Hilarius 1903).

4. Ve příčině *rozsahu* nedostatků, jimž bylo člověčenství Kristovo podrobeno, dlužno říci, že to byly pouze nedostatky a slabosti *obecné*, jež se u všech lidí dostavují. Na těle je snášení hlad a žízeň, únavu, bolest a smrt; v duši pocítujeme radost i žalost, bázeň, ošklivost, touhu a lásku. *Bohoslovci* nazývají je po příkladu sv. *Jana Damaš. obecné nedostatky (universales, irreprehensibiles passionēs)* na rozdíl od *zvláštních vad (particulares, reprehensibiles passionēs)* tělesných na př. zmrzačených údů, slepoty a duševních i mravních, na př. slabomyslnosti, mstivosti, prchlivosti a j.

Obecné nedostatky Kristus Pán měl, poněvadž jsou nutným následkem lidské přirozenosti a byly přiměřeným prostředkem k našemu vykoupení. Zvláštních vad, jež pocházejí z nezřízeného života neb od narození, u Krista Pána býti nemohlo, když tělo jeho bylo působením Ducha sv. vytvořeno, a celý život jeho byl co nejlépe zřízen. Dobré a šlechetné vášně (passiones) Kristus Pán měl, ale tak, že je naprosto ovládal, aby rozvaze nepředbíhaly a toliko k dobrým věcem se odnášely (sv. *Tomáš Akv.* 3. th. 3, q. 15 a 4). *Otcové* nazývají proto tyto vášně *propassiones*, hlavně sv. Jeronym (In Math. 5, 28; 26, 37).

Dle sv. *Tomáše Akv.* přijal Kristus Pán obecné nedostatky z těchto důvodů: a) aby za nás dostiučinil, b) víru ve své vtělení potvrdil a c) dal nám příklad trpělivosti (l. c. q. 14 ar. 1).

Poznámka. O podobě Kristově není jistých zpráv. Popis podoby Kristovy, nastíněný *poselstvem Abgara*, krále edeského, jež prý Krista navštívilo, je nepravý jako celá korespondence téhož krále s Kristem Pánem (*Bardenheuer*, „Geschichte der altchristlichen Literatur I^a. 453).

Zcela bezdůvodné je mínění *Tertullianovo*, že Kristus jakožto druhý Adam podobal se Adamovi prvému. Názor některých Otců (*Tertullianův*, *Klimenta Alex.*) a bohoslovců *M. Mediny* a *Vavasseura*, že Kristus Pán byl postavy a podoby ošklivé, vznikl z nesprávného výkladu *Is. 53, 2*; kde prorok mluví o Mesiáši ranami a mukami ztýraném. Dle obecného mínění Otcův i bohoslovců byl Kristus Pán postavy mužně krásné, pohledu vznešeného a laskavého, takže svým zjevem k sobě všechny, i dítky, vábil. „V jeho tváři zářilo cosi božského, a to budilo u všech úctu,“ dí sv. *Tomáš Akv.* (In ps. 44: srov. *H. A. Müller*, „Die leibliche Gestalt Jesu Christi nach der Urtradition“ 1909).

Třetí hlava.

O spojení božské a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu čili o hypostatickém spojení.

Literatura. Sv. *Tomáš Akv.*, S. th. 3, q. 2—15; C. Gent. 4, 34 nn. *Schäzler*, Das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes § 3. *Scheeben*, Dogmatik II. § 215—227, *Kleutgen* III. *Oswald*, Christologie § 5. *Pohle* II.^o 47.: *Bartmann* I.^o 344 nn. *Franzelin*, De Verbo incarnato th. 16.. *Stentrup*, Christologia I. th. 16.. *Schmid*, Quaestiones selectae q. 5. *Terrien*, S. Thomae Aq. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi cum huma-

nitae (1894). *Abert*, Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas (1889). — *Učení Otců a dějiny dogmatu: Petavius*, De incarnatione II-III-IX. *Schwane*, Dogmengeschichte II.² § 29 nn. *Tixeront*, Histoire de dogmes dans l'antiquité chrétienne III. — O *nestorianismu: Garnerius*, De haeresi et libris Nestorii (Migne PB lat. 48, 1098). *Kopallik*, Cyrillus v. Alexandrien (1881). *Loofs*, Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius (1905). *L. Fendt*, Die Christologie des Nestorius (1910). O *monofysitismu Assemani*, Bibl. orient. II. dissert. de Monophysitis (1721). *Kuhn*, Die Christologie Leos I. d. Gr. in system. Darstellung (1894).

Ježíš Kristus jest, jak z předchozích vět patrno, pravý Bůh a pravý člověk. Běží nyní o to, *kterak* jsou obě přirozenosti v Kristu *spojeny*, zda *pouze v jedné osobě*, *trvají-li nezměněny a nesmišeny*, v jakém vztahu je toto spojení k našemu poznání a jaké *důsledky* z něho plynou pro osobu a pro člověčenství Kristovo.

§ 7. O jedné božské osobě Kristově ve dvou přirozenostech.

Bludy. 1. *Nestorius*, přívrženec školy *antiochijské*, pokládal spojení dvou přirozeností v Kristu za *vnější, morální*. Následoval příkladu *Diodora z Tarsu* a hlavně *Theodora z Mopsvesty*; *Theodoret z Cýru* a *Ibas edeský* přidali se ochotně k Nestorioví, blud jeho horlivě šíříce. Spisy těchto dvou spolu s výňatky ze spisů Theodora z Mopsvesty nazývají se „*tři kapitoly*“ (tria capitula). *Nestorius* stav se cařihradským patriarchou dal knězem *Anastasiem* veřejně *Panně Marii* upíratí název „*Bohorodička*“ (Θεοτόκος) pod záminkou, že neporodila Boha, nýbrž pouhého člověka. Odpor Nestoriův proti onomu názvu, jenž se již tehdy *Panně Marii* přikládal, měl původ v jeho *bludech christologických*. *Nestorius* dovolává se nezměnitelnosti Boží a zastává se zásady, že skutečná a úplná podstata jest osobou, rozlišoval v Kristu Pánu *dvě různé osoby*, *Syna Božího*, *Boha Slovo* a *člověka Ježíše*. Mezi oběma uznával těsný vztah, vzájemné společenství, poněvadž Syn Boží ve člověku Ježíši jako ve chrámě přebývá, a proto se tento nazývá *nositelem Boha, též Bohem v nevlastním smyslu*. Spojení člověka Ježíše se Synem Božím je prý pouze vnější, morální (ἐνωσις σκετικὴ) a nikoli podstatné, fysické a vnitřné. *Maria Panna* není matkou Boží, nýbrž matkou Krista člověka, jenž se měl později se Synem Božím spojit. Následkem toho dlužno mezi činnostmi a vlastnostmi a bohocťou Syna Božího a mezi činnostmi a vlastnostmi člověka přesně rozlišovati.

Záměna přívlastků (communicatio idiomatum), aby se božské vypovídaly o Kristu nazvaném po lidské stránce a lidské se vypovídaly o Kristu pojmenovaném po božské stránce *není přípustná*, leč v nevlastním smyslu ohledem na těsný vztah a vzájemné společenství obou osob.

Tyto hlavní bludy Nestoriovy, jež podávali jeho odpůrci, hlavně Cyrill Jerus., začali někteří badatelé jako *Fendt*, *Duchesne* posuzovati mnohem mírněji, a někteří dokonce *Nestoria* zcela ospravedlňují (*Harnack*, *Berthun-Backer*). Činili tak na základě zlomků, jež ze spisů Nestoriových, *Loofs*, r. 1905 sebral, a se zřetelem na dílo Nestoriovo, jež tento pod pseudonymem *Heraklida damašského* sepsal a *Goussen* objevil. Ve francouzském překladě je uveřejnil *Nau* (*Nestorius. Le livre d' Heraclide de Damas* 1910).

Z hořejších bludů Nestoriových nelze však, ani když dílo jeho bylo objeveno, mnoho sleviti. Byla-li christologie jeho učitele Theodora z Mopsvesty bludná, pak nebyl ani jeho žák po této stránce pravověrný. Pojem *πρόσωπον* má u Nestoria, který byl spíše historikem a exegetou než filosofem, různý význam. Dle vývodů *Jugieho* (*Nestorius et la controverse nestorienne* 94) bylo *πρόσωπον*, výslednice z *ἑνωσις τῶν προσώπων*, nejtěsnějším spojením božství a člověčenství, avšak ve dvou osobách. *Junglas* (*Die Irrlehre des Nestorius* 1912) však dovozuje, že podle Nestoria bylo se Kristu v pozemském životě poslušností a utrpením osvědčiti a v pokušení, ve strastech a smrti hypostatického spojení, jež se slavným zmrtvýchvstáním začalo, zasloužiti. Bůh-člověk je teprve povýšený, nebeský Kristus; před tím byl Synem Božím pouze nazýván. Panna Maria, ač porodila pouze Krista člověka, může býti též již předem zvána matkou Boží, poněvadž její syn stal se později Synem Božím. Byl tedy Kristus Pán Nestorioví Synem Božím pouze dle jména, kdežto ve skutečnosti byl pouhým člověkem, ač milostmi štědře obdařeným. Tak je nauka o osvědčení Krista, jakožto Syna Božího, v antiochijské škole oblíbená, důsledkem bludu o dvou osobách. (*Pohle l. c. 49*).

2. Proti Nestorioví vystoupil co nejrozhodněji *sv. Cyril*, patriarcha alexandrijský († 444), zastává se jak důstojnosti Bohorodičky, Panny Marie, tak jedné božské osoby Ježíše Krista ve dvou přirozenostech. Jako nadšený obránce těchto základních pravd druží se Cyril důstojně k *sv. Atanášovi*, odpůrci *ariánů* a k *sv. Augustinovi*, protivníku *pelagiánů*. Za pravověrnost a obranu dostalo se Cyrilovi skvělého uznání; byl nejen pověřen od papeže, aby *obecnému sněmu v Efesu* r. 431 předsedal, nýbrž bylo jeho *12 anatematismů*, proti Nestorioví namířených, prohlášeno za *články víry*. Prvý zní: „Nevyznává-li někdo, že Emanuel (t. j. Bůh s námi), jest opravdu Bůh a svatá Panna proto Bohorodička (*Θεοτόκος*); porodila totiž dle těla

Slovo Boha vtělené, b. s c. v.“*) (can. 1.; Denz. 113). Ve druhém se praví: „Nevyznává-li někdo, že Slovo Boha Otce se podstatně (καθ' ὑπόστασιν) spojilo s člověčenstvím a že jest jeden Kristus s vlastním člověčenstvím, týž Bůh a člověk b. z c. v.“**) (can. 2.; Denz. 114).

Jest tedy Kristus jedna a to božská osoba. Jakožto Syn Boží přijal, osvojil si lidskou přirozenost, takže má dvě přirozenosti, božskou a lidskou a je spolu Bůh a člověk. Spojení toto je *hypostatické, čili osobní*. Má zvláštní název, poněvadž je nejen nadpřirozené, nýbrž i *ojedinělé*. S jinými druhy spojení se sice v něčem shoduje, než od nich se též velmi různí. Sluje někdy spojení *fysické*, aby se přesně vymezilo proti *spojení morálnímu*, kterým mezi členy různými nastane jednota ve smýšlení, v počitech, v právech a povinnostech. Nazývá se též spojení *podstatné*, aby se co nejvíce rozlišilo od spojení *případečného*, kde je mezi členy pouze vnější pojítko. Ve spojení hypostatickém *nevznikne* jako v podstatném spojení ze dvou podstat *nová, třetí podstata*, nýbrž *obě přirozenosti trvají v jedné osobě Kristově nesmíseny a nezměněny*.

4. Ant. Günther († 1863) vykládal hypostatické spojení po rozumu Nestoriově. Následkem falešného pojmu osoby, že je to podstata sebevědomá, rozlišoval v Kristu, jenž dle dvojí přirozenosti má též dvojí sebevědomí, *dvě osoby*. Tyto jsou spolu těsně spojeny jednak proto, že jsou si vzájemného poměru vědomy (*formální jednota*), a dále též proto, že osoba božská na lidskou působí a ji ovládá (*jednota dynamická*); viz Kleutgen, III. 60; Clemens, Die spekulative Theologie A. Günthers (1853).

5. U liberálních bohoslovců protestantských, kteří božství Kristovo popírají, nemá otázka, je-li v Kristu jedna osoba, smyslu. Dorner dí: „Solva který významnější bohoslovec odváží se člověčenství Kristovu upíratí vlastní osobu, nazvati je neosobním“ (Entstehungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 24; Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschlichkeit 1905; Harnack, Das Wesen des Christentums (1915) 127 nn.).

Věta: Ježíš Kristus jest jedna božská osoba ve dvou přirozenostech.

Výklad.

Názvy ὑπόστασις, φύσις, οὐσία znamenají ve spisech sv. Cyrila Alex. a na sněmu efeském *podstatu, přirozenost*. Později byla názvy οὐσία, φύσις výlučně označována přirozenost, podstata prvá, kdežto ὑπόστασις (suppositum) osoba (πρόσωπον).

*) Can. 1. „Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel et propterea Dei genitricem sanctam virginem: peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum, anathema sit.“

**) Can. 2. „Si quis non confitetur, carni secundum subsistentiam unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne, eundem scilicet Deum et hominem, A. S.“

Tak již sněm *chalcedonský*, r. 451 užívá *ὑπόστασις α πρόσωπον* jako synonym. Výraz spojení hypostatické (*ἕνωσις καὶ ὑπόστασις*) je mnohem přesnější než výrazy fysické, podstatné spojení, jež se vyskytují ve sněmovních prohlášeních řeckých, a znamenají pravé, skutečné spojení.

Hypostase-suppositum (jedinečná podstat) ve filosofii je bytost, jež má úplnou a vlastní přirozenost a existuje sama pro sebe, samostatně. Má-li takový jedinec rozumovou přirozenost, sluje *osoba*. Tato je pánem svých činů, je za ně zodpovědná, myslí, chce, jedná a trpí. Výlučná známka osoby záleží v tom, že co je jejím majetkem, jako na př. vlastnosti, úkony a j. nelze s jinými naprosto sdělit (*incommunicabilitas*).

Důkaz.

1. V *Písmě* formální výraz „hypostatické spojení“ se nevyskytuje, ale na mnohých místech *jedna osoba v Ježiši Kristu* se zdůrazňuje.

a) Plyne to z předchozích pravd o pravém božství a člověčenství Ježíše Krista. Jeden a týž Kristus, jenž má podle svědectví Písma vlastnosti božské a koná úkony božské, koná též úkony lidské a trpí jako pravý člověk. Je-li toliko jeden Kristus konající a trpící, pak jest též jedna osoba a to božská. Jako soupodstatný Syn Boží jest od věčnosti pravý Bůh, druhá božská osoba a zůstal a zůstane jí na věky, i když člověčenství přijal.

b) *Kristus Pán* ať o sobě vypovídal božské nebo lidské vlastnosti a úkony, vždy mluvil o jedné bytosti, o jedné osobě: „Zbořte chrám tento, a ve třech dnech jej vzdělám“ (Jan 2, 19). „A nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil (totiž) Syn člověka, který jest v nebi“ (Jan 3, 13). „Prve než Abraham byl, já jsem“ (Jan 8, 58). „A nyní, Otče, oslav mě ty slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl“ (Jan 17, 5).

c) *Apoštolé* podobně se o jedné osobě Krista Pána vyslovují. *Sv. Pavel*: „Z nichž (Israelitů) je Kristus podle těla, jenž jest nade všecko, Bůh požehnaný na věky“ (Řím. 9, 5). „Nehof kdyby ji (moudrost) byli poznali, Pána slávy nebyli by (nikdy) ukřižovali“ (1 Kor. 2, 8). *Sv. Petr*: „Původce života jste ukřižovali“ (Sk. ap. 3, 15).

Evangelista Jan dává o spojení obojí přirozenosti v osobě Slova klassicky. „A Slovo tělem učiněno jest“ (Jan 1, 14). Slovo = druhá božská osoba = Syn Boží s Otcem soupodstatný

stal se člověkem, takže po vtělení je pravý Bůh a pravý člověk, Bůh a člověk zároveň. Jiného významu ono *γενεσθαι* = učiněnu býti, státi se míti nemůže. Nemůže znamenati, že Slovo věčné, teprve se začalo ani, že Slovo, nezměnitelné, ve člověka se proměnilo, nýbrž, že Slovo, jež jest od věčnosti a zůstane na věky pravý Bůh, přijalo lidskou přirozenost, stalo se člověkem. Sv. Pavel apoštol vyslovil tutéž pravdu velmi případně řka: „Kristus Ježíš, jenž jsa ve způsobě Boží nepoložil si za loupež toho, že jest rovný Bohu, nýbrž sebe zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem“ (Fil. 2, 6 nn.). Apoštol dí tu o jednom a též Ježíši Kristu jednak, že je ve způsobě Boží, tedy s Otcem soupodstatný, pravý Bůh, jednak že přijal způsobu služebníka, stal se nám lidem podobným, *se vtělil* a tak sebe zmařil. Sebe zmařiti nemohl tak, že přestal býti Synem Božím, nýbrž, že přijal podobu služebníka, jak již sv. Tomáš Akv. dí „non deponendo divinam naturam, sed assumendo humanam naturam.“

2. Otcové před sněmem efeským neužívají vždy o spojení obojí přirozenosti v jedné osobě Kristově názvů přesných a formálně dokonalých; nazývají je někdy *σύνθεσις, σύμβασις, μίξις, ἡρώσις*.

a) Vlastní věc však znali, jak dokazují jejich výroky, kde témuž Ježíši Kristu přičítají božské a lidské přívlastky.

Sv. Ignác Muč. píše: „Jeden jest lékař tělesný a spolu duchovní, učiněný a neučiněný, Bůh v těle zjevený, ve smrti život pravý i z Marie i z Boha prve utrpení schopný, potom neschopný Ježíš Kristus Pán náš“ (Ef. VII. 2; překl. *Sušil* 68). „Bůh zajisté náš Ježíš Kristus podle Božího řízení v životě Mariině nošen byl“ (Ef. 18; *Sušil* 71). „Dopřejte mi následovníkem býti utrpení Boha mého“ (Řím. 7; *Sušil* 86).

Sv. Irenej proti *Valentinovi a přivržencům* jeho dovolává se Písem, hlavně listů Pavlových a dí: „Nezná tedy (Pavel) Krista, jenž by byl odešel od Ježíše, aniž pak ví o Spasiteli, kterýž by byl na výsosti, jež oni praví neschopným býti utrpení“ (Proti kac. III. 16, 8; překl. *Desoldův* 251). A bezprostředně po tom dí: „Jestliže jeden sice trpěl a druhý neschopný utrpení zůstal, a jestliže sice jeden se narodil a druhý na narozeného sestoupil a opět ho opustil, již není jeden, nýbrž jsou patrně dva. Že pak jednoho zná apoštol Ježíše Krista, který se narodil a trpěl v témž listě opět dí“ (Řím. 3, 4). Odsoudiv pak několika výroky téhož listu *blud Valentinův* takto volá: „Jen jedno ještě (schází), že nevolá k vám, kteří slyšeti chťejí: Nemylte se! Jeden a týž jest Kristus Ježíš, Syn Boží, který umučením svým nás usmířil a vstal z mrtvých, který jest na pravici Boha Otce“ (I. c. III. 16, 9).

Tertullian se táže: „Nebyl Bůh opravdu ukřižován? Nezemřel opravdu?“ (De carne Chri. 5). A jinde o vtěleném Synu Božím jasně dí:

„Vidíme dvojí stav (přirozenost) nesmíšený, nýbrž v jedné osobě spojený, Boha a člověka . . . A tak jest zachován zvláštní ráz obojí podstaty, že i duch (Bůh) konal v něm své, i tělo (člověk) svá utrpení přestálo . . hladovělo a umřelo“ (Adv. Prax. 27). Byl tedy christologický výraz, že Syn Boží se vtělil v jedné a to božské osobě (*in unitate personae*) již *Tertullianovi* a *Ireneovi* známý. *Sv. Ambrož* dí o osobě Kristově velmi případně: „Není zajisté jiný z Otce a jiný z Panny, nýbrž týž jinak z Otce a jinak z Panny“ (De incarnat. V. 5).

Sv. Řehoř Naz. slavnostně prohlašuje: „Uvádí-li někdo dva syny, jednoho z Boha Otce, druhého z matky, nikoli však jednoho a téhož, nechť pozbude zaslíbení (přijetí) synů, jež pravověřícím je zaslíbeno; ačkoli jsou dvě přirozenosti, Bůh a člověk, nejsou dva synové“ (Ep. 1 ad Cled; srov. *sv. Atanáš*, C. Apollin. I. 16).

b) Otcové dovolávali se proti christologickým bludům, hlavně Nestoriovu, *vyznání víry*. *Efeský* sněm nevydal nového vyznání víry, poněvadž nicejské, vlastně rozšířené apoštolské, proti Nestoriovu stačilo. Články: „*Věřím v Ježíše Krista, Syna Božího jednorozeného, Pána Boha našeho*, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, ukřižován, umřel, pohřben jest“, přikládají se témuž Synu Božímu božské i lidské přívlastky, tedy se potvrzuje, že je zároveň Bůh a člověk.

c) Na *Východě*, kde již od *bludaře Cerintha* počínajíc, Krista ve dvě osoby rozdělovati začali (srov. I. Jan 4, 3: „Všeliký duch, jenž vyznává Ježíše Krista přišlého v těle, jest z Boha a žádný duch, jenž nevyznává Ježíše z Boha není“), byla víra v jednoho Pána Ježíše přesně vyznávána. Biskupové církve východní předkládali *katechumenům vyznání*, v němž byla víra v jednu osobu Ježíše Krista silně zdůrazněna: „Věřím v jednoho Ježíše Krista, Syna Božího, z Boha Otce zrozeného . . . , jenž nikoli v jiném člověku, nýbrž v sobě přitvořil člověčenství v posvátnou jednotu (*εις ἑνότητα*). Slovo totiž tělem učiněno jest, aniž pak doznalo proměny, nebo zaměnilo božství ve člověčenství. Jeden je totiž Pán Ježíš Kristus, týž Pán, týž Bůh, týž Král“ (symb. s. *Epiphanii*; Denz. 13). Význam tohoto vyznání je proto veliký, poněvadž bylo na *Východě od apoštolských dob* hlásáno a dle nicejského vyznání poněkud rozšířeno (viz *Epiphanius*, Ancorat. 12). Jednotu osoby zdůraznil i *Hypolit Řím.* takto: „Ani Slovo bez člověčenství a samo o sobě nebylo dokonalý jednorozený Syn, ač bylo Slovo dokonalé, ani člověčenství nemohlo bytovati oddělené od Slova pro sebe, poněvadž mělo byt (*την οὐσίαν*) ve Slovu“ C. h. Noet. 15). Výraz „hypostatické spojení“ byl tedy co do věci již před efeským sněmem známý.

d) *Neurčitě výrazy* a poněkud *temná rčení*, jichž Otcové ve příčině hořejšího článku víry užili, dlužno vykládati dle jasných a určitých rčení, tedy pravověrně a nikoli naopak. To, že se taková rčení vyskytla, lze snadno vysvětliti. Tehdy nebylo ještě bohoslovné názvosloví přesně vyhraňeno a zcela ustáleno. Vyskytl se též výraz méně vhodný.

Rčení: μὴ φύσις Θεοῦ δεσποικουμένη t. j. jedna přirozenost Boha se vtělila užíval *sv. Cyril Alex.* téměř výhradně. Přirozenost Boha Slova byla dle jeho názoru *Slovo* bytující v božské přirozenosti, *božská hypostase, osoba*

Slova, takže to vlastně znamená: *Slovo vtělené*. Tak chtěl zmíněný obránce pravé viry *blud Nestoriův* o dvou osobách v Kristu co nejrozhodněji *odmítnouti* a spojení obojí přirozenosti v jedné osobě jako nejtěsnější označiti. Ze přídatku *σσεακωμμένη* je patrné, že Cyril tímto úslovím ani *monofysitům* nenadřžoval. Vůči výtkám proti tomuto rčení ohrazoval se Cyril takto: „Nesmí se jeden Pán Ježíš rozdělovati ve člověka zvlášť a v Boha zvlášť, nýbrž jednoho a téhož Ježíše Krista vyznáváme, neznajíce různé přirozenosti, nýbrž je nesmíšené zachovávající“ (Scholia de incarn. 13). Proto též *církevní sněmy*, ač monofysitské formule zavrhyly, tuto Cyrilovu podržely. Tak 5. *sněm cařihradský* (can. 5; Denz. 220) a *sněm lateránský* r. 649 (Denz. 258) *Loofs*, protestantský bohoslovec nepředpojatě dovozuje pravověrnost Cyrilovu *proti Dornerovi a Hagenbachovi*, kteří jej z monofysitismu nařkli (Dogmengeschichte² 292).

Formule: *Dvě přirozenosti toliko pomyslem se rozdělují* (κατὰ θεωρίαν, νοήσει) neuvěřuje ty které Otce z monofysitismu; právě tak chtěli zdůrazniti, že obě přirozenosti v Kristu nejsou od sebe skutečně odděleny, nýbrž co nejtěsněji spojeny. Ostatně říkáme i my, že duše se od těla rozlišuje pomyslem, aniž tím rozdílu mezi duší a tělem popíráme. Hořejší formulí autenticky vyložil papež *Agatho* takto: „Obě přirozenosti jednoho a téhož Boha Slova vtěleného, že nesmíšeně, nerozděleně, nezměnitelně jsou, jsme poznali, pouhým pomyslem, co spojeno, je rozlišující stejně blud, jak rozdělení, tak smíšení zavrhuje“ (*Hardouin*, Coll. Concil. III. 1079).

Rčení, že *Kristus podle člověčenství není ničím* (Christus non est aliquid secundum quod homo), jež se vyskytlo ve 12. stol. bylo zavrženo, poněvadž je na úkor pravému člověčenství Páně (*Bartmann*, I.³ l. c. 351).

3. *Scholastičtí bohoslovci* nauku o hypostatickém spojení podle vzorů, jež zanechali *Leontius Byzancký a Jan Damašský*, prohloubili a formálně zdokonalili. Když se později ve Španělských vyskytl *adoptianismus*, jako pozdní výhonek Nestoriova bludu a *dialektici* (*Abaelard*) začali nakládati s touto naukou *rozumářsky*, tu scholastici uváděli pro ni pádné důvody. Tak *sv. Tomáš Akv.* dovozuje, že spojení obojí přirozenosti v jedné osobě Kristově bylo nanejvýše přiměřené. Kdyby bylo toto spojení se stalo ve přirozenosti, bylo by nastalo smíšení přirozeností, Bůh však je nezměnitelný; nebo by bylo nastalo spojení případečné v Bohu však není případků, nebo konečně by bylo nastalo složení, avšak Bůh nejvýše dokonalý nepotřebuje doplňků (*S. th. 3 q. 2 a. 1. 2*).

§ 8. O dvojí přirozenosti jednoho a téhož Ježíše Krista.

Hypostatické spojení záleží v tom, že Syn Boží přijal ve svou božskou osobu člověčenství. Je tedy důraz nejen na jedné a to božské osobě Ježíše Krista, nýbrž i na *obojí přirozenosti božské a lidské*, jež se následkem onoho spojení ani nesmísily, ani nezměnily, nýbrž *zůstaly nesmíšený a nezměněny*. Spojení, v němž by nastalo smíšení nebo proměna obou členů, nebylo by hypostatické čili osobní. Trvá-li v Kristu Ježíši dvojí přirozenost beze změny a nesmíšená, *pak i dvojí vůle*.

1. *Věta*: Obojí přirozenost má Ježíš Kristus nesmíšenou a nezměněnou. (De fide).

Výklad.

Eutyches, archimandrita v Cařihradě, hájil proti Nestorioví jednoty osoby v Ježíši Kristu tak jednostranně, že rčení *ἑνωσις φυσική, μία φύσις σεσαρωμένη* vykládal nejen o jedné osobě, nýbrž i o *jedné přirozenosti*. Dle jeho mylného předpokladu jest Kristus jedna božská osoba pouze tehdy, má-li jednu přirozenost. Kterak si toto spojení představoval, nelze s určitostí říci. Jeho stoupenci, *monofysité*, vykládali jednu přirozenost v Kristu buď tak, že božská přirozenost lidskou *vsála* čili *pohltila*, nebo tak, že se lidská v božskou *proměnila*, nebo, že z božské a lidské vznikla podobně jako u člověka z těla a duše *třetí, nová přirozenost*.

Flavián, patriarcha cařihradský, sesadil r. 448 *Eutycha* jako bludaře; tento rozsudek papež Lev I. potvrdil a katolickou nauku věroučným listem (Epistula ad Flavianum), odůvodnil. Eutycha ujal se *Dioskur*, patriarcha alexandrijský, na „loupežné synodě“ a přispěl značně k rozšíření monofysitismu na Východě. *Sněm chalcedonský* r. 451 blud Eutychův znova zavrhl, věroučný list Lvův s nadšením přijal a nauku o hypostatickém spojení, jak proti Eutychovi, tak proti Nestorioví věroučně prohlásil. *Ježíš Kristus je soupodstatný s Otcem*, ale *též soupodstatný s námi*, dokonalý v božství a dokonalý v člověčenství. Je jeden a týž Pán ve dvojí přirozenosti *nesmíšeně, nezměnitelně* (proti Eutychovi), *nerozděleně, nerozlučně* (proti Nestorioví). Následkem spojení nebyla různost přirozeností seřena, nýbrž vlastní ráz té i oné zůstal zachován (salva proprietate utriusque naturae), a obě jsou v jedné osobě spojeny. Není tedy ve dvě osoby rozdělený, nýbrž jeden jednorozený

Syn, Slovo Boha, Pán Ježíš Kristus *) (Denz. 148). Vyznání víry *Atanášovo* rovněž stanoví o Ježíši Kristu: „Jenž ač je Bůh a člověk, nejsou přece dva, nýbrž jeden Kristus; jeden však, protože božství neproměnil ve člověčenství, nýbrž přijal člověčenství v Boha, jeden vůbec, poněvadž nesmísil přirozenosti, nýbrž je jedna osoba.“ (Denz. 40).

Důkaz.

Z četných výroků *Písma* vysvítá, že jeden a týž Kristus je pravý Bůh a pravý člověk, že má vlastnosti božské i lidské a že konal skutky božské a lidské. To pak je možno jen tehdy, že obojí přirozenost zůstala i po vtělení úplná a nesmíšená.

Kristus Pán ukazuje na zázraky, které konal vlastní mocí, prohlásil: „Já a Otec jedno jsme“ (Jan 10, 30); přihlížeje pak ke svému člověčenství, pravil: „Otec jest větší mne“ (Jan 14, 28). Ježíš Kristus je „ve způsobě Boží“, ale též „ve způsobě služebníka“; obojí způsob (přirozenost) zůstala nesmíšená a jsou tak spojeny, že Kristus, jenž byl ve způsobě Boží, přijal způsobu služebníka (Fil. 2, 6 nn.)

Obojí přirozenost úplná byla nutná k *našemu vykoupení*. Bez lidské přirozenosti nebyl by mohl Kristus trpěti a za nás dostiučiniti; bez božské nemělo by jeho dostiučinění neskonanou cenu.

2. *Blud monofysitský* o jedné přirozenosti Kristově je *na-prosto nemožný*. Kdyby lidská přirozenost byla božskou bývala *pohlčena*, nebyl by Kristus *pravým člověkem*. Kdyby se bylo božství *proměnilo v člověčenství*, což je ohledem na nezměnitelnost onoho vyloučeno, nebyl by Kristus *pravý Bůh*. Kdyby se bylo božství a člověčenství *smísilo*, nebyl by Kristus, ani Bůh, ani člověk, nýbrž jakás nová neurčitá bytost.

3. *Otcové* učili již dlouho před sněmem chalcedonským, že obojí přirozenost v Ježíši Kristu je nesmíšená a úplná.

a) Mimo výroky již svrchu uvedené dí *sv. Justín*: „Jak nahoře jsem dolíčil, že Jednorozený jest Otce veškerenstva, vlastně zrozený z něho Logos, jenž potom člověkem z Panny se stal“ (Rozm. s Tryf. 105). Podobně

*) Docemus unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum.“

píše *sv. Irenej*: „Nebot co Jan hlásá . . . jednoho jednorozeného Krista Ježíše, skrze něhož všechny věci učiněny býti praví, toho totiž Syna Božího . . . ten že ve své přišel, že tělem učiněn jest a přebýval mezi námi“ (Prot. kac. I., 9, 8). *Sv. Atanáš* volá rozhorleně: „Které pak peklo vyronilo, že tělo z Panny zrozené je stejné podstaty s božstvím Slova, že Slovo se proměnilo v tělo . . . a ze své přirozenosti vypadlo?“ (Ep. ad Epict.).

b) *Z latinských Otců Tertullian* odpovídá si na otázku: „Kterak bylo Slovo tělem učiněno, zda jako by se bylo v tělo proměnilo, nebo tak, že Slovo Tělo přijalo?“ Tak odpovídá se zřetelem na nezměnitelnost Boží, „pročež Bůh nemůže ani přestati, ani něčím jiným býti“ (Adv. Prax. 27). *Sv. Ambrož* pak napomíná: „Šetřme rozdíl mezi božstvím a člověčenstvím; v obojím mluví jeden Syn Boží, protože v témže jest obojí přirozenost“ (De fide II. 9, 77).

c) *Rčení některých Otců (Tertulliana, Cypriana, Ambrože, Augustina)*: „Homo Deo mixtus est“, nebo „Deus cum hominibus miscetur“ jest ovšem méně vhodné. Nechtěli tím leč označiti spojení toto jako nejtěsnější. Ve smyslu monofysitském nelze je vykládati, poněvadž za dob těchto Otců o bludu Eutychově ještě ani zmínky nebylo, a jejich pravověrnost je jinými svědectvími nepochybně prokázána. Lze právem o nich uvéstí úsudek *Augustinův*, který pronesl o *sv. Janu Zlat.* obviněném, jako by popíral hřích dědičný: „Rozmlouvaje v církvi katolické, neuadál se, že by se mu rozumělo jinak . . . Tehdy se ještě nepřeli a proto mluvil bezpečněji“ (C. Julian. I. 6, 22).

Sv. Augustin vykládá velmi zřetelně, kterak Otcové již před sněmem chalcedonským toto smíšení pojímali. Píše sice: „Jako v jednotě osoby spojí se duše s tělem, aby byl člověk, tak se v jednotě osoby spojí Bůh s člověkem, aby byl Kristus. V oné osobě je smíšení (mixtura) duše a těla, v této osobě je smíšení (mixtura) Boha a člověka“; avšak ihned varuje, „aby posluchač upustil od obyčeje těles, kde dvě tekutiny se smísí tak, že žádná nepodrží celistvosti“ a upozorňuje na to, že „i při tělesech světlo smísí se sice se vzduchem, avšak zůstane neporušeno“ (Ep. ad Volus. III. 11). Tímto trojím podobstvím: spojením duše s tělem, smíšením dvou tekutin a proniknutím vzduchu světlem, znázornil hypostatické spojení, jako těsné. Protože chtěl smíšení z hypostatického vyřaditi a to, že obojí přirozenost, ač těsně spojená zůstala nezměněná a nesmíšená, znázorniti, ukazuje případně na vzduch a světlo, jež přes své vzájemné spojení zůstanou nezměněny.

β) *Rčením πῶς ὁ υἱὸς* nemíní *sv. Cyríl Alex.* leč spojení co nejtěsnější. *Dle Harnacka* učí *Cyríl* na mnoha místech, že obojí přirozenost v Kristu je spojena po rozumu sněmu chalcedonského beze změny *ἀποχωριστῶς, ἀπεριτῶς* aniž nastalo smíšení *σύνϋψις, σύνκρασις*. *Sv. Cyríl* ostatně sám dva roky po sněmu efeském v dohodovací formuli s *Antiochijskými rčení πῶς ὁ υἱὸς* zmínil a vyložil. (Bartmann I. c. 353).

γ) Otcové rčením, že *lidská přirozenost v Kristu byla zbožštěna*, ne-nadržovali monofysitům. Měli tu zřetel k nedokonalostem lidské přirozenosti, jejíž podstatné části v Kristu uznávali, a proto o ní tvrdili, že *vtělením*

hlavně pak *zmrtvýchvstáním* byla *povýšena a nesčetnými výsadami obdařena* (Řehoř Naz.; Cyríl Alex.; srov. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. IV. 83).

2. *Věta*: Ježíš Kristus má dvojí vůli a dvojí činnost, božskou a lidskou. (De fide).

Výklad.

Sergius, patriarcha cařihradský (roku 610) usiluje, aby roztržka monofysity způsobená a jednotu říše ohrožující byla uklizena, začal v dohodě s *Theodorem z Pharanu a Cyrem z Alexandrie* učiti, že v Ježíši Kristu je *μία ενεργεια* a *ἓν θελημα*, jedna činnost a jedna vůle. Přivrženci jeho nazváni byli *monotheleté* nebo *monergeté*. Protože *ενεργεια* a *θελημα* znamená jak mohutnost, tak její úkony, nelze přesně říci, v čem vlastně blud monothetický záležel. Zcela určitě *popírali lidské úkony Kristovy*, t. j. ty, které konal lidskou přirozeností, a přikládali je božské osobě Kristově, jakoby tato je nejen ovládala a řídila, nýbrž sama konala. Lidská přirozenost byla by v osobě Kristově neživým nástrojem. Dle všeho upírali *monotheleté* Kristu Pánu lidskou činnost i lidskou vůli.

Papež Honorius nezakročil proti Sergiovi dosti rázně, nýbrž spokojil se s jeho návrhem, aby se nemluvilo ani o dvojí, ani o jedné činnosti Kristově. Proti Sergiovu bludu rozhodně vystoupili *Sofronius*, opat jerusalemský (r. 634), a *opat Maximus* († 662). *Sněm lateránský* r. 649 zavrhl nauku Sergiovu jako bludařskou. Věřoučné stanovisko přesně vytkl papež *Agatholistem* k císařům (Epistula ad augustos Imperatores). Tento byl nadšeně na *6. sněmu cařihradském* přijat, a proti Sergiovi bylo stanoveno toto věroučné prohlášení: „Dvojí přirozenou vůli a dvojí přirozenou činnost v něm nerozděleně, neproměnlivě, nerozlučně, nesmíšeně dle nauky sv. Otců rovněž hlásáme“*) (Denz. 291).

Důkaz.

1. Dvojí vůle a dvojí činnost je přirozeným důsledkem dvojí přirozenosti Kristovy. *Písmo* však výslovně, jak to zmíněný papež *Agatholistem* zdůraznil, rozeznává *dvojí* v Kristu *vůli*. Tak, když se na hoře Olivetské modlil: „Otče, je-li možno, ať odejde

*) „Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias.... sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotentis voluntati.“

kalich tento ode mne, ale ne jak já chci, nýbrž jak ty (Mat. 26, 39), avšak ne má, nýbrž tvá vůle se staň“ (Luk. 22, 42), podřídil svou lidskou vůli, o níž právě monotheleté pochybovali, božské vůli svého Otce, se kterým měl stejnou přirozenost i božskou vůli. Totéž je patrné z jiného výroku Páně: „Nehledám vůle své, nýbrž toho, jenž mne poslal“ (Jan 5. 30). *Lidskou vůli osvědčoval Kristus dokonalou poslušností vůči svému Otci*: „A tak činím, jak mi Otec přikázal“ (Jan 14, 31). „Stal se poslušným až k smrti a to smrti kříže“ (Filip. 2, 8).

2. *Otcové* ve starších dobách dvojí vůli a dvojí činnost Kristovu znali, ač jí vždy zvláště nezdůrazňovali. *Sv. Atanáš* vykládá Mat. 26, 29 píše: „Projevuje tu dvojí vůli: lidskou, která je ve člověku, a božskou, která je v Bohu. Lidská pro slabost tělesnou prosí, aby utrpení bylo odvráceno; kdežto božská je k tomu ochotna“ (De incarn. Verbi c. Arian. 21). *Sv. Leo Vel.* věroučným listem adresovaným patriarchovi *Flavianovi* (Denz. 144) zavrhl nejen monofysitismus, nýbrž již předem i monotheletismus těmito slovy: „Jako Bůh se nezmění milosrdenstvím, tak ani člověk se nezmaří důstojenstvím. Každá přirozenost (forma) za účasti druhé koná to, co je jí vlastní; Slovo totiž koná, co je Slova, rovněž člověčenství koná, co je člověčenství“.

Otcové, *Agatho, Maximus a Jan Damašský* dvojí vůli a dvojí činnost Ježíše Krista dokazovali filosoficky. Zmíněný papež *Agatho* dovolával se zásady, že počet vůli a činností se neřídí počtem osob, nýbrž počtem přirozeností. Z opačné zásady by vyplynula ta protimyslnost, že v Boží trojici je trojí vůle. (Ep. ad august. Imperat. M. 87, 1173). *Maximus* rozlišoval mezi vůlí, jakožto mohutností a mezi jejími kony. Ona (*voluntas naturalis, θέλους*) přísluší přirozenosti, její kony (*eligere=voluntas rationalis, βούλεις*) přiřítají se osobě. Božská osoba Kristova koná vůli božskou kony božské, lidskou vůli úkony lidské, nebo jak *scholastičtí bohoslovci* to vyjadřují; V Kristu jest unum principium quod, ale duplex principium quo. *Sv. Jan Damaš.* poukazuje na nesrovnalost, kdyby v Kristu byla sice dvojí přirozenost, avšak toliko jedna vůle a činnost. Natura enim nulla est operationis experts (De fide orth. 8, 13).

3. Mezi božskou a lidskou vůlí Kristovou není rozporu, nýbrž *úplný souhlas a dokonalá jednota*. Lidská vůle vždy a ve všem podřizovala se božské vůli, jak *σ. sněm obecný v Cařihradě* prohlásil. „Hlásáme dvojí přirozenou vůli, jež si neodporují, nýbrž lidská vůle poslouchá a neodporuje aniž se vzpírá, ba vůli jeho božské a všemohoucí je podřícená“ (Denz. 291). Obojí vůle je v jedné osobě Boha Slova, jež jako konající je jedna, avšak vykonává dvojí činnost božskou a lidskou skrze tu nebo onu přirozenost.

Dokonalou shodu lidské vůle s božskou dokazoval *Maximus*

právem odtud, že Kristus, jakožto člověk je bezhříšný (*impeccabilis*).

Smyslovou snáženost, jež k lidské přirozenosti náleží, Kristus ovšem měl: avšak tato byla dokonale podřízena rozumové vůli, takže ji nemohla ani předbíhati, ani zdržovati. — Ani v modlitbě na hoře olivetské nebylo rozporu mezi božskou a lidskou vůlí Kristovou, nýbrž byl to pouze *přirozený odpor* proti utrpení, jehož se přirozená náklonnost a snáženost hrozila. *Rozumová vůle* Páně přes tento odpor byla ochotna utrpení a smrt podstoupiti. Běží tedy v oné modlitbě o božskou vůli, která utrpení přikazovala, o lidskou vůli, která se božské podřídila, a o přirozený odpor, jenž byl překonán.

4. O boholidské činnosti Kristově.

Tento název (*θεανδρικὴ ἐνεργεια, deivirilis operatio*), po prvé se vyskytuje ve spisech *Pseudo-Dionysa* (Ep. 4). Katolíci toto pojmenování zamítli, poněvadž monofysité je pro svůj blud vykořisťovali a již *Hipátius Efeský*, vůdce pravověrných, spisy Dionysovy jako nepravé rozpoznal (*Bardenhewer Patrologie*² 474). Tyto spisy nabyly významu opět tím, že obhájci pravověrnosti jako *Maximus* napsali k nim výklady.

Lateránský sněm r. 649 název *deivirilis operatio* podržel proto, že onu podivuhodnou a vznešenou shodu mezi božskou a lidskou činností správně označuje; avšak bludný názor, jakoby v Kristu byla pouze jedna činnost, zamítnul (Denz. 288).

V Ježíši Kristu, jenž je spolu Bůh a člověk rozlišujeme *trojí činnost a trojí úkony*:

a) *čirě božskou*, kterou vykonává pouze v božské přirozenosti, na př. zachování všehomíra (Žid. 1, 4),

b) *čirě lidskou*, kterou vykonává pouze v lidské přirozenosti, na př. přijímání pokrmu, zármutek, utrpení a j.,

c) *smíšenou, boholidskou*, kterou vykonává v božské přirozenosti, používaje lidské přirozenosti, jakožto nástroje, na př. an vzkřísil Lazara z mrtvých, řka: „Lazare, pojď ven (Jan 11, 43), aneb uzdravil slepého, potřev víčka jeho blátem (Jan 9, 6).

Tato poslední činnost nenazývá se smíšenou proto, že by v ní obojí přirozenost se smísila, nýbrž proto, že táž osoba božská ji koná v božské přirozenosti za účasti lidské přirozenosti dle zásady *sv. Lva Vel.*: „Utraque forma agit cum communione alterius quod proprium est (Denz. 144). Jako smíšená, tak i čirě lidská činnost je toliko Ježíši Kristu vlastní, kdežto čirě božská je společná s Otcem a Duchem svatým.

Čiře lidské úkony, útrapy, bolesti, smrt, jež k našemu vykoupení směřovaly, náleží rovněž do jisté míry k *činnosti Boha člověka*. Právě proto, že je konala a podstoupila druhá božská osoba v lidské přirozenosti, mají následkem důstojnosti konajícího (*principium quod*) nekonečnou cenu, a byly od Boha přijaty, jako rovnocenné dostiučinění za hříchy světa.

§ 9. O vlastnostech hypostatického spojení.

Hypostatické spojení je: 1. *původní*, poněvadž se začalo vtělením, takže člověčenství Kristovo nebylo nikdy samo pro sebe; 2. *nerozlučné*, poněvadž se božství neoddělovalo od člověčenství ani při smrti; 3. *věčné*, poněvadž Kristus svého člověčenství nikdy neodloží. O těchto vlastnostech pojednávají tři věty.

1. *Věta*: Syn Boží se vtělil právě tehdy, když se z Panny Marie počal.

Výklad:

Blud, že duše a tělo Kristovy byly již před vtělením, zahrhl *sněm cařihradský* r. 543; (Denz. 204). *6. sněm obecný* r. 680 pak prohlásil: „U vtělení Slova božství se nespojilo s tělem již dříve oživeným, anebo dříve učiněným, anebo s duší již dříve stávající, nýbrž se Slovem začaly bytovat . . . , tělo totiž bylo zároveň tělem Slova, tělo zároveň živé, rozumné, zároveň tělo Boha Slova živé, rozumné (čl. 11).

Důkaz.

a) Plyne to z výroků *apoštola Pavla*, že „Syn Boží podle těla povstal z potomstva Davidova“ (Řím. 1, 3) a „že byl učiněn z ženy“ (Gal. 4, 4). Stal se tedy člověkem, přijal člověčenství tehdy, když se počal z Marie Panny; tato pak je proto pravá a skutečná matka Boží. *Početí a vtělení Syna Božího stalo se v témž okamžiku*. Kristus nebyl dříve člověkem, aniž byl spolu Syn Boží a jeho člověčenství nikdy nebylo samo pro sebe, aniž bylo spojeno s božskou osobou Slova. Syn Boží nepřijal v jednotu své osoby Krista člověka již existujícího, nýbrž právě tehdy, když byl v lůně Marie Panny počat, osvojil si v nerozlučnou jednotu lidskou přirozenost.

b) Podle *sv. Otců* stalo se obojí, stvoření lidské přirozenosti a její přijetí od Boha Slova v témž okamžiku. *Sv. Lev Vel.* dí vystižně: „Naše přirozenost nebyla tak přijata, že by byla napřed stvořena a potom přijata, nýbrž právě tím, že byla přijata, byla stvořena“ (ut ipsa assumptione crearetur;

Ep. 35, 3). *Sv. Cyril Alex.* již na to upozornil, že ten, kdo mezi početím Ježíše Krista z Panny Marie a mezi jeho pozdějším vtělením činí rozdíl, ohrožuje důstojnost Bohorodičky: „Nezrodil se ze svaté Panny napřed obyčejný člověk, na nějž později Slovo vstoupilo, nýbrž již v lůně spojení dokonav, tělesnému narození se podrobil“ (Ep. I. ad Nestor.).

2. *Věta:* Syn Boží člověčenství nikdy ani při smrti neodložil.

Výklad.

Nerozlučnost hypostatického spojení byla vyslovena u věroučném prohlášení *chalcedonském* slovy *ἀχωρίστως, ἀδιαίρετως*, nerozlučně. (Denz. 148), ač tu v prvé řadě byla míněna nerozlučná jednota božské osoby Kristovy. *II. sněm v Toledě* dí zcela určitě: „Dvojí přirozenost jedna osoba Slova tak v sobě spojila, že nikdy nemůže býti odděleno ani božství od člověčenství, ani člověčenství od Božství“ (Denz. 283).

Důkaz.

a) Syn Boží neodložil člověčenství ani když umřel a byl ve hrobě. *Smrt Kristova* na kříži nenastala tak, že se oddělilo jeho božství od člověčenství, nýbrž tím, že se *duše oddělila od těla*. Duše Kristova která sestoupila do předpekli, byla sice oddělena od těla, jež tři dny leželo v hrobě, avšak *zůstaly duši a tělem Kristovým*, jsouce s ním hypostaticky spojeny.

b) *V apoštolském vyznání* víry se praví o *Synu Božím*, že ukřižován, umřel, pohřben jest, sestoupil do pekel. *Otcové* rovněž učí, že smrtí Kristovou hypostatické spojení nebylo rozloučeno,

Sv. Atanáš dí: „Jestliže Slovo od těla se oddělilo a tak smrt nastala, pak zvířezili Židé proti Bohu tím, že nerozlučné spojení roztrhli“ (De incarn. 1. 2, 16). *Sv. Lev Vel.* dí s velikým důrazem: „V takovou jednotu se božská a lidská přirozenost spojila, že ani mukou nemohla býti roztržena, ani smrtí rozdělena“ (Serm. 68 de passione Dom. 17, 1).

Stesk Kristův: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mat. 27, 46) nesvědčí o opaku. Těmito slovy mesiášského žalmu (Žl. 21, 1), jak je podle *Otců* vykládali scholastikové, na př. *Hugo ze sv. Viktora* Kristus Pán naznačil, že „Bůh jej opustil, poněvadž mu pomoci neposkytl, avšak neopustil, že by mu byl svou přítomnost oddálil; odňal ochranu, avšak nerozloučil spojení; oddělil se zevně, aby nebyl ochranou proti nepřátelům, avšak neoddělil se uvnitř, aby nebyl ve spojení s osobou. Tak tedy opustil, že nepomáhal, avšak neopustil, aby se vzdálil“ (De sacram. 1. 2 p. 1. c. 20). Kristus Pán vypustil duši jako Syn Boží (Luk. 23, 46).

c) *Scholastičtí bohosilovci* stanovili pro nerozlučnost hypostatického spojení tuto zásadu: „*Verbum, quod semel assumpsit, nunquam dimisit*“ t. j., co Slovo přijalo, nikdy neodložilo. *O duši Kristově* platí tato zásada *naprosto*, o *těle* pak potud, že nebyla vyloučena výměna látek a změna, jimž lidské tělo podléhá. *Krev*, jež je docelující částí lidského těla. Kristus Pán

v hypostatické spojení pojal. O otázku, zda je krev oživována duší nebo je neživá tekutina výživná, tu neběží, nýbrž, zda krev k úplné lidské přirozenosti náleží. *Písmo sv.* přikládá právě krvi Páně veliký význam, poněvadž v ní splatil výkupné za naše vykoupení (1 Pet. 1, 19; 1 Jan. 1, 7; Žid. 9, 12), a *konsekrací kalicha* promění se víno ve krev Boha-člověka, které proto přísluší bohopocta.

d) O to, zda krev, kterou Kristus na kříži prolil, zůstala po ty tři dny co byl ve hrobě, s ním hypostaticky spojena, prudce se přeli bohoslovci *dominikánští s františkánskými*, až Pius II. oběma stranám r. 1464 uložil o této otázce mlčeti. Názor dominikánů, že ta krev Páně na kříži prolitá, kterou po zmrtvýchvstání opět přijal, zůstala i tehdy, když byl v hrobě, s ním hypostaticky spojena, nabyl po *sněmu tridentiském takové převahy*, že opačný názor je téměř opuštěný.

Ostatky nejsvětější krve, o nichž je nepochybně dokázáno, že pocházejí z utrpení Páně, dosvědčují, že Zmrtvýchvstálý nepřijal v sebe každou krůpěj prolité krve, a přísluší jim podobně, jak ostatkům svatého kříže úcta (viz *Fox*, *Die Reliquien des kostbaren Blutes unseres göttlichen Heilandes* 1880).

3. *Věta*: Syn Boží člověčenství na věky neodloží.

Výklad.

Proti blouznění *seleuciánů*, že Kristus své člověčenství přeložil na slunce (Žl. 18, 6), potom proti *Marcelovi z Ankýry* i *Photinovi Srjemskému*. tvrdícím, že Kristus Pán se svého člověčenství po obecném vzkříšení vzdá, přidal *cařihradský sněm r. 381* k nicejskému vyznání víry: *Cuius regni non erit finis*.

Důkaz.

a) Plyne to z oněch výroků Písma, kde Ježíši Kristu, Bohu-člověku se přičítá věčnost: „A bude kralovati v domě Jakubově na věky a království jeho nebude konce“ (Luk. 1, 32. 33). O kněžství Kristově dí Žalmista (Žl. 109, 4) a apoštol Pavel: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova“ (Žid. 7, 21). „Ježíš Kristus (jest) týž včera i dnes i na věky“ (Žid. 13, 8). Protože Kristus velekněžský i královský úřad vykonává a na věky konati bude jako Bůh a člověk, podrží své člověčenství na věky.

b) *Otcové*, na př. *Jan Zlat.* píše: „Tělo naše přijal nikoliv, aby je zase odložil, nýbrž aby je vždy podržel“ (Homil. 11 in Joa). *Cyril Jer.* rozhorleně nazval blud *Marcela Ankýrského* „novou dračí hlavou v Galatii povstalou“, vykládaje článek víry: *Cuius regni non erit finis* s důrazem napomíná: „Toho se drž, tomuto věř; co blud vychrlil, daleko zavrhní.

Zcela jasně jsi zajisté slyšel o království Kristově, jež nebude mít konce“ (Catech. 15, 27).

§ 10. O vztahu hypostatického spojení k rozumu.

Hypostatické spojení je pro stvořený rozum *tajemstvím*. Dokud nám nebylo zjeveno, nemohl ani člověk, ani anděl tušit a tím méně dokázati, že je možné; když pak je zjeveno, nedovede je nikdo poznati a probádati. Ačkoli toto tajemství naše poznání převyšuje, přece mu neodporuje, nýbrž se jeví jako možné a přiměřené.

1. *Věta*: Hypostatické spojení převyšuje naše poznání.

Výklad.

Efeský sněm schválil nauku *Cyrila Alex.*, jenž nazval osobní jednotu v Kristu tajemstvím hluboce nevýslovným a nepochopitelným (*Hardouin*, t. II. 3273). *II. sněm toledský* uvádí tento výrok *sv. Augustina*: „Plod Panny nemůže býti ani rozumem nalezen, ani na příkladě ukázán; co rozum nalezne, není nic zázračného, a co na příkladě se ukáže, není nic jedinečného“ (Denz. 282).

Důkaz.

a) *Kristus Pán* dí výslovně: „A nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč syn“ (Mat. 11, 27). Pochází tudíž naše pozuání, jak o Synu, tak o Otci z nadpřirozeného zjevení, jež však neodhaluje vnitřní podstaty pravd zjevených, poněvadž mluví k nám skrze zrcadlo v záhadě (1 Kor. 13, 12).

Apoštol Pavel nazývá dílo vykoupení „tajemství skryté od věků“ (Ef. 3, 9; Kol. 1, 26), „bez odporu veliké tajemství pobožnosti. Ten, jenž se zjevil v těle, byl ospravedlněn v duchu, ukázal se andělům“ (1 Tim. 3, 16). Jinde opět *o Kristu Bohu-člověku* dí: „Mluvíme moudrost Boží tajemnou, která byla skryta, kterou Bůh od věčnosti předurčil ke slávě naší, které žádný z knížat tohoto světa nepoznal“ (1. Kor. 2, 7. 8). „Poněvadž to co náleží k hlubokostem božským, jediné Duch Boží zná“ (tmt. v. 10), je vystižné poznání vnitřního života Božího a tudíž i vtělení Syna Božího nad stvořený rozum povzneseno.

Sněm vatikánský dovolává se na důkaz, že ve zjevení Božím jsou obsažena tajemství, zmíněného výroku 1. Kor. 2, 7; tím zřetelně naznačil, že vtělení Syna Božího dle Písma je tajemstvím (c. 4. De fide; Denz. 1796).

b) *Otcové*, jak z hořejšího výroku *Cyrila Alex.* plyne, byli téhož názoru. I *Lev Vel.* dí případně: „To, že obojí přirozenost v jedné osobě se spojila, nevěří-li víra, mluva nevyloží“ (Ser. in Nativ. IX. 1). *Suarez* pak dí jménem *scholastických bohoslovců*: „Nelze lidským ani andělským poznáním samozřejmě poznati nebo dokázati, že vtělení je možné“ (De incarn. disp. 3 sect. 1).

c) *Vtělení* je totiž svobodný úradek Boží, jenž závisí zcela na jeho vůli (Ef. 1., 9; Kol. 1., 26). To pak, co Bůh svobodně v čase vykonati ustanovil, nemůžeme poznati leč, když nám to oznámí buď svým dílem jako při stvoření nebo nadpřirozeným zjevením.

Proto také všechny dosavadní *pokusy*, aby hypostatické spojení bylo *dokázáno důvody filosofickými*, potkaly se s naprostým nezdarem. Většinou zabředly v racionalismus jako výklad *Nestoriův*, *Abaelardův* a *Güntherův*. V novější liberální teologii vykládá se nauka o vtělení *pantheisticky* (viz *Harnack*, Das Wesen des Christentums (1915) 145).

2. věta: Hypostatické spojení neodporuje rozumu.

Mezi tímto tajemstvím víry a mezi rozumem nemůže býti rozporu proto, poněvadž jeden a týž Bůh, jenž ono zjevil, nám světlo rozumu vštípil. Může tedy vzniknouti rozpor pouze *zdánlivý*, který se zaviňuje nesprávným výkladem zmíněného článku víry (viz *sněm vatikánský* c. 4. De fide et revelatione; *Denz.* 1797). Často se totiž opomene důležitá okolnost, že my z vlastního názoru nepoznáváme, co je božská osoba, která je v Synu Božím, a jak velická jest její mohoucnost. To, že Syn Boží je druhá božská osoba, ze zjevení nepochybně víme, ale na to, že osobnost je jinak v Bohu než ve člověku, zapomínáme. Není-li lidská osobnost s to, aby ve svou osobní jednotu pojala jinou přirozenost, nenásleduje z toho, že je to nemožné božské osobě, jejíž nekonečnou mohoucnost svým poznáním obsáhnouti nedovedeme.

Rozum lidský, byť tajemství hypostatického spojení pochopiti nedovedl, je přece s to, aby *námítky úspěšně vyvrátil*.

1. *Božská osoba Slova přijavši člověčenství se nezměnila*. Na tuto námítku, kterou činili již *pohanští filosofové* proti křesťanství, s úspěchem odpovídali *apologeti* a *Otcové* (viz *Origenes*, C. Celsum IV, 14). Božské osobě Slova, která má všechny dokonalosti v nekonečné míře, nemohlo přijaté člověčenství ničeho ani přidati, ani ubrati. Vtělením nastal a v hypostatické jednotě trvá mezi božskou osobou a přijatým člověčenstvím *nerozlučný vztah*, protože skrze ně Slovo člověkem se stalo, a má je jako své vlastní. Tento vztah má pouze *ve přijatém*

člověčenství skutečný podklad (relatio realis), kdežto vůči Slovu je to vztah pouze *pomyslný (relatio logica)*. Jako se Bůh proto, že všechno stvořil, nikterak nezměnil, tak se ani nezměnil tím, že si lidskou přirozenost osvojil. Obojí úradek, jak stvoření, tak vtělení, byl ovšem věčný, avšak byl vykonán v čase. *Nezměnila se tedy vůle Boží* vykonavši v čase to, na čem se od věčnosti ustanovila (Ef. 1, 4. 11). Syn Boží se nezměnil ani ve *své božské přirozenosti*. Nespojila se božská přirozenost s lidskou, neboť pak by se byl vtělil i Otec a Duch svatý, nýbrž pouze Syn, druhá božská osoba, pojala v jednotu své osoby člověčenství. Když tedy tato svou nekonečnou osobností propůjčila i lidské přirozenosti bytí pro sebe čili ji zosobnila, nedoznala ve svém osobním bytí žádné změny. „Jeden a týž je Syn Boží, jenž naše přijav a vlastního nepozbyv, sám v sobě nezměnitelný zůstal,“ dí případně *sv. Lev Vel.* (Sermo. VII. in Nat. Dom. 1.) Článkem víry: *Descendit de coelis* se nedí, že druhá božská osoba opustila nebe, nýbrž že začala býti na zemi činna novým, zvláštním způsobem.

2. *Nekonečná osobnost Slova mohla a může na konečnou přirozenost působiti.*

Pojmově se ovšem konečné a nekonečné vylučují, takže ono nikdy se nemůže státi tímto. *Není však přes to mezi obojím vyloučeno působení a vliv.* Může-li nekonečný Bůh působiti na stvoření, pak není věru, proč by se popíralo, že mohl Syn Boží na člověčenství účinně působiti a je ve svou osobu přijati. Duše lidská, jež od Boha pochází a jemu je podobna, je zajisté pro takové působení vnímavá (potentia oboedientialis).

3. *Lidská přirozenost Kristova, ačkoli není samostatná, není ani nemožná, ani zkomolená.*

a) Podle *tomistů* přijal Syn Boží úplnou a dokonalou lidskou přirozenost, avšak nikoli lidskou osobu. Bytí pro sebe oné propůjčil nebo ji zosobnil, když ji pojal ve svou božskou osobu, kterou ji udržuje, řídí a ovládá. Ježto *po rozumu tomistů* jest mezi úplnou a dokonalou přirozeností a osobností *věčný rozdíl*, nebylo to vnitřně nemožné, že Syn Boží, když se vtělil, přijal pouze lidskou přirozenost. Když pak tato má bytí v božské osobě a je jí ovládána a řízena, nejen ničeho nepozbyla, nýbrž *byla povýšena a na nejvýše zdokonalena.*

b) Podle *skotistů* není člověčenství Kristovo samostatné a svéosobní proto, že bylo přijato od božské osoby Slova.

Kdyby snad někdy Syn Boží člověčenství odložil, stalo by se samostatnou osobou. Po rozumu *skotistů* je totiž každá úplná a jedinečná přirozenost již sama sebou osobou, vyjma ten případ, že byla přijata od vyšší osobnosti. Není-li mezi úplnou přirozeností a osobností *skutečného rozdílu*, pak Syn Boží přijav v božskou osobu úplnou přirozenost, zamezil, že se tato nestala samostatnou a svéosobní. I podle tohoto výkladu je patrné, že člověčenství Kristovo ničeho na své důstojnosti nepozbylo, nýbrž naopak co nejvíce bylo povzneseno.

Lze to poněkud znázorniti příkladem, že *život sensitivní*, který je ve zvířeti pro sebe, když *jest u člověka* spojený a závislý na životě duševním, ničeho nepozbývá, nýbrž získává jsa mnohem dokonalejší. Podobně jest lidská přirozenost v Ježíši Kristu mnohem dokonalejší nežli v nás; v nás bytuje ve vlastní stejnorodé osobě, kdežto v Ježíši Kristu v božské osobě, tedy mnohem dokonaleji.

4. *Nevtělila se celá Boží Trojice, nýbrž jediné Syn Boží.*

Dlužno tu rozlišovati mezi *vtělením jakožto dílem* všemohoucnosti a mezi *vtělením jakožto nerozlučným vztahem* mezi osobou Slova a mezi přijatým člověčenstvím. Vtělení jakožto dílo Boží vnější *bylo vykonáno celou božskou Trojicí* (Luk. 1, 35), která společnou a nedílnou přirozeností božskou působí na venek. „Dlužno věriti, že vtělení tohoto Syna Božího celá Trojice způsobila, poněvadž skutky Trojice jsou nerozdílny,“ dí případně 11. sněm *toledský* (Denz. 284). Vtělení jakožto *nerozlučný vztah* mezi osobou Slova a přijatým člověčenstvím jest jediné *Synů Božímů vlastní*. Pouze Syn Boží, a to, pokud jest od Otce a Ducha svatého rozlišný, přijal ve svou osobu člověčenství, jež jako vlastní má a na věky míti bude. Nespojila se božská přirozenost přímo s přirozeností lidskou, nýbrž *prostřednictvím* druhé božské osoby.

Otcové zobrazovali to podobenstvím *o třech osobách*, které jednu oblékají. Ač tři na tom pracují, je *přece pouze jedna oblečena*. Tak i u vtělení všechny tři božské osoby k tomu působily, aby Syn Boží přijal člověčenství, avšak *pouze tento se vtělil*.

Na ostatní možné námitky odpovídáme se *sv. Augustinem*: „Jsou pošetilí, kteří praví: Nemohla-li moudrost Boží osvoboditi jinak, leč že Bůh se stal člověkem a zrodil se z ženy a všechno od hříšníků vytrpěl? Jim odpovídáme: Mohl ovšem,

ale kdyby to byl jinak učinil, rovněž by se vaší pošetilosti nezachoval“ (De agone christ. c. 11).

3. *věta*: Rozum věrou osvěcený dovede hypostatické spojení podobenstvími objasniti, a ukázati, že jest přiměřené.

a) *Spojením duše s tělem Otcové* znázorňovali hypostatické spojení. „Jako rozumná duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus“ di *vyznání víry Atandšovo* (Denz 40). *Monofysité* toto spojení jednostranně vykořisťovali pro svůj blud o splnutí člověčenství s božstvím Kristovým. Otcové zdůrazňovali sice podobnost, avšak *značných rozdílů* mezi obojím spojením nepřehlíželi.

Podobají se potud, že duše a tělo, ač různé, spojí se podstatně, utvoří jednu lidskou osobu, duše zůstane duší a tělo tělem, takže o člověku lze vypovídati vlastnosti zcela opačného rázu, že je smrtelný a nesmrtelný, tělesný a duchový. — Od hypostatického spojení se však *mnohem více různí*, hlavně, že duše a tělo splývají v jednu lidskou přirozenost, že vztah mezi oběma je přirozený, takže jedno požaduje druhého, že duše a tělo jsou vlastními a skutečnými částmi (viz *Pohle* II. 84).

Spojení myšlenky se slovem (báseň), s tónem (hudební skladba), se hmotou (socha) rovněž případně zobrazuje osobní jednotu v Ježiši Kristu. Jako naše myšlenka, vnitřní Slovo spojuje se se slovem vnějším čili s tvorem aniž pak se mění, nýbrž se stane pouze smyslům přístupným, tak se spojuje věčné Slovo čili druhá božská osoba s přirozeností lidskou a to beze změny a újmy, dí *sv. Augustin* (De doct. christ. I, 13).

Dalším obrazem vtělení je *broskev*, která očkováním jedné větve stane se zároveň meruňkou, viz podobné obrazy *Lessius*, (De perfect. divinis 12, 5). Starobylym podobenstvím, kterého užil *sv. Basil Vel.* (Hom. de humana Christi gener.) je *rozžhavené železo*. Železo ohněm se tak přetvořuje, jako by se samo stalo ohněm. Než přes toto těsné spojení, přece podrží železo svou povahu a činnost. Tak i člověčenství v Ježiši Kristu přes své povýšení podrží svou přirozenost a činnost (*Lessius* I. c. 225). *Cornelius a Lař.* znázorňuje vtělení *hořícím křem na hoře Horebu* (Comment. in Ex. 3, 2).

Taková podobenství *nejsou přesnými důkazy*, jimiž by se z rozumu dalo tajemství vtělení dokázati, nýbrž skromnými pokusy, aby nám bylo objasněno.

b) Rozum věrou osvěcený uznává vtělení *za velmi přiměřené*, poněvadž skrze ně byli *dokonalosti Boží*, především láska, potom spravedlnost, moudrost a všemohoucnost co *nejskvěleji oslaveny* (viz § 2) a *lidem vzácná duchovní dobra zjednána*.

Vtělením Syna Božího bylo *lidské pokolení povzneseno*. Syn Boží přijav člověčenství stal se celého lidského pokolení hlavou, prvorozeným veškerého stvoření (Kol. 1, 15). Následkem tohoto nerozlučného spojení je lidstvo mystickým duchovním tělem Ježíše Krista, jenž je jeho hlavou a my jeho údy (Řím. 12, 5). Proto jsou naše těla údy Kristovými (1. Kor. 6, 15), jeho utrpení, oslavení a zásluhy jsou naše (Řím. 6, 4; Ef. 2, 5. 6).

Vtělením *potvrzena byla naše víra*, poněvadž již nevěříme pouhým poslancům Božím, nýbrž samému Synu Božímu, jenž nám ji hlásal. „Aby člověk důvěrněji krácel k pravdě, sama Pravda, Syn Boží se vtělil, víru založil a ustavil“, dí *sv. Augustin* (De civit. Dei 11, 2). Vtělením byla *roznícena naše láska*. „Která je větší příčina příchodu Páně leč, aby Bůh ukázal lásku svou v nás? A bylo-li nám těžko milovati, nechť nám není těžko lásku opětovati“ vyzývá týž církevní učitel (De catechiz. rudibus 4).

Syn Boží, jenž se vtělil a mezi námi přebýval, zůstavil nám nejdokonalejší *vzor mravního života*. „Člověk, jenž je viditelný nemohl býti následován; Bůh, jenž je neviditelný, měl býti následován. Aby se tedy člověku představil a byl od něho viděn, a člověk ho mohl následovati, stal se Bůh člověkem“, dí překrásně *sv. Augustin* (Ser. 22.)

Prvý článek.

O důsledcích hypostatického spojení.

Literatura. Scheeben, Dogmatik III. §. 223—253 Oswald, Christologie² § 7—9. Franzelin, De Verbo incarnato th. 37.—45. Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie VII., 565. Fohle IV.⁶ 97. Chr. Pesch. IV.⁸ 99. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik 326. — O adoptiánech: Bach, Dogmengeschichte I. 192. Týž v Kirchenlexikon I.² 242. Hefele III.² Kryštůfek v česk. slovníku bohov. 94. Schwane III.² 227. Ketterer, Karl der Gr. und die Kirche (1898). Frobenius et Enhuebet, Dissertat. dogmatica de haeresi Adoptianorum (Migne, P. L. 101, 303). — O *záměně vlastnosti: Tomáš Aq.*, S. th. 3 q. 16 ar. 1—12. Janssens, De Deo—homine I. 570. Stentrup, Christologia th. 87. — O *bohopotě Ježíše Krista a jeho božského srdce: Gerdil*, De adoranda humanitate Christi (Curs. compl. IX. 918). Leitner, Ein Wort über den Gegenstand der Andacht zum Herzen Jesu (1874). Mannig, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu, ihre Bedeutung und dogmatische Grundlage (1875). Leroy, De ss. Corde Jesu eiusque cultu (1882). Callifet, Über die Andacht zum hl. Herzen Jesu (1884). J. Jungmann, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu und die Bedenken gegen dieselbe² (1885). Nilles, De rationibus festorum

ss. Cordis Jesu et purissimi cordis Mariae 2 vol⁵ (1885). *Nix*, De cultu ss. Cordis Jesu notiones quaedam theologiae² (1886.) *Týž*, Cultus ss. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue studiosis theologiae propositus³ (1905). *Bucceroni*, Commentarii de ss. Corde Jesu, de b. Maria Virgine et de s. Josepho (1896). *Pörtzgen*, Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane (1904). *Clánky Kadeřávkův*, v Past. V. (1885) 366 a *Židkův* v ČKD (1907) 145. — *O svatosti a vědění Kristově: Ullmann*, Die Sündenlosigkeit Jesu⁷ (1863). *Atzberger*, Die Unsündlichkeit Christi (1883). *Henemann*, Die Heiligkeit Jesu als Beweis seiner Gottheit (1898). *Kirschkamp*, Das menschliche Wissen Christi (1873). *Kleugten*, Theologie der Vorzeit III. 244.

Z hypostatického spojení plynou četné důsledky jak pro božskou osobu tak pro obojí přirozenost Kristovu. Pro jednu a tutéž osobu Ježíše Krista jsou to: 1. záměna vlastností (*communicatio idiomatum*) a perichorése, 2. jedno přirozené synovství a 3. jedna bohopocta (*cultus latrae*) Ježíše Krista, jenž je nejen Bůh nýbrž i člověk, Pro lidskou přirozenost Páně jsou to 1. dokonalá svatost, 2. všestranné vědění duše Kristovy a 3. jeho zářná moc. Tři poslední se nazývají přednosti na rozdíl od hořejších důsledků.

§ 11. O záměně vlastností a o perichoresi.

1. Záměna vlastností (*communicatio idiomatum*, ἀντιθέσις τῶν ἰδιωμάτων) záleží v tom, že Kristu Pánu, je-li označen jako Bůh, můžeme přičítati lidské vlastnosti, a je-li označen jako člověk, můžeme přičítati božské vlastnosti. Taková záměna je proto možná, poněvadž jeden a týž Kristus má božskou i lidskou přirozenost, takže vlastnosti, znaky a úkony té které přirozenosti dlužno přikládati osobě, jež je obojí přirozenosti pánem a nosičem. Smí se to diti potud, že ty neb ony vlastnosti se přikládají osobě Kristově, pojmenované po božské nebo po lidské přirozenosti. Nazýváme-li Krista Pána Slovo, Syn Boží, Pán života nebo Syn člověka, Syn Panny Marie, označujeme vždy jeho osobu, jež má obojí přirozenost jako svou vlastní.

a) Důkaz.

Písmo skýtá pro tuto záměnu mnoho příkladů. „Syn člověka zajisté přijde ve slávě Otce svého s anděly svými a odplatí tehda každému podle skutků jeho“ (Mat. 16, 27). „Původce života jste zabili“ (Sk. ap. 3, 15). „Kdyby moudrost Boží byli poznali, Pána slávy nikdy by nebyli ukřižovali“ (1. Kor. 2, 8).

Otcové mluví o *ἀντιθέσει τῶν ἰδιοτήτων*; sv. *Cyril Alex.* a j. užívají *οἰκειοῦσαι, ἰδιοποιεῖσαι*. I *církev* často ve své liturgii vlastnosti u Krista Pána zaměňuje, jak je z mešních formulářů a hodinek církevních v období vánočním patrné.

Záměna vlastností u osoby Krista Pána není naukou zbytečnou a bezvýznamnou ani pozdějším výmyslem scholastickým, nýbrž nutným a důležitým *důsledkem hypostatického spojení*. Dle způsobu, jakým kdo vlastnosti u Krista zaměňuje, lze snadno i určitě souditi na jeho stanovisko k hypostatickému spojení.

Nestorius, jenž dvě osoby Syna Božího a Syna Marie Panny rozděloval, uznáváje mezi oběma pouze morální jednotu, zaměňoval vlastnosti onoho s vlastnostmi tohoto a naopak pouze v širším a ne vlastním smyslu. *Eutyches* pak podle svého bludu, že člověčenství splynulo s božstvím, vlastnosti jedné přirozenosti přičítal přirozenosti druhé a naopak na př. božství trpělo.

b) *Pravidla*, jimiž se záměna vlastností má řídit, jsou hlavně tato:

1. Zaměňovati vlastnosti lze pouze tehdy, mluvíme-li o Kristu Pánu *konkretně* t. j. o jeho osobě na př. Bůh trpěl, Kristus je všudypřítomen a pod. Konkretní slova podstatná i přídavná označují osobu, majitele a pána obojí přirozenosti.

2. Zaměňovati vlastnosti nelze, mluvíme-li *abstraktně* t. j. o té které přirozenosti samé o sobě, jako od Krista Pána oddělené. Nesmí se tedy říci: Božství trpělo, člověčenství Kristovo je všudypřítomno (*ubiquismus*).

3. Záměna vlastností děje se pravidelně *kladnými větami*: Bůh trpěl, nikoli zápornými: Bůh netrpěl. V tomto posledním případě třeba ještě jednou a výslovně zdůrazniti přirozenost, o níž to neplatí: Bůh jakožto Bůh netrpěl.

4. Abstraktní jména *božské přirozenosti* lze vypovídati o osobě *Kristově*: Kristus je pravda, všemohoucnost; nikoliv však abstraktní jména *člověčenství*: Kristus je člověčenství.

5. *Abstraktních jmen jedné přirozenosti* nelze vypovídati o *abstraktech přirozenosti druhé*, poněvadž obojí přirozenost trvá v Kristu nezměněná a nesmíšená.

c) *Ubiquismus Lutherův*. Meze, ve kterých se pravověrná záměna vlastností smí díti, překročil *M. Luther* a *staroprotestanti* tvrdíce, že Kristus jako člověk jest všudepřítomný. Do tohoto bludu zabředli, poněvadž nechťeli uznati ani katolickou nauku o předpodstatnění ani blud Zwingliho, že večeře Páně je pouhým znamením těla a krve Páně. Aby mohli říci, že tělo Páně je též v eucharistii přítomno nezávisle na konsekraci, přikládali člověčenství Kristovu božské vlastnosti, především všudypřítomnost.

Protože taková záměna vlastností o těle Páně je ve přímém rozporu s *Písmem* (Mat. 28, 6; Jan 11, 21), a *nápadně podobná monophysitismu, upustili od ní pozdější protestantští bohoslovci.*

d) *Formule: Unus de Trinitate crucifixus est*, ač zavdala podnět ke mnohým věroučným sporům, není sama sebou bludařská. *Petr Fullo*, biskup antiochijský hlavní sloup tak zv. *theopaschitů* přisvojil si ji, chtěje tak zastítí svůj blud, že božství trpělo. *5. sněm obecný v Cařihradě* prohlásil, že Pán náš Ježíš Kristus, jenž byl na těle ukřižován, je pravý Bůh a Pán slávy a jeden ze svaté trojice (Denz. 222). Zmínění *theopaschitů* zneužívali ke svému bludu, že božství trpělo, i trojverší: Svatý Bože, svatý silný, svatý nesmrtelný, smiluj se nad námi, vsouvajíce v ně: Jenž byl pro nás ukřižován. Protože oním trojverším křesťané od pradávných dob *oslavovali trojjediného Boha, církev* onu vsuvku zamítla, tak *Urban VIII. a Benedikt XIV. ve vyznání víry pro východní křesťany* (Denz. 1463). Může míti i tato rozšířená formule *pravověrný význam*, pokud se jí vyznává, že Ježíš Kristus jenž je Bůh svatý, silný a nesmrtelný, trpěl za nás. Pak by se ani od oné: Jeden ze Trojice byl ukřižován, věčně nelišila.

2. *Perichorese*. Tento název *περιχώρησις, συμπεριχώρησις* vyskytuje se u řeckých Otců, latinských *circuminsessio*, u pozdních scholastiků *circumsessio*, a znamená, že obojí přirozenost, která přesto, že jest v božské osobě úzce spojena, přece zůstala nesmíšena, jedna ve druhé přebývá. Je nutným důsledkem hypostatického spojení. Neboť kdyby obě přirozenosti nebyly zůstaly nesmíšeny a rozdílny, byly by totožné, a kdyby nebyly v jedné osobě, nemohla by jedna přebývat v druhé.

Oswald nazývá *perichorese* rubem hypostatického spojení (Christologie I. c. 160), ale dle našeho postupu myšlenkového, z onoho teprve následuje.

Nejdokonalejší perichorese stává *ve Trojici* mezi třemi božskými osobami, které se navzájem pronikají a v sobě zůstávají, poněvadž mají všechny jednu a tutéž božskou přirozenost. Tak dokonalá a všestranná není *perichorese* v Ježíši Kristu Bohočlověku. Tu je podkladem a pojítkem *božská osoba*, která člověčenství přijaté co nejdokonaleji proniká, sama však je neproniknutelná. Člověčenství Kristovo, ač s božstvím v jedné osobě Kristově nerozlučně a podstatně spojeno, je od obou rozdílné. Z toho důvodu nesmějí se vlastnosti jedné přirozenosti přikládati přirozenosti druhé, nýbrž pouze jedné osobě Kristově. Je tedy *perichorese příčinou a základem záměny vlastností.*

Řeční otcové se zřetelem na to, že božská přirozenost lidskou co nejdokonaleji proniká, povznáší a posvěcuje, mluví o *deificatio humanitatis* a *Christi caro vivifica* (viz *sněm efeský*, can. 11; Denz. 123).

§ 12. O přirozeném synovství Krista vtěleného.

Věta: Ježíš Kristus jsa spolu člověk je vlastní a přirozený Syn Boží. (De fide.)

Výklad.

Neběží tu o důkaz, že Ježíš Kristus, jenž jest pravý Bůh, je přirozený Syn Boží, nýbrž o to, že i potom, když se vtělil, není *dle lidské přirozenosti* pouze Syn Boží za vlastního *přijatý*, nýbrž Syn Boží *vlastní a pravý*. O této pravdě ač takoruka samozřejmě třeba proto zvláště pojednat, poněvadž byla popírána tak zv. *adoptiány*.

Ve *Španělich* hájili na sklonku 8 stol. dva biskupové *Elipandus* toledský a *Felix* urgelský *proti Migetiovi*, jenž vykládal Boží Trojici po sabeliovsku, Syna Božího jakožto osobu od Otce rozdílnou tak nešťastně, že jej prohlásili podle božské přirozenosti za vlastního Syna Božího, podle lidské přirozenosti pak pouze za *Syna Božího přijatého* (*filius Dei adoptivus*). Ježto táž osoba ohledem na téhož Otce nemůže býti Synem přirozeným a spolu přijatým, vyplynuly nutně *ze dvou synů dvě osoby*, dva Kristové toliko zevně čili morálně spojení. Adoptiáni museli tedy dospěti *k nestoriánství*, ač se proti tomu rozhodně ohrazovali. Nazváni byli adoptiány proto, že dovolávajíce se výroků Otců a mozarabské liturgie, kde se dí, že *Christus hominem, humanitatem adoptavit*, začali mluvíti o Kristu, adoptovaném člověku a synu místo o přijatém člověčenství.

Adoptiánství zavrhl papež *Hadrian I.* listem ke španělským biskupům, kdež právem je nazval *rouháním*, podobným *Nestoriovu* (Denz. 299), potom *synoda v Řezně* (792), které předsedal *Karel Vel.* a *synoda ve Frankfurtě* (794), která znova prohlásila, že Kristus není Syn Boží přijatý nýbrž přirozený (*Dei Filius non adoptione, sed genere*, Denz. 311—314). Blud tento účinně potírali opat *Beatus z Libany*, *Paulinus z Akvileje*, *Alkuin* a *Karel Vel.*

Důkaz.

a) *Písmo* mluví vždy i tam, kde má na zřeteli Krista člověka, *pouze o jednom přirozeném a vlastním Synu Božím*. „Aj počneš v životě a porodíš syna... Ten bude veliký a Syn Nejvyššího slouti bude“ (Luk. 1, 31. 32). „Jednorozený Syn, jenž jest v lůně Otcově, ten (to) zjevil“ (Jan 1, 18). „Ty jsi Syn můj milý, v tobě se mi zalíbilo“ (Luk. 3, 22). „Bůh ani

vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všechny jej vydal“ (Řím. 8, 32).

Adoptiáni blud svůj dokazovali z Řím. 1, 3. 4, kde se praví „de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem qui *praedestinatus est Filius Dei* (Toť *διοθέντος υἱοῦ Θεοῦ*) in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum“. Protože o božské osobě věčného Slova naprosto nelze říci, že byla za Syna Božího předurčena, je tu míněn Syn Boží vtělený, jenž se zřetelem na *člověčenství*, které bylo předurčeno ke spojení s jeho osobou, nazývá se Syn Boží předurčený. Sloveso *ὁρίσθαι* netřeba překládati „předurčiti“, nýbrž jak to již Otcové činili „demonstrare, declarare, osvědčiti“. Dle *Sýkorova* překladu: „podle ducha svatosti však osvědčen byl zmrtvýchvstáním jako Syn Boží v moci“ (Nový zákon II. 111) není vůbec o předurčení zmínky.

Nelze ani z toho, že budoucí Mesiáš je nazýván *služebníkem Hospodinovým* (Is. 42, 1; 49, 5; Ez. 28, 25) vyvozovati, že jsou v Kristu dvě osoby a dva Synové. Oním názvem označuje *St. Zákon* jeden význačný rys na obraze Mesiášově, *jeho poslušnost v utrpení*, jeho smýšlení a jednání, tedy *lidskou přirozenost* a nikoli osobu. Ve *St. zákoně* není vylíčen úplný obraz Mesiášův, jako to vidíme v *N. zákoně*, nýbrž toliko jednotlivé rysy. Osoba Ježíše Krista, jež je božská, nemůže býti ani služebná ani podřízená. Proto též *sněm frankfurtský* proti adoptiánům důrazně dovozoval: „Boha nazývati služebníkem nebo přijatým synem jistě se neopovázíte. Nazval-li jej prorok služebníkem, nebylo to přece pro služebné postavení, nýbrž pro pokornou poslušnost, kterou jest Otci poslušen až k smrti“ (Denz. 313).

b) Otcové odsoudivše blud *Nestoriův*, již napřed zamítli nauku adoptiánův o dvou synech. Výslovně tak učinil *sv. Augustin* řka: „Přečti celé Písmo a nikde nenalezneš o Kristu řečeno, že je Syn Boží přijatý“ (C. Secund. Man. 5 a Enchir. 35). *Sv. Hilarius* již před *Augustinem* napsal: „Mnozí jsou syny Božími, ale takovým není tento Syn. Tento je pravý a vlastní (Syn) původem nikoli přijetím, v pravdě nikoli pojmenováním, zrozením nikoli stvořením“ (De Trin. III. 11). Když též Otec napsal: „Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur“ (1. c. II. 27), mínil „adoptatur“ přijaté *člověčenství*, jež proti božství jest nízké, neubralo mu ani moci ani vznešenosti.

V *mozarabské liturgii* vyskytuje se též častěji adoptio Christi, Christus homo adoptivus, avšak nikde filius adoptivus. V souvislosti znamená adoptare přijmouti, tedy, že Kristus přijal *člověčenství*.

c) Přijetí za syna Božího jest u Krista Pána *vyloučeno* proto, poněvadž může býti adoptována toliko osoba, nikdy však přirozenost. Syn Boží od věčnosti vlastní a pravý, přijav člověčenství v čase, osvojil si pouze lidskou přirozenost. Nestal se ani lidskou osobou ani přijatým synem Božím, nýbrž zůstal a zůstane na věky jeden a týž pravý Syn Boží, jenž má božskou a lidskou přirozenost.

Mínění Durandovo a některých *skotistů*, že Kristus jsa spolu člověk je sice Syn Boží pravý a vlastní, ale se zřetelem na *přehojnou milost*, kterou *duše jeho byla obdařena*, je též *adoptivní Syn Boží*, není bludařské, avšak *neudržitelné*. Kdo je původem svým vlastním synem jako Ježíš Kristus, je vlastní Syn nebeského Otce, ten nemůže býti vůči témuž Otci synem přijatým. Vlastní a pravé synovství je daleko více než adoptivní. K čemu tedy by bylo adoptivní synovství Boží u Ježíše Krista, jenž ve svém pravém synovství Božím má neskonale více než by měl z adopce?

Otcové ani takové adopce po rozumu Durandově neznali. Nás nazývají syny Božími z milosti, kdežto o Ježíši Kristu dí, že je *Syn Boží podle své přirozenosti*.

d) Durandovu mínění je blízké mínění *Suarezovo* a *Vasquezovo*. Oba adoptivní synovství Boží u Krista Pána rozhodně odmítají, ale pro přirozené synovství jest prý mimo hlavní důvod, zplození z Otce i *důvod podružný*, ve *vtělení*, jímž bylo člověčenství jeho podstatně posvěceno. Ježto dvojí přirozené synovství je v jedné a téže osobě nemožné, bylo *by toto nevlasiní*, a Kristus Pán byl by Syn nejen nebeského Otce, nýbrž i *Syn celé Trojice*.

Otcům je synovství, opírající se o člověčenství Kristovo, právě tak cizí jako adoptivní synovství. Ježíš Kristus je jedině proto přirozený Syn Boží, poněvadž jest od věčnosti z Otce zplozen. Kdyby toto věčné zplození nebylo jediným a plným důvodem pro jeho přirozené synovství, pak by mohl býti i Duch svatý nazván Synem Božím. Na tento důsledek již *sv. Tomáš Akv.* upozornil řka: „Kristus jest Syn Boží v plném významu synovství. Proto, ač byl podle člověčenství stvořen a posvěcen, nesmí býti zván Synem Božím ani proto, že byl stvořen ani proto, že byl posvěcen, nýbrž jedině proto, že byl od věčnosti zplozen a tedy je Syn jediného Otce. Nikterak nesmí tedy býti Kristus nazván Synem Ducha svatého nebo celé Trojice.“ (S. th. 3. q. 32 art. 3).

Otcové to, že Kristus je Syn celé Trojice rozhodně popírají, tak *sv. Augustin* (Enchir. 38) a *sv. Fulgentius* (Fragmenta c. Fabian. 32).

§ 13. O bohopoctě (cultu latriae) Krista vtěleného.

Bohopocta, nejvyšší projev náboženské úcty, *přísluší jedině Bohu* pro jeho nestvořenou dokonalost a naprostou svrchovanost. *Svatým a světicím* Božím přísluší *pro jejich stvořenou dokonalost úcta (cultus duliae)*, *P. Marii přísluší c. hyperduliae*.

Ač rozdíl mezi obojí úctou byl v církvi vždycky přesně zachováván, přece se užívalo názvu latria, *προσκύνησις* též o úctě svatých, takže dlužno ze souvislosti jejich význam odvoditi.

Zde běží popředně o to, zda *tutéž bohopoctu*, která přísluší Bohu Slovu, dlužno vzdávati *Kristu vtělenému, Bohu-člověku, jeho člověčenství a zejména jeho nejsvětějšímu srdci*.

1. *Věta*: Celému Kristu vtělenému přísluší bohopocta. (De fide).

Výklad.

Sněm *efeský* prohlásil proti *Nestoriovi*, že Emanuel (Syn Boží vtělený) má býti uctíván jedním a tímže klaněním (*μία προσκύνησις*; Denz. 120); 5. *obecný sněm v Cařihradě* stanovil pak ještě určitěji: „Tvrdí-li někdo, že Kristu ve dvojí přirozenosti se klaníme a proto zavádí dvojí klanění Bohu, Slovu zvlášť a člověku zvlášť, kdo však Boha, vtělené Slovo s jeho člověčenstvím jedním klaněním neuctívá, jak od počátku církev zachovávala, b. z. c. v.“*) (can. 9; Denz. 221). Sem též náleží konstituce *Pia VI. proti Pistojským* (Denz. 1561).

Předmětem (obiectum materiale) bohopocty jest celý Kristus, Bůh a spolu člověk. Protože úcta platí osobě a Kristus jest pouze jedna osoba, přísluší jemu též pouze jedno klanění čili jedna bohopocta. *Důvodem (obiectum formale)*, proč má býti celému Kristu Bohu-člověku vzdávána bohopocta, jest *nestvořená a nekonečná dokonalost* jeho božské osoby.

Nesmí se tedy Kristu Pánu vzdávati *dvojí úcta*, jiná Synu Božímu a jiná Synu Panny Marie, poněvadž dvojí úcta by *směřovala ke dvěma osobám*. Nesmí se dále z bohopocty Kristu povinné vylučovati jeho člověčenství, jakoby ona pouze jeho božství příslušela, poněvadž by pak nebyl uctíván Kristus celý.

Důkaz.

a) *Kristus Pán* jsa pokorný srdcem a prohlížeje k Otci, jemuž jedinému Židé vzdávali bohopoctu, této, dokud na zemi žil, výslovně nepožadoval. Častěji však přece naznačil, že *tutéž úctu* bude sám požadovati a přijímati. „Já nehledám slávy své; jestiž kdo hledá a soudí“ (Jan 8, 50). „Otec chce, aby všichni ctili Syna jako ctí Otce. Kdo nectí Syna, nectí Otce, který ho poslal“ (Jan 5, 23). Těm, kteří padše k nohám jeho se mu klaněli, nebránil (Jan 9, 38 srov. Zjev. 19, 10; 22, 9). V řeči na rozloučenou přikazoval Kristus Pán učedníkům, aby prosili

*) „Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duas adorationes introducunt, separatim Deo Verbo, et separatim homini... sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis A. S.“

Otce ve jménu jeho, ale rovněž „Budete-li zač prositi mne ve jménu mém učiním to“ (Jan 14, 13, 14). Takové projevy bohoocty přísluší Kristu Pánu též *podle synoptiků* (Mat. 18, 19; 28, 19).

V *církvi* bylo jméno Ježíš již v dobách apoštolských vroucně vzýváno a nábožně uctíváno. „A dal mu jméno, které jest nade všechno jméno, aby ve jménu Ježíš pokleklo veškeré koleno nebešťanů, pozemšťanů i těch, kteří jsou v podsvětí“ (Fil. 2, 9, 10). „Klanějte se mu všichni andělé Boží“ (Žid. 1, 6). Tak již od počátku církev *víru ve svého božského zakladatele* co nejskvěleji dokazovala.

Apoštolé, kteří pokoru svého Mistra z vlastního názoru znali a nad potupnou smrtí jeho se pohoršovali, brzy potom mu vzdávají bohooctu. Právě tak, jako *dosud byl vzýván Jahve*, má býti vzýván Pán Ježíš (Sk. ap. 1, 24; 7, 59; 8, 24; 14, 21; 22, 16). Vzývati znamenalo tehdy tolik, jako klaněti se. Touto bohooctou *chtěli věřící dosíci od Pána pomoci a milosti* (1 Kor. 7, 25; 1 Tim. 1, 12—16; 2 Tim. 1, 18; 4, 17) nebo nějakého *časného dobra, jako zdraví a síly* a pod. (2 Kor. 12, 7—9; Jak. 5, 14; Sk. ap. 3, 16; 4, 10—12; 9, 34). Bohooctu projevovali věřící *Pánu Ježíši věrou a láskou* (1 Pet. 1, 8; 2 Pet. 1, 1; Jan 1, 13). Ve zjevení (5, 13) líčí *sv. Jan* velikolepý projev takové bohoocty: „A všeliké tvorstvo, které jest na nebi, na zemi, pod zemí, na moři a co jest v nich, všechny jsem slyšel praviti: Tomu, jenž sedí na trůně, Beránkovi chvála a čest a moc na věky věků. Amen.“ Ve všech těchto místech běží o bohooctu, povinnou Kristu oslavenému.

b) *Otcové*. *Origenes* odmítá rázně *Celsa*, že prý křesťané vedle Boha se též jinému klaní, a zastává se dávného obyčeje v církvi, aby byl Kristus jako Bůh uctíván. (C. Cels. 8, 12—16). *Sv. Atanáš píše*: „Stvořené věci se neklaníme. To je blud pohanský a ariánský. Pánu tvorstva, jenž se člověkem stal, Slovu Boha se klaníme. — Na žádný způsob se neklaníme tomuto tělu, oddělujice je od Slova. — My uznáváme Slovo tělem učiněné za Boha. Kdo bude tak zpozdlý, aby Pánu děl: Opust tělo, abych se ti klaněl“ (Ep. ad. Adelp 3). *Sv. Augustín píše*: „Nikdo tohoto těla nepožívá, dokud se mu nepoklonil“ (In Ps. 98, 9). *Sv. Cyril Alex.*: „Vzdáváme mu bohooctu vtělenému, jako jemu příslušela dříve, než se vtělil“ (Adv. Nest. II., 11).

c) Bohovědně dá se tato bohoocta Krista vtěleného odůvodniti tak, že *úcta vlastně vždy platí osobě*; Kristu Pánu, jenž je jedna božská osoba ve dvojí přirozenosti, má býti vzdávána *jedna úcta a to bohoocta*. Bohoocta pak přísluší osobě Kristově proto, poněvadž její dokonalost je nestvořená a nekonečná. Protože předmětem této bohoocty jest celá osoba

Kristova, dlužno vzdávati onu i všem *jejím částem, člověčenství, duši, tělu, srdci*. Jako osobě tak i jejím částem přísluší jedna a táže bohopocta...

2. *věta*: Člověčenství i srdci Krista Pána přísluší bohopocta.

a) Běží tu o člověčenství Kristovo, jež je s jeho božskou osobou nerozlučně spojeno a v ní bytuje. Samo o sobě, oddělené od osoby Kristovy, nemůže a nesmí býti předmětem bohopocty, poněvadž nemá leč stvořenou dokonalost. *Humanitas Christi non adoratur propter se*. Bohopocta, jež přísluší celému Kristu, vzdává se spolu též jeho člověčenství. Hlavní a celistvý předmět bohopocty (*obiectum totale et primum*) jest božská osoba Kristova, částečným a podružným, ale skutečným (*obiectum parziale et secundarium*) předmětem bohopocty jest Kristovo člověčenství. *Humanitas Christi adoratur in se*. Důvodem (*obiectum formale*) pro bohopoctu člověčenství Kristova je nekonečná dokonalost božské osoby Kristovy, která si ji nerozlučně přivlastnila. *Pius VI.* právem zavrhl bezbožné tvrzení *Pistojských*, že přímá bohopocta člověčenství Kristova je vlastně bohopoctou tvorů vzdávanou (Denz. 1561).

Na otázku, zda člověčenství Kristovu ohledem na milost a dary, jimiž bylo obdařeno, smí se mimo bohopoctu vzdávati i taková úcta jako P. Marii nebo svatým (cultus duliae, hyperduliae) jest odpověděti *záporně*. Taková úcta jakožto nižší jest obsažena v bohopoctě, nejvyšší náboženské úctě, a *tedy zbytečná*. Kdyby se vzdávala Kristu Pánu nižší úcta než bohopocta, ta by se mu tato upírala, a byla by pro něho *urážkou*. Ostatně již skutečnost, že *církev* Kristu Pánu nikdy nevzdávala jiné úcty leč bohopoctu, je pádným důkazem proti nějaké nižší úctě člověčenství Kristova.

b) Jako tedy člověčenství Kristovu smí a má býti vzdávána bohopocta, poněvadž je nerozlučně spojeno s jeho božskou osobou, tak i jednotlivým částem člověčenství a tajemstvím pozemského života Kristova. *Zvláštní úcta* vzdávala se v církvi těm částem lidské přirozenosti Kristovy, ve kterých se popředně zračí dokonalosti Boží, hlavně láska k *pěti ranám Krista Pána*, v nichž je zobrazeno hořké umučení a smrt Páně; *nejsvětější krvi*, jež je výkupným za naši spásu, a *nejsvětějšímu Srdci Páně*, jež nám zobrazuje nekonečnou lásku k nám.

Při této bohopoctě rozlišují bohoslovci *blížeší předmět* (*obiectum materiale proximum*) pět ran nebo srdce Páně od *předmětu celkového*, jenž je Ježíš Kristus, Bůh člověk; dále *od důvodu posledního*, jenž je nestvořená dokonalost osoby Kristovy, *důvod blížeší*, ve kterém se ta která dokonalost Boží popředně zračí

(*obiectum formale proximum, manifestativum*). Tímto důvodem při účtě pěti ran Krista Pána je láska, kterou nám projevil svým utrpením a při účtě jeho nejsvětějšího srdce je to táž nekonečná láska, kterou nám prokázal a dosud, hlavně v nejsvětější eucharistii prokazuje.

K tomu, aby některá část člověčenství Kristova byla uctívána zvláště a veřejně, je potřebí *úchvaly učitelského úřadu církve*, jemuž přísluší rozhodovati, zda se v dotyčné části některá dokonalost Boží skutečně zračí, a zda se taková úcta ohledem na místní a časové poměry doporučuje.

c) *Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu* přísluší tedy zvláštní úcta, a sice bohopocta. Uctíváme *živé srdce Kristovo*, jež jest v oslaveném těle Boha člověka a to nejen proto, že je důležitou částí tohoto těla, nýbrž popředně proto, že je *zřejmý náznak jeho nekonečné lásky k nám*. Předmětem bližším této úcty je tedy *srdce Ježíšovo, náznak nekonečné lásky čili srdce Ježíšovo planoucí žárem lásky k nám*. Bližším důvodem pro tuto zvláštní úctu je, že srdce Páně právě nám *nekonečnou lásku Kristovu co nejzřejměji představuje*.

a) Srdce totiž bylo a je téměř u všech a všude nejvhodnějším náznakem lásky, tak že tuto často obrazně označujeme srdcem (Přísl. 23, 26). Láska a ostatní vnitřní pocity na srdce působí, jež se radostí rozšíří, zármutkem a strachem súzí, zkrátka při každém prudším hnutí mysli se ozývá. Je to tedy zcela dobře odůvodněno, že právě srdce Ježíšovo je nám názorným obrazem jeho nekonečné lásky.

Toto srdce uctívajíce, *připomínáme si vděčně všechna dobrodiní a milosti*, jež z jeho srdce vyplynula, *na kříži se vyvrcholila a v nejsvětější eucharistii se nám ustavičně rozdávají a přivlastňují* (srov. Offic. ss. Cordis VI. lect.) Kristus Pán, chtěje nám svou nekonečnou lásku co nejjasněji znázorniti, dal svůj bok kopím prokláti, z něhož vyplynula krev a voda, náznaky svátostí křtu a eucharistie, jimiž církev od něho založená věřící vede ke spasení.

β) *Účelem* této úcty k nejsvětějšímu srdci je *vděčná památka a horlivá oplátka lásky Kristovy* (1 Jan 4, 9), *smírná náprava urážek srdci Páně* hlavně v nejsvětější svátosti způsobených a *věrné následování lásky k Bohu a bližnímu, tichosti, poslušnosti a pokory*, vesměs ctností, které Kristus svým srdcem překrásně projevoval (Mat. 11, 29).

γ) *Veřejná a slavná úcta* začala se vzdávati srdci Páně následkem zjevení, kterých se dostalo *sv. Marii Markétě Alacoque* († 1690) v Paray le Monial *Kliment XIII.* dovolil (1765), aby se konal svátek božského srdce, a *Pius IX.* ustanovil jej pro celou církev. O rozšíření této úcty získalo si velké zásluhy *Tovaryšstvo Ježíšovo*. Ač tato zjevení byla příležitostí a podnětem k rozšíření úcty božského srdce, přece se tato nezakládá pouze na nich. *Ježíš pevným podkladem je nauka církve* o bohopoctě příslušné, jak celému člověčenství, tak i jeho částem, hlavně oněm, v nichž se zračí neskonalá láska Ježíše Krista Bohočlověka.

δ) Tato úcta není *zcela nová*. V církvi se láska Krista Pána, srdcem znázorněná vždy vděčně uctívala, a někteří světci a světky uctívali výslovně srdce Páně. Je to ostatně zcela *přirozený vývoj*, přináší-li odvěký strom víry a zbožnosti v církvi nové ovoce. Jako články víry bývají postupem časů důkladněji poznány a přesněji odůvodněny, tak i poklady lásky božské bývají vděčné úctě a zbožnému rozjímání věřících názorněji představovány. Právě tato úcta je nanejvýše *časová* v době, kdy srdce víře a Bohu se odcizila, lásky k Bohu a bližnímu pozbyla v bezohledném sobectví, kdy hledají pouze vlastní prospěch a požitky. Nejlepším a nejúčinnějším prostředkem proti této velmi rozšířené mravní chorobě je zajisté vroucí úcta k božskému srdci. „Kdo pak bude tak tvrdý a kamenný, aby se nedal pohnouti k lásce tohoto přelaskavého srdce, jež bylo kopím probodeno a zraněno proto, aby duše naše měla skryši a útočiště před útoky nepřátel,“ dí překrásně *Pius IX.* (Breve beatific. c. b. Margarethae Alacoque).

Druhý článek.

O přednostech člověčenství Kristova.

1. *Božství Kristovo* přesto, že je v jedné osobě Boha Slova nerozlučně spojeno s člověčenstvím, ničeho ze svých dokonalostí nepozbylo, poněvadž je nezměnitelné.

Co tedy tak zv. *kenotici* (od řeckého *ἐκένωσε*) tvrdí, že Kristus tak sebe zmařil (Fil. 2, 7) a tak se stal chudým (2 Kor. 8, 9), že své božství, hlavně *všemohoucnost a vševědoucnost odložil* aneb aspoň jejich úkony na čas zastavil, je nejen nemožné, nýbrž i *protimyslné*.

V *Písmě* nikde se netvrdí, že Ježíš Kristus Synem Božím bude nebo byl, nýbrž že jest Kristus Syn Boží; koná zázraky z vlastní moci a podává skvělé důkazy své vševědoucnosti. Biblické „sebe zmařil“ a „stal se chudým“ je řečeno se zřetelem na přijaté člověčenství, ve kterém své božství takorčka ukryl.

Učení kenotiků přímo se přičí prohlášení *sněmu efeského*, dle něhož dlužno uznávati ve Kristu dvojí přirozenost nesmíšenou, nezměnitelnou, nerozdělenou a nerozlučnou (Denz. 148).

Bůh, jenž jest jak co do podstaty, tak co do činnosti *nezměnitelný*, nemůže některou ze svých vlastností i dočasně odložit. Jsa *čirý kon*, nemůže své božské vědění nebo moc zastaviti (viz *M. Walhäuser*, Die Kenose und die moderne protest. Christologie, 1912).

2. *Člověčenství Kristovo* bylo z těsného a nerozlučného spojení s božskou osobou nadmíru zdokonaleno a *velikými přednostmi a dary významnéno*. Toliko těch se mu nedostalo, které se nedaly srovnati s účelem vtělení na př. bezbolestnost. Syn Boží se právě proto vtělil, aby svou smrtí nás vykoupil, a za tím účelem přijal člověčenství schopné utrpení.

Přednosti, jichž se člověčenství Kristovu dostalo, jsou tyto: *Dokonalé a všestranné vědění, dokonalá svatost a zázračná moc*.

Tyto přednosti (excellētia, praerogativae) vyplývají též z hypostatického spojení, než nikoli tak nutně jako svrchuvedené důsledky. Kdežto tyto souvisí s ním nerozlučně, mají přednosti, jako bezprostřední patření na Boha, též duše blažené v nebi, vlité vědění měli na př. proroci a pod.

§ 14. O vědění Krista člověka.

Ježíš Kristus, Bůh a spolu člověk měl *dvojí vědění*: *božské* — vševědoucnost — a *lidské*. Toto ač všestranné a dokonalé nemohlo býti nekonečné, protože duše Kristova nebyla takového vědění schopna.

Běží o to, aby byl vyšetřen a stanoven tohoto vědění rozsah a druh.

1. *věta*: Kristus člověk znal všechno, co k jeho důstojnosti a vykupitelskému úřadu náleželo.

Výklad.

Nestoriáni přikládali Kristu člověku vědění pouze lidské; *ariáni* a *Apollinaris*, upírajíce Ježíši Kristu lidskou a rozumnou duši, jeho lidské vědění bludně posuzovali. Z *monofysitů*, kteří

pouze božské věděni Ježíše Krista uznávali, vznikli tak zv. *agnoeté* hlavně vlivem *Themistia a Severa*. Tito upírali, jak *Marič* (De Agnoëtarum doctrina) z výroků jejich odpůrců usuzuje, Kristu člověku znalost posledního soudu a konce světa.

Katolíti bohoslouci učí však *obecně* až na některé výjimky, že Kristus jako Vykupitel a soudce světa znal všechno přítomné, minulé i budoucí, pokud toho jeho zmíněné úřady vyžadovaly. Všelickou nevědomost aneb omyl ve zmíněných věcech rozhodně odmítají.

Proto též právem bylo zavrženo tvrzení *Modernistů*: „Kristus neměl vždycky vědomí své mesiášské důstojnosti“ a „Každému nepředpojatému je samozřejmo, že Ježíš buď vyslovil omyl strany blízkého příchodu mesiášského, nebo, že jeho učení v evangeliích synoptických z větší části není pravé“ (Decr. *Lamentab.* 35, 32. Denz. 2035, 2033). Z toho však dokonce nenásleduje, že by pochybil bohoslovec, který by duši Kristově nepřičítal znalost věcí, na př. každého listu na stromě, které s jeho úřadem vykupitelským a soudcovským nesouvisejí.

Důkaz.

a) *Písmo* dí o Kristu *vtěleném*, že „byl pln milosti a pravdy“ (Jan 1, 14), že znal *tajnosti lidského srdce*: „Ježíš sám však nesvěřoval se jim, poněvadž je znal všecky a nepotřeboval, aby (mu) kdo vydal svědectví o člověku; neboť sám věděl, co je ve člověku“ (Jan 2, 24. 25.) Znal *věci vzdálené*: „Prve nežli tě Filip zavolal, když jsi byl pod fíkem, viděl jsem tebe“ (Jan 1, 48); věděl, že Lazar zemřel (Jan 11, 14). „Ježíš jsa si vědom toho, že Otec dal mu v ruce všecko a že vyšel od Boha a jde k Bohu“ (Jan 13, 3). *Sv. Řehoř Vel.* vykládá tento výrok velmi případně: „Kdo bude tak pošetilý, aby tvrdil, že Syn obdržel to, co znamená?“ (Ep. 39 ad Eulog.) Ve svrchu uvedených místech vykládá Pán Ježíš, proč to neb ono podniká a proč tak jedná; *svě lidské úkony* zajisté zařizoval podle *svého lidského věděni*.

Duše Kristova byla *si od počátku svého bytí dobře vědoma* všeho, co k vykupitelskému úřadu náleželo: „Proto vcházeje na svět, praví: Obětí (krvavých) ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi. Tu jsem řekl: Hle, přicházím . . . , abych vykonal vůli tvou, Bože“ (Žid. 10, 5nn.).

b) *Otcové. Sv. Jeronym* tvrdí zcela určitě, „že žádný člověk kromě toho, jenž pro naše spasení ráčil přijmouti člověčenství, neměl plného

vědění a určité pravdy“ (Ep. 36 ad Damas.). *Sv. Augustin* píše: „Rozhodně bych nevěřil, že nevědomost (u pacholat přirozená) byla v onom dítku, v němž se Slovo člověkem stalo, aby přebývalo mezi námi“ (De pecc. remis. II. 29, 48) *Eulogius Alexand.* odpůrce agnoety *Themistia* dí: „Ani člověčenství Kristovo v jednu osobu nedostižné a podstatné Moudrosti přijaté nemohlo něco přítomného nebo budoucího nevědět. Neboť kdo jeho božství nebo člověčenství přikládá nevědomost, nikdy se nevyhne hříchu zjevné opovázlivosti“ (Ap. Phot. Cod. CCXXX. ed Steph. 882-3). *Sofronius Jerus.* vytýká *Themistiovi*, že z pošetilosti vychrlil o Kristu nikoli jakožto věčném Bohu, nýbrž jakožto člověku, že nezná dne dokonání a posledního soudu (Ep. syn. M. P. G. 87, 3191).

Námítky. Proti všestrannému vědění Kristovu, jakého jeho úřady požadovaly, se namítá, že Kristus Pán se po různých věcech *dotazoval* (Mat. 5, 9, 30; 6, 38; 9, 20; Jan 11, 34), že *se divil* (Mat. 8, 10; Lk. 3, 19) tedy o nich nevěděl; dále že výslovně prohlásil: „O tom dni nebo hodině žádný neví ani anděl v nebi ani Syn, jedině Otec“ (Mar. 13, 32.), a *o konci světa* se vyslovil, jako by již *nastával* a to zároveň se *zkázou Jerusalema* (Mat. 24, 34; Mar. 13, 30; Lk. 21, 32).

a) *Dotazovati* se můžeme i na to, co víme, nechtějíce poučiti sebe, nýbrž ty, kterých se tážeme (srov. Gn. 3, 9; 4, 9). *Kristus* podiviv se *víře pohanického setníka* neprozradil svou nevědomost (Mat. 8, 10), nýbrž projevil radost, když se s tak utěšeným důkazem víry setkal. To pak se dá zcela dobře srovnati s věděním Kristovým, nabytým ze zkušeností.

β) Stran obtížného textu (Mar. 13. 24) dlužno doznati, že *starší otcové* v boji *proti ariánům*, příkládajícím Slovu podle jejich bludu stvořenému nevědomost, tuto u Boha Slova rozhodně popírali a snad ji u Krista člověka připouštěli (tak *Petavius*, kdežto *Kleugten a Stentrup* to rozhodně popírají; srov. *Lebreton*, Des origines du dogme de la Trinité 1910, 447) I *novější bohoslovci* jako *Schell, Bougaud, Lagrange* tvrdí, že Kristus aspoň před svým zmrtvýchvstáním, nejsa ustanoven ještě soudcem světa, dne posledního soudu neznal. — U Otců lze rozlišovati *trojí výklad* svrchu zmíněného místa. Onu neznalost příkládali mystickému tělu Kristovu nebo církvi — výklad zastaralý a opuštěný. *Druhý výklad*, který *většina novějších bohoslovců* zastává, že Kristus sice den posledního soudu znal, ale jej sdělit nemohl a nechtěl (*scientia incommunicabilis*). „Nebylo to vůlí Otce nebeského, dí *Bartmann*, aby onen obávaný okamžik lidem byl zjeven ani skrze člověka ani skrz anděly ani konečně skrze Syna. Ten okamžik měl zůstatí skrytým a uzavřeným tajemstvím (Das Himmelreich und sein König 127) „Kristus Pán mluví jako poslanec a jako takový neví nic leč, co dle rozkazu říci má. Onen den a hodina mají nám zůstatí skryty. Mohl tedy Kristus jako poslanec Boží právem říci, že oboje nezná“, dí *Knabenbauer* (Comment. in evang. s. Marci).

Třetí výklad vztahuje neznalost posledního soudu na člověčenství Kristovo samo o sobě. Z tohoto bez ohledu na hypostatickou jednotu Kristus ono „o“ dne neznal, ačkoli jej věděl dle své přirozenosti lidské jsa jakožto Syn člověka soudcem (Srov. *Řehoře Vel.* I. X. ep. 39).

Jest ovšem nesporno, že u synoptiků *splyvá předpověď o zkázě Jerusalema s onou o konci světa téměř v jedno*; avšak *Kristus Pán* těchto dvou

událostí, časově od sebe velmi vzdálených, ale co do hrůz je předcházejících a provázejících velmi podobných, v jedno nesloučil. *Učedníci Kristovi* obou událostí, jež byly obě budoucí a sobě podobné, dosti nerozlišili ano v jedno shrnuli. Podle kázání Kristova má mezi zkárou Jerusalema a koncem světa uplynouti *dlouhá doba*. Před tímto bude předcházeti jako znamení *hlásání evangelia všem národům* (Mat. 24, 14); až je Židé zavrhnou, bude *zvěstováno pohanům* (Mat. 21, 43). K tomu bylo rozhodně potřeba dlouhé doby. Totéž naznačil Kristus Pán v podobenstvích *o zrně hořčičném a kvasu* (Lk. 13, 18—21), *o koukolu mezi pšenici* (Mat. 13, 24 . . .), *o hospodáři*, jenž se teprve za dlouho měl vrátiti (Mat. 25, 5—6) a j.

Duše Kristova znala tedy všechno, co k úřadu vykupitelskému a soudcovskému náleželo, a byla prosta jak nevědomosti, tak omylu.

Co do druhu byla duše Kristova proniknuta všelikým věděním, jakého je stvořený rozum schopen. Duše Kristova *viděla podstatu Boží (visio Dei)*, měla *vidění vlité (scientia infusa)* a *vědění nabyté (scientia acquisita)*, jehož si lidé zjednávají smyslovými postřehy a rozumovým poznáním.

2. věta: Duše Kristova od počátku podstatu Boží viděla.

Výklad:

Toto vědění přiřítají Kristu *někteří Otcové, bohoslovci scholaští, vesměs a novější* velikou většinou vyjma *Klee, Laurenta, Bouganda, Schella, Schanze a j.*, kteří ohledem na exegetické potíže je aspoň omezují. Je to tedy *učení jisté*.

Důkaz.

a) Z *Písma* lze použití toliko takových míst, kde je řeč o lidském věděni Kristově. Z Jan 3, 13: „A nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil (totiž) Syn člověka, který jest v nebi“ *nelze* blaživého patření Kristova *dokázati*. Syn člověka, jenž jest v nebi, je podle záměny přívlastků vlastně Syn Boží, tedy druhá božská osoba. Vhodnější je: „Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost (však) a pravda přišla skrze Ježíše Krista. Boha nikdo neviděl; jednorozený Syn, jenž je v lůně Otcově, ten to zjevil“ (Jan 1, 17, 18), Evangelista má ovšem popředně na zřeteli Syna Božího, jenž patří na svého Otce, ale zmiňuje se též, že *duše Kristova na Boha patřila*. Kristus vypravuje tajemství Boží, nečinil tak ani jako bezduchý stroj mechanicky, aniž jich znal, ani tak, že byl od Boha pouze osvěcen. Pak by nebyl vynikal nad Mojžíše, jako vypravovatel zjevení Božího, a mezi St. a N. zákonným zjevením *nebylo by*

podstatného rozdílu, který evangelista silně zdůrazňuje. Co tedy zjevoval, to znal a věděl z bezprostředního patření na Boha. (Srov. Jan 3, 11. a 3, 31—32; Jan 8, 38).

Sv. Tomáš Akv. uvádí pro blaživé patření Kristovo: „A nepoznali jste ho, ale já ho znám, a řeknu-li, že ho neznám, budu podoběn vám, lhářem. Avšak znám jej a slovo jeho zachovávám“ (Jan 8, 55). Kristus Pán řka: „Já ho znám (*οἶδα αὐτόν*)“ přičítá si jasné, bezprostřední poznání Boha a celé Trojice a to předpokládá blaživé patření na Boha. Boha tak zná, jako člověk, neboť pouze jako člověk mohl říci: „Oslavuji-li se já sám, sláva má nic není. Jest to Otec můj, jenž mne oslavuje“ (Jan 8, 54).

b) Otcové poskytují jen pořádku svědectví, takže z těch blaživého patření nelze *přesně* dokázat. *Sv. Augustin* vykládáje vzkříšení *Lazara* allegoricky dle, že Lazar prostěradly zavinitý a do hrobu položený znázorňuje naše pozemské poznání Boha, kdežto *Lazar* vzkříšený a prostěradel zbavený představuje naše poznání nebeské. *O Kristu Pánu však* dle: „Jediný ve člověčenství nejenom ve hrobě nebyl přemožen, aby na něm byl nalezen hřích, nýbrž ani prostěradly nebyl zavinit, *aby mu něco bylo neznámo*“ (Lib. 83 quaest. q. 65).

Sv. Lev Vel. dle o božství Kristově, že přijatou přirozenost oblažovalo, takže přebývala jako oslavená v oslavujícím (Ep. 25 ad Julian). Žák Augustinův, *Fulgentius z Ruspe* dovozuje blaživé patření Kristovo z hypostatického spojení, ale ve svých vývodech zachází tak daleko, že *duši Kristově* *přikládá výstižné poznání Boha* (Ep. ad Ferrand. 26).

Otcové bezprostřední patření Kristovo dokazují aspoň *nepřímo* tím, že u věděni jeho právě jako ve svatosti a milosti popírají všeliký pokrok, a vůči *agnoetům* odmítají u Krista všelikou nevědomost. Oboje jest toliko v tom případě možno, když duše Kristova od počátku svého bytí podstatu Boží viděla.

c) Bohovědné důvody pro blaživé patření duše Kristovy jsou *rozhodující* a to hlavně *hypostatické spojení*.

a) Nedá se myslet, že by *duše Kristova* jsouc od svého stvoření co nejtěsněji a nerozlučně s božskou osobou Slova spojena, nebyla tuto co nejdokonaleji poznávala, tedy na ni patřila. Duše Kristova jsouc Bohu co nejbližší, nemohla dlíti v cizině od Pána, kráčet ve víře, nýbrž ve vidění dlíc u Pána (2 Kor. 5, 7. 8). Na své dokonalé, bezprostřední poznání Boha a na svůj jedinečný poměr k Otci *Kristus často poukazuje* ve 4. evangeliu (Jan 3, 13; 5, 19; 8, 55), a jedenkrát u synoptiků (Mat. 11, 27).

β) Hypostatickým spojením s osobou Slova dostalo se člověčenství naprosto *nejvyšší milosti*. Nemohla jemu tedy býti odepřena menší milost

t. j. blaživé patření na Boha, jež se má k onomu jako *účinek a následek*. Skrze hypostatické spojení dostalo se duši Kristově *milosti v naprosté nálni*, tedy i blaživého patření.

γ) Blaživé patření příslušelo Kristu Pánu již na zemi proto, že jsa prostředník mezi Bohem a lidmi *měl je k Bohu přivésti*. Nemohl tedy toho, k čemu měl nás jako vůdce přivésti, postrádati (srv. *sv. Tomáš Akv.* S. th. 3 q. 9 ar. 2).

Z toho, že duše Kristova od počátku patřila na Boha, lze uspokojivě a snadno vyložit, že měla *též od počátku vědomí, že Kristus jest Mesias a Syn Boží*. Tohoto sebevědomí Kristus nezbytně potřeboval, aby své učení mohl nepochybně potvrdit a vykupitelskou činnost od počátku vykonávat (Žid. 10, 5). Kdo vznik mesiášského a božského sebevědomí v duši Kristově vykládá jinak, musí připustiti, že *Kristus ve své božství* pouze, byt i neochvějně, *věřil*. Tomu však rozhodně odporují výslovné výroky Páně, že proti starozákonným prorokům to dosvědčuje a hlásá, co viděl a slyšel od Otce svého (Jan 1, 17; 3, 27; 8, 38). *Schell*, jenž sebral celou řadu biblických potíží proti blaživému patření, byl přece v pozitivní části se zřetelem na hypostatické spojení nucen ono aspoň co do věci připustiti: „Víra neměla u Krista místa, ta v pronikavém poznání byla zamezena“ (Dogmatik III. 1. 185). Pronikavé poznání, jež vylučuje víru, není leč bezprostřední patření.

δ) Duše Kristova začala patřiti na Boha od prvního okamžiku svého stvoření, tedy hned tehdy, když si ji božská osoba Slova hypostaticky osvojila. Tehdy již měla duše Kristova sebevědomí, a zároveň též vědomí mesiášské a božské. *Provinciální sněm v Kolné n. R.* dí případně: „To že v duši Kristově bylo mimo vědění získané a vlité též blaživé patření a to od počátku, učí značným souhlasem bohoslovci“ (Coll. Lacen. V 308).

Duše Kristova, ač na Boha ustavičně patřila, přece podstaty Boží *výstižně poznati nemohla*, poněvadž měla poznání konečné. *Hugo ze sv. Viktora* podobně jako *Fulgentius z Ruspe* tak vědění duše Kristovy upřilišili, že prý Boha poznává výstižně. Jako nemohla jsouc tvor poznávat Boha výstižně, tak ani obsáhnouti všechny možné věci. Tyto vesměs poznávat je právě tolik jako vystihnouti Boží moc tedy Boží podstatu (srov. *sv. Tomáš Akv.* S. th. 3 q. 10 ar. 1).

Kterak mohl Kristus, když duše jeho od počátku byla blažena patříc na Boha, *trpěti*? Po té stránce, že již zde se blaživému patření těšil, *blaženost podstatnou měl (comprehensor)*; ale maje za nás trpěti, neměl ještě tělo oslavené a po této stránce *k blaženosti šel (viator)*. Nebylo to naprosto nemožno, aby Kristus patře na Boha trpěl, ale je to *rozhodně obtížná záhada*.

Kristus ve svém člověčenství nejen trpěti mohl, nýbrž poslední dny před smrtí vytrpěl skutečně nevýslovné bolesti a muky tělesné i duševní. Pravidelně ovšem vylučuje blaživé patření u nebešťanů všelikou bolest. Kterak tedy Kristus mohl trpěti? *M. Camus* řešil tuto potíž tak, že Kristus Pán sice též při utrpení na Boha patřil, ale Bůh mu blaženost z toho plynoucí odepřel. *Bohoslovcům* se toto řešení nezamlouvá, poněvadž blaženost je s patřením na Boha nerozlučně spojena, a kdyby byla taková rozlučka možná, byla by nastala již v životě Páně dříve, kdy rovněž snášel různé útrapy. Pokoušejí se tudíž *o jiné rozluštění*. Bůh, jenž duši Kristově

na svou podstatu patřiti dopřál, mohl též *míru a stupeň toho podle účelu vykoupení omeziti a stanoviti*. *Tělesné bolesti* pocítovala duše Kristova ve své nižší, smyslové mohutnosti, blaženost z patření na Boha pak ve své mohutnosti vyšší, duchové. Když Bůh blaženost omezil na vyšší mohutnost duše, takže neplynula do mohutnosti nižší, mohl Kristus trpěti. *Mučedníci* i ve hrozných bolestech tělesných v nitru svém se radovali a plesali.

Duševní bolest a blaživé patření v duši Kristově *srovnati* je daleko obtížnější. Blaženost pocítovala duše Kristova odtud, že patřila na Boha, dobro nestvořené a nejvyšší; bolest pak a zármutek ji plnil, poněvadž si představovala hrozné muky a bolestnou smrt jakož i nesčetné hříchy a jejich následky. Měla tedy duše Kristova *podstatnou blaženost*, nikoli však blaženost *případečnou*, jakou mají nebešťané z dober stvořených. Obojí blaženost bývá pravidelně spojena, ač není ani co do pramene ani do úkonů totožná. Bůh tedy podstatné blaženosti duši Kristově dopřál, avšak *případečné* blaženosti ji nejen nedopřál, nýbrž, aby zármutek a bol trpěla, dopustil.

3. *věta*: Duše Kristova měla vědění vlité (*scientia infusa*), poznávajíc *mimobožské věci* v jejich podstatě.

Výklad.

Vlité vědění liší se od blaživého patření na Boha potud, že duše Kristova skrze toto patřila na podstatu Boží a v ní též na věci *mimobožské*, skrz ono pak poznávala *věci mimobožské v jejich podstatě, v rozumových obrazech čili ideách bezprostředně vlitých*. Takové vědění přičítají duši Kristově *scholaštíci* *bohoslovci* *vesměs a novější většinou*, a sice *ohledem na náplň milostí plynoucí z hypostatického spojení a na důstojnost Kristovu*, jenž *jsa hlavou andělů a lidí* nemůže nemíti takového vědění, jehož se dostalo andělům.

Důkaz.

a) Z *Písma* se uvádí Js. 11, 2 a Jan 3, 34: „Neboť ten jehož Bůh poslal, mluví slovo Boží; vždyť Bůh nedává (mu) Ducha na míru.“ „V němž jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti skryty“ (Kol. 2, 3).

Tato svědectví nejsou ovšem ani tak přesná jak ona pro blaživé patření (*Bartmann 341*), takže tato věta je spíše důsledkem odvozeným z hypostatického spojení než z pramenů zjevení (*Specht* I. 408). Její jistota není tedy stejná jako u blaživého patření, a nedá se ani nutnost takového vědění přesně dokázati.

To co duše Kristova měla poznati ze vlitého vědění, je z veliké části totožné s tím, nač patřila v Bohu a co znala věděním nabytým. Nadpřirozená tajemství, budoucí svobodné úkony lidské, které lze pouze ze vlitého vědění poznati, mohla znáti z patření na Boha a ostatní mimo-

božské věci mohla poznati smyslovými postřehy a rozumovým poznáním jakož i ze zkušenosti.

b) *Bohoslovci* přes to duši Kristově vlité vědění přičítají. Příslušelo jí *vědění všeho druhu*, jakého je stvořený rozum schopen; neměla věci mimobožské poznávat pouze v Bohu, jejich příčině účinné a tvarové (*causaliter*), *nýbrž i v nich samých (formaliter)*, a neměla si vědění osvojovati tak pracně jako my. Ač bohoslovci vlité vědění duši Kristově přičítají, přece neodpovídají na otázky jakého bylo toto vědění rozsahu a kdy nastalo, všichni stejně (*Chr. Pesch, Praelect. dogm. IV.³ p. 152*).

Duše Kristova majíc vlité vědění, neměla v každém okamžiku živě na mysli všechno, co znala, nýbrž byla s to, aby si dle potřeby jednotlivé věci skutečně představila a zpřítomnila. Bylo tedy toto vědění *habituelní* (srv. *sv. Tomáš Akv. S. th. 3 q. 11 ar. 5*).

4. *věta*: Kristus nabýval vědění (*scientia acquisita*) smyslovými postřehy a rozumovou činností jako my.

Důkaz.

Toto vědění je nutným a přirozeným důsledkem *člověčenství Kristova*, jež bylo úplné a dokonalé. Jako měl *lidské tělo* se všemi smyslovými ústroji, na nichž naše poznání závisí, tak měl i *lidskou duši* a tudíž rozum, kterým *ze smyslových vjemů tvořil představy, pojmy, soudy a úsudky*. Nebylo to tedy pouze vědění nabyté zkušeností.

a) *Písmo* přičítá takové vědění Kristu Pánu: „Přes to, že byl Synem Božím, konal poslušnost tím, co vytrpěl.“ (*Žid. 5, 8*). Z vlastní zkušenosti poznal, co to je poslouchati. „Ježíš prospíval moudrostí a věkem a milostí u Boha i u lidí“ (*Luk. 2, 52*).

b) Takové vědění bylo u Krista Pána možné a dá se s jeho patřením na Boha srovnati. To co Kristus věděl a znal patře na Boha a maje vlité vědění, *tedy theoreticky*, poznal z vlastního názoru, vlastním pozorováním a zkušeností, *prakticky*, a to bylo nové a získané. Tak duše Páně rozhodně hned od počátku patříc na Boha, byla si vědoma hypostatické jednoty a jejího účelu, totiž vykoupení. Z tohoto vědění *zajisté měla pojem o vykoupení, utrpení a j. Z vlastního názoru a ze zkušenosti utvořila si však představu o oněch pojmech teprve časem, až byly dány příslušné podmínky.*

c) Toto vědění, jak již z jeho názvu je patrné, *pokračovalo a se rozšiřovalo*, jelikož i u Krista Pána se smyslová ústrojí vyvíjela a rozumová činnost nových poznatků si zjednávala. Nebylo to, co Kristus Pán tímto způsobem poznal, vůbec nové a dříve jemu neznámé, když všechno z patření na Boha ze vlitého vědění od počátku znal, nýbrž poznal to *pouze novým způsobem*. Tak tedy je rozuměti výroku (Lk. 2, 52), který lze i tak vykládati, že Kristus Pán poklady vědění, jež měl od počátku, zjevoval čím dále tím dokonaleji.

§ 15. O svatosti Krista člověka.

Neběží tu o nestvořenou, nekonečnou svatost Boží, nýbrž o *stvořenou konečnou svatost duše Kristovy*. Svatost záleží v *bezhrříšnosti a v čistých čili bohulibých mravech*. Dlužno tedy i svatost duše Kristovy po obojí stránce jak *bezhrříšnosti* tak *mravní čistoty* vyličit.

1. *věta*: Kristus byl nejen naprosto bezhrříšný, nýbrž i hrříchu vůbec neschopný.

1. Výklad.

Kristus byl naprosto bezhrříšný, poněvadž neměl ani hrříchu dědičného ani nezřízené žádostivosti a ani nejmenšího hrříchu osobního. Následkem hypostatického spojení nebyl vůbec ani hrříchu schopen. Naprostá bezhrříšnost Kristova je *článkem víry*: neschopnost hřešiti je pravda *víře blízká*.

Efeský sněm prohlásil: „Tvrdí-li někdo, že se též obětoval za sebe a nikoli pouze za nás (neboť nepotřeboval oběti ten, jenž hrříchu vůbec neznal) b. z. c. v.“ (can. 10; Denz. 122). *5. sněm obecný v Cařihradě* prohlásil, že „není jiný Bůh Slovo a jiný Kristus znepokojovaný duševními vášněmi a tělesnými žádostmi“ (can. 12; Denz. 224). *Güntherovo* tvrzení, že Kristus sice nezhrřešil, ale hrříchu schopen byl, zavrhl *provinciální sněm v Kolíně n. R.* (Coll. Lac. V. 303).

Důkaz.

Z Písma. *Isaiáš* dí o Mesiáši: „Nepravosti neučinil, aniž byla lest v ústech jeho“ (53, 9). *Kristus Pán* dí: „Já vždycky činím, co mu jest milé“ (Jan 8, 29). „Kdo z vás bude mne viniti z hrříchu?“ (Jan 8, 46). *Apoštol Pavel* píše: „Toho, jenž hrříchu neznal, učinil pro nás hrříchem, abychom my se stali v něm spravedlností“ (2 Kor. 5, 21). „Který byl podobně jako

my zkušeni *ve všem kromě hříchu*“ (Žid. 4, 15). „Velekněz svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený od hříšníků“ (Žid. 7, 26). *Sv. Petr* dí: „On hříchu neučinil, aniž se našla lest v ústech jeho“ (1 Petr. 2, 22); *sv. Jan*: „A víte, že On se zjevil, aby sňal hříchy naše, a hříchu v něm není“ (1 Jan 3, 5). V těchto výrocích je vyslovena naprostá bezhříšnost Kristova, tedy též, že *neměl hříchu dědičného*. To plyne dále z těch výroků *Písma*, podle nichž Kristus, *Beránek neúhonný a neposkvrněný* (1 Pet. 1, 19) proto na svět přišel, aby *sňal hříchy světa* (Jan 1, 29), a že *se počal z Ducha svatého* (Luk. 1, 35), tedy nadpřirozeným způsobem byl zařazen do potomstva Adama, takže hřích dědičný se ho nemohl dotknouti.

b) *Otcové* všeliký hřích tedy i dědičný u Krista Pána popírají a to jak proto, že i jako člověk byl Syn Boží přirozený a pravý, tak ohledem na jeho nadpřirozené početí. *Tertullian* píše: „Jediný Bůh jest beze hříchu Kristus, poněvadž je Bůh Kristus“ (De anima 41). *Sv. Augustin* dí: „Ejhle Beránek Boží. Přijal toliko naši přirozenost, nepřijal však hřích. Ten, který nepřijal z naší látky hříchu, snímá náš hřích“ (Trac. 4. in Joa c. 1).

Protože Kristus *neměl dědičného hříchu*, nemohla ani jeho smyslová *snažnost nezřízeně proti duchu něco žádati* a jej ke hříchu ponoukati. To uznávali jako neochvějnou zásadu nejen *Otcové*, nýbrž i bludaři.

Sv. Augustin dí slavnostně: „Kdo věří, že tělo Kristovo žádalo proti duchu, buď zavrženo“ (Op. imperf. IV. 17). *Apollinaristé a monotheleté* raději upřeli Kristu rozumnou duši po případě vůli, aby mohli od něho odmitnouti zápas mezi tělem a duchem. Když tedy byl Kristus Pán od dábla pokoušen, tu mohl sice býti ke hříchu vnějším způsobem ponoukán, ale nemohl ani svoliti ani zalíbení míti (srov. *sv. Řehoře Vel.* Hom. 16 in Evang.). Týž Otec odpovídá na otázku, zda byl přistupen Kristus hněvu, kladně, ale dodává, že to bylo spravedlivé rozhorlení pro čest Boží („non ira per vitium, sed per zelum;“ viz *sv. Tomáše Akv.* S. th. 3 q. 15 ar. 9).

2. Kristus Pán byl hříchu vůbec neschopný.

a) Kristus Pán jsa nepřístupen nezřízeným hnutím žádostivosti a tudíž i vnitřním pokušením, byl by mohl pouze tak zhřešiti, kdyby se byl svou vůlí lidskou vzepřel vůli božské. To však je proto vyloučeno, poněvadž jeho vůli lidskou ovládala a řídila božská osoba, takže hřích by se jí přičítal podle zásady: Úkony jsou podstatí (actiones sunt suppositorium).

b) *Otcové* neschopnosti Kristovy hřešiti rozhodně se zastávají, hlavně ohledem na *hypostatické spojení*. *Origenes* přirovnává duši Kristovu k rozžhavenému železu, jež jsouc v ohni nemůže vychladnouti: „Tak i ona duše, jež je jako železo v ohni, je vždy ve Slovu, vždy v Moudrosti, vždy v Bohu, co koná, co cítí, co myslí, je Bůh a proto nemůže býti proměnlivá

a nestálá“ (De princip. II. 6). *Sv. Cyril Alex.* nazývá ty, kteří tvrdí o Kristu, že když se vtělil a nám podobným stal, může nějak hřešiti, *pošetilými a zpozdilými* (Adv. Anthropomorph. c. 23).

c) *Hlavním důvodem* proto, že Kristus hřešiti nemohl, je *hypostatická jednota*, pro kterou veškerý úkony a vlastnosti člověčenství se vypovídají a příkládají božské osobě Kristově. Na tuto nejsvětější osobu nemůže však ani nejmenší stín hříchu padnouti.

Dalšími důvody pro to, že Kristus nemohl hřešiti jsou: *blahivé patření a náplň milosti*, jež obě možnost hřešiti vylučují. Nemožnost hřešiti je hlavně se zřetelem na hypostatické spojení *naprosto a zásadně*, nikoli však vnější nebo následná.

d) *Potíž* a to jedna z nejtěžších (kard. Lugo) vzniká se svobodnou vůlí u Krista, jež nemohl hřešiti. Mohl tedy Kristus dobrovolně trpěti a umřítí, nemoha jinak, leč příkaz Otce svého splniti?

Kristus *neměl volby mezi dobrým a zlým čili svobody přičinosti (libertas contrarietatis)*; tato však k podstatě svobodné vůle ani nenáleží. U Boha a u andělů, ač mají svobodnou vůli, takové volby vůbec není. Volbu mezi tím neb oním dobrem, *svobodu rozdužení (libertas specificationis)* a volbu konati nebo nekonati skutek, *svobodu protiřečnosti (libertas contradictionis)* Kristus *měl*.

„Potom chodil Ježíš po Galilei, neboť nechtěl choditi po Judsku“ (Jan 7, 1). „Chci, buď čist“ (Mat. 8, 3). „A okusiv nechtěl píti“ (Mat. 27, 34). Vydal se na smrt dobrovolně: „Proto miluje mne Otec, že dávám život svůj, abych jej zase ujal. Nikdo neodnímá ho ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti, a mám moc jej zase ujmouti. Příkaz tento dostal jsem od Otce svého“ (Jan 10, 17. 18). Když tedy Kristus Pán nemohl voliti, leč co Otec přikázal na př. aby sebe vydal na smrt, *kteřak mohl zásluhu získati?* Má-li konající záslužný skutek vykonati, nesmí býti k tomu ani přinucen ani určen.

Bohoslovci různě tuto potíž vykládají. Žádný z dosavadních výkladů není bezvadný a nepochybný.

1. Výklad (*Petavius, Jungmann, Franzelin, Stenstrup, Scheeben*) svrchu zmíněný „příkaz“ (*ἐπιτολή*) nepokládá za *přesně závazný příkaz*, nýbrž za *úradek, přání Otcovo*, které Kristus přijal. Namítá se však právem proti tomuto výkladu, že *ἐπιτολή* v *Písmě* znamená pravidelně závazný příkaz (Mat. 5, 19; 22, 36; Jan 12, 49) a nikoli pouhý úradek nebo přání. Dále Písmo při smrti Kristově zdůrazňuje *poslušnost* (Řím 5, 19; Fil. 2, 8), která byla náhradou za neposlušnost Adamovu a bez přesného příkazu nebyla možná. Když někteří *Otcové* popírali, že Kristus přijal příkaz od Otce,

činili to v polemice s *aridny*, proti nimž pouze zdůrazňovali, že jako Bůh nemohl obdržeti příkazu.

2. *výklad* (*Ysambert, Vasquez, Lessius a j.*) omezuje příkaz Otcův pouze na to, že Kristus měl umřítí, *na podstatu*, ale že mu bylo ponecháno na vůli, kdy, jakou smrtí, z jakých pohnutek, tedy *za jakých okolností umřítí chtěl*. — Tu se význam výrazu příkaz *ἐνvolή* jako v prvním výkladu neoslazuje, ale je zase *toto na pováženo*: Měl-li Kristus svobodu toliko co do okolností a nikoli co do podstaty smrti, pak nebyla jeho smrt dobrovolná. *Písmo* sv. však odvozuje záslušnost a hodnotu smrti Páně nejen odtud, že zemřel, nýbrž i z okolností, za jakých smrt podstoupil (Fil. 2, 8; Žid. 12, 2).

3. *výkladu* zastávají se *Lugo, Berlage, Tepe, Pohle, Specht a j.*, že Kristus Pán mohl si na Otci svém *vyprositi*, aby onen příkaz *odvolal*, aneb aby byl od jeho *splnění sprostěn*. Z *Písma* se dovolávají slov Páně: „Nikdo nemá, neodnímá ho (život) ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe“ (Jan 10, 17) a především: „Či myslíš, že nemohu prositi Otce mého, a dá mi nyní více než dvanácte plukův andělův“ (Mat. 26, 53). Tak by byl i přísný příkaz Otcův zůstal závazný, poněvadž od něho nesprostil, a Kristus neprosiv o to, umřel dobrovolně.

4. *výklad* podávají *Bonaventura, Molina, Suarez, Lessius, Billot, Pesch a j.*, že Kristus jako člověk by měl *podobnou svobodu* jako lidé v *milosti utvoření*. Jako tito mají od Boha účinné milosti, se kterými svobodně ale neomylně konají dobré, tak i duši Kristově *dostalo se následkem hypostatického spojení tolik účinných milostí*, že se stala hříchu neschopnou a k příkázáním Otcovým přilnula dobrovolně, avšak neomylně a neochvějně. Povahu účinných milostí, o něž běží, jinak posuzují *molinisté* a jinak *tomisté*, důsledně podle svých příslušných soustav.

Bartmann (I, 370) dí se zřetelem na svrchu zmíněnou potíž: „Kristus příkaz Otcův strany své smrti nesplniti nemohl a ani nechtěl“ (další výklad *Chr. Pesch, Praelect. dogm.³ IV., 179*).

2. *věta*: Kristus byl svatý svatostí podstatnou i případečnou.

Výklad.

Po stránce pozitivní záleží svatost v čistých bohulibých mravech čili *ve přátelském poměru k Bohu*, našemu nadpřirozenému cíli. Duše nabývá takové svatosti *skrze posvěcující milost*, kterou Bůh spolu s *nadpřirozenými dary a ctnostmi vlévá*. Duši Kristově dostalo se *případečné svatosti čili stvořené milosti měrou naprostou*. Mimo to bylo jeho člověčenství posvěceno *skrze hypostatické spojení svatostí podstatnou, milostí nestvořenou (sanctitas substantialis, gratia increata)*.

Svatost Krista člověka případečnou a stvořenou uznávají *všichni bohoslovci*; strany svatosti podstatné čili milosti nestvořené *skotisté* připouštějí pouze, že hypostatickým spojením člověčenství Kristovo nahylo základu a nároku na plnost milosti a svatosti.

1. *Bohoslovci většinou se zastávají podstatné svatosti duše Kristovy z hypostatického spojení plynoucí, s tou výhradou, že nekonečná svatost božské osoby nemohla se státi vlastností duše Kristovy.*

a) *Dokázati lze tuto svatost z oněch míst Písma, kde je řeč o pomazání Mesiáše-Krista skrze Ducha svatého (Is. 61, 1; Žl. 44, 8; Sk. ap. 4, 26; 10, 38), potom kde se nazývá „Svatý svatých“ (Dan. 9, 24), a hlavně ze slov archandělových: „Proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží“ (Luk. 1, 35).*

b) *Otcové odvádějí posvěcení člověčenství Kristova odtud, že je Slovo přijalo v nerozlučnou a co nejtěsnější jednotu své božské osoby. Tak sv. Augustin dí: „V němž (ve Slovu) také Syn člověk byl posvěcen ihned, jakmile byl stvořen, jakmile Slovo tělem učiněno, protože jedna osoba bylo Slovo a člověk, posvěcující člověka ve Slovo“ (In Joa. 108, 5). Řečtí Otcové Řehoř Naz., Cyril Alex., Jan Dam. vyslovují se ohledem na Žl. 44, 8 podobně a vykládají jméno Kristus (Pomazaný) tak, že byl posvěcen božstvím tehdy, kdy se z Ducha svatého počal.*

c) *Prvá milost, již se duši Kristově dostalo, bylo hypostatické spojení, milost největší, na kterou neměla nároku, nemohouc si ji nijak zasloužiti. Tím že byla duše Kristova pojata v nejtěsnější a nerozlučnou jednotu božské osoby Slova, byla též s její podstatnou svatostí co nejúžeji spojena a od ní vnitřně a podstatně posvěcena. Již skrze hypostatické spojení samo o sobě byl Kristus člověk bezhříšný a hříchu neschopný, na nejvyšše bohumilý, Syn Boží přirozený, dědic života věčného, tedy veskrze svatý. Božská osoba člověčenství svou svatostí pronikla a prozářila tak vnitřně a mohutně jako žádná jiná milost.*

Této svatosti dostalo se především *duši* Kristově, ale i jeho *tělo* bylo posvěceno Bohu, je hodno nejvyšší úcty a neschopno mravní úhony a plno posvěcující moci.

2. *Svatost případečnou, milost posvěcující* Krista člověka lze dokázati:

a) *z Písma.* „A spočine na něm duch Hospodinův, duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch umění a nábožnosti a naplní jej duch bázně Hospodinovy“ (Is. 11, 2. 3). „Jednorozený od Otce plný milosti a pravdy. — A z plnosti jeho my všichni jsme obdrželi, a to milost jednu za druhou“ (Jan 1, 14. 16). Milost, které se ovšem od Krista dostává, je posvěcující čili povahová; tuto měl tedy Kristus *v naproستé náplni*.

b) *Otcové* tuto svatost Kristu Pánu přikládají a zdůrazňují její bohatství a náplň.

Bohoslovci prohlašují toto učení za *jisté* a rozcházejí se pouze v názoru, zda tato náplň posvěcující milosti *u Krista* byla přípravou na hy

postatické spojení nebo jeho následkem; toto poslední jest ostatně lépe odůvodněno. *Sv. Tomáš Akv.* odvozuje náplň posvěcující milosti v duši Kristově z hypostatického spojení s božskou osobou Slova, jež jest pramen všeliké milosti a rozhoduje se pro nejvyšší míru milosti, u tvora možné.

Posvěcující milost nebyla u Krista člověka, jenž byl hypostatickým spojením posvěcen podstatně, *zbytečně*. Svatost tkví zejména *ve vůli*, a upravuje její smýšlení a konání v bohulibé. To může způsobiti pouze *milost stvořená*. Duše Kristova měla býti Bohu *co nejvíce připodobněna a státi se schopnou nadpřirozených úkonů*. I to mohla způsobiti pouze milost posvěcující. Posvěcující milost musela míti duše Kristova též proto, že *od počátku patřila na Boha*, což posvěcující milost předpokládá. Když pak Kristus měl nám všem *milost přinést*, pak nemohl sám milosti posvěcující postrádati.

c) S posvěcující milostí dostalo se Kristu člověku *sedmého darů Ducha svatého*. *Isaiáš* je výslovně Mesiáší příkládá a *v N. zákoně* (Luk. 4, 1; Sk. ap.) se nazývá Kristus *plný Ducha svatého*. Byla-li v Kristu Pánu posvěcující milost, pak i dary Ducha svatého, jež jsou s ní nerozlučně spojeny. I *církev* je Kristu výslovně příkládá (Denz. 83).

d) *Ctnosti měl Kristus Pán všechny*, pokud se daly srovnati s jeho patřením na Boha a s hypostatickým spojením.

Kristus neměl *víry*, protože na podstatu Boží od počátku patřil, *naději* měl pouze v oslavu svého těla; *lásku* měl co nejdokonalejší a nejvroucnější; *každosti* nad svými hříchy, jsa bezhříšný, míti nemohl, ale rmoutil se a trpěl za hříchy světa.

Písmo líčí Krista Pána jako vzor ctností dokonalý a souměrný; tak jeho *lásku k Bohu a lidem, poslušnost, horlivost pro čest Boží, pokoru, milosrdenství a dobrotu, věrnost a vytrvalost v povolání, trpělivost a neochvějnou činnost až do smrti*.

e) *Charismata čili libodary* nesouvisí sice s posvěcující milostí ale vyplývají z hypostatického spojení, pramene všech milostí a darů. Ježto libodary dávají se hlasateli k tomu, aby nauku víry dosvědčoval a potvrzoval, nemohl jich *Kristus, přední a nejvyšší učitel víry* postrádati. Mnohé z nich jako dar uzdravování, divůčinění, proroctví, rozeznávání duchů Kristus Pán skvěle osvědčoval. Když Kristus Pán, jenž na podstatu Boží patřil, měl libodary proroctví, rozeznávání duchů, dar moudrosti a j. co nejskvělejší a nejdokonalejší, měl rovněž dar uzdravování, divůčinění, protože jeho člověčenství bylo živý nástroj božství (*Billot, De Verbo incarnato*² 187).

f) *Míru milosti* označuje *Písmo* jako *plnost* (Jan 1, 14; Kol. 1, 19). „*Bůh nedal mu Ducha na míru*“ (Jan 3, 34). Milost

Krista člověka nebyla *naprosto nekonečná*, neboť v této míře nemohla duše milost pojmouti. Byla *naprostá (absoluta) nekonečná potud*, že ani v Kristu, ani sama v sobě rozmnožena býti nemohla. Kolik milostí a darů může tvor přijmouti, to všechno měl Kristus člověk ohledem na svou svrchovanou důstojnost a nejvyšší úřad (Kol. 1, 18).

Tuto plnost milosti měla duše Kristova *od prvního počátku*, kdy byla stvořena a zároveň pojata v jednotu božské osoby Slova. *Vnitřní přírůstek anebo rozmnožení milostí* nebylo tedy možné. Kristus ovšem mohl a také skutečně poklady milosti a ctnosti *znědáhla a úměrně* podle svého vývoje při daných příležitostech a za vhodných podnětů projevovat. (Luk. 2, 52; Mat. 3, 16). I když byla milost Kristova ustavičně stejná, přece mohl konati znamenitější ctnostné skutky jako při nastoupení mesiášského úřadu, v utrpení a smrti.

Milost Krista, hlavy lidského pokolení.

Posvěcující milost, již se dostalo duši Kristově, byla především její vlastní ozdobou (*gratia singularis*). Poněvadž je Kristus *hlavou církve* (Řím. 12, 4; 1 Kor. 12, 11; Ef. 1, 20; Kol. 1, 18), kterou založiv, řídí, veškeru milost jí svou smrtí zasloužil a prostředky spásy na všechny její členy ano na všechny lidi rozvádí, nazývá se milost Kristova po této stránce *milostí hlavy (gratia capitis)*; srov. sv. Tomáš Akv., S. th. 3 q. 8; Stentrup, Soteriologia th. 160).

§ 16. O moci Krista člověka.

Při boholidských nebo-li smíšených úkonech Kristových bylo již zmíněno, že druhá božská osoba je koná za součinnosti člověčenství, jehož používá jako *nástroje*. Ani tato moc, ač zázračná a nadpřirozená, *nemůže býti nekonečná*. Bohoslovci na otázku, pokud člověčenství Kristovo jakožto nástroj jeho božství bylo opatřeno zázračnou mocí, odpovídají: Jako se dostalo Kristu člověku pro učitelský úřad dokonalého a všestranného vědění a pro velekněžský úřad dokonalé svatosti, tak měl Kristus i *pro královský úřad zázračnou moc*.

O přirozenou moc Krista člověka a o moc, kterou měl jsa pln milosti, takže ji na všechny lidi rozváděti může, nyní neběží, nýbrž pouze o moc, kterou mělo jeho člověčenství jakožto nástroj jeho božské osoby.

Člověčenství Kristovo jakožto nástroj božství dovedlo všechny úkony zázračné a nadpřirozené, pokud byly k účelu vykoupení potřebny (sv. Tomáš Akv., S. th. 3, q. 13 ar. 1—4).

Důkaz.

a) *Písmo* často vypravuje, kterak člověčenství Kristovo mělo účast na zázracích, že „z něho vycházela moc a uzdravovala všechny“ (Lk. 6, 19; 4, 38; 8, 43—46; Mar. 7, 33; 8, 23; Jan 11, 43) a rovněž, že Kristus jako Syn člověka hřichy samostatně odpouštěl (Mat. 9, 6; Lk. 5, 24; 8, 48—50). *Hlavní a vlastní příčinou* takových úkonů bylo ovšem *božství*, ale i člověčenství bylo při nich účastno.

Písmo i to naznačuje, že člověčenství Kristovo bylo se všechny úkony k účelu vykoupení potřebné (Mat. 8, 2). „Já jsem věděl, že mne vždycky slyšíš, avšak pro zástup, který kolem mne stojí, jsem to řekl, aby uvěřili, že tys mne poslal“ (Jan 11, 42).

Poněvadž člověčenství bylo přijato jako *nástroj* k vykoupení, zajisté bylo tomuto účelu *přiměřeno a přizpůsobeno*, jsouc se všechny úkony k tomu účelu potřebné.

Tuto moc měl Kristus člověk *trvale*, poněvadž jeho člověčenství bylo nerozlučně s božskou osobou spojeno, takže jí mohl *vždy užívat*, kdykoli to uznal za vhodné.

b) *Otcové* zázračnou moc Krista člověka znali. *Sv. Atanáš* dí, že tělo Kristovo pomáhalo k úkonům božství (k uzdravení nemocných, vzkříšení mrtvých), neboť v něm byly vykonány, protože je tělo Boží (*ὅτι ἐν αὐτῇ σαρκί*) *ἐγένετο, θεοῦ γὰρ ἦν σῶμα*; C. Arian. or. 3, 31). Na mravní účinky ukazují *Otcové* pojednávající o těle Páně eucharistickém na př. *Cyril Alex.* (In Joa. Evang. 4, 2; 73, 580; srov. *Struckmann*, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien (1910) 65).

Na otázku, kterak bylo člověčenství Kristovo *súčastněno* při zázračných úkonech, odpovídají *bohoslovci* různě. *Skotisté* dí, že *morálně* totiž tak, že člověčenství majíc velikou důstojnost z hypostatického spojení, působilo prosbou, pokynem na božství, jež pak zmíněný úkon vykonalo. *Tomisté* nejsou s touto odpovědí spokojeni, poněvadž takový vliv neodpovídá působnosti nástrojné a praví, že člověčenství jsouc od Boha nadpřirozeně pohnuto, mohlo k zázraku fyzicky spolupůsobiti. Při zázracích v dále vykonaných sotva takový vliv postačil. *Billot* míní, že člověčenství sdělilo přírodě rozkaz Boží a tím ji přimělo, aby se v ní božskou mocí stal zázrak.

Druhá část.

O díle Vykupitelově. Soteriologie.

1. Dílo Vykupitelovo záleží v tom, že měl spasiti lid svůj ze hříchů jejich (Mat. 1, 21; Luk. 2, 11). „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis.“ Vykupitel měl všechno zlé, jež způsobil hřích, napravit a dobra pozbytá lidstvu navrátiti. Měl *shladiti vinu, zadostučiniti za tresty, vykoupiti lidstvo z poroby ďáblovy, vrátiti mu milost a právo na život věčný, zkrátka lidstvo s Bohem smířiti.*

V Písmě nazývá se dílo Vykupitelovo hlavně *vykoupění* λύτρωσις, ἀπολύτρωσις redemptio; Řím. 3, 24; 1 Petr. 1, 18; 1 Tim. 2, 6; Ef. 1, 7; 1 Kor. 1, 30; Tit. 2, 14; Gal. 4, 5), poněvadž bylo vykonáno jako výkup z otroctví hříchu a ďábla, *krví, smrtí* Kristovou jakožto *výkupným*. Sluje též *smíření* (reconciliatio, καταλλάγη; Řím. 5, 11; 2 Kor. 5, 18.), *obnovení* (renovatio Ef. 4, 23) *spojení pod jednou hlavou* (instauratio ἀνακεφαλáίωσις; Ef. 1, 10), *uvedení v pokoj* (pacificatio, εἰρηνοποίησις; Kol. 1, 20).

2. Ačkoli všechno, co Kristus, náš Vykupitel, na zemi konal a trpěl, bylo pro naši spásu, byla přece *jeho smrt na kříži úkonem hlavním a docelujícím*, takže výkupné od Boha stanovené bylo tehdy úplně splaceno. Bůh pak přijal utrpení a smrt svého Syna jakožto zadostučinění za hříchy lidstva, poněvadž tento jest *naš prostředník*. Bylo hlavním úkolem Krista, našeho prostředníka a Vykupitele, aby *lidstvo s Bohem smířil*. To pak učinil, když se *za nás na kříži obětoval a tak za nás dosti učinil*. Poněvadž Kristus, sebe obětovav na kříži, podal Otci svému nejvzácnější oběť, jest *naš Velekněz*, takže jeho úřad velekněžský je věčně týž jako vykupitelský a prostřednický.

3. *Velekněžskému úřadu*, jakožto hlavnímu jsou podřaděny: *úřad učitelský neboli prorocký a královský neboli pastýřský.*

Hřích, z něhož mělo být lidstvo vykoupeno, ranil jeho duši a její schopnosti. Rozum se zatemnil, propadl nevědomosti náboženské, bludům a pověrám. Náboženský úpadek lidstva před Kristem byl žalostný a trvalý. Bylo tedy Vykupiteli lidstvo o náboženských pravdách poučiti nebo vykonávati *úřad učitelský*.

Vůle lidská byla hříchem seslabena, ke zlému nakloněna a zraněna zlou žádostivostí a zlobou. Mravní bída před Kristem byla ubohá. Vykupiteli tedy bylo kleslou vůli lidskou povznést a mravními příkazy a zákony člověku cestu ke spasení upravit. Bylo tudíž lidstvu potřeba *krále* nebo *pastýře*, aby je vedl slovem i příkladem k Bohu. Aby pak náboženské pravdy a mravní zákony jakož i milosti Vykupitelem lidstvu získané mohly se státi majetkem všech lidí a všech věků, bylo nutno *sříditi duchovní říši, království*, to jest, Vykupitel musil být králem.

Celá vykupitelská činnost Kristova zahrnuje trojí úřad: *kněžský, učitelský a královský*, které Kristus ve své osobě spojoval.

Celou látku lze rozdělit ve dvě hlavy: 1. *O díle Vykupitelově vůbec*. 2. *O trojím úřadě Vykupitelově zvlášť*.

Prvá hlava.

O díle Vykupitelově vůbec.

Literatura. Mimo díla uvedená ve christologii: *Sv. Tomáš Akv. S.*, th. 3, q. 19—22, 24, 26, 46—56 a k tomu *Billuart*, De incarnat. disp. 19—20; De mysteriis Christi 9—12. *Bellarmin*, De Christo IV. c. 6—16, V c. 1—10. *De Lugo*, De mysterio incarnat. disp. 27. *Franzelin*, De Verbo incarn. sect. 4. *Oswald*, Soteriologie² (1887). *Stentrup*, Soteriologia 2 vol. (1889). *Tepe*, Instit. theolog. III. 617. *Pesch*, Praelect. dogmat. IV.³ 201. *Janssens*, De Deo-homine II: Soteriologia (1902). *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik III⁶ 167. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik³ I. 382. nn. *Staab*, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi (1908). *A. Rutter*, Christus der Erlöser (1903). *Dörholt*, Lehre von der Genugtuung Christi (1896). *Muth*, Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung (1904). *Rivière*, Le dogme de la Rédemption (1905). *Chr. Pesch*, Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers (1916). *Hugon*, Le mystère de la Rédemption (1911). *Krebs*, Der Logos als Weltheiland im I. Jahrhundert (1910). *Funke*, Satisfaktionslehre des hl. Anselm von Kanterbury. Kirchengeschichtliche Studien VI. 3: H. München 1903. *V. Crombrughe*, De soteriologiae christianae primis fontibus. Lovanii 1905.

Začínáme tuto hlavu větou o *prostřednictví Ježíše Krista*, jež je pro jeho činnost vykupitelskou základem; potom pojednáme o vlastním díle Vykupitelově, jímž naši spásu sprostředkoval, totiž o *jeho utrpení a smrti*, kde za nás zadoštničil, nás vykoupil a za nás se obětoval, a konečně o *ceně a účincích této smrti*.

Prv ý článek.

O smrti Vykupitelově, její ceně a účincích.

§ 17. O jediném prostřednictví Ježíše Krista.

Věta: Ježíš Kristus je náš jediný a nejdokonalější prostředník (De fide).

Výklad.

Prostředníka potřebují rozvaděné a zneprátelené strany, aby je smířil. Tento musí býti s oběma ve spojení a oběma příjemný. I lidské pokolení, jež se hříchem s Bohem zneprátelilo, potřebovalo *prostředníka, jenž by je u Boha zastupoval, a jsa mu milý, je s Bohem smířil*. Prostředník je tedy vlastně totéž jako Vykupitel. Je-li vykoupení Kristovo článkem víry, pak i jeho prostřednictví. *Sněm tridentský* prohlásil: „Tvrdí-li někdo, že tento hřích Adamův lze shladiti jiným prostředkem než zásluhou jednoho prostředníka Pána našeho Ježíše Krista, jenž nás svou krví s Bohem smířil, b. z. c. v.“ (sess. VI. can. 3 ; Denz. 790).

Důkaz.

Podle Písma sv. byl Ježíš Kristus ustanoven naším prostředníkem, aby nás svou smrtí s Bohem smířil. „Neboť Bůh to byl, který v Kristu svět s sebou smířil, nepřičítaje jim přestupků jejich a vloživ v nás slovo smíru“ (2 Kor. 5, 19). „Jeden zajisté jest Bůh, jeden též *prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš*, jenž dal sebe sama ve výkupné za všechny“ (1 Tim. 2, 5. 6). „Neboť se zalíbilo, aby v něm přebývala všecka plnost a aby skrze něj smířil všecko s sebou, uveda v pokoj skrze krev kříže jeho i co jest na zemi i co jest na nebi“ (Kol. 1, 19. 20.)

Naším prostředníkem byl Ježíš Kristus ustanoven proto (*mediator moralis*), poněvadž byl *prostředník rozený (mediator naturalis)*. Jsa Bůh a spolu člověk, tedy soupodstatný s Otcem i soupodstatný s námi, byl mezi oběma uprostřed a proto je mohl smířiti. Na tomto rozeném prostřednictví spočívalo prostřednictví morální. Požadoval-li Bůh za hříchy plného zadostučinění, pak nebyl s takové nikdo leč Kristus, Bůh-člověk.

Ku prostřednictví Kristovu náležejí *všechny boholidské úkony od jeslíček až v utrpení a smrti*, zkrátka všechno, co Kristus pro naši spásu vykonal a koná. Hlavním úkonem pro-

střednickým bylo *ustanovení Nové úmluvy a smírná obět na kříži*. „A proto jest prostředníkem nové úmluvy, aby skrze smrt podstoupenou na vykoupení přestupů (spáchaných) pod první úmluvou obdrželi zaslíbené dědictví věčné ti, kteří jsou povoláni“ (Žid. 9, 15.).

Ježíš Kristus je *naš jediný a nejdokonalejší prostředník*. „Já jsem cesta a pravda a život; nikdo nepřichází k Otci leč skrze mne“ (Jan 14, 6). Jediné on Bohu zadostučinil plně a z vlastní moci. Toto zadostučinění nemůže býti ničím ani doplněno ani zdokonaleno, poněvadž ke spasení všech nejen dostačí, nýbrž je nadbytečné.

Všichni ostatní, kteří mezi Bohem a lidmi prostředkovali a prostředkují, nejsou leč *prostředníky z milosti*, na základě zásluh hlavního prostředníka. Buď smír lidstva s Bohem spolupřipravovali nebo zásluhy Kristovy rozdávají a jimi přisluhují (ministerialiter; viz *sv. Tomáš Akv.* S. th. 3 q 2 art. 6.).

b) *Otcové* pojednávají o Kristově prostřednictví, odvolávajíc se na hořejší výroky Pisma a rozvádějíc tu myšlenku, že se stal Bůh člověkem, aby člověka učinil účastným božské přirozenosti. *Sv. Augustin* probírá prostřednictví Kristovo celkem důkladně, a svými vývody již napřed odmítl jak blud *Kalvinův*, jakoby byl Kristus naším prostředníkem pouze jakožto Bůh, jednak *názor starších luteránů*, že toto prostřednictví vykonával toliko jakožto člověk nejso na tom súčastněn svou božskou osobou. Jak řečený učitel církevní dovozuje, byl a jest Kristus náš prostředník, poněvadž jsa Bůh a člověk mohl jakožto člověk trpěti a umřít, a jakožto Bůh těmto úkonům dodati nekonečnou cenu a za nás plně dostiučiniti. „Není Kristus proto prostředníkem, že je Slovo; nesmrtelné a nejvýše blažené Slovo je vzdáleno lidských útrap, ale je prostředník, protože je člověk (De civ. Dei IX. 15).

c) *Scholastikové* učení o prostřednictví Kristově prohloubili a proti námitkám hájili. Rozeznávali přesně mezi dvěma krajními členy, Bohem a lidstvem, kteří měli býti smíření a mezi členem prostředním Kristem, jenž byl Bůh a člověk. Jsa Bůh byl s Otcem soupodstatný, ale jako druhá božská osoba od Otce rozdílný; jsa spolu člověk mohl Bohu dostiučiniti (viz *sv. Tomáš Akv.* 1. c).

§ 18. O smrti Kristově, příčině našeho spasení.

Ježíš Kristus *naš spasil čili vykoupil svým utrpením a smrtí na kříži*. Tehdy *za naše hříchy* plně dostiučinil, *z poroby dáblovy nás vykoupil, dav ve výkupné svůj život a sebe na kříži obětovav, nás s Bohem smířil*. Každý úkon Boha člověka je nevýslovné ceny, a byl by sám sebou stačil k našemu vykoupení. Toto však nebylo dokonáno, dokud se božský Vykupitel po všech

utrpeních na kříži neobětoval. *Kristus svou krví splatil plně výkupné*, jež *Bůh byl ustanovil*. Svou hodnotou bylo by každé utrpení Kristovo i bez jeho smrti k našemu vykoupení stačilo, ale *podle ustanovení Božího* nebyla k tomu určena jiná utrpení Kristova bez jeho smrti (viz sv. *Tomáš Akv.*, Quodlibet II. 12 c.). Je tedy smrt Kristova *příčinou našeho spasení*. Tato smrt všechny hříchy dovede shladiti a všem potřebné prostředky spásy uděliti, kterým bylo její ovoce přivlastněno. Není tedy následkem smrti Páně ospravedlněn každý jednotlivec, nýbrž *jen ti, kterým se z užitků smrti Kristovy dostalo*. K tomu pak je třeba, aby dospělí se podle svých sil připravili na ospravedlnění a dobrými skutky si život věčný zasloužili. Poněvadž ani jedno ani druhé bez milosti Kristem Pánem získané nedovedou, jest smrt jeho i po této stránce příčinou našeho spasení.

Na smrt Kristovu lze tedy nazírat z různého stanoviska: jako na *náhradné dostiučinění (satisfactio vicaria)*, jako na *výkupné za naše vykoupení zaplacené* a jako na *smírnou oběť za nás na kříži vykonanou (sacrificium propitiatorium.)*

1. *věta*: Kristus svou smrtí učinil Bohu za nás zadost.

1. *Výklad.*

a) *Dostiučiniti* je vlastně napravití urážku. Rovná-li se tato náprava urážce, je dostiučinění *plné (satisfactio condigna, adaequata)*, jinak je pouze *neplné (inadaequata)*. Dostiučinění předpokládá hřích, za nějž Bůh žádá nápravu. Čím vznešenější uražený a čím těžší urážka, tím větší musí býti dostiučinění. Jako urážka se posuzuje podle vznešenosti uraženého, tak i dostiučinění podle *důstojnosti dostičinícího*. Urážka, kterou spáchalo lidstvo hříchy proti Bohu, byla *nekonečná potud*, že větší se dopustiti nemohlo a nemůže. Mohla býti odčiněna a vyrovnána pouze *nekonečným dostiučiněním*, t. j. takovým, z něhož plyne Bohu neskonalá čest a sláva. Takové dostiučinění mohla vykonati toliko *osoba* nekonečné důstojnosti — *božská*. Dostiučinění má uraženému dáti vinník buď sám anebo *skrze svého zástupce (dostiučinění náhradné, náměstné)*. Zástupce nemůže převzítí vinu hříchu, nemůže se státi vinníkem, ale může vytrpěti trest a tak vinu jiného odpykati. Má-li náhradné dostiučinění od uraženého býti přijato, musí *tento k tomu svoliti a s ním se spokojiti*. To, že *zástupce musí býti nevinný*, je

samozejmé. Odpykal-li zástupce za vinníka trest, pak to uražený přijme, jako by byl sám vinník učinil zadost.

b) *Je to článek víry*, že Kristus svou smrtí za nás Bohu dostiučinil, jak to prohlásil *sněm efeský* (can. 10; Denz. 122) a *tridentský*: „Pán Ježíš Kristus, když jsme byli nepřáteli, svým přesvatým umučením na kříži nám ospravedlnění zasloužil a Bohu Otci za nás dostiučinil“ (sess. VII. c. 7; Denz. 799 srov. sess. V. can. 3). Kristus náš prostředník a naše hlava poslušen jsa Otce a z lásky k nám dobrovolně trpěl a umřel, aby tak tresty za naše hříchy odpykal.

c) *Odpůrci* náhradného zadostučinění Kristova byli *pelagiáni*, *sociniáni*, a zavrhují je *liberální protestanté* vesměs. Podle *pelagiánů* dal nám Kristus trpící a umírající vzácný příklad ctností. Kdo se jím řídí, dojde bez milosti Kristovy věčné spásy. Podobně nazírali na smrt Kristovu i *sociniáni*, jimž byl Kristus umírající toliko učitelem a vůdcem k věčné spáse. Teprve v nebi, kde za nás oroduje, přináší nebeskou oběť. V liberální theologii protestantské je Kristus naším vykupitelem proto, že byl tlumočnickem lásky Boží k nám (Ritschl) nebo že jsa svým ideálem až do konce věren, hrdinně podstoupil za ně smrt, k níž jej jeho nepřátelé dohnali.

Modernisté přičítají apoštolu Pavlovi názor, že smrt Kristova byla smírnou obětí za nás (Decr. Lamentabili 38; Denz. 2038). Katoličtí bohoslovci *Hermes a po něm H. Schell*, potírajíce náhradné dostiučinění jakožto strohý názor právní, vyličili smrt Kristovu jednostranně jako *dojímavé divadlo*, jímž Bůh dokázal svou lásku k nám jakož i svůj odpor proti hříchu (Dogmatik III. 1, 14; Jahwe und Christus 374).

2. Důkaz.

a) Ve St. zákoně líčí *Isaídš* náhradné zadostučinění Mešiasovo dojemně a výrazně. Ve hl. 53, 1—12 předpovídá prorok, že *služebník Jahvův* bude trpět a život svůj dá nejen za hříchy Israele, nýbrž za vinu celého světa: 4. „V pravdě bolesti naše on vzal na sebe, ano, co my jsme trpět měli, on snášel. 5. Ale on byl *raněn pro hříchy naše*, roztloučen byl pro nepravosti naše, *tresty pro naši spásu na něho* (dolehly) *a jeho jizvami jsme uzdraveni*. 6. *I složil na něj Hospodin nepravost všech nás*. 7. *Obětoval se, protože sám chtěl*, a neotevřel úst svých; jako ovce na porážku vedená, a jako beránek před tím, kdo ho stíhá, němý bývá, neotevřel ústa. 9. Budou chtít ho pohřbit

s bezbožníky, avšak u bohatce pochován bude, *protože nepravosti neučinil, aniž klam byl (shledán) v ústech jeho*. 10. *Pánu se zalíbilo zdeptat jej utrpením, bude-li chtít dáti ve smírnou obět svůj život. Bude viděti potomstvo (po) dlouhé věky, úradek Hospodinův on konat bude*. 11. Z (ovoce) toho, co vytrpěl, bude se těšit, nasycen bude radostí z toho, co zkusil. *Bezhršíšný sluha můj hříchu ospravedlní mnohé, neboť on hříchy jejich na se vzal.*" Tímto služebníkem Jahvovým není ani národ israelský ani některý spravedlivý vrstevník prorokův, nýbrž *Mesiáš*. Úkol služebníka Jahveho je tak *rozsáhlý*, že se týká Israele i pohanů (42. 1—7; 49, 6) a zasahuje do budoucnosti, přítomnosti i minulosti (49, 4; 50, 4; 53, 4); bude zároveň *prorokem, knězem a králem*. To, co dí prorok o služebníku Jahvovu ve hl. 42, 1. . . , je řečeno o Jahvovi ve hl. 51; výrazy a rysy, jimiž byl vylíčen budoucí Mesiáš ve hl. 9 a 11, opakují se u služebníka Jahvova. *Židé před Kristem* vykládali tyto části o služebníku Jahvově, o Mesiáši. *Kristus Pán* sebe se služebníkem Jahvovým stotožňoval. To je patrné z Mat. 3, 17; Luk. 3, 22 a Is. 52, 1; Mar. 10, 45; Mat. 20, 28; Luk. 22, 37 a Is. 53, 12; Mat. 26, 28 a Mar. 14, 24. (Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias (1907) 3 . . . Staab l. c. 76).

Služebník Jahvův, *sám nevinný a bezhršíšný*, bude trpěti a dá svůj život ve smírnou obět za hříchy lidu. Tato myšlenka o náhradném dostiučinění se opakuje téměř 12krát. Tak splní úradky Hospodinovy (v. 6. 10); přesto však bude trpěti dobrovolně (v. 7. 10). Ovocem utrpení a smrti Mesiášovy bude, že uzdraví, ospravedlní mnohé (v. 5. 10. 11), s radostí bude patřiti, kterak oni budou jej pokládati za otce, sebe za jeho syny, a to duchovní potomstvo bude žít na věky. „*Pojem náhradného zadostiučinění* je zde tak jasně vysloven, že jej nelze žádným umělkovaným výkladem odstraniti právě tak jako ani přímý vztah utrpení a smrti služebníka Jahvova k oběti,“ dí právem Staab (l. c. 73).

V N. zákoně nazývá *Jan Kř. Mesiáše*: „Ejhle beránek Boží, jenž snímá hříchy světa“ (... ὁ ἀμνός.. ὁ αἴρων τῆν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου); Jan 1, 29. Vztah mezi tímto výrokem a Is. 53, 6 je patrný.

a) Význam a cenu své smrti *Kristus Pán* jasně vyslovil řka: „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj na vykoupení za mnohé *λύτρον ἀντι*

πολλῶν (Mat. 20, 28; Mar. 10, 45). Toto rčení je téměř totožné s Isaiášovým, kde se o služebníkú Jahvově praví: „Bude-li chtít dáti ve smírnou obět svůj život“ (Is. 53, 10). Nazíral tedy Kristus Pán na svou smrt jak na *výkupné*, jež složí místo mnohých, kteří jsouce v porobě hříchu sami tak učiniti nemohou. Má tedy utrpení a smrt jeho ráz a význam náhradný. Oni mnozí nebudou pouze zbaveni bázně před smrtí nebo světského ducha, nýbrž vykoupeni ze hříchů. To vysvětluje z paralelního místa Is. 53, 10 a z celé souvislosti. Též při *poslední večeři* prohlásil Pán Ježíš o svém těle a o své krvi, že je *dává za mnohé na odpuštění hříchů*. „A vzav chléb, učinil díky a rozlámav jej dal jim říka: Toto jest tělo mé, které se za vás vydává. A vzav kalich, poděkoval a dal jim říka: Pijte z toho všickni, neboť toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů“ (Luk. 22, 19; Mat. 26, 27; Mar. 14, 22 nn.; 1 Kor. 11, 23). Tělo a krev, jež se za mnohé na odpuštění hříchů dávají, jsou místo oněch smírnou a náhradnou obětí. I tato rčení o těle a krvi upomínají na Is. 53, 12 a Mat. 20, 28; Mar. 19, 45. Myšlenka, že smrt Kristova bude na smír a v náhradu za hříchy jiných, plyne též z těch výroků Páně, kde dí, že musí trpěti, aby splnil úkol od Boha uložený a proroky předpověděný. Tytéž myšlenky pronesl *Kristus Pán i v evangeliu Janově*. „Chléb, který já dám, tělo mé jest za život světa“ (6, 52). „Já jsem pastýř dobrý. Dobrý pastýř dává život za ovce své. Já jsem pastýř dobrý a znám své a znají mne moje. Jako mne zná Otec i já znám Otce a život dávám za ovce své“ (10, 11. 14. 15). „Nikdo neodnímá (život) ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dáti, a mám moc zase jej ujmouti. Příkaz tento dostal jsem od Otce mého“ (10, 18). Smrt, již Kristus podstoupil na odpuštění hříchů, za život světa, má účel a význam *vlastní*, od jeho učení a příkladu *rozdílný*. Kdyby nebylo hříchů našich, nebyl by umřel; kdyby nebyly ohroženy ovečky, nebyl by dobrý pastýř dal za ně život (*Bartmann I. 397*).

β) *U apoštola Pavla* je nauka o smrti Kristově, kterou byly hříchy lidstva shlazeny a odpuštěny, v popředí. Smír lidstva s Bohem skrze kříž Kristův je hlavní myšlenkou, jež se opakuje téměř ve všech jeho listech. Myšlenky, jež apoštol vykládá a šířeji rozvádí, nejsou leč Mistrový. Proto též právem napsal: „*Podal jsem vám totiž mezi prvními věcmi to, co jsem*

také přijal, že Kristus umřel za hříchy naše podle Písem“ (1 Kor. 15, 3). „Jeden zemřel za všechny, všickni tedy zemřeli; a za všechny zemřel (Kristus), aby ti, kteří jsou živi, nežili sobě, nýbrž tomu, jenž za ně umřel a z mrtvých vstal“ (2 Kor. 5, 14. 15). „Toho, jenž hříchu neznal, učinil pro nás hříchem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží“ (tmt. 5, 21). „Kristus nás vykoupil ze zlořečenství zákona, stav se pro nás zlořečenstvím (neboť jest psáno: Zlořečen jest každý, kdo visí na dřevě), aby požehnání Abrahamovo dostalo se k národům v Kristu Ježíši“ (Gal. 3, 13. 14). Kristus *vzal na sebe nejen hříchy, nýbrž i kletbu*, kterou zákon vyslovil nad svými přestupníky, a učiniv za ně zadost získal nám dober mesiášských, spravedlnosti. Smrt Kristova nebyla Pavlovi toliko pokutou, trestem za hříchy lidstva vytrpěným, nýbrž i *smírem a dobrovolnou obětí*, kterou Kristus jsa poslušen Otce vykonal (Fil. 2, 2—12) a tak neposlušnost Adamovu napravil (Řím. 5, 9). Apoštol *právní stránku* vykoupení Kristova úměrně spojil se *stránkou mravní*; smrt Páně nebyla pouze *požadavkem Boha spravedlivého*, žádajícího přiměřené dostiučinění, nýbrž i *dílem Boha nejvyšší dobrotvého a milosrdného* (Řím. 5, 8; 3, 23 . . . 5, 8; Ef. 1, 11 a j.).

γ) *Prvoapoštolé Petr a Jan nazírají* na smrt Kristovu podobně jako Pavel. Prvý píše: „Kristus trpěl za nás, zůstává vám příklad, abyste následovali šlépějí jeho. On hříchu neučinil, aniž se nalezla lest v ústech jeho . . . On vznesl naše hříchy sám na svém těle na dřevo, abychom odemrouce hříchům, žili spravedlnosti; jeho zsinalostí byli jste uzdraveni“ (1 Pet. 2, 21—24). *Petr* líčí téměř týmiž slovy jako *Isaiáš* dostiučinění, jež Kristus na kříži za naše hříchy vykonal. „Kristus zemřel jednou za hříchy naše, spravedlivý za nespravedlivé, aby nás přivedl k Bohu (tmt. 3, 18). Apoštol *Jan* píše: „A víte, že On se zjevil, aby sňal hříchy naše a hříchu v něm není“ (1 Jan 3, 5). „Z toho jsme poznali lásku Boží, že On položil život za nás“ (tmt. 3, 16).

V novozákonných spisech má smrt Kristova veliký význam pro naše spasení; skrze ni jsme byli ze hříchů vykoupeni a s Bohem smířeni. Takový význam přikládal jí sám *Kristus Pán*, nazvav ji výkupným a nazíral na ni jako na náhradnou a smírnou obět. Svou smrt vždy *předvídal* a též častěji předpovídal a *dobrovolně z rukou Otce svého přijal, aby se naplnilo Písmo*. Víra *křestanské prvoobce* spočívala tedy na tomto zá-

kladě. Odtud přijal ji apoštol Pavel. Obojí stránka smrti Kristovy předně, že byla pokutou za hříchy lidstva a potom že byla náhradným dostiučiněním, je v Písmě zmíněna. Není tu tento výraz, ale *věc* je co nejzřejměji podána (*Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu II.* 17; *Bartmann* l. c.)

c) *Otcové* prvních století následkem sporů, jež vzplanuly o osobu Kristovu, všimli si poměrně více osoby než jeho díla. Ale také u nich má smrt Páně dalekosáhlý význam pro naše vykoupení. Ač výrazu satisfactio o ní neužívají, přece myšlenky v něm obsažené jsou jim známy.

Apoštolští Otcové většinou o utrpení Kristově opakují výroky Písma, podle nichž jsme skrze ně byli vykoupeni. *Sv. Klement Římský* dí: „Z lásky ujal se nás Hospodin, z lásky, již měl k nám, dal Pán náš Kristus Ježíš podle vůle Boží krev svou a tělo své za tělo naše a duši svou za duši naši“ (Kor. 49, 6). *Sv. Ignác Muč.* píše: „Toho já hledám, jenž za nás umřel, toho žádám, jenž pro nás zmrtvých vstal“ (Řím. 6, 1 srov. 2 Kor. 5, 14). „Eucharistie je tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, které za naše hříchy trpělo“ (Smyrn. 7, 1). *Sv. Polykarp* dí o Ježíši Kristu, že „se podvolil za naše hříchy smrti podstoupiti“ (Fil. 1, 2) a napomíná: „Bez přestání setrvávejme v naději své a v závdavku ospravedlnění svého, jež je Ježíš Kristus, který *na vlastním těle vnesl hříchy naše na dřevo*, který *hříchu neučinil aniž nalezna, je lest v ústech* jeho, nýbrž pro nás, abychom v něm život měli, všecko podstoupil“ (Fil. 8, 1 srov. 1 Pet. 2, 14 . .). V listu *Bar-nabově* ukazuje spisovatel, že Kristus svým utrpením splnil *předpověď Isaiašovu* o trpícím služebniku Jahvově.

3. *Námitky* proti náhradnému zadostiučinění Kristovu činil již *Socinus*, potom *protestanté* hlavně *liberální* a též někteří *katoličtí bohoslovci* *Hermes, Schell* a j.

a) *Se zřetelem na Boha* se namítá, že vykoupení je prý jednou vyliče-no jako dílo milosrdenství a podruhé pak jako požadavek spravedlnosti Boží, takže prý je v nauce o dostiučinění Kristově rozpor. Jelikož Bůh žádal dostiučinění *po svém Synu* místo po nás vinnících, *zjevil svou spravedlnost i své milosrdenství*. Když poslal Syna svého, aby jako náš zástupce za naše viny trpěl, prokázal nám nevýslovnou lásku, jak dí *Jan evangelista*: „Tak Bůh svět miloval, že Syna svého jednorozeného vydal“ (Jan 3, 16); když pak požadoval po našem Prostředníku plné dostiučinění, zjevil svou spravedlnost, jak dí *apoštol Pavel*: „Poslav Syna svého v podobě těla hříchu a pro hřích, odsoudil ten hřích na těle“ (Řím. 8, 3). Jsou tedy obě vlastnosti Boží co nejměrněji ve vykoupení našem spojeny, jak to již zmíněný apoštol překrásně vystihl: Ospravedlnění však bývají *dar-mo jeho milostí* (a to) pro vykoupení v Ježíši Kristu, kterého Bůh představil v krvi jeho jako obět smírnou skrze víru, aby *ukázal svou spravedlnost*“ (Řím. 3, 24. 25).

b) *Pojmu Boha, hlavně nezměnitelnosti a věčnosti* přičl se prý nauka o náhradném dostiučinění, jako by jim byl Bůh milostivěji naladě-n býval

a své smýšlení vůči lidstvu změnil (viz *Schell, Christus* (1903) 104. *Týž, Jahwe u. Christus* (1905) 102,372).

Bůh své vůle, svých ustanovení nemění. Touže vůlí zároveň miluje spravedlivého a nenávidí hříšníka, podobně jako slunce zároveň taví ledy a vysušuje bažiny. An Bůh na př. hříšníka ospravedlňuje, sám se nemění, nýbrž hříšník, jenž přešel ze hříchu ke spravedlnosti, své stanovisko vůči Bohu změnil. *Poměr*, jenž následkem hříchu mezi člověkem a Bohem nastal, lze nazvat *nepráteřským* (Řím. 5, 10). Poněvadž člověk nebyl sám s to, aby svého posledního cíle, spojení s Bohem dosáhl, byl *Bůh od lidí odvrácen* a obrazně řečeno *spočíval na nich hněv Boží* (Řím. 5, 9). Následkem smrti Kristovy stala se s vykopenými změna. Tito přešli ze hříchu ke spravedlnosti, kdež je uvítala láska Boží jako dříve jim hrozila spravedlnost Boží. *Lidé změnili* své stanovisko vůči Bohu, kdežto Bůh zůstává věčně týž, miluje dobré a nenávidí zlé. Bůh byl usmířen smrtí svého jednorozeného Syna. Neměl zalbení na zločinu, který spáchali Židé ukřižovavše Ježíše, nýbrž na *ochotné poslušnosti* jeho, jenž z lásky ke svým bratřím podstoupil smrt. I tenkrát byl milý Syn Boží, kterého Otec z lásky ustanovil naším Vykupitelem (viz *Stuffer, Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott. Zeitschr. f. kathol. Theologie, Innsbruck* (1906) 385).

c) *Ohledem na Krista Pána* se proti jeho zadostiučinění namítá, že by byl vlastně tak sám sobě zadostiučinil, což prý je nemožno.

Tu se nesmí přehlédnouti, že Ježíš Kristus je *Bůh a člověk*, jedna osoba božská, jež však má dvojí přirozenost božskou a lidskou.

Jako člověk věděním a vůlí lidskou mohl zasloužit a dostiučiniti. Tyto zásluhy, jež Syn Boží skrze své *člověčenství (principium quo)* získal, věnoval ve výkupné za své bratry *Otcí, Duchu svatému a ovšem též sobě*. Dostiučinění, jež jako člověk vykonal, jako Bůh přijal, takže po této stránce není rozporu.

d) *Námítka, že nevinný nemohl za vinníky býti trestán*, poněvadž by to byla křiklavá nespravedlnost, *týká se vlastně protestantů*. Ti to tvrdili, že Kristus trpěl a umřel jsa trestán, podle *Kalvína* dokonce tresty v pekle. Podle *katolické nauky* Kristus sám nevinný a bezhříšný nemohl býti trestán jako vinník, nýbrž stav se člověkem a byv zároveň ustanoven za našeho prostředníka u Boha, *dobrovolně z lásky k nám* se nás ujal a místo nás učinil spravedlností Boží zadost. Za to, že se stal člověkem a naším prostředníkem a nám spasení získal, *zasloužil i sobě oslavu těla a uznání svého jména*. Nelze naprosto připustiti, že by byl Nejsvětější býval proti své vůli trestán a za hříchy světa trpěti byl nucen. *Láska*, kterou umíraje za nás prokázal a *ochotná poslušnost*, kterou se podvolil vůli Otcově, tedy *mravní stránka* musí býti vždy zdůrazňována *proti právní stránce*, že tak spravedlností Boží plně učinil zadost.

e) *Se zřetelem na člověka* vytýká se náhradnému zadostiučinění, že dostiučiniti měl vlastně vinník osobně. Když si cizí zásluhy připočítá, pyšní se cizím peřím, což není ani poctivé ani čestné.

Především třeba znova zdůrazniti, že *člověk sám nebyl naprosto s plné a rovnocenné zadostiučinění, jakého Bůh požadoval*. Bůh přijav smrt svého Syna v náhradu za urážky, projevil nám nevýslovné milosrdenství a lásku. Kdo smí Boha obviňovati, že jednal nespravedlivě? Dále se nesmí pře-

hlédnouti, že s Kristem, jenž trpěl a dostiučinil jako naše hlava, i my dostiučinili. Jako s *Adamem*, svým zástupcem, když neposlušností zhřešil *lidstvo zhřešilo*, tak i s *druhým Adamem, Kristem*, jenž svou poslušností a ochotnou smrtí hřích prvního Adama napravil, *lidstvo učinilo Bohu zádobu a získalo zásluhy*. Jako hřích Adamův stal se hřichem nás všech, tak i Kristova poslušnost a spravedlnost stala se příčinou naší spravedlnosti a našich zásluh. I když nás Kristus svou smrtí vykoupil, není již každý jednotlivce vykoupěn, nýbrž musí se podle svých sil přičinit, aby se s milostí Kristovou stal účastným ovoce jeho vykoupění (*sněm tridentský* sess. XIV. c. 8; *Denz.* 904).

2. věta: Kristus nás svou smrtí vykoupil.

Výklad.

V této větě přihlíží se *ke stavu*, z něhož Kristus hříšné lidstvo vysvobodil. Toto totiž *po hříchu propadlo z dopuštění Božího porobě zlého ducha a trestům*. Samo nemohlo se ani z poroby vysvoboditi ani tresty odpykati. Poněvadž nás Kristus svou smrtí z toho stavu vysvobodil, nazývá se *kev* jeho *výkupným*. *Sněm tridentský učí*, že „Kristus proliv svou kev nás vykoupil a vyrvav nás z moci temnot, přenesl do svého království“ (sess. XXII. c. 1; *Denz.* 938).

Důkaz.

a) *Kristus Pán* pravil o své smrti: „Nyní jest soud nad světem, nyní bude kníže tohoto světa ven vyvržen“ (Jan 12, 31; přišel dáti svůj život na vykoupění za mnohé (Mat. 20, 28; Mar. 10, 45). Byla tedy smrt jeho výkupným za hříchy lidstva a za otroctví ďáblovo.

Apoštolé vykoupění, výkupné spojují s krví, se smrtí Páně. *Pavel* dí: „Omilostnil nás v milém Synu svém; v něm zajisté máme *vykoupění skrze kev jeho, odpuštění hříchů*“ (Efes 1, 6. 7). „Skrze něho smířil všechno s sebou, uvědomuje v pokoj skrze kev kříže“ (Kol. 1, 20). „Nyní, byvše ospravedlněni krví jeho, budeme uchováni hněvu jeho“ (Řím. 5, 9). *Krev Krista Pána* na kříži prolitá je *výkupným* (λύτρον, ἀντιλύτρον), za něž nám byly hříchy odpuštěny, my s Bohem smířeni a ospravedlněni. Jinde opět učí též *apoštolé*: „Bůh poslal Syna svého, aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem, abychom obdrželi přijetí za syny Boží“ (Gal. 4, 4). „Který nás vytrhl z moci temnoty a přeložil do království Syna lásky své. V něm máme *vykoupění (skrze kev jeho) odpuštění hříchů*“ (Kol. 1, 13...). „Když byl smazal úpis . . , který proti nám svědčil . . i jej odstranil, přibiv ho na kříž; a odzbrojiv kuřáctva i mocnosti postavil je na odiv,

oslaviv v něm vítězství nad nimi* (Kol. 2, 14, 15). Je tedy věta, že krví Kristovou jsme byli vykoupeni ze hříchů i z jejich následků, z poroby ďáblovy, jednou ze hlavních pouček Pavlových (*Chr. Pesch*, *Das Sühneleiden Christi* 43). *Apoštol Petr* dí: „Vědouce, že nikoli porušitelnými věcmi zlatem a stříbrem jste byli vykoupeni ze svého nicotného života, přijatého podáním otcovským, nýbrž *drahou krví Krista* jakožto beránka neúhonného a neposvrtného“ (1 Pet. 1, 18. 19). *Apoštol Jan* praví o *Beránku*: „Neboť byl jsi zabit a vykoupil jsi krví svou pro Boha (lidi) z každého pokolení a jazyka a lidu a národa a učinil jsi je Bohu našemu královstvím“ (Zjev. 5, 9. 10). „K tomu se ukázal Syn Boží, aby zkazil díla ďáblov“ (1. Jan 3, 8). Kristus nás tedy vykoupil z moci ďáblovy, do níž jsme pro hříchy z dopuštění Božího upadli, tak že smrtí svou, zbaviv nás hříchů i trestů, získal nám též prostředky, jimiž bychom jeho pokušením a úkladům mohli odolati.

b) *Otcové* tento účinek smrti Páně dobře znali. *Origenés*, ač smrt Páně pokládal za smírnou a náhradnou obět, již Kristus Bohu přinesl za nás, začal rozváděti myšlenku o výkupném tím směrem, jakoby je byl zapravil ďáblu. Tento měl nad lidstvem velikou moc a právo. I žádal za ně výkupné, jež mu Kristus svou smrtí splatil. Výkupné, krev Kristovu přijal, ale když Kristus vstal z mrtvých, jako vítěz nad ďáblem, nemohl je podržeti byv oklamán (*Origenes*, *Ambrož*, *Řehoř Nys*). Tato hlavní myšlenka vyskytuje se tak zbarvena, že ďábel práva nad lidstvem pozbyl za trest, že se odvážil na Nejsvětějšího, na hlavu pokolení lidského (*Jan Zlat.*, *Cyril Alex.*, *Jan Dam.*, *Hilarius*) nebo že Kristus, druhý Adam zvítězil nad ďáblem, právem mu vyrval lidstvo, jeho kořist (*Lev Vel.*, *Řehoř Vel.*, *Theodoret* a j.) Tyto názory silně realistické měly v prvních stoletích určitý počet zastánců, ale nikdy *nebyly všeobecným učením církve*. I ti *Otcové*, kteří vykládají, že Kristus zaplatil výkupné ďáblu, nekladou podstatu vykoupení do této podružné stránky, nýbrž do toho, že *Kristus smrtí svou s Bohem nás smířil, učiniv za nás zadosť*. Proti zmíněným výkladům Origenovým a Řehoře Nys. *ozvaly se ostré hlasy odporu* (*Adamantius*, *De recta in Deum fide* I. 27; *Řehoř Naz.*, *De agno paschali* 22). V oněch hořejších výkladech jest aspoň tolik pravdy, že ďábel *nebyl neomezeným vládcem hříšného lidstva*, nýbrž z dopuštění Božího mohl je stíhati pokušeními a úklady, jež strojí používaje hříšné žádostivosti lidské. Jakmile Kristus, Bůh-člověk, náš prostředník Bohu dostiučinil, moc ďáblová přestala.

c) *Sv. Tomáš Akv.*, pojednává o této otázce zcela přesně. Člověk hříchem propadl Boží spravedlnosti, jež uložila člověku trest, a ďáblu, jenž měl jako kat trest vykonati. Kdo hřeší vypovídá službu Bohu a dává se v otroctví ďáblu, poněvadž jedná podle jeho vůle. Byl tedy požadavek, aby bylo Bohu dáno výkupné na osvobození z této poroby, zcela oprávněn. Toto výkupné mohl *pouze Bůh žádati a přijmouti*. Kristus naše hlava svou smrtí nás vykoupil a ďábla zásadně přemohl. Vykoupení, údové Kristovi,

mají podle příkladu své hlavy s milostí jeho ďáblu odpírati a tak dokonalého vítězství nad ním dobytí (S. th. 3, q. 48 ar. 4; q. 49 ar. 2; srov. *Riviére* 388; *Funke* 76).

3. *věta*: Kristus na kříži obětoval sebe za nás Bohu v obět krvavou.

1. *Výklad.*

a) *Obět* je viditelný dar, který přináší oprávněný služebník Bohu, aby jej změnou daru uznal za svrchovaného Pána. Je tedy rozeznávati při oběti: 1. *Viditelný dar (žertvu)*, jenž bývá změněn, zmařen; 2. *řádného služebníka, obětníka kněze*, jenž zastupuje celou společnost; 3. *vnější úkon*, jímž se dar obětuje Bohu a 4. *účel*, aby byl Bůh uznán za svrchovaného Pána. *Bohopocta* je prvý a přední účel každé oběti. Po hříchu ve přítomném řádu spásy, je smír s Bohem s bohopoctou nerozlučně sloučen. Děkčinění za dobrodiní přijatá a prosba za dobrodiní další jsou vlastně již v prvém účelu, v bohopoctě zahrnuta. Je tedy *rozdělení obětí podle účelu*: 1. v oběti *bohopocty*, 2. v oběti *děkovné*, 3. v oběti *prosebné* a 4. v oběti *smírné* dobře odůvodněno.

Z pojmu oběti plyne dále, že obětní dar zastupuje místo člověka, tedy její *náhradný nebo náměstný* ráz. Má-li člověk obětí Boha uznati za svrchovaného Pána, pak se mu musí zcela podříditi a všechno mu věnovati, především svůj život dar nejcennější. Jelikož tento zničití nesmí, přináší *místo něho jiný viditelný dar*, který zničí nebo změní, z obecného užívání vyřadí a *tak místo sebe Bohu věnuje*. Náměstný ráz je při oběti smírné ještě zřejmější. Touto obětí projevuje hříšník vědomí, že proviniv se proti Bohu, zasloužil trest, smrt. An obětuje Bohu místo sebe jiný viditelný dar, snaží se Bohu usmířiti (*sv. Tomáš Akv.*, S. th. 1—2, q. 102 ar. 3).

Smrt Kristova byla *krvavou obětí*. Takové oběti liší se od nekrvavých látkou i formou. Vzdálenější látkou krvavých obětí byl u Israelitů hovězí dobytek, ovce, kozy, bližší látkou bylo proliti krve neboli zabítí; forma oběti nezáleží v zabítí, nýbrž v tom, že zabítý tvor byl Bohu věnován neb obětován; takto se totiž vyjádřil vlastní účel oběti. To vysvítá *ze starozákonných obětí*, kde obětní zvíře zabíjeli chrámoví sluhové, ale vlastní obětování krve Bohu bylo vyhrazeno *kněžím* (Lv. 1, 3—5) a *ze smrti Páně*, kde vlastní úkon obětní nevykonali katané,

nýbrž sám Ježíš Kristus, jenž svůj život za hříšné lidstvo dobrovolně obětoval.

b) *Odpůrci* článku víry, že Kristus na kříži za nás se obětoval, jsou *sociniáni a hlavně liberální protestanté*, jak již bylo svrchu podotčeno.

c) *Sněm efeský* prohlásil proti *Nestorioví*: „Písmo učí, že Kristus stal se veleknězem a hlasatelem naší víry. Obětoval sama sebe za nás k vůli líbeznému Bohu Otci. Tvrdí-li někdo, že obětoval též za sebe a nikoli pouze za nás, (neboť nepotřeboval oběti ten, jenž hříchu vůbec neznal) b. z c. v.“ (can. 10; Denz. 122) *) a *sněm tridentský* v nauce o mši svatě dí: „Pán a Bůh náš, ač na oltáři kříže umíraje, sebe Bohu Otci obětovati chtěl . . . při poslední večeři zanechal viditelnou obět, aby skrze ni ona krvavá na kříži jedenkrát vykonaná, byla znázorněna“ (sess. XXII. c. 1; Denz. 938 a c. 2; Denz. 940). **)

2. Důkaz.

a) *Ve St. zákoně Israelité* vědomi své hříšnosti, přinášeli Hospodinu *krvavé oběti*, aby jej usmířili. *Při celopalech* vzkládal ruku na hlavu zvířete ten, kdo obět přinesl, aby tím projevil svůj úmysl, že skládá svou vinu na obětní dar (Lv. 1, 3—5). Při *oběti za hřích obce* vzkládali starší lidu ruce na hlavu býčka (Lv. 4, 13 a tmt. 16, 20). Když byly tyto oběti „slabé a nuzné prvopočátky“ (Gal. 4, 9), „jichž krev nemohla shladiti hříchů“ obětmi náhradními a smírnými, pak tím více smrt Kristova na kříži, kterou předobrazovaly. *Isaiáš* předpovídal o služebníkovi Jahveho, o Mesiáši, že „pokropí mnohé národy“ (prolije svou krev, aby je s Bohem smířil (52, 15), že „bude chtít dáti ve smírnou obět svůj život“ (53, 10), že „vydal na smrt duši svoji“ (tmt. 12).

b) *V N. zákoně* vyslovil se:

a) *Kristus Pán* dvakrát o své smrti, že bude obětí smírnou a náhradnou, výrokem o *výkupném* (Mat. 20, 28; Mar. 10, 45)

*) „Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum, divina Scriptura commemorat. Obtulit autem semetipsum pro nobis Deo Patri . . . Si quis dicit, et pro se obtulisse semetipsum oblationem, et non potius pro nobis (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit) A. S.“

**) „Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, . . . in coena novissima, ut relinqueret visibile sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur“.

a *při poslední večeři* (Mat. 26, 27 ...; Mar. 14, 22 ...; Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 23). Tělo a krev, jež se vydávají za spásu, na odpuštění hříchů cizích, jsou *obětí smírnou i náhradnou*. Táž myšlenka jest obsažena ve slovech Páně: „Tato jest *krev má Nové úmluvy*“. Úmluvy mezi Bohem a lidem byly potvrzovány obětí krví, která byla z polovice vylita na oltář, na znamení, že obětující je s Bohem smířen a druhou polovicí byl pokropen lid na znamení, že vstupuje s Bohem v jednotu a společenství (Ex. 24, 3—8). Tak i *Kristus Pán* krev svou proliv na potvrzení Nové úmluvy, *vydal ji na odpuštění hříchů*, nebo smrt jeho byla smírnou obětí. Tytéž myšlenky o významu a účelu smrti Páně *podává evangelium sv. Jana* 1, 29; 6, 52; 10, 11. 15, a když Kristus řekl: „I já posvěcuji sebe sama za ně, aby i oni byli posvěceni v pravdě (*ἀγιαζω ἐμαυτὸν* = obětují sama sebe; Jan 17, 19 srov. Dt. 15, 19). Svou smrt Kristus *předvídal i předpovídal* a podstoupil ji podle *synoptiků* proto, aby splnil předpovědi proroků, podle *evangelisty Jana*, aby splnil příkaz svého Otce (10, 18). Pohnutkou k vykupitelské smrti byla *láska*. Z lásky poslal Otec Syna na svět (3, 16) a z lásky ke svým *ovečkám* položil Kristus svůj život za ně (10, 11).

β) *Sv. Pavel* pojednává často a důkladně o tom, že smrt Kristova byla *smírnou obětí za nás*. „Všichni zhřešili a potřebují slávy Boží, ospravedlnění však bývají darmo jeho milostí (a to) pro vykoupení v Kristu Ježíši, kterého Bůh *představil v krvi jeho jako obět smírnou* (*ἱλαστήριον*) skrze víru, aby ukázal svou spravedlnost“ (Řím. 3, 23—25.). „Kristus miloval nás a vydal sebe sama za nás (*περὶ ἡμῶν*) v dar, a to obětí krvavou Bohu k vůni libezně“ (*προσφορὰν καὶ θυσίαν*) (Ef. 5, 2). „Náš beránek jest obětován (totiž) Kristus“ (1 Kor. 5, 7; viz 2 Kor. 5, 21). Často apoštol opakuje, že Kristus umřel za nás (*περὶ ἡμῶν, ὑπερ ἡμῶν*), dal se na výkupné za nás (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*); tak učí, že Kristus nezemřel snad pouze v náš prospěch, nýbrž jako náš prostředník a zástupce za naše hříchy, jež svou smrtí shladil a nás s Bohem smířil (Gal. 3, 13; Kol. 2, 14; 1 Kor. 15, 3). Byla tedy *smrt Kristova smírnou obětí za naše hříchy*.

V listu *Židům* pojednává apoštol o velekněžství a oběti Kristově. Středem celého listu jest Kristova smrt na kříži, jež má rozhodující význam pro naši spásu, poněvadž se nám dostalo skrze ni odpuštění hříchů a spravedlnosti. Kristus jediný a pravý velekněz *vešel skrze vlastní krev do velesvatyně* a touto

bohulibou obětí získal věčné vykoupení, odpuštění hříchů, posvěcení duše a svědomí, všechno to, čeho smírná a očistná zařízení starozákonná nedovedla (8, 1—10, 18). „Posvěcuje-li krev obětních zvířat k čistotě tělesné, čím spíše *krev Kristova, jenž skrze Ducha věčného sebe sama obětoval jako obět bezúhonnou* Bohu, očistí svědomí naše od mrtvých skutků, abychom sloužili Bohu živému“ (9, 12—14). „Ale jednou na skonání věků se ukázal, aby *shladil hříchy svou obětí*“ (9, 26). Touto obětí učinil spravedlnosti Otcově zadost, ale poněvadž od vtělení až na kříž v poslušnosti a trpělivosti se vůli Otcově obětoval, „byv dokonán stal se příčinou věčné spásy všem, kteří ho poslouchají“ (5, 9) a my v této vůli *jsme posvěceni obětováním těla Ježíše Krista jednou provždy*“ (10, 10).

γ) Dle *apoštola Petra* „Kristus zemřel jednou za hříchy naše, spravedlivý za nespravedlivé, aby nás přivedl k Bohu“ (1 Pet. 3, 18), „vznesl naše hříchy sám na svém těle na dřevo, abychom odumrouce hříchům, žili spravedlnosti“ (tmt. 2, 24).

δ) *Apoštol Jan* vytyčuje lásku Boží projevenou tím, že Syn Boží za nás umřel. „V tom jest láska, ne že bychom my byli milovali Boha, nýbrž že On miloval nás a poslal Syna svého jako obět smírnou za hříchy naše (*ἵλασµὸν περὶ τῶν ἁµαρτιῶν ἡµῶν*; (1 Jan 4, 10). „On jest obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž i (za hříchy) celého světa“ (1 Jan. 2, 2). Ve Zjevení sv. Jan často líčí Ježíše Krista jakožto beránka pro naši spásu zabitého. „Kristus jest beránek, jenž stojí jako zabitý“ (5, 6). „Hoden jest Beránek, jenž zabit byl, aby vzal moc a bohatství a moudrost i sílu a čest a slávu i chválu (5, 12). „Krev Ježíše Krista očišťuje nás ode všelikého hříchu“ (tmt. 17).

Apoštolé Jan a Petr pokládají smrt Kristovu podobně jako Pavel za obět smírnou a náhradnou, kterou jsme byli vykoupeni.

c) α) *Otcové řečí, počínaje sv. Irenejem až po Jana Damaš.,* pokládají smrt Kristovu za smírnou obět za hříchy lidstva. Celý život Kristův ihned od vtělení směřoval k naší spásě, ale vlastním a hlavním výkupným úkonem byla smrt na kříži. Tehdy byl hřích lidstva shlazen, tresty odpykány, smrt zničena, moc ďáblova zlomena a věčný život získán. Při vykoupení i k tomu přihlížejí, že Syn Boží hned svým vtělením lidstvo povznesl k novému, božskému životu a nesmrtelnosti (*Irenej, Atanáš, Řehoř Nys.*).

β) *Otcové latinští* nejsou s řeckými v rozporu. Jim je smrt Páně rovněž smírnou obětí a dostiučiněním za hříchy světa. Na tuto kladou hlavní váhu, ač i příklad a učení Kristovo zdůrazňují. *Sv. Ambrož* vyšetřuje důvod, proč smrt Kristova měla takový účinek. Toliko Kristus sám bezhříšný a jakožto Bůh-člověk neskonale vznešený mohl nás vykoupiti. *Sv. Augustin* na mnoha místech zmiňuje se o našem vykoupení. Smrt Kristova nebyla jedinou cestou k našemu spasení; Všemohoucí mohl tak učiniti i mnoha jinými způsoby. Syn Boží nás na kříži s Otcem smířil, ale též jsa pokorný a poslušný až ke smrti kříže, nám ukázal pravou cestu k Bohu. Ač tuto mravní stránku zdůrazňuje, přece na smrt Páně klade hlavní váhu.

Východ i Západ pokládal smrt Kristovu za náhradnou a smírnou obět. Budoval dále na učení Kristově o výkupném, jež smrtí svou splatí a o krvi, kterou na odpuštění hříchů prolíje. *Soustavné nauky, ucelené soteriologie Otcové nepodali*, ale o její různých stránkách se zmiňují. Mají ovšem popředně na zřeteli *následky hříchu: smrt, porobu ďáblovu a zraněnou přirozenost*, ze kterých nás Kristus vykoupil.

Origenes a Řehoř Vel., zmínili se o podstatě dostiučinění, že totiž Kristus smrtí svou napravil urážku Boha, ale dále tohoto námětu nesledovali.

α) Teprve *sv. Anselm z Kanterbury* podal tuto nauku celou a důkladně. Pojav hřích za urážku Boha a stanoviv jeho tíži ukázal, že podle *spravedlnosti Boží* Kristus smrtí svou onu musel napravit. Jakmile byla vina hříchu smazána, pak byly i následky hříchu, k nimž Otcové při vykoupení hlavně prohlíželi, odstraněny. Toto plné dostiučinění podal Kristus Bohu a nikoli ďáblu, jenž vlastních práv nad lidstvem neměl. Nauka Anselmova o zadostiučinění Kristem na kříži vykonaném rozebírá *podstatu* hříchu a dostiučinění. Její hlavní myšlenky se v církvi ujaly a dále rozvinuly. Nedostatký její především, že plné dostiučinění bylo nezbytně k našemu vykoupení nutné, opravil *sv. Tomáš Akv.* Utrpení Kristovo bylo k našemu vykoupení nutné pouze pod tou podmínkou, že Bůh žádal zadostiučinění nejdokonalejší. Tak byli lidé nejen ze hříchů vykoupeni, nýbrž poznali též velikou lásku Boží, a k lásce Boží byli povzbuzeni, na Kristu trpícím a umírajícím mají nejkrásnější příklad všech ctností a ode hříchů byli účinně odvráceni (S. th. 3, q. 46 a 1. 2). Smrt Páně byla tedy nejvhodnější a nejprůměřenější cestou k našemu vykoupení (tmt. a. 9—11). Při smrti Kristově, jež byla pokutou za hřích, zdůrazňuje *sv. Tomáš* též lásku a poslušnost, ze kterých se jí Kristus podrobil. Tak napravil neposlušnost lidí a jeho smrt byla smírnou a náhradnou obětí (q. 47 a 2). *Sv. Tomáš* vyhnul se tedy nedostatkům a shrnul v jedno přednosti svých předchůdců a opraviv, doplniv nauku jejich, podal nám soustavné učení o zadostiučinění Kristově, jež se s Písmem i s podáním shoduje a zároveň

rozumu vyhovuje (viz *Funke* 1. c. 191; *Staab* 1. c. 151. 153—165; 179; 181 186; 206.... *Chr. Pesch*, *Das Sühneleiden* 52...).

§ 19. O ceně a rozsahu dostiučinění Kristova.

U dostiučinění Kristova jest vyšetřiti jak jeho *vnitřní cenu* tak i jeho *rozsah* nebo za které bylo vykonáno. Poněvadž dostiučinění a zásluha se věcně od sebe neliší a tímž dobrým skutkem lze zasloužiti a dostiučiniti, platí totéž o zásluze, co o dostiučinění.

1. *věta*: Dostiučinění Kristovo je samo sebou rovnocenné a nadbytečné, ba vůbec nekonečné.

Výklad.

Bůh ustanoviv Krista zástupcem a hlavou pokolení lidského spolu se zavázal, že jeho dostiučinění za nás přijme a s ním se spokojí. *Bohoslovci* neposuzují cenu dostiučinění Kristova stejným způsobem. *Skotus a jeho škola* tvrdí, že toto samo sebou nevyrovnalo se tíži hříchů a teprve až je Bůh přijal a za takové uznal, této ceny nabylo. Pak se stalo do *jisté míry nekonečným* (*infinita secundum quid*.) *Tomisté* a s nimi většina *bohoslovců* pokládají dostiučinění Kristovo *za rovnocenné samo sebou* (*condigna in actu primo*), a ohledem na nekonečnou důstojnost osoby Kristovy, jenž ovšem skrze své členství dostiučinil, oceňují je *za naprosto nekonečné* (*infinita simpliciter*).

Důkaz.

a) Plná cena dostiučinění Kristova proti hříchům lidstva plyne z těch míst *Písma* (1 Kor. 6, 20; 7, 23), kde smrt a především krev Kristova se výslovně nazývají cenou, velikou cenou, výkupným za naše spasení: „Vždyt jste koupeni za cenu velikou.“ Cena bývá pravidelně přiměřená zboží koupenému. Dále podle téhož *Písma* (Žid. 10, 1—14) starozákonné oběti nemohly zhladiti hříchů a proto se přinášely ustavičně, Kristus však jednou obětí zdokonalil všechny ty, kteří se posvěcují. U vykoupení Kristově zjevila se lidstvu též *božská spravedlnost* (Řím. 5, 20); tato pak žádá plné zadostiučinění.

b) *Nadbytečnost* dostiučinění Kristova plyne z těchto míst *Písma*: „Avšak ne tak, jako s pádem, je to též s darem; neboť jestli pádem toho jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly na mnohé“ (tmt. 5, 15). „Omilostnil nás v milém Synu svém;

v něm zajisté máme vykoupení skrze krev jeho, odpuštění hříchů podle přebohaté milosti jeho“ (Ef. 1, 6. 7).

Otcové obojí vlastnost dostiučinění Kristova často zdůrazňují: *Sv. Cyril Jerus.* píše: „Nespravedlnost hříšníků nebyla taková jako spravedlnost toho, jenž za nás umřel. Nezhřešili jsme tolik, kolik vynikal spravedlností ten, jenž za nás umřel“ (Catech. 33, 13). *Sv. Jan Zlat.* názorně vykládá: „Mnohem více než jsme dlužik Kristus za nás zaplatil; mnohem více než nesmírné moře vyváží kapku vody“ (Hom. in ep. ad Rom. 19, 2).

c) *Nekonečnost* dostiučinění Kristova vysvětluje ze zavržené věty *Baiovy*: „Skutky spravedlnosti a střídmosti, jež Kristus vykonal, nenabýly větší ceny následkem důstojnosti konajícího“ (Prop. 19; Denz. 1019). Ukony, jimiž Kristus za nás dostiučinil, nabýly tedy následkem důstojnosti jeho osoby, jež je nekonečná, *nekonečně ceny*. Taková cena dostiučinění Kristova plyne i z *bully „Unigenitus“ papeže Klementa VI.* z r. 1343, kde se praví: „Je známo, že neprolil nepatrnou krůpěj krve, jež by následkem spojení se Slovem byla k vykoupení stačila, nýbrž hojně jako nějakým proudem. Jak veliký tedy poklad získal bojující církvi, aby toto milostivé prolití nestalo se zbytečným anebo marným, dobrotivý Otec chtěje své dítky obohatiti, aby tak byl *nekonečným pokladem* pro lidi, z něhož čerpající stali by se účastnými Božího přátelství“ (Denz. 551). Není to ovšem neomylné prohlášení věroučné, poněvadž papež takové učiniti nemínil, ale ze slovného znění a ze souvislosti je patrné, že měl na zřeteli *poklad naprosto nekonečný*.

Bohovědný důvod pro nekonečnou cenu dostiučinění Kristova lze odvoditi z nekonečné důstojnosti Kristovy. Kristus, jenž za nás dostiučinil, jest osoba nekonečné důstojnosti; dostiučinění vykonal ovšem skrze své *člověčenství (principium quo)*, ale toto bytuje a je vlastní božské osoby Slova, která úkonům člověčenství dodává nekonečnou důstojnost. Urážka, již se člověk hříchem proti Bohu dopustí není nekonečná naprosto, nýbrž jen potud, že člověk větší urážky vůbec spáchat nemůže; osoba Krista dostiučinivšího, která i jeho lidské úkony řídí, je však naprosto nekonečné důstojnosti.

d) Na otázku, zda dostiučinění Kristovo bylo *podle přesné spravedlnosti (secundum rigorem iustitiae)* odpovídají *bohoslovci* různě, jedni *kladně*, druhí *záporně*, jiní opět rozlišují, že bylo sice podle spravedlnosti než nikoli podle spravedlnosti přesné.

Záleží hlavně na tom, *co se dostiučiněním rozumí*. Zahrne-li se do něho i to, že Bůh poslal na svět svého Syna a ustanovil jej naším zástupcem, pak to nebylo podle přesné spravedlnosti, nýbrž bylo *důkazem neskonaleho milosrdenství a lásky Boží*.

Pohlížíme-li na dostiučinění pouze tak, že Syn Boží, naším zástupcem ustanovený, za nás tresty odpykal a svému Otci dostiučinil, pak to *bylo podle přesné spravedlnosti*.

Učinil-li Kristus podle přesné spravedlnosti zadost, pak nic nezbylo, co by nám měl milosrdný Bůh prominouti. K dostiučinění dle přesné spravedlnosti je totiž třeba: 1. aby splátka rovnala se dluhu, 2. aby dlužník byl jiný než věřitel, 3. aby zapravil z vlastního, 4. aby zapravil sám nebo skrze svého zástupce a 5. nestávalo jiných důvodů k dostiučinění. Není to bez potíží ukázati, kterak Kristus poslední tři podmínky splnil. Kristus zapravil z vlastního, i když dostiučinil *skrze své človecenství*. Toto bylo totiž nejen jeho vlastnictvím, nýbrž on je svou božskou osobou udržoval a jeho úkony řídil. Syn Boží trpěl a umřel též *z poslušnosti* vůči svému Otci; ale zaplativ dluhy hříšného lidstva do posledního haléře, vyhověl též přesné spravedlnosti. Ostatně bylo jeho zadostiučinění *nekonečné*, takže postačilo nejen na zapravení jednoho nýbrž mnoha nároků. *Čtvrtá podmínka byla splněna tím, že Bůh se spokojil dostiučiněním náhradným, jež urážku plně vyrovnalo.*

2. *věta*: Kristus učinil za všechny lidi zadost.
Výklad.

Běží tu o *rozsah* dostiučinění Kristova. Toto jest nejen svou vnitřní cenou nekonečné, nýbrž bylo vykonáno za všechny lidi. Hořejší věta, že Kristus za všechny lidi dostiučinil, je věcně táž s větou, že Bůh chce spasiti všechny lidi. O této bylo šířeji pojednáno v nauce o milosti.

Je to článěk víry, že Kristus neumřel toliko za předurčené, nýbrž alespoň za všechny věřící. To vysvítá ze *zavržené věty Janseniovy* (Denz. 1096) a ze *článku nicejského vyznání víry*: „Který pro nás a naše spasení sestoupil s nebe.“ Věta, že *Kristus zemřel za všechny*, je téměř článkem víry (*fidei proximum*). *Alexander VIII.* zavrhl větu: „Vydal sebe v oběť za nás, nikoliv pouze za vyvolené, nýbrž za všechny a pouze za věřící“ (Denz. 1294). *Sněm tridentský* učí: „Tohoto Bůh ustanovil smírcem skrze víru v jeho krvi za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž za hříchy celého světa“ (sess. VI. c. 2; Denz. 794).

Důkaz.

a) *Z Písma sv.* uvádí *sněm tridentský*: „On jest obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž (za hříchy) celého světa“ (1 Jan 2, 2). „Jeden zajisté jest Bůh,

jeden též prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus, jenž dal sebe sama ve výkupné za všechny“ (1 Tim. 2, 6). „Jeden zemřel za všechny, všichni tedy zemřeli; a za všechny zemřel“ (Kristus) (2 Kor. 5, 14). „Jenž jest Spasitelem všech lidí, zvláště věřících“ (1 Tim. 4, 10).

b) *Otcové* vesměs uznávají a hlásají, že Kristus umřel za všechny. *Sv. Augustin*, na něhož se *janseniovci* odvolávali, neuchýlil se dle všeho od obecné nauky. *Prosper Akv.*, žák Augustinův rozhodně takové obvinění odmítá (*Dörholt* 1. c. 317; *Franzelin*, *De Deo uno* th. 32; *Romae* 1883).

Ze skutečnosti, že mnozí lidé budou na věky zavrženi, nelze nic namítati proti větě, že Kristus umřel za všechny. *Tridentský sněm* dí výslovně: „Ačkoli (Kristus) za všechny umřel, nedostane se dobrodiní smrti jeho všem, nýbrž pouze těm, kterým se zásluha jeho utrpení sdělí“ (ses. VI. c. 3; *Denz.* 795). Dle zjevení Božího zemřel Kristus za všechny a zasloužil spasení všem, ale dosáhnou ho pouze ti, kteří *splnili podmínky a stali se tak účastnými ovoce jeho vykoupení*, totiž přijali křest, mají viru, litují hříchů, spolupůsobí s milostí a setrvají v dobrém až dokonce. V *Písmě i v podání* je neznámé vykoupení naprosté a spasení nepodmíněné (srov. Mk. 16; 1. Pet. 1. 10). Případně dle *sv. Augustin*: Krev Pána tvého, chceš-li je vyлита za tebe“ (Jerm. 314, 4).

Vykoupení Kristovo je všeobecné nejen proto, že stačí ke spasení všech lidí, nýbrž i proto, že Kristus jím zasloužil všem lidem dostatečných prostředků ke spasení.

c) *Prospělo vykoupení Kristovo též andělům*? Tato otázka se naskytuje ohledem na výroky *Pavlovy*: „Všechno pod jednou hlavou opět spojil v Kristu, co jest na nebi i co jest na zemi“ (Ef. 1, 10). „(Bůh) skrze něj všechno smířil s sebou, uveda v pokoj skrze krev kříže jeho i co jest na zemi i co jest na nebi“ (Kol. 1, 20). Za zavržené anděly Kristus rozhodně ani neumřel ani zadost neučinil. *Učení Origenovo*, že Kristus též padlým andělům ἀποκατάστασις πάστων zasloužil, bylo na *všeobecném sněmu v Cařihradě* r. 553 zavrženo (viz *Diekamp*, *Die origenistisichen Streitigkeiten und das V. allgem. Concil. Münster* 1899). O vlastním vykoupení andělů nelze tedy mluvit. V *širším smyslu* lze o andělech říci, že byli pod jednou hlavou v Kristu spojeni s vykoupěnými lidmi, poněvadž s nimi andělé znova navázali přátelské styky nebo že mezery, jež hřích mezi andělskými kůry způsobil, byly vykoupěnými vyplněny.

Kristus jakožto člověk *není* ve vlastním smyslu *hlavou andělů*. Nemá s nimi stejné přirozenosti a ani milosti jim neuděluje. Stal se proto člověkem, aby vykoupil lidstvo a získané zásluhy jim rozděloval. *Tomisté*, podle kterých veškerý milostí plynou lidem jedině ze zásluh Krista Vykupitele, připouštějí o Kristu hlavě andělů pouze tolik, že nad ně vyniká důstojností a milostí, že jsou jeho služebníky a konečně že se andělům dostává aspoň jakéhosi případečného doplňku blaženosti, protože patřice na zářící duši Kristovu bývají též sami ozáření a oblaženi. *Skotisté*, jimž

je všechna milost milostí Krista hlavy, pokládají i milost andělů za milost Krista hlavy.

§ 20. O účinech smrti Kristovy.

Kristus položiv život za naše spasení z poslušnosti ke svému Otci a z lásky k nám, získal zásluhy sobě i nám. Dokud měl smrtelné tělo, byly u něho všechny podmínky, aby získal zásluhy. *Byl plný milosti, měl svobodnou vůli, skutky jeho byly nejen mravně dobré nýbrž i nadpřirozené* (Jan 8, 29) *a Bůh mu slíbil odměnu* (Is. 53, 10; Žid. 2, 9; 12, 2). Jako byl s to, aby přijal milosti, s nimi spolupůsobil a si zasloužil, tak byl též s to aby přijal odměnu za skutky záslužné. Ježto Kristus, byl celého pokolení lidského hlavou a prostředníkem, přičítají se jeho zásluhy též lidstvu, takže i nám získal mnohé zásluhy.

1. *věta*: Kristus si zasloužil, aby tělo jeho bylo oslaveno a jeho jméno bylo uznáno.

Důkaz.

a) Na to poukázal prorok *Isaiáš* řka: „Z ovoce toho, co vytrpěl, bude se těšiti, nasycen bude (radostí) z toho, co zakusil“ (53, 11). V *N. Zákoně* praví *Kristus Pán*: „Zdaž nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?“ (Luk. 24, 26). *Apoštol Pavel* učí: „Ponížil sebe sama stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které jest nade všechno jméno, aby ve jménu Ježíšově pokleklo veškeré koleno, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí“ (Fil. 2, 8—10). „Patříme na toho, jenž byl na krátko ponížen pod anděly, na Ježíše, který pro utrpení a smrt svou byl slávou a ctí korunován“ (Žid. 2, 9). „Ježíš, jenž pro radost sobě předloženou přestál kříž, nedbaje potupy, a posadil se na pravici trůnu Božího“ (Žid. 12, 2).

b) *Bohoslovci* dokazují, že Kristus získal zásluhy, z té skutečnosti, že měl pro to v nejdokonalejší míře všechny podmínky. Hypostatického spojení, této největší milosti a pak těch milostí, jež z oné nezbytně vyplývaly, nemohl si ovšem zasloužiti. Proti *Kalvínovi*, podle něhož Kristus prý ničeho nezasloužil, vykládají *bohoslovci* hořejší výroky *Pisma* tak, že poníživ se v utrpení a na kříži dobrovolně, co nejvíce zasloužil, aby byl povýšen a oslaven. Toho pak se mu dostalo, když vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, kdež sedí na pravici Otce a odtud přijde soudit živé i mrtvé. *Zasloužil si* tedy

oslavu těla a uznání svého jména. Duši Kristově dostalo se slávy hned po utrpení a přímo od osoby Slova, se kterou byla bezprostředně spojena (sv. Tomáš Akv. S. th. 3 q. 49 ar. 6).

c) Mimo oslavu těla zasloužil si Kristus též *uznání a vyvýšení svého jména.* Jsa hlavou církve, která se jeho pomocí zázračně rozšířila a blahodárně působí, bývá uctíván bohopoctou v bohoslužbě každodenně a hlavně o slavnostech, v nebesích pak mu vzdávají ustavičně andělé a svatí úkony vděčnosti a lásky. Uznání a povýšení dostává se Kristu Pánu znenáhla jako po stupních, a čest i sláva dospěje vrcholu o posledním soudě.

2. *věta:* Nám Kristus zasloužil: a) odpuštění hříchů a naše posvěcení, b) všechny milosti a věčnou slávu, c) vykoupil nás z poroby ďáblův a d) přemohl smrt.

a) *Sněm tridentský* prohlásil, že hřích prvopočátečný může býti odpuštěn toliko zásluhou jednoho prostředníka Ježíše Krista, jenž nás svou smrtí s Bohem smířil (sess. VI. can. 3); dále učí též *sněm*, že lidé nemohli by býti ospravedlnění, kdyby nebyli v Kristu znovuzrození, protože skrze toto nové zrození pro zásluhy jeho utrpení dostává se jim milosti, kterou bývají ospravedlnění (sess. VI. c. 3; Denz. 795). *Kristus* je podle téhož *sněmu* záslužnou příčinou našeho vykoupení, poněvadž nám svým přesvatým utrpením na dřevě kříže zasloužil ospravedlnění (sess. VI. c. 7). Obojí účinek, odpuštění hříchů a vnitřní posvěcení, je totiž dvojí stránkou našeho ospravedlnění, jež v nás působí posvěcující milost, a jest tedy nerozlučně spojen.

Z Písma lze uvést *výroky Páně:* „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal svůj život na vykoupení za mnohé (Mat. 20, 28). „Toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů (Mat. 26, 28). *Apoštol Pavel* zdůrazňuje obojí účinek; odpuštění hříchů (Řím. 5, 16—21; 6, 13; Ef. 1, 7; Kol. 1, 13; Tit. 2, 14; Žid. 2, 14; 9, 13) nazývá jinde (Řím. 5, 10; 2 Kor. 5, 18—20; Ef. 2, 13. 18; Kol. 1, 19) smírem s Bohem. *Příjetí za syny Boží* (Gal. 4, 4 a j.) je pouze širší název, jímž se hlavně zdůrazňuje kladná stránka vykoupení.

Otcové, jak již bylo svrchu řečeno, *latinští* mají při vykoupení Kristově na zřeteli především odpuštění hříchů a smír s Bohem; *řečtí* pak

to, že lidstvo bylo v Duchu svatém omilostněno a za dítky Boží přijato. *Sv. Irenej* pohlížel na dílo vykoupení tak, že do něho zahrnul též vtělení Syna Božího. Tento stal se tak hlavou pokolení lidského a vlil v ně nový božský život, jehož se stávají účastnými všichni, kteří bývají Kristu přivtělení.

b) Kristus Pán zasloužil nám všechny milosti a věčnou slávu: „Z plnosti jeho my všichni jsme obdrželi, a to milost jednu za druhou; neboť zákon byl dán skrze Mojžíše, milost však a pravda přišla skrze Ježíše Krista“ (Jan 1, 16. 17). *Milost posvěcující:* „Ospravedlnění bývají darmo jeho milostí (a to) pro vykoupení v Kristu Ježíši“ (Řím. 3, 24). *Milosti úkonné,* skrze které se na ospravedlnění připravujeme a dobré skutky konáme: „Vysvobodil nás a povolal povoláním svatým, ne podle našich skutků, nýbrž podle úradku svého a podle milosti, která nám byla dána v Kristu Ježíši před věčnými časy“ (2 Tim. 1, 9). „Já jsem vinný kmen, vy (jste) ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnohé; neboť beze mne nemůžete činiti nic“ (Jan 15, 5). *Věčnou slávu:* „A byv dokonán, stal se příčinou věčné spásy všem, kteří ho poslouchají“ (Žid. 5, 9).

c) Vykoupil nás z poroby ďáblovy. O tom bylo již pojednáno svrchu.

d) Přemohl smrt. Když byl smrtí Kristovou odstraněn hřích, pak i smrt, jež jako následek a trest za hřích na všechny lidi dolehla (Řím. 5, 12; 6, 22), byla překonána.

Písmo poukazuje proto s takovým důrazem na to, že vykoupením byla smrt přemožena, poněvadž ve smrti a rozkladu těl jeví se hrozná následky hříchu co nejpatrněji. *Kristus vstav z mrtvých, přemohl* nejen svou, nýbrž i naši smrt. Když zmrtvýchvstalý vlil v nás nový, nadpřirozený život a svou milostí v nás přebývá, *nemůže nám tělesná smrt uškoditi*, nemá nad námi trvalé moci a musí svou kořist vydati. „Vždyť kdo zemřel, jest sprostěn od hříchu. Jestliže však jsme zemřeli s Kristem, věříme, že také živi budeme s ním“ (Řím. 6, 7. 8; 8, 10. 11). Smrt je pro vykoupené pouze *spánkem a odpočinkem* (1 Kor. 15, 20; 1 Sol. 4, 13); je nyní branou, vchodem do života věčného (Jan 5, 24; 8, 51; 11, 25). Ač smrt zůstala trestem za hřích, přece své vítězné vlády, svého ostnu, své beznadějnosti a hrůzy pozbyla, a nebude trvati na věky. Jako poslední nepřítel a zbytek dřívějšího řádu *bude smrt o posledním*

soudě vyhlazena. „Pohlčena jest smrt ve vítězství. Kde jest, o smrti, osten tvůj?“ (1 Kor. 15, 55).

Otcové hlavně *řečtí* silně zdůrazňují při vykoupení, že smrt byla překonána, nový věčný život do vykopených vlit, a oni ke slavnému vzkříšení povolání. Na slavné vzkříšení těl poukazovali vůči *pohanským filosofům* především *nejstarší Otcové*.

3. Křesťanská nauka o vykoupení *nevznikla z pohanských představ náboženských.*

Vyskytují se téměř všude v dějinách náboženství představy *o hříchu a vině, o rozhněvaném a trestajícím božstvu, o jeho usmíření obětmi a očistami.* Proto však nelze tvrditi, že křesťanství si tolik z pohanských náboženství vypůjčilo (viz *Chantepie de Saussaye* I.² 6 (1892) anebo že St. zákon, předchůdce N. zákona, a že tedy také tento *závisí* v podstatných částech *na babylonských názorech náboženských* (viz *Delitzsch*, Babel und Bibel. 3. Vortrag (1905); *E. Schrader*, Die Keilinschriften des Testamentes (1903) 375; *Fiebig*, Babel und das N. Testament (1905).

Tato shoda není leč novým dokladem pro klassický výrok *Tertullianův*: Anima naturaliter christiana. Ony svrchu zmíněné představy *nejsou výlučným vlastnictvím* pohanským, nýbrž projevem hluboce pocítované potřeby lidské duše. (*Staab*, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi (1907). Na prvý pohled názvy a obřady u pohanů a židů svou podobností téměř *zarážejí*; ale srovnávají-li se bedlivěji, hned vysvitne, že se *co do pojmu a názoru podstatně různí.*

a) Ani antickému pohanskému světu nescházelo vědomí viny a hříchu, ale tyto pojmy byly právě *tak zatemnělé* jako představa o Bohu. Čím více zmíněný svět tvůrce se stvořením stotožňoval a přírodu zbožňoval, tím více mizela představa *o nevýslovné svatosti Boží* a následovně *těž pojem, že hřích jest urážkou svrchované Boží velebnosti.* *Hříchem* bylo pohanům *fysické zlo ve světě*; toto pak se prýštilo z konečného světa. Snažili se tedy tuto konečnost — po jejich rozumu hřích — odstraniti a vyrovnati sloučením konečna s nekonečnem, rozplynutím, zánikem v nic (Nirvana).

Při smíru s rozhněvaným božstvem šlo tedy pohanům o to, aby jeho hněv ukonejšili, jeho smýšlení vůči sobě takofka čarovně změnili a zlo *fysické* odvrátili.

U pohanských národů před Kristem přinášely se božstvu *krvavé oběti*, aby bylo usmířeno. Krev byla středem oběti a její prolití hlavním úkonem; neboť v krvi byl dle názoru pohanského život a v ní moc očistná a smírná. Konaly se též *lidské oběti*, u Indů, Egyptanů, Řeků a Římanů a j. Avšak u *Židů* byly tyto oběti jakožto modlářské a jméno Jahveho znesvěcující

co nejpřísněji zakázány. Také pohanským obětem přičítal se *význam náhradný*.

Tyto myšlenky nejsou však, jak již bylo zmíněno, čistě pohanské, nýbrž zrači se v nich hluboké vědomí lidstva, že jsouc hříšno, musí božstvo usmířiti dokonce tak, že jemu svůj život přinese v oběť. Byly to předtuchy velikých pravd, jež byly u pohanů spoutané a zatemnělé. U pohanů byla *pravda s bludem* až nepřírozně smíšená.

V krvavých obětech obráží se výrazně nábožensko-mravní vědomí; vedle pravdy a hloubky však tu zeje hrozný *blud a převrácenost*, hlavně ve znetvořeném pojmu obětním, jakoby zničením fyzického života místo mravního sebeobětování božstvo mohlo býti usmířeno.

Kterak tedy mohlo křesťanství převzít své názory o hříchu a smíru z pohanství, když toto takových nemělo?

b) *Co do obsahu* jsou tyto myšlenky v křesťanství *podstatně různé a mnohem hlubší*. Pohané bohy, jež chtěli oběťmi usmířiti, *pokládaly za rozkňevané, závistivé, nespravedlivé*; o svatosti, popředně o milosrdenství a lásce Boží neměli ani potuchy. Obětující bohům i lidský život chtěli je obměkčiti a sobě nakloniti, aby je z fyzického zla, nikoli ze hříchu, vysvobodili.

V *Písmě sv.* však hněv Boží neznamená leč *nekonečnou spravedlnost a svatost Boží*, která hřích jakožto urážku své velebnosti podle zásluhy trestá, aniž se dala hněvem uchvátiti. Se svatostí a spravedlností spojuje Písmo překrásně *nekonečnou lásku a milosrdenství Boží*. Bůh sice požaduje za hřích usmíření, avšak sám dal lidstvu svého Syna jakožto smírce, po případě v obětní krvi St. zákona předobrazoval velikou smírnou obět novozákonnou. U pohanských obětí bylo *proliti krve, obětní dar hlavní věcí*, která božství usmířila a ukonejšila, nikoli však *zbožné smýšlení obětujícího*.

Písmo pak klade důraz právě na toto, aby totiž *obětující též sama se Boku* a jeho službě láskou, lítostí a poslušností *věnoval*. Nový zákon silně podškrťává poslušnost a lásku, s nimiž Syn Boží se za nás utrpením a smrtí obětoval. Pohanstvo nemělo dále ani potuchy o tom, že smrt Kristova bude náhradou za hříchy veškerého lidstva, poněvadž o společném původu všech lidí, o jejich pospolitosti a o hříchu dědičném nevěděli.

Neznalo ani Krista Boha-člověka, druhého Adama, jenž stav se člověkem jakožto hlava lidského pokolení toto s Bohem úplně smířil. Smírné oběti Kristovy na kříži nelze naprosto srovnávat s lidskými oběťmi, jimiž pohané své bohy ukonejšiti se snažili. Vždyť právě tyto oběti *Písmo* co nejpřísněji zapovíдалo; o smírné oběti Kristově však učí, že skrze ni byly starozákonné oběti, jež nemohly s Bohem dokonale smířiti, splněny.

c) Na biblické představy o vykoupení neměli vlivu ani *bohové babylonského pantheonu ani Marduk* (Schrader, 1. c. 370). Tento není jediný vlastní syn boží. V rodokmenech babylonských bohů je celá řada synů božích: Sin je synem Belovým, Samaš synem Sinovým. Marduk je nazýván *vykupitel ze hříchu*; ale i jiní bohové: Sin, Ninib, Erna, Nabu bývají tak vzývání. Ostatně i u Babyloňanů nebyl jinak hřích pojímán než u ostatních pohanů. Marduk je bohem, jenž ode všech nemocí uzdravuje a každé kouzlo ruší (Schrader 372). O bohu-člověku, jenž utrpením a smrtí se za lidské pokolení obětuje, nebylo Babyloňanům nic známo. *Náleží tedy tvorzení,*

že poslední původ představ o utrpení Mesiášově dlužno hledati v mytologii, *samo do oboru mythologie* (Staab 1. c. 34).

d) Dlužno dále rozhodně odmítnouti *závislost Krista*, Vykupitele světa *na Budhovi*, vykupiteli východu a *vlivu buddhismu na evangelium*, jak to tvrdil R. Seydel.

Mezi křesťanskou a budhistickou naukou o vykoupení je *zásadní rozdíl*. Tam vykoupil lidstvo Bůh, tu se člověk sám ze zla fysického vyproští; ono má cílem shlazení hříchu a synovství Boží, toto pak vysvobození z nemoci a útrap a na konec zánik v nirvaně. Kristus vykoupil lidstvo náhradným dostiučiněním na kříži, v buddhismu se osvobodí člověk vlastní silou. Tam se to stalo skrz oběť Kristovu, tu pouze příkladem a naukou.

e) *Ani z pohanských mysterií*, nelze odvoditi naší nauky o vykoupení. V mystických obřadech pozdějšího pohanstva jest středem Bůh, jenž umřel, vstal z mrtvých, sestoupil do podsvětí a vstoupil na nebesa jakožto vůdce a vzor věřících (Dietrich, Eine Mithrasliturgie 198). Avšak i tu je zásadní rozdíl. Smrt a zmrtvýchvstání v mysteriích znázorňuje *postup a změnu v přírodě*, kterak božská síla v přírodě odumírá a zase k životu se probouzí. Je to tedy *báje*. Křesťanské vykoupení se však *opírá o dvojí historickou skutečnost*, totiž o smrt a zmrtvýchvstání Páně. Náзор o vnitřném posvěcení byl s mysteriemi spojen teprve ve 3. stol. p. Kr., když pohanství zanikalo.

O nějakém vlivu mysterií na křesťanství nelze již mluvit proto, poněvadž *křesťané* je rozhodně jakožto *dábelské pitvoření po křesťanství zavrhovali*. Blötzer (Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums v Laacher Stimmen LXXXII, 168) dí: „Lze s velikou pravděpodobností ukázati, třeba ne přesně dokázati, že to nejlepší, co v mysteriích pozdější doby bylo, měly z křesťanského smýšlení, jež již tehdy bylo dávno upevněno a mohutně se šířilo.“

Druhý článek.

O povýšení Krista Vykupitele.

Kristus vykonav naše vykoupení *v ponížení* svým utrpením a smrtí, *v povýšení svém* je dokonal a dokonává. *Sestoupiv totiž do předpekli* zvěstoval spravedlivým starozákonným, že jsou vykoupeni, *vstav slavně z mrtvých a vstoupiv na nebesa* naše vykoupení dokonal a *sedě po pravici Otce* je dokonává a dokoná.

§ 21. O sestupu Kristově do předpekli.

Kristus sestoupiv do předpekli, aby tam spravedlivým starozákonným zvěstoval vykoupení, byl od nich *za Vykupitele uznán a oslavován*. Náleží tedy jeho sestup do předpekli jak *k jeho povýšení* tak *k dílu vykupitelskému*.

Věta: Duše Kristova, oddělivší se od těla, sestoupila do předpekli, aby tam spravedlivým starozákonným vykoupení zvěštovala.

1. *Výklad.*

Duše Kristova hned po smrti odebrala se svou podstatou tam, kde duše spravedlivých toužebně očekávaly, až jim bude cesta do nebe uvolněna. Výraz *předpekli* (*limbus patrum* = okraj) vznikl z prstonárodního názoru, že peklo je hluboko v zemi, kdežto spravedliví starozákonní se zdržují ve vrstvě zemské hořejší, nám bližší. Kde vlastně předpekli bylo, nelze určití právě tak jako to nelze ani o nebi ani o pekle. Se článkem víry to však nijak nesouvisí. *Existenci předpekli* lze dokázati ze Žid. 9, 8; kde se praví: „Ještě není zjevna cesta do velesvatyně, pokud trvá stánek přední.“ Na toto místo se již *Otcové* odvolávali.

Do *vyznání víry* byl tento článek pojat ve 4. stol. v *Akvileji* a v 8. stol. vyskytuje se již ve všech tvarech apoštolského vyznání. 4. *sněm lateránský* učí: „Sestoupil s duší, vstal z mrtvých s tělem a vstoupil na nebesa s obojím“ (Denz. 429).

2. *Důkaz.*

a) Ze *St. zákona* předpověď *Žalmistovu*: „Nebo nezanecháš duše mé v hrobě, aniž dáš svatému tvému viděti porušení“ (Žl. 15, 10) vykládá *sv. Petr o Mesiáši* řka: „Hledě do budoucnosti pověděl to o vzkříšení Kristově, že totiž nebyl ponechán v podsvětí, ani tělo jeho neužřelo porušení“ (Sk. ap. 2, 31). *O Mesiáši* se vykládala slova (Os. 13, 14): „Budu smrt tvá, o smrti, hryzení tvé budu, o peklo“, že totiž smrt překoná a brány předpekli roztříští.

V N. zákoně: „To však, že vystoupil, co je to, leč že (dříve) také sestoupil na dolní části země“ (Ef. 4, 9). *Sv. Petr* dí: „Byv usmrčen sice podle těla, ale obživen podle ducha. V něm přišed hlásal také duchům, kteří byli v žaláři; ti někdy byli nevěřící ve dnech Noemových“ (1 Pet. 3, 18—20). Kristus sestoupil v duchu (t. j. jeho duše) k duchům (*πνεύματα*) těch, kteří v potopě za Noema zahynuvše byli zadrženi v žaláři. Nekázal tedy lidem na zemi před nastávající potopou, jak *sv. Augustin* o věčném *Slovu* vykládal (Ep. 104 ad Evod.); neboť lidé na zemi nenazývají se v Písmě nikde *πνεύματα*, jak již *Bellarmin* (De Christo 1. 4, c. 13) dokázal. Přišel tedy k duchům těch, kteří byli za potopy nevěřícími, oznámit radostnou zvěst (srov.

1 Pet. 4, 6 *ἐν χρόνῳ εὐαγγελισθῆναι*), že jsou ze žaláře vysvobozeni. I když byli kdysi nevěřícími a nekajícími, dali se asi hrůzami potopy pohnouti k pokání. Nekázal jim tedy Kristus ani, aby se obrátili, ani že budou na věky zavrženi.

c) *Otcové*, sv. Ignác Muč. (Magn. 9, 29), sv. Justin (Rozml. s Tryf. 99), sv. Irenej a Tertullian svorně uznávají předpekli. Sv. Augustin dokonce prohlásil: „Kdo, leč nevěřící bude popírat, že Kristus sestoupil do předpekli?“ (Ep. ad Evod. 2, 3). O účincích kázání Kristova soudili *Otcové* různě: *latinští* omezovali toto kázání na spravedlivé starozákonné, někteří *řečtí* pak se domnívali, že kázal tam i duším šlechetných pohanů (*Sokrata*, *Platona*), kteří žili podle svého rozumu a svědomí.

d) *Scholastičtí bohoslovci* uváděli pro sestup Kristův do pekel *bohovědné důkazy*. Sv. Tomáš Akv. píše: „Jako tělo Kristovo bylo sice v podsvětí, avšak nikoli jak ostatní těla postiženo hnilobou, tak i duše Kristova sestoupila do předpekli, avšak nikoli, aby tam trpěla tresty, nýbrž, aby z trestů vysvobodila ty, za které podstoupiv smrt, učinil zadosť“ (Comp. theol. 231).

Kalvin rouhavě tvrdil, že duše Kristova sestoupila do pekla, aby tam v opuštěnost a zármutku vytrpěla trest ztráty. Dal se k tomu svěsti mylným předpokladem, jakoby naše vykoupení bylo teprve sestupem Kristovým do pekel vykonáno. Pro takový sestup Kristův nejen není rozumného důvodu, nýbrž přiči se naprosto důstojnosti Syna Božího. Již sv. Augustin to prohlásil za blud (De haeres. 79).

Kristus tím, že do předpekli sestoupil, nás nevykoupil, nýbrž *ovoce* vykonaného vykoupení spravedlivým starozákonným *přivlastnil*. Řehoř Vel. o těchto duších právem tvrdí, že začaly patřiti na Boha a dovolává se Luk. 23, 43. „Dnes budeš se mnou v ráji.“

Kristus sestoupiv do předpekli zjevil tam skvěle svou moc a slávu vykupitelskou. Žalář, místo stesků, kde duše po tisíciletí po vykoupení toužily, byl ihned proměněn v místo radosti a jásotu. Do nebe byli starozákonní spravedliví uvedeni Kristem nanebevstoupivším.

Do očištky duše Kristova nesestoupila. Tam pouze, jak sv. Tomáš Akv. vykládá, zasáhla svou mocí buď, že jim zvěstovala brzké vysvobození nebo ty duše, které již byly dostatečně očištěny, odtud vyvedla.

§ 22. O zmrtvýchvstání Kristově.

Na zmrtvýchvstání Kristovo nepohlížíme tu se *stanoviska apologetického*, že je pečeti naší víry a zárukou našeho budoucího zmrtvýchvstání, nýbrž se *stanoviska věroučného*, že Kristus vstav z mrtvých, vstoupil do královského stanu slávy, kterou si svým utrpením a smrtí zasloužil a naše vykoupení doplnil a dokonat.

Smrt a zmrtvýchvstání *těsně souvisí*. *Katechismus Římský* učí: „Konečně bylo zmrtvýchvstání Kristovo i proto nutné, aby

tajemství našeho spasení a vykoupení bylo dokonáno. Kristus totiž svou smrtí nás zbavil hříchů, vstav z mrtvých vrátil nám ona dobra, kterých jsme hříchy pozbyli. Proto dí *apoštol* (Řím. 4, 25): Kristus byl vydán pro hříchy naše a vstal pro ospravedlnění naše. Aby tedy spásu pokolení lidského nic nescházelo, jako musel umřít, tak musel zmrtvých vstáti“ (P. I. c. 6 q. 12). *Písmo* totiž obojí často spojuje: „Tak jest psáno (a tak bylo třeba), aby Kristus trpěl a třetího dne vstal z mrtvých, a aby bylo hlášáno pokání a odpuštění hříchů pro jméno jeho mezi všemi národy“ (Luk. 24, 46. 47). *Apoštol Pavel* spatřuje ve smrti a zmrtvýchvstání Kristově náznak našeho ospravedlnění. Jako Kristus umřel a z mrtvých vstal, tak i my máme hříchům odumřítí a k novému životu povstati (Řím. 6, 6). Oboje, jak smrt a zmrtvýchvstání tak odpuštění hříchů a naše posvěcení je znázorněno křtem svatým, ponořením a vynořením z vody. Kdežto ponoření je zobrazeno smrtí a pohřbem Kristovým, znázorňuje vynoření jeho zmrtvýchvstání a naše posvěcení (Řím. 6, 4; 2 Kor. 5, 15).

Věta: Kristus vstal z mrtvých třetího dne z vlastní moci.

1. *Výklad.*

a) Zmrtvýchvstání Kristovo jest *ústřední článěk víry*, o který se opírá veškero učení Kristovo. „Nevstal-li však Kristus z mrtvých, marné jest kázání naše, marná i víra naše. My pak se shledáváme i křivými svědky Božími, poněvadž jsme svědčili proti Bohu, že vzkřísil Krista, jehož nevzkřísil“ (1 Kor. 15, 14).

b) *Odpůrců* zmrtvýchvstání Kristova byla vždy veliká řada, obzvláště mezi racionalisty. Tak v novější době uměle sestrojil *Harnack* rozdíl mezi velkonoční zvěstí o prázdném hrobě a mezi velkonoční věrou o Zmrtvýchvstalém. Prvá náleží prý do dějin, které však o ní ničeho nevědí; druhá prý náleží do oboru víry. Co tato zažila, je nejlépe nechati na pokoji a ani o tom nemluvit. Jiní opět tvrdí, že Kristus ve skutečnosti z mrtvých nevstal, nýbrž apoštolé z horlivé víry a vroucí touhy po něm *se vžili do přesvědčení*, že z mrtvých vstal a také to jiným kázali. *Modernisté* vykládají zmrtvýchvstání tak, že to byla původně víra v nesmrtelný život Ježíšův u Boha (Decr. Lamentabili; Denz. 2037).

Jest tedy dokázati, že učedníci Ježíšovi měli pro víru ve Zmrtvýchvstalého skutečný podklad. Jejich víra byla ovšem opřena o nadpřirozenou událost a byla tedy též nadpřirozenou milostí.

2. *Důkaz.*

a) *Kristus předpověděl*, že vstane z mrtvých a to třetího dne. „Syn člověka . . . třetího dne zmrtvých vstane“ (Mat. 20, 19; Mar. 10, 34; Luk. 18, 33). „Zbořte chrám tento a já ve třech dnech jej vzdělám“ (Jan 2, 19; Mat. 12, 40). Proto též *Židé* pravili *Pilátovi*: „Pane rozpomněli jsme se, že ten svůdce jsa ještě živ řekl: Po třech dnech vstanu“ (Mat. 27, 63).

Zmrtvýchvstání Páně zvěstovali *andělé*: „Není ho tuto, ale vstal. Rozpomeňte se, kterak mluvil vám, když byl ještě v Galileji řka: Syn člověka . . . musí třetího dne vstáti z mrtvých“ (Luk. 24, 6. 7).

To, že Kristus svou předpověď *splnil*, bylo nepochybně potvrzeno *prázdným hrobem* jeho, *četnými zjeveními* Zmrtvýchvstalého a *účinky*, jež na svých učednících způsobil. Dosvědčili to *učedníci a učednice* jeho (Mat. 28, 5—8; Mar. 16, 1—8; Lk. 24, 1—9; Jan 20, 1—2), a *Židé*, kteří, ač to chtěli zakrýti, přece to museli uznati (Mat. 28, 11—15). Dále to dokazují *četná zjevení* Zmrtvýchvstalého. Jest ovšem nesnadno zjistiti, kolikráte a v jakém pořadí se to stalo, ale to jest otázka podružná. Tolik je nepochybně jisto, že učedníci se častěji, na vlastní oči, ano hmatem přesvědčili, že stojí před nimi Kristus živý a se svým tělem, týž, který se s nimi dříve tak často stýkal. Kristus nezjevil se pouze jedenkrát a zběžně jednomu učedníku po vidění toužícím neb úzkostlivě vzrušenému, nýbrž často, v noci i za bílého dne, ukázal se mnoha důkazy (Sk. ap. 1, 3) zjevuje se po čtyřicet dnů, měl k nim delší výklady, pojídal s nimi a dal se od nich dotýkati. Jeho zjevení byla *vnějšími událostmi*, jež se opakovaly *před těmi, kteří zmrtvýchvstání nečekali*, dotýčných předpovědí nechápali, a považující celé *dílo Kristovo za ztroskotané, vrátili se k dřívějšímu zaměstnání*. Nejlepším toho důkazem je *nevěřící Tomáš*.

b) *Apoštolové*, jak *Písmo* opětne se zmiňuje, o zmrtvýchvstání pochybovali, uvěřili v ně stěží a pozvolna, a bylo ke každému zjevení třeba zázraku (Jan 20, 25; Luk. 24, 11 nn.; 24, 38—43). *Sv. Pavel* dovolává se mnoha svědků, kteří byli tehdy ještě na živu (1 Kor. 15, 6).

Skutečnost, že *Kristus* vstal z mrtvých, vysvětluje mnohem jasněji z toho, že apoštolé byli po velikonocích a po letnicích *zcela proměněni*. Nedali se ani hrozbami ani žalářem ani mukami ani smrtí zdržeti, aby nehlásali židům i pohanům Krista zmrtvýchvstalého.

c) *Kristus* vstal z mrtvých *z vlastní moci*. „Zrušte chrám tento a ve třech dnech jej vzdělám“ (Jan 2, 19). „Mám moc (život) dáti a mám moc jej zase ujmouti“ (Jan 10, 18). *Hlavní příčinou* zmrtvýchvstání jest Ježíš Kristus, Syn Boží. Spojiti duši s tělem, je totéž jako stvořiti, tedy výlučné dílo božské všemohoucnosti. Proto *Kristus* na důkaz své moci stejné s Otcem prohlásil: „Jako totiž Otec mrtvé křísí a oživuje, tak i Syn, koho chce oživuje“ (Jan 5, 21). *Písmo* dříve častěji, že *Otec vzkřísil* Krista; církev pak opětně prohlásila, že Kristus vstal *vlastní mocí* (*virtute propria*; *II. sněm toledský*). Obojí jest oprávněno. Jakožto *Bůh* vstal z vlastní moci, jakožto *člověk* byl od Boha vzkříšen. Vzkříšení Krista Pána přivlastňuje se Otci též proto, poněvadž je výlučné dílo všemohoucnosti Boží.

d) Kristus nazývá se *prvotinou zmrtvýchvstalých* (1 Kor. 15 20; Kol. 1, 18; Sk. ap. 26, 23) proto, poněvadž první na svém těle zjevil účinek vykoupení, stal se vzorem pro všechny spravedlivé, kteří z mrtvých vstanou, aby podle svých zásluh byli Kristu připodobněni (Fil. 3, 20. 21; Řím. 8, 11), a v oslaveném těle nás ospravedlňuje, když svou minulost v nás vlévá a nás jako své údy oživuje. Proto také *sv. Pavel* napomíná věřící, aby obraz Kristův, Krista, jeho životodárného ducha v sobě nosili a tak jako Kristus hlava žili (Řím. 6, 8; 1 Kor. 15, 45. 49; 2 Kor. 3, 17; 13, 5; Gal. 2, 20. 3, 27; 4, 6. 19).

To, že Kristus je prvotinou zmrtvýchvstalých neřeba vykládati, že *co do času* vstal z mrtvých *prvým*. Stačí, že je příčinou našeho zmrtvýchvstání a že všech zmrtvýchvstalých nejvznešenější. Někteří bohoslovci tvrdí, že ti, kteří ze hrobů vyšli, když Kristus umřel, opět umřeli. Ti, kteří již dříve byli z mrtvých vzkříšeni, opět zemřeli.

e) Kristus vstal z mrtvých *proto*, 1. aby se naplnily předpovědi *Písma* (1 Kor. 15, 4; Lk. 24, 25 nn.; Žl. 15 a Sk. ap. 2, 24 nn.; Žl. 13, 33; Is. 55, 3 a Sk. ap. 13, 34; Os. 13, 14 a 1 Kor. 15, 54; Žid. 2, 14), na něž se též sám odvolával; 2. aby splnil své předpovědi; 3. aby potvrdil naši víru a posilnil naši naději (Sol. 4, 14); 4. aby vynikla Boží spravedlnost, která Krista za jeho ponížení a utrpení oslavila nejen na duši, nýbrž i na

těle, jež bylo na vykoupení našem tolik súčasnéno. To, že vstal třetího dne, záviselo na svobodném úradku Božím.

Pro Krista má zmrtvýchvstání ten *veliký význam*, že se mu dostalo na zemi největšího vyvýšení a nejlepšího ospravedlnění, dále že byl uveden ve svá práva v nebi, kde po pravici Otce má největší slávu a moc nad celým světem (Sk. ap. 2, 33; 13, 33; Řím. 1, 3, 4; Žid. 1, 3 . . 1 Pet. 1, 21; Jan 13, 31). Pro nás pak má jeho zmrtvýchvstání ten význam, že se na jeho těle skvěle zjevila sláva, účinek vykoupení, že smrt byla zásadně přemožena a bude o posledním soudě zcela odstraněna (1 Kor. 15, 26).

f) *Otcové*. Na důkaz z podání stačila by jediná skutečnost, že článek o zmrtvýchvstání Kristově byl *vždy podstatnou částkou všech vyznání víry*. Otcové dokazovali je proti *pohanům*, jimž se zdálo býti nemožným, tak *Origenes proti Celsovi*. Sv. *Augustin* vidí ve zmrtvýchvstání Kristově i nemožné věci, které se přece skutečně staly (tria incredibilia, quae tamen facta sunt). a) Kristus vstal z mrtvých; b) přesvědčil o tom své učenníky, a c) tito obrátili k této víře svět. Každá následující událost plyne z předchozí. Výsledek všech tří vidíme před sebou, víru celého křesťanstva (De civit. Dei 22, 5).

Jizvy na rukou a nohou a v boku podržel Kristus na svém těle oslaveném, a to *na svou oslavu a na důkaz dobytého vítězství nad smrtí*. Na otázku, *proč je podržel*, odpovídá sv. *Tomáš Akv.* (S. th. 3 q. 54. art. 4), že pro vlastní oslavu, dále aby apoštoly ve víře ve své zmrtvýchvstání utvrdil, aby na ně jako na důtklivou přímluvu za nás vůči nebeskému Otci ukazoval, a konečně, aby zavrženým dokázal, že jsou právem na věky odsouzeni.

O *zjeveních Zmrtvýchvstalého*. Jejich pořad byl asi tento: 1. *Maři Magdaleně* (Mar. 16, 9—11; Jan 20, 11 nn.), 2. *jíným ženám* (Mat. 28, 8—10), 3. *dvěma učedníkům jdoucím do Emaus* (Lk. 24, 13—35; Mar. 16, 12. 13.), 4. *Petrovi* (Lk. 24, 34; 1. Kor. 15, 5), 5. *apoštolům bez Tomáše* (Lk. 24, 36 nn.; Mar. 16, 14 nn.), 6. *všem apoštolům* (Jan 20, 24 nn.), 7. *několika učedníkům u jezera genesaretského* (Jan 21, 1 nn.), 8. *více než 500 bratří v Galileji* (1 Kor. 15, 6), 9. *Jakobovi ml.* (1 Kor. 15, 7), 10. *učedníkům v Jerusalemě* před nanebevstoupením (Mat. 28, 18—20; Mar. 16, 14 nn. Lk. 24, 44 nn. Sk. ap. 1, 4 nn.).

Celkem zůstal Kristus po svém zmrtvýchvstání čtyřicet dní na zemi, a často se různým lidem zjevil (Sk. ap. 1, 3). Ochtěl tím dokázati, že vstal z mrtvých *vsutku a oslavený*. K *prvemu účelu* postačilo, že častěji se zjevil a s učedníky obcoval, s nimi pokrm a nápoj požíval a je vybídl, aby se dotekem přesvědčili o jeho skutečném těle . . . *Ohledem na druhý účel* nechtěl s nimi obcovati ustavičně jako dříve, aby se nezdálo, že v témže těle vstal, v němž dříve žil (srov. sv. *Tomáš Akv.* 3. q. 55. art. 3). Celou svou slávu nechtěl jim zjevit, aby nezačali pochybovati, zda je týž, který zemřel.

§ 23. **○ nanebevstoupení a moci a slávě Kristově v nebesích.**

1. *věta*: Kristus vstoupil na nebesa se svým člověčenstvím vlastní moci. (De fide).

Výklad.

Kristus nevstoupil na nebesa pouze s božstvím, nýbrž i s člověčenstvím; jeho duše měla totiž dokonalou vládu nad oslaveným tělem. Jako lze o *Zmrtvýchvstálém* říci, že byl *vzkříšen*, tak i o *Nanebevstoupivším*, že byl *vzat na nebesa* (Mar. 16, 19).

Odpůrci nanebevstoupení Páně jsou téměř titíž jako při zmrtvýchvstání. *Víra křesťanstva* nejlépe vysvětluje z té skutečnosti, že nanebevstoupení Páně bylo *vždy článkem ve všech vyznáních víry*.

Důkaz.

a) Nanebevstoupení Páně bylo ve *St. zákoně* předpověděno (Žl. 23; 67, 19; Is. 63, 1 . . Mich. 2, 13). V *N. zákoně* pravil Kristus Pán, že musil trpěti a tak do své slávy vejíti“ (Luk. 24, 26). *Apoštolé* viděli to na vlastní oči: „A to pověděv byl vyzdvižen před jejich zraky, a oblak vzal jej s očí jejich. A jak hleděli upřeně do nebe, když se tam ubíral, aj dva muži stáli u nich v rouše bílém a řekli: Muži galilejští, proč stojíte hledíce do nebe? Ten Ježíš, který vzat jest od vás do nebe, přijde tak, jak jste ho viděli do nebe jíti“ (Sk. ap. 1, 9.—11. Mar. 16, 19; Lk. 24, 51). Vstoupil na nebesa, aby naznačil, že jsa oslaven vstupuje do nebeské slávy. *Sv. Lukáš* klade mezi zmrtvýchvstání a nanebevstoupení Páně 40 dní (Sk. ap. 1, 3), *sv. Pavel* zmiňuje se o něm pouze zběžně (Ef. 4, 10; Žid. 4, 14) a podobně též *sv. Petr* (1 Pet. 3, 22) Následkem tohoto těsného spojení mezi nanebevstoupením a zmrtvýchvstáním, ustupuje ono před tímto v kázání apoštolů do pozadí.

b) Na otázku, zda Kristus vstoupil na nebesa se svým člověčenstvím *z vlastní moci*, *sv. Tomáš Akv.* rozlišuje (S. th. 3 q. 57 art. 2. 3). *Ohledem na svůj stav* nemohl vstoupiti na nebesa jakožto Bůh, poněvadž není nad něho nic vyššího, kam by mohl vstoupiti, a potom je božství neprostorné, nemůže se v prostoru pohybovati. Mohl tedy vstoupiti na nebesa pouze se svým člověčenstvím. *Ohledem na příčinu nanebevstoupení*, poněvadž Kristus vstoupil na nebesa mocí božskou a nikoli lidskou, dlužno říci, že vstoupil tam jakožto Bůh a nikoli jakožto člověk. Měl však i ve svém člověčenství dvojí moc: *přirozenou* z lidské přirozenosti, touto však nevstoupil na nebesa a *druhou, moc slávy*, kterou na nebe vstoupil. Tuto

měl ve své oslavené duši, jejímž leskem bylo oslaveno též tělo. *Povolnost* oslaveného těla je podle *Augustína* taková, že kam bude chtít duch, tam bude též spítí tělo a duch nebude chtít, co by neslušelo tělu. Jako bylo oslaveno tělo, poněvadž bylo účastno duše, tak i duše bývá oslavena jsouc účastna Boha (Augustin Tr. in Ioa. 23). Počátkem nanebevstoupení je tedy moc Boží. Tak tedy Kristus vstoupil na nebesa popředně mocí božskou, potom též mocí své oslavené duše, jež řídila tělo tam, kam sama chtěla.

d) *Bohoslovné* důvody pro nanebevstoupení Páně jsou tyto: 1. *Kristus* máje tělo musel někde přebývat, a v *těle oslaveném* nemohl zůstat ve vyhnanství, kde nemáme trvalého příbytku, nýbrž musel vstoupiti do města se základy, jehož stavitelem a zakladatelem je Bůh (Žid. 11, 10), kde je mnoho příbytků (Jan 14, 21; 2) aby *učedníkům připravil místo, předcházec* ie na cestě, kterou dříve uzavřenou nám otevřel a urovnal (Žid. 6, 20; 9, 8. 12). 3) *Pro nás* bylo nanebevstoupení mnohem užitečnější než jeho tělesná přítomnost. *Rozmnožil* tak *naši víru*, jež se týká věcí neviditelných (tmt. 11, 1), *potvrdil* *naši naději*, že i my se dostaneme do nebe, a *roznítil* *naši touhu po nebi*.

e) Je tedy nanebevstoupení Páně *příčinou naší spásy* potud, že Kristus *otevřel nám nebesa*, kam již dříve starozákonné spravedlivce uvedl (Ef. 4, 8), že *naše ctnosti zvyšuje a rozmnožuje*, že *za nás v nebi oroduje* (Žid. 7, 25), a jsa v nebeské slávě posílá Ducha svatého a rozdává jeho dary.

Kristus vstoupiv na nebesa, dokonál vykupitelskou činnost a ujal se trvale své slávy a moci, jak to vyjadřuje rčení „*sedí na pravici Boha Otce*.“ Tak obdržel „jméno nad všechna jména, aby před ním každé koleno klekalo a každý jazyk vyznával že Pánem jest Kristus ke slávě Otce“ (Fil. 2, 9). *Písmo* častěji právě od nanebevstoupení nazývá Krista „*Mesiáš a Syn Boží*“; je totiž od onoho okamžiku Syn Boží ve slávě a nikoli v ponížení (Řím. 1, 4; Sk. ap. 2, 32 nn. 13, 33; Žid. 1, 3. 5; 5, 5).

Pro nás je nanebevstoupivší Kristus, Syn Boží v moci (Řím. 1, 4) *duch životodárný*, jenž jako hlava *své údy proniká a oživuje*, svou milostí *naplňuje a sílí*, svým *tělem oslaveným živi* a tak nám *skýtá záruku věčného života*. Tak se splňuje: „*Budu-li povýšen od země, potáhnu všechno k sobě*“ (Jan 12, 32).

2. *věta*: Kristus jakožto člověk sedí na pravici Boha Otce; odtud přijde soudit živé i mrtvé.

Výklad:

Tímto obrazným rčením není označena místní poloha, *nýbrž svrchovaná moc a sláva Krista člověka*, jenž jsa rozlišná osoba od Boha Otce, má s ním stejnou moc a slávu. Syn totiž, skrze něhož Otec všechno koná, nazývá se Otcovou pravici (Atanáš, Or. 1. c. Arian. 61; Jan Dam. De fide 4, 2).

Důkaz.

a) *Podle N. zákona* především Mar. 16, 19: „A když Pán (Ježíš) domluvil, vzat jest do nebe a sedí po pravici Boží“, sedí Kristus jakožto člověk na pravici Boha Otce (Řím. 8, 34; Ef. 1, 21; Žid. 1, 2). Taktéž *Otcové* ona místa vykládají, že Kristus, vstoupiv na nebesa, zasedl jakožto člověk na pravici Otce. To pak z toho důvodu, poněvadž podstoupiv tolik námah a útrap, *dosáhl úplného klidu, dokonalé blaženosti* a všechno ovládá *svrchovanou a trvalou mocí*. Této moci a slávy teprve nenabyl, nýbrž začal ji projevovati. Kristus totiž, byv na nebesa po pravici Boha Otce povýšen, nezískal nových zásluh ani dřívějších nedoplnil, nýbrž jako nebeský Velekněz své *zásluhy rozdává*, *jsa vždycky živ, aby orodoval za nás* (Žid. 7, 25). Seslav Ducha sv. udělil nám prvé ovoce svého orodování u Otce, a začal vykonávati svou svrchovanou moc vladařskou.

b) *Odtud přijde soudit živé i mrtvé.*

Druhý příchod a poslední soud budou posledními úkony Kristovy vlády. Na oba *Kristus Pán*, jak za živa tak před smrtí ukazoval. „Otec veškeren soud dal Synu“ (Jan 5, 22; Mat. 25, 31 nn.). On jest ten *Syn člověka*, jemuž byl tento úřad již ve St. zákoně přislíben (Dan. 13, 13), a který vykupitelskou činností získal si na něj plný nárok; „Hle přichází v oblacích a uzří ho každé oko“ (Zj. 1, 7).

Posledním soudem *ukončí se* vykupitelské dílo Kristovo, jež on od vtělení až do nanebevstoupení vykonával, zastáváje trojí úřad, a to jak pro jednotlivce tak pro lidstvo vůbec. Kristus nepříjde k soudu, aby své vykupitelské dílo doplnil, nýbrž aby jako král, jenž odchází do ciziny, svým poddaným odevzdal statky, *požadoval po nich užitky a zkoušel jejich věrnost a oddanost*. Po posledním soudě představí Kristus oslavený a povýšený svému Otci všechny, které shledal jemu věrnými, dle jehož úradku vykoupení začal, provedl a dokonál. Potom bude: „Bůh všechno ve všem“ (1. Kor. 15, 28), jak tomu bylo od počátku.

Druhá hlava.

O trojím úradě Krista Vykupitele.

S vlastní činností vykupitelskou jest *kněžský úřad Kristův* téměř totožný. Vykupiteli bylo především shladiti hřích lidstva a jeho následky, smířiti je s Bohem. Tento úkol provedl

Kristus, *Velekněz*, když se za nás na kříži obětoval. Smrt, vlastní vykoupení připravoval Kristus *svým úřadem učitelským*; jeho *úřad královský* v církvi a na nebesích byl mu odměnou za vykonané vykoupení, a skrze tento úřad přivlastňuje nám ovoce svého vykoupení.

Pojednáme tedy o tomto trojím úřadě v tom pořadí, jak po sobě v čase následovaly.

§ 24. O učitelském úřadě Kristově.

1. *věta*: Ježíš Kristus jest jediný a svrchovaný učitel.

Výklad.

Kristus není pouze nejdokonalejší *prorok*, jenž budoucí události určitě a přesně předpovídal, nýbrž i jediný a svrchovaný *náboženský učitel*, jenž božskou pravdu a spravedlnost hlásal a Boží vůli zvěstoval; je tak *jediný a svrchovaný*, že po něm nebude již žádného ani vyššího ani dokonalejšího.

Důkaz.

Ve St. zákoně byl *Mesiáš* předpovídan jakožto prorok a učitel: „Proroka jim vzbudím ze středu bratří jejich podobného sobě; slova má vložím do úst jeho, a bude jim vypravovati vše, co mu přikáží“ (Dt. 18, 18 a Jan 6, 14; Sk. ap. 3, 22). U *Isaiáše* (55, 4; 49, 6) je *Mesiáš* vyličen jako učitel pravdy a vůdce spásy pro všechny národy, a ještě určitěji se tam o něm dí: „Duch Páně nade mnou; proto pomazal mne, poslal mne kázat evangelium chudým, uzdravovat skroušené srdcem, ohlásit zajatým odpuštění“ (61. 1 a Lk. 4, 18 nn.).

V N. zákoně potvrdila tuto víru o budoucím *Mesiáši* *Samaritánka* (Jan 4, 25), *lid* uznával *Krista Pána* za velikého proroka, jenž měl přijíti (Mat. 16, 14; 21, 11; 22, 36; Mar. 1, 21. Jan 3, 2; 6, 14; 7, 40). *Učedníci* nazývali Krista učitelem; *Kristus* to schvaluje ovšem s tou výhradou, že on jest *jediný a svrchovaný* učitel: „Vy mě nazýváte Mistrem a Pánem; jsem zajisté“ (Jan 13, 13). „Ani se nenazývejte vůdci (mistry), neboť jeden jest vůdce váš, Kristus“ (Mat. 23, 10). Kdo tedy v církvi učitelský úřad zastává, nemůže býti leč Kristovým učedníkem.

2. *věta*: Ježíš Kristus jest nejdokonalejší učitel.

1. To vysvětluje: *a) ze způsobu, jakým si vedl, b) z obsahu a c) z účinků jeho nauky.*

a) Pravdy, jež Kristus, Bůh a spolu člověk, tedy pravda sama, hlásal, viděl a slyšel v Boží podstatě (Jan 3, 16 nn.), takže je přednášel s neochvějnou jistotou a nezlomným přesvědčením. Pravdy teprve nevyšetřoval, nýbrž viděl, nepřicházel teprve hloubáním ke světlu, nýbrž byl ve světle, nevypůjčoval si světla, nýbrž jsa světlo měl plnou pravdu svého evangelia ve svém sebevědomí. Svě učení *potvrzoval zázraky a proroctvími* (Sk. ap. 1, 1; Jan 13, 15), *doporučoval je svým příkladem*, a jsa plný milosti a pravdy *mysli posluchačů osvětloval a srdce povzbuzoval*. Jako sám vždy napomínal, aby příkázání jeho plnili a nauku jeho zachovávali (Jan 3, 21; 7, 17), tak sám co nejvzorněji dle svých slov žil a přesně je zachovával. „Božský učitel, dí *Esser* (Jesus Christus der gött. Lehrer der Menschheit v díle Religion, Christentum u. Kirche II. 217 nn.) zahájil svou královskou cestu skutky a slovy, příklady a naukou, a ukončil ji, vstoupiv na učitelskou stoličku kříže.“

b) Nauka Kristova jest obsahem hluboká a bohatá. Kristus Pán praví sám o sobě: „Já jsem světlo světa“ (Jan 8, 12), „já jsem cesta a pravda a život“ (Jan 14, 6). Jeho nauka je plná, nanejvýš dokonalá, svrchovaná a poslední zjevení Boží, jež jest určeno pro všechny lidi všech věků. Jako světlo všechno proniká a celou zemi ozařuje, všude nový život probouzejíc, tak i nauka Kristova. Z nebeských výšin se zapustila do lidského života, aby byla rozumu zářivou pochodní a vůli pevnou oporou. Kdo ji zamítne, odmítne život a dopouští se hříchu, dí *Esser* (1. c.). Dle *sv. Pavla* jest Kristus poslední a nejdokonalější hlasatel Božího zjevení (Žid. 1, 1 nn.).

c) Nauka Kristova uspokojuje a oblažuje celé nitro lidské, rozum, vůli i cit. Kristus sám dí: „Žíznil-li kdo, pojď ke mně a pij. Kdo věří ve mne — jakož dí Písmo: proudy vody živé poplynou z útrob jeho“ (Jan 7, 37. 38.). „Kdo pak se napije z vody, kterou já mu dám, nebude žízni na věky“ (Jan 4, 13). To potvrdili *apoštolé* z vlastní zkušenosti: „Pane ke komu půjdeme? Ty máš slova života věčného“ (Jan 6, 69).

Kristus Pán byl tedy *učitel jediný a svrchovaný*, jenž úřad svůj vykonával co nejdokonaleji a všechny náboženské otázky řešil s rozhodnou vážností. Jeho učitelský úřad je *všeobecný*, pro všechny lidi, pro všechny věky, pro všechny stupně vzdě-

lanosti, pro každého, jenž žízní po pravdě, pro každé svědomí a povolání. Všichni, malí i velcí, prostí i učení, muži i ženy, páni i služebníci jsou povoláni za učedníky Kristovy (Řím. 1, 13—14; Gal. 3, 28).

Učitelskému úřadu Kristovu *nemá nijak na úkor*, že sám kázal pouze židům v Palestině a svého učení písemně nezaznamenal. Kristus kázal hlavně židům proto, poněvadž jim to bylo ve St. zákoně předpověděno (srov. Mat. 15, 24; Řím. 15, 8.), a skrze ně mělo být evangelium sprostředkováno i pohanům. Bylo zajisté úmyslem Páně, aby evangelium bylo hlášáno i *pohanům*. Za tím účelem přikázal svým učedníkům, aby šli do celého světa, učili všechny národy. Bez výslovného rozkazu Mistra nebyli by se učedníci nikdy k tomu odhodlali (Mat. 28, 19; Mar. 16, 15; Lk. 24, 27; Sk. ap. 1, 8). Tento úmysl *naznačil Kristus i svými výroky i podobnostmi* (Meinertz, Jesus und die Heidenmission (1908).

Tu okolnost, že Kristus svého učení písemně nezaznamenal, vykládá sv. Tomáš Akv. (S. th. 3 q. 42 ar. 4.) tak, že svrchovaný učitel mohl použití toliko nejdokonalejšího způsobu vyučování, t. j. *ústního poučování*. Toto nejlépe poutá ducha, dojmá srdce, a je všem i těm, kteří čísti neumějí, srozumitelné. Proto též *ustanovil v církvi živý učitelský úřad*, aby živým slovem učili a ústní podání postavil jako pramen víry Písmu svatému na roveň. Církev hlásá též pravidelně učení Kristovo živým slovem podle Pavlova: „Věra z kázání“ (Řím. 10, 17).

2. *Otcové*, hlavně *apologeté*, Justin Muč. (Obr. I. 4—6; Obr. II. 10), Minucius Felix (Octav. 38, 5), Tertullian (Apolog. 46), Irenej (Proti kacíř. 5, 1), Klement Alex. (Cohort. 11) velebí Krista jako hlasatele dokonalé nauky a původce plné a neklamné pravdy. Potřebu učitelského úřadu pro lidstvo Otcové dokazovali z následků hříchu, z nevědomosti náboženské, z bludných a pověřivých představ, jež Kristus svou naukou odstranil podle svých slov: „Pravda osvobodí vás“ (Jan 8, 32; viz sv. Tomáš Akv. S. th. 3. q. 42. Lessius, De perfect. div. 12, 8...).

Kristus vykonává a vykonávati bude v církvi *učitelský úřad*, který ustanovil. Tomuto přislíbil *Ducha sv.*, aby onen úřad před každým bludem u víře chránil a poklad víry neporušený zachoval.

§ 25. O kněžském úřadě Kristově.

Učitelským úřadem, jenž záležel v nauce a příkladě, nebyla vykupitelská činnost Kristova vyčerpána. Kristus nebyl pouze hlasatelem a tlumočnickem božské lásky, nepřišel pouze zvěstovat království Boží a jeho příchod, jak Harnack, Ritschl a jiní *moderní protestanti po pelagiánech a sociniánech* opakuji (viz Staab 1. c. 92. 249), nýbrž svůj život za lidstvo obětovat a je s Bohem smířit. To pak vykonal Kristus, náš Velekněz.

1. *věta*: Ježíš Kristus jest pravý a jediný Velekněz N. zákona.

Výklad.

Kněz je vlastně totéž jako *prostředník* mezi Bohem a lidem. Má tedy jednak *svatě*, pravdu a milost Boží, lidu *rozdávat* (*sacra dans-sacerdos*; sv. Tomáš Akv. S. th. 3. q. 22. art.) jednak jménem lidu *Bohu obět a modlitbu přináseti*. K prvému úkolu náleží tedy i učitelský úřad, druhý pak záleží hlavně *v přinášení oběti*, jak *sněm tridentský* dí: „Obět a kněžství jsou podle ustanovení Božího tak sloučeny, že oboje bylo v každém zákoně“ (ses. XXIII. c. 1; *Denz.* 957). Kněz nemůže býti prostředníkem mezi Bohem a lidem, *nebyl-li k tomu od Boha povolán*: „Každý totiž velekněz jsa brán z lidu, ustanovuje se v těch věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy. A nikdo si nebere té důstojnosti, nýbrž jsa povolán od Boha jako Aron“ (*Žid.* 5, 1 nn.).

Důkaz:

a) *a) Ve St. zákoně* byl *Mesiáš* jako kněz předpověděn: „Přisáhl Hospodin a nebude toho želeti: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova“ (*Žl.* 109, 4; *Mat.* 22, 44). *Sv. Pavel* vykládá v listu k Židům, proč je Kristus velekněz podle řádu Melchisedechova na věky. Jako Melchisedech tak i Kristus je knězem Boha nejvyššího (7, 1), jako Melchisedech byl králem pokoje a spravedlnosti, tak i Kristus (10, 12), jako M. byl bez matky, bez otce, bez rodokmenu, tak i Kristus je na věky (7, 3). *Isaiáš* kněžství trpícího služebníka Jahveho, Mesiáše předpovídá řka, že bude svůj život za hříchy lidstva obětovati, a tím si získá duchovní veliké potomstvo a obec posvěcenou Hospodinu; potom dodává (52, 15): „Ten pokropí národy mnohé“ t. j. prolíje krev a tak smíří mnohé národy s Bohem. Prorok má totiž na zřeteli starozákonný obřad při obětech, kde kněží krví obětní kropili oltář a osoby na znamení, že Bůh je očisťuje a posvěcuje a s nimi se smiřuje.

β) *Kristus* nemluvil výslovně o tom, že je kněz, ale po celý život kněžské úkony, modlitbu, práce pro spásu duší, *obět nekrvavou* při poslední večeři, *hlavně pak svou smrt na kříži vykonal*. Na tuto ostatně pohlížel jako *na obět za hříchy lidstva* (*Mat.* 20, 28; 26, 26; *Mar.* 14, 22; *Lk.* 22, 19; *Jan* 2, 19; 3, 16; 10, 17; 12, 34; 17, 19).

Sv. Pavel pojednává o kněžství Kristově co nejdůkladněji v listu Židům. Dokazuje tu, kterak kněžství Kristovo nad aronské kněžství vyniká. U Krista jsou všechny znaky, jež náležejí k pojmu kněze. Byl povolán od Boha, aby za nás obětoval, má s námi soucit, poněvadž sám trpěl, obětoval modlitby, utrpení a život v poslušnosti. Stal se knězem podle řádu Melchisedechova jsa vždycky živ, aby za nás orodoval (7, 25). Melchisedech, jenž byl pouhým předobrazem Kristovým, předčil daleko kněžství levitské; je tedy Kristus neskonale vyšším knězem než tito. Levitské kněžství bylo od Krista zrušeno, kdežto jeho kněžství zůstává na věky, poněvadž je co nejúčinnější. Jedinou jeho obětí byly všechny hříchy shlazeny a milost pro ospravedlnění lidstva získána. Tuto moc má Kristus proto, že skrze vlastní krev vešel jednou pro vždy do velesvatyně, zjednav věčné vykoupení (9, 12).

Dokonalost velekněze Krista plyne též z jeho osobní bezhříšnosti a svatosti, takže za sebe nepotřebuje obětovati (7, 26). Kristus začal býti knězem hned při svém vtělení, když se Boží vůli zcela podřídil, hlavně pak když smrt poslušně podstoupil a nás touto obětí posvětil: „Neboť jednou obětí zdokonalil navždy ty, kteří se posvěcují“ (10, 14).

b) *Otcové apoštolští* nazývají Krista věčným Veleknězem (*Polykarp* 12, 2; *Klement Řím.* (Kor. 36, 1; *Ignác Muč.* Phil. 9, 1; ὁ ἀρχιερέυς). *Apologeté* dovolávají se často proti Židům na důkaz Kristova velekněžství listu Židům, Is. 53, 7 a Žl. 109, 4. Tak list *Barnabášův* (5, 2); *Justin Muč.* (Rozml. s Tryf. 118) nazývá Krista Veleknězem a odvolává se na zmíněný žalm. *Origenes* píše: „Kristus je kněz a obětní dar. Prvé vysvítá ze zmíněného žalmu a z listu Židům, druhé pak z evangelia Janova: „Ejhle beránek Boží, jenž snímá hříchy světa“ (In Rom. 3, 8). *Sv. Cyprian* dí: „Ježíš Kristus, náš Pán a Bůh, Velekněz Boha Otce, jenž sebe sama Otci za obět přinesl a nařídil, aby se totéž dalo na jeho památku“ (Ep. 63, 11). *Sv. Augustin* rovněž dokazuje, že Kristus jest kněz a obětní dar (De civ. Dei 10, 20).

c) *Sv. Tomáš Akv.* dokazuje velekněžství Kristovo z pojmu kněze, jenž je prostředníkem mezi Bohem a lidem (sacerdos = sacra dans) a odvolává se na Mal. 2, 7 a Žid. 5, 1. To pak přísluší Kristu v nejvyšší míře, protože se nám dostalo skrze něho nejlepších dober (2 Pet. 1, 4), a on nás s Bohem smířil (Kol. 1, 19 nn.). Je tedy kněz nejdokonalejší (S. th. 3. q. 22. ar. 1). Kristus je proto též veškerého kněžství původce, ježto jest ustanoven za prostředníka mezi Bohem a lidem. Prostředníka potřebuje ten, kdo sám nemůže před Boha předstoupiti, jsa sám kněžství podřízen a máje na jeho účincích účast. To však o Kristu neplatí. O něm dí Apoštol: „Proto také může dokonale spasiti ty, kteří přistupují k Bohu

skrze něho, jsa vždycky živ, aby za ně orodoval* (Žid. 7, 25). Kristus nepotřebuje užívatí ovoce kněžství, nýbrž je uděluje jiným (1. c. ar. 4).

2. *věta*: Ježíš Kristus byl povolán a pomazán na Velekněze tehdy, když se vtělil.

Kristus vykonával kněžství jakožto *člověk*; tím pak se stal, když z Panny Marie přijal člověčenství. To plyne ze slov apoštola *Pavla*: „Proto vchází na svět praví: Obětí (krvavých) ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi“ (Žid. 10, 5). Začíná se tedy jeho kněžství *početím*, kdy přijal člověčenství, aby je za nás na kříži obětoval.

Kristus nestal se knězem teprve *při křtu v Jordani*, nýbrž hned při svém početí. Tam byl v mesiášský úřad slavnostně uveden a veřejně prohlášen.

3. *věta*: Ježíš Kristus vykonával kněžství po celý život, hlavně na kříži, a bude je konati na věky.

1. Kristus konal po celý život kněžský úřad, když se za nás modlil, pro spásu lidstva pracoval, hlavně pak, když sebe na kříži za nás obětoval. Na památku této oběti slavil nekrvavou obět stanoviv, aby se do skonání světa konala. Kněžství bude Kristus vykonávati i v nebi.

Apoštol Pavel vykládaje slova mesiášského žalmu: „Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova“ výslovně dí: „A oněch (kněží starozákonných) jest učiněno mnoho, poněvadž jim smrt bránila, aby nezůstávali; tento však má kněžství nepomíjející, poněvadž zůstává na věky“ (Žid. 7, 23.).

Na otázku, *terak bude v nebi Kristus kněžství vykonávati*, lze dle *Písma* pouze odpověděti, že bude *ustavičně za nás u Boha orodovati* (Žid. 7, 25). Toto orodování *souvisí* co nejtěsněji s jeho *smrtí* na kříži, na niž se vůči svému Otci odvolává, a je proto kněžským úkonem: „Jsa vždycky živ, aby za ně orodoval. Takový zajisté příslušel nám velekněz . . . jenž nemá potřebí každého dne, jako velekněží, oběti konati nejprve za hříchy svoje, potom za hříchy lidu; toto učinil najednou, obětovav sebe sama“ (Žid. 7, 25—27). *Sv. Jan* spojuje rovněž orodování Kristovo s jeho smrtí: „A zhřeší-li někdo, máme přímluvce u Otce, Ježíše Krista spravedlivého, a on jest obětí smírnou za hříchy naše“ (1 Jan 2, 1).

2. Zároveň s velekněžstvím Kristovým v nebi řeší *bogoslovci* tyto tři otázky: a) *Jaké* jest ono orodování Kristovo? b) *Stává-li nějaká obět*

nebeská? a c) Bude Kristus kněžství vykonávat i *tehdy, když nastane konec světa?*

a) Na prvou otázku odpovídají *Vasquez* a *Thomassin* tak, že Kristus v nebi za nás oroduje *mlčky* (*interpellatio implicita s. interpretativa*), kdežto *Suarez*, *Petavius* a jiní tvrdí, že tak činí *výslovně a formálně* (*interpellatio explicita s. formalis*). Tento názor je podle všeho lépe odůvodněn. Když se Kristus na zemi za nás skutečně a výslovně modlil, proč by v nebi měl to činiti toliko mlčky? Sám přece slíbil: „A já budu prositi Otce, a jiného Utěšitele dá vám.“ Když za nás Kristus oroduje, odvolává se ovšem na svou smrt, kterou plně za nás dostičinil. *Církev* se také nikdy na Krista neobrací prosbou: Kriste oroduj za nás, nýbrž vždy: *Kriste vyslyš nás, smiluj se nad námi*.

b) Otázka, zda Kristus v nebesích koná obět, nesmí se zaměřovati s bludem *sociniánův*, jakoby Kristus na kříži nebyl vůbec obětoval a teprve po nanebevstoupení své velekněžství začal. Tu běží o to, zda Kristus Pán *koná v nebesích skutečnou obět*, jak *Thalhofer* (*Das Opfer des A. u. N. B.* (1870) 201 nn.), *Zill* (*Der Brief an die Hebräer* (1879, 430) a *Schoulza* (*Liturgia catholica fidei magistra*, 1901) tvrdí. Oproti obecnému názoru *bohoslovců*, že obět je vnějším úkonem veřejné bohopocty, učí svrchuzmínění, hlavně *Thalhofer*, že je *vnitřným úkonem poslušnosti*, který se nějakým způsobem projevuje. Jako prý Kristus na kříži z poslušnosti prolil krev, tak obnovuje tento úkon v nebi, když se na své zásluhy odvolává a lidem je rozdává. *Obecné učení bohoslovců* nesporně však žádá, aby viditelný dar při oběti byl tak Bohu věnován, že se změní. Obětní úmysl jest ovšem duší, vnitřnou formou oběti, ale vnější obětní úkon nemůže být nahrazen ani tím, když Kristus na své rány se odvolává, obětní úmysl projevuje. Tímto, ač významným poukazem, jehož Bůh vůbec nepotřebuje, neděje se přece žádná změna na obětním daru, jak ji pojem oběti žádá. *Zill* chtěl nebeskou obět Kristovu dokázati z listu *Židům*. Ale právě tam se odvolává Kristus pouze na obět, kterou na zemi na kříži vykonal, a tak za nás oroduje.“ Toto orodování není naprosto obětí (*Chr. Pesch* 1. c. IV.³ 300).

c) *Kristus zůstane veleknězem* i tehdy, když *nastane konec světa*, a nebude za nás orodovati a ani mše sv. se nebude sloužiti. To pak z těchto důvodů: *Velekněžství Kristovo* je nerozlučně spojeno s jeho člověčenstvím. Je tedy jako hypostatické spojení *nerozlučné*. *Účinky* velekněžství Kristova budou trvati a pokračovati *v milosti a slávě blažených v nebi*. Kristus svůj obětní úmysl podrží, a jménem celého tvorstva bude vzdávati nejsvětější Trojici obět dikůčinění a chvály (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 3 q. 22 art. 5).

3. O modlitbě Kristově.

Modlitbou projevujeme Bohu svou vůli, aby ji splnil. Kristus se *mohl modliti*, poněvadž jeho lidská vůle nemohla splniti všechno, co chtěla. Jeho modlitba nebyla *zbytečná*; věděl totiž, že modlitbou dosáhne podle ustanovení Božího jistých účinků. Modlil se často a mnoho ve dne i v noci, v soukromí i ve chrámě, za sebe i za nás. Jakožto člověk *obdržel již některá dobra od Boha*, a proto modle se k Bohu, původci jejich, za ně děkoval (*Mat. 26; Jan 11, 41*); některá teprve (oslavu těla) *očekával* a za tato Boha prosil (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 3 q. 21 art. 1. 3). Poněvadž jeho

vůle lidská byla dokonale vůli božské podřízena, *neprosil bezpodmínečně* leč za to, co chtěl Otec. A v tom byl vždy vyslyšen, poněvadž projevoval poslušnost (Žid. 5, 7), a dokonale se vůli Otcově podřizoval.

A když se modlil: „Otče odejmi tento kalich ode mne“, *neprosil bezpodmínečně*, aby smrti a utrpení byl ušetřen, nýbrž projevil tak pouze odpor lidské přirozenosti vůči nastávajícím bolestem, chtěje nás poučiti, že se máme Boží vůli podrobiti i tehdy, když je nám to odporné.

§ 26. O královském úřadě Kristově.

Kristus byl hned *při vtělení* pomazán a povolán *za učitele, kněze a krále*. Tento trojí úřad nevykonával ihned a zároveň; úřad učitelský vykonával za své veřejné činnosti před svou smrtí, kněžský úřad zejména při své smrti na kříži a královský úřad zastává po svém povýšení a oslavení. Je tedy dokázati, že Kristus je svrchovaný král.

Věta: Ježíš Kristus, Bůh-člověk, je svrchovaný král.

Výklad.

Církev hlásala od počátku královskou moc Kristovu, jak to vysvitá *z vyznání víry apoštolského, nicejského*, k němuž bylo přidáno r. 381 „*cuius regni non erit finis*“, a *z Atanášova* (Denz. 40). Ve chvalozpěvu *Te Deum* se dí: „Tu rex gloriae Christe“. Královská moc záleží v moci *zákonodárné, soudní a trestné*. Tato nejvyšší pravomoc nad poddanými (*potestas iurisdictionis*) není totožna s nejvyšším právem vlastnictví (*supremum ius proprietatis*). U pozemského panovníka neplyne z moci prvé též druhá. I poddaní mají právo vlastnické. Kristu, Králi králů, Stvořiteli a zachovateli všehomíra, Vykupiteli světa přísluší jak nejvyšší pravomoc tak i svrchované a neomezené právo vlastnické. Království Kristovo je *duchovní*; v něm mají býti věřící vedeni duchovními prostředky k věčnému životu. Ohledem na tuto duchovní povahu království Kristova nazývá se úřad královský také *pastýřským*.

Důkaz.

a) *a) Ve St. zákoně* byl Kristus vyličen jako král, jenž duchovní království založí a bude řídit t. j. lidstvo ve své církvi shromáždí. (Žl. 2, 6; 30, 37, 45, 72, 109; Is. 9, 6, 11; Dan. 7. 13).

β) *V N. zákoně* zvěstoval archanděl o Kristu: „Pán Bůh dá mu trůn Davida, otce jeho a bude kralovati v domě Jakubově na věky“ (Lk. 1, 32). *Mudrcové* od východu se dotazovali: „Kde jest ten novorozený král židovský?“ (Mat. 2, 2). *Kristus Pán* na dotaz *Pilátův*: „Tedy král jsi ty“ odpověděl: „Ano já jsem král . . . Království mé není z tohoto světa“ (Jan 18, 27). Světskou moc a politickou vládu Kristus rozhodně odmítal (Mat. 4, 8 nn.; Mar. 9, 33 nn.; Mat. 22, 21; Jan 6, 15), do světských sporů a záležitostí nechtěl se míchati a světskou vládu římského císaře uznával (Mat. 22, 21). Pohlížel tedy Kristus Pán na svou vládu jako na *království duchovní*.

γ) Jako král vykonával Kristus svrchovanou moc *zákonodárnou a soudní*. Zákonodárnou moc Kristovu předpovídali *proroci* (Is. 2, 3; 33, 32; 42, 4), a prohlásil proti *protestantům sněm tridentský* (sess. VI. can. 21; Denz. 831). V *kázání na hoře* Kristus svým jménem rozhodoval o příkazech St. zákona a vymezil svůj poměr k němu. Kolikráte pak opakoval ono rozhodné: „Já pak pravím vám“, tolikráte vyslovil nárok na stejnou zákonodárnou pravomoc s Jahvem. Z téže moci *dal učedníkům* nová přikázání (Jan 10, 38; 14, 15; 15, 12), a odevzdal ji před svým nanebevstoupením *apoštolům a církvi* (Mat. 28, 18). *Soudní moc* nade všemi bude Kristus vykonávati hlavně o *posledním soudu* (viz *Špaček*, Ježíš Kristus, Božský Mesiáš 73 . .).

Apoštolé často poukazují na to, že Kristus byl na pravici Boha Otce povýšen a nazývají jej *ὁ κύριος* = pánem, vládcem a králem. Dle Zjev. 19, 16 má Kristus královský plášť s nápisem: Král nad králi a Pán nad pány“. Tento úřad dovrší a dokoná o posledním soudu: „Potom musí kralovati“ (1 Kor. 15, 25).

δ) *Otcové* prvních dob křesťanských, kdy zuřila pronásledování, mluvili o královské moci Kristově zřídka a velmi opatrně. Přesto však se zmiňují o tom: *Cyprian* (Ep. 15, 1), *Origenes* (C. Cels. 8, 75), *Augustin* (In Joa. 25, 2 32 a ve spise „O městě Božím“).

ε) U *pozdějších scholastiků* byl spor o tom, zda Kristus Pán měl a vykonával přímou moc nad panovníky a státy (*directa potestas in temporalia*). Podle *Písma a Otců*, jak bylo shora ukázáno, vykonával Kristus pouze vládu duchovní (*dominium spirituale*). Nelze ovšem popřít, že Synu Božímu, Bohu a spolu člověku, jenž lidstvo vykoupil z poroby ďáblovy, přísluší svrchovaná moc nade vším stvořením, třeba ji nevykonával. Ostatně spor o moc Kristovu nad časnými záležitostmi lidstva byl více rázu *dějinného*, a třeba jej pojímati podle ducha tehdejší doby. Se články víry nesmí se slučovati (*Bartmann*, I. c. 377).

Tento článek víry došel jasného výrazu a vysvětlení encyklikou papeže Pia XI. z 11. prosince 1925 „Quas primas“, v níž vysvětliv význam Krista krále, zavedl do liturgie svátek jeho „Festum D. n. Jesu Christi Regis“. Auctoritate nostra apostolica, festum Domini nostri Jesu Christi Regis instituimus, quotannis, postremo mensis Octobris Dominico die, qui scilicet Omnium Sanctorum celebritatem proxime antecedit, ubique terrarum agendum.

Třetí část.

O Panně Marii, matce Vykupitelově. Mariologie.

Nauka o Panně Marii těsně souvisí s naukou o osobě i o díle Vykupitelově. Maria, z níž Syn Boží přijal člověčenství, jest *matka Boží*, Maria, jež dala tak světu Vykupitele, *spolupůsobila k našemu spasení*. Bůh ji postavil Kristu po bok nikoli jako spoluvykupitelku, nýbrž jako matku Vykupitele, jež ke spáse lidstva přispěla a jest sama nejkrásnějším a nejšlechetnějším plodem vykoupení.

Bůh mohl vykoupiti svět *bez Panny Marie*. Ale ustanoviv se na tom způsobu vykoupení, aby za hříchy lidstva bylo plně dostiučiněno, chtěl míti Vykupitelem lidstva Boha-člověka. Tento měl přijíti na svět jak ostatní lidé, měl se ve všem připodobniti bratřím, aby byl milosrdným Veleknězem (Žid. 4, 16), měl se naroditi z lidské matky. Byla tedy Maria *u věčném úradku Božím* co nejtěsněji spojena s osobou Vykupitelovou. *Ježíš, syn Marie Panny, Ježíš skrze Marii!* tak bylo od věků k našemu spasení ustanoveno.

Církev obrací též případně ona starozákonná místa (Sir. 24, 14—26; Přísl. 8, 22—31), kde je řeč o Moudrosti osobní, tedy vlastně o Bohu Slovu v přeneseném smyslu na Pannu Marii, jež byla v onom odvěkém úradku Božím s Moudrostí nestvořenou spojena. Následkem toho byl též *časný život Panny Marie*, v němž se úradky Boží uskutečnily, se vtěleným Slovem co nejúžeji sloučen.

Od osoby Vykupitelovy dlužno tudíž jeho matku rozlišovati, avšak nikoli odlučovati. Kterak by mohl bohoslovec,

pojednávaje o Vykupiteli, pomlčeti o ženě, která již v ráji se svým potomkem byla přislíbena, Syna Božího počala a porodila, nám z pokladu milostí Ježíšem Kristem získaného rozdává, a kterou s jejím plodem proto nazývají blahoslavenou všechna pokolení (srv. *Lva XIII.* Encykl. „*Octobri mense*“ 1891). Protože Panna Maria jediná jest v osobním vztahu k Synu Božímu a má účast na naší spáse, pojednávají o ní články víry a apoštolské vyznání víry mělo od počátku: „*Narodil se z Marie Panny.*“

Literatura. P. Canisius, De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice. Libri v. (1577). Bourassé, Summa aurea de laudibus Mariae Virginis. 13. sv. (Migne, Paříž 1886). Ventura, La madre di Dio madre degli uomini 2. vyd. (1845). Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin (1878). Stamm, Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones ex ss. Patribus ac Theologorum mente propositae (1881). Kurz, Mariologie oder Lehre der katholischen Kirche über Maria (1881). Jamar, Theologia Mariana (1886). Wörnhardt, Maria, die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen (1890). Bucceroni, Commentarii de ss. Corde Jesu, de b. Virgine Maria (1896). Lepicier, Tractatus de b. Virgine Maria, Matre Dei (1901). Terrien, La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la theologie 4. sv. (1900). Livius, Blessed Virgin in the Fathers et the first six centuries. Německy od Dhoma a Prinze Arenberga. 2. sv. (1901—1907). Schütz, Summa Marianna 2. sv. (1902—1908). Campana, Maria nel dogma cattolico (1909). Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift. 2. vyd. (1900). Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus (1907). Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultus? (1909). Týž, Lehrbuch der Dogmatik I³, 428 nn. Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus, ihre Quellen und ihre Kritik (1913). Albrecht, Die Gottesmutter. Theologie und Ascese der Marienverehrung (1913). Scheeben, Dogmatik III. §§ 274—282, Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II. 260 nn. Van Noort, Tractatus de Deo Redemptore. Lenz, Mariologie čili učení církve katolické a v církvi chované o Matce Boží (1879). Týž, Mariologie Arnošta z Pardubic, prvního arcibiskupa pražského. Na základě jeho spisu: Psalterium de laudibus Beatissimae Virginis čili Mariale Arnesti (1887). Almanach olomouckých bohoslovců „Matce Boží“ (1904).

Podkladem a středem nauky o Panně Marii je článek víry, že je matka Boží. Z tohoto zřídla plynou všechny její výsady a přednosti: Důstojnost, ustavičné panenství, svatost, sláva, moc a úcta.

§ 27. O Marii, pravé a skutečné Matce Boží.

Věta: Maria skutečně a ve vlastním smyslu porodila Syna Božího.

Výklad.

Maria neporodila člověka, se kterým se teprve později spojil Syn Boží, aniž do jejího lůna Syn Boží s tělem nebeským

sestoupil a pouze jím prošel, nýbrž počala a porodila Syna Božího, jemuž dala člověčenství.

Odpůrcem skutečného božského mateřství Panny Marie byl *Nestorius*. Podle svého bludného názoru, že člověk Ježíš musel se poslušností a utrpením osvědčiti a tak si hypostatické spojení, jež teprve zmrtvýchvstáním nastalo, zasloužiti, rozděloval dvě osoby: božskou osobu Slova a lidského syna z matky, ač morálně spojené. Proto o Panně Marii tvrdil, že není rodičkou Boží (*θεοτόκος*), nýbrž matkou Krista člověka (*Χριστοτόκος*, *θεοδόχος*). Tak vyslovil hrubý blud proti Panně Marii, ale ovšem též proti hypostatickému spojení, jež s božským mateřstvím Panny Marie co nejtěsněji souvisí. *Efeský sněm* r. 431 obhajuje jednotu osoby Ježíše Krista, prohlásil Pannu Marii za Bohorodičku výrazným názvem *θεοτόκος*, jenž má v dějinách víry dalekosáhlý význam: „Nevyznává-li někdo, že Emanuel jest opravdu Bůh a svatá Panna Maria je tedy Bohorodička, porodila totiž v těle Slovo Boží vtělené, jakož je psáno: „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi, b. z c. v.“ (can. 1; Denz. 113). Znova tak prohlásil *sněm chalcedonský* r. 451 a 3. *cařihradský* (860—61).

Důkaz.

a) *Písmo* Pannu Marii nenazývá matkou Boží, ale zato *matkou Ježíšovou* (Jan 2, 1; 19, 26) a *matkou Páně* (Luk. 1, 43). Poněvadž Ježíš jest Syn Boží, jest jeho matka, matka Boží. V *Písmě* se dále dí, že Panna Maria *Syna Božího počala a porodila*; tedy se jí všechno přikládá, čím se stává žena matkou dítky. *Isaiáš* předpověděl o Panně Marii: „Ejhle panna počne a porodí syna a nazveš jeho jméno Emanuel, t. j. Bůh s námi“ (7, 14). *Archanděl Gabriel* oznámil Panně Marii, že se tato předpověď u ní splní: „Aj počneš v životě a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš“ (Luk. 1, 31). „Proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží“ (tmt. 1, 35).

Ježíš ovšem nikdy neoslovil Pannu Marii „matko“, nýbrž „ženo“. Tím nepopíral, že je jeho matkou, ani jí neprojevil nevážnost, nýbrž učinil tak z důležitého důvodu, že totiž vykonáváje mesiášský úřad, neřídí se svazky příbuzenskými, nýbrž pouze vůlí nebeského Otce (Mat. 12, 48 . . .).

Apóstol Pavel dí: „Když však přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého učiněného z ženy“ (Gal. 4, 4). Význam Marie, matky Boží v prvotní církvi vysvětluje Sk. ap. (1, 14): „Ti

všichni trvali jednomyslně na modlitbě se ženami a s Marií, matkou Ježíšovou, i s bratry jeho“ (1, 14).

b) *Otcové*. Církev svou víru od počátku osvědčovala slovy *vyznání apoštolského*: Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jednorozeného, Pána Boha našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny. *Nejstarší Otcové Ignác Muč.* (Smyrn. 1, 1; Efes. 7, 2), *Irenej* (Proti kac. 3, 19, 3; 3, 6, 5; 3, 22, 1; 5, 1, 2), *Tertullian* (De carne Christi) odmítajíce blud *doketský*, jakoby Kristus byl lůnem Panny Marie pouze prošel, rozhodně učí, že věčné Slovo se skutečně z Panny Marie narodilo.

Přesný dogmatický název „rodička Boží“ vyskytuje se již v *polovici 3. stol.*, byv dle všeho vytvořen *Origenem*. Na počátku 4. stol. byl již běžný (*Harnack*, Dogmengeschichte II⁴ 344). *Sv. Cyril Alex.*, neohrožený obhájce hypostatického spojení a božského mateřství, jenž předsedal sněmu efeskému, dí o tomto názvu, že byl starým Otcům zcela obvyklý. *Theodoret z Cýru*, rozhodný odpůrce Cyrilův, dí předpojatě: „Prvním krokem k novotářství bylo tvrzení, že svatá Panna, jež dala člověčenství Slovu, Boha ze sebe porodila, nesmí býti nazývána matka Boží, nýbrž matka Kristova, kdežto nejstarší hlasatelé pravé víry podle apoštolského podání učili, že matku Páně třeba nazývat i uznávat za Bohorodičku“ (Haer. fabul. comp. IV, 12). *Sv. Řehoř Naz.* prohlašuje rozhodně: „Kdo Marii za Matku Boží neuznává, budiž od Boha vyloučen“ (Ep. 101 ad Cled. 1). *Sv. Hilarius* nazývá Marii „matka našeho Pána“ (In Ps. 131. n. 8); *sv. Jeroným* „blahoslavená rodička Boží“ (Ep. 9 n. 14).

c) *Bohovědným důvodem* pro božské mateřství Panny Marie je skutečnost, že počala a porodila samostatnou a historickou osobu Ježíše Krista, Boha-člověka. Nedala mu božskou osobu, kterou od věčnosti měl, *nýbrž lidskou přirozenost*. Lidská přirozenost však nebyla ani okamžik sama pro sebe, nýbrž v témž okamžiku, co v lůně Marie Panny vznikla, přijal ji Syn Boží ve svou božskou osobu a dal jí bytí pro sebe nebo ji zosobnil. Porodila tedy Panna Maria *Syna Božího*, ovšem *podle lidské přirozenosti*, kterou si on osvojil, a je tudíž matka Boží. Lidská matka dá dítě pouze tělo a přece je skutečnou matkou, poněvadž dle přirozeného zákona se s tímto tělem spojí duše, a tak povstane člověk. *Celkovým výsledkem* mateřského porodu (*terminus generationis totalis*) není ani tělo ani přirozenost, nýbrž člověk, osoba, syn anebo dcera. Tak i Panna Maria, poněvadž dala Synu Božímu tělo, do něhož byla vdechována duše, neprodila pouze lidskou přirozenost, nýbrž Syna Božího, jenž tuto přijal ve svou božskou osobu.

Kdyby Kristus měl *pouze božskou přirozenost*, nebyla by se Panna Maria mohla státi jeho matkou. Poněvadž se stal člověkem přijav člověčenství z Panny Marie, proto je tato jeho matkou. Nebyla by ani matkou Boží v tom případě, že by se z ní počal *pouhý člověk* Ježíš a tento se potom

teprve spojil se Synem Božím. Tak byla by osoba, kterou Maria počala a porodila, stala se podstatně jinou. O lidské matce lze říci, že porodila syna učeného a svatého, když se tento později takovým stal. Osoba totiž, kterou porodila, zůstala podstatně táž, ač se případečně změnila. Nelze však říci o matce, jež porodila syna živého, který později zemřel, že porodila syna mrtvého, neboť se s ním stala podstatná změna.

d) Z těchto bohovědných důvodů plyne, že jsou zcela *liché námitky Nestoriovy* proti božskému mateřství Marie Panny. Podle Nestoria název Bohorodička prý upomíná buď na pohanské mythologie, jako by byl Bůh zplodil božského Syna ze ženy nebo jakoby lidská matka byla svému synu dala božskou přirozenost (srv. *Fendt*, *Christologie des Nestorius* (1910) 56). Název Panny Marie „matka Boží“ je přirozeným důsledkem hypostatického spojení a záměny přívlastků, jež z něho plyne.

S *pohanskými analogiemi* o narození bohů z lidských žen nemá tato pravda víry nic společného. *Harnack* podává seznam takových výkladů, jakoby se dal panenský plod vyložit z pohanských bájí (*Usener*) nebo z buddhismu (*Seidel*) nebo z egyptského náboženství (*Boussset*) nebo z náboženství babylonského (*Gunkel*) nebo z frygického (*Pfleiderer*) nebo z perského (*Schmiedel*) nebo z řeckého (*Butler*) nebo že samo od sebe toto vypravování vzniklo, a dle, že tento seznam ukázek je nanejvýše zkormuující. Takové výklady jsou prý daleko temnější než to, co jimi má být vyloženo (*Dogmengeschichte* I⁴ 113).

e) Maria jakožto skutečná matka Ježíše Krista *počala, porodila a kojila*. Přispěla a dala ze své podstaty k vytvoření člověčenství Kristova vše, co matky dle přirozeného řádu k vytvoření plodu poskytují. Též v jejím lůně oživila duše zárodek; ale tento nebyl ihned hotové lidské tělo, nýbrž byv jak u jiných dětí ihned duši oživen 9 měsíců se pod jejím vlivem vyvíjel a upravoval.

Ježto se z Panny Marie zrodil Syn Boží, jest u něho rozlišovati *dvoji zrození*: *věčné* z Boha Otce a *časné* z Panny Marie. Ze dvojího zrození plyne *dvoji synovství*, takže jeden a týž Ježíš Kristus jest Syn Boží, a spolu syn Panny Marie. Přes to však se nesmí Ježíš Kristus rozdělovati ve dvě osoby, jakoby Syn Boží a syn Panny Marie byly dvě různé osoby. Jedna a táž božská osoba, věčný Syn Boží stal se v čase člověkem, narodiv se z Panny Marie.

§ 28. O důstojnosti Marie, Matky Boží.

Podobně jako v hypostatickém spojení tkvějí všechny přednosti a výsady, jichž se dostalo přijatému člověčenství Kristovu, tak i v božském mateřství Panny Marie *se zakládá její ojedinělá důstojnost*, a plynou z něho všechny výsady, jež Bůh jí udělil. Důstojnost Panny Marie jakožto matky Boží lze uvažovati: 1. *samu o sobě, objektivně (dignitas maternitatis divinae in se)* a 2. *v souvislosti se všemi dary, kterých se jí proto dostalo (dignitas maternitatis divinae in concreto)*.

1. Božské mateřství samo o sobě jest *milost darmo daná* (gratia gratis data), *libodár* toho druhu největší. Jakožto matka jest *Marie se Synem Božím* v nejbližším příbuzenství a *s Otcem i Duchem svatým* ve zvláštním vztahu.

a) Jako mezi matkou a dítětem je podstatná *jednota*, tak i mezi Marií a Ježíšem, jenž z její podstaty se počal a narodil. *Otcové* to vyjadřovali slovy: „*Tělo Ježíšovo tělem Marie Panny*“. Mezi Ježíšem a Marií byl *po celý život něžný a důvěrný styk*. Maria nosila Ježíše pod srdcem, kojila jej, šatila, pečovala o něj, s ním pracovala, modlila se, konala dobré skutky, trpěla a s ním je v nebeské slávě spojena. Maria měla *nárok na lásku a úctu Ježíšovu*. On své matky byl též poslušen, když to vyšší zájmy vůle nebeského Otce dovoľovaly.

b) *S Otcem* je Maria v nejbližším vztahu proto, že týž Ježíš Kristus, jenž se z ní v čase narodil, jest věčný Syn Boží nebeského Otce. „Pravá víra jest, *dí vyznání atanašské*, abychom vyznávali, že Pán náš Ježíš Kristus, Syn Boží, je Bůh a člověk. Bůh, z podstaty Otcovy před věky zrozený a člověk, z podstaty matčiny v čase narozený“ (Denz. 40). „Nevyznává-li někdo dvojí narození Boha Slova, jedno před věky z Otce, nečasné, netělesné, druhé pak ze svaté, slavné Bohorodičky a ustavičné Panny Marie, b. z c. v.“ *dí sněm cařihradský* r. 551 (Denz. 214). Jest tedy Panna Maria právem *milovaná dcera Boha Otce*, v níž se mu zalíbilo a jež jakožto prvorozená všechny ostatní přijaté dítky Boží převyšuje.

c) *Duch svatý* vyvolil Pannu Marii za svou *panenskou nevěstu*, zázračně v ní způsobil, že bez přičinění mužova Syna Božího počala a porodila.

d) Důstojnost, kterou Maria má od Syna a skrze Syna, je tak *vznešená a ojedinelá*, že mezi tvory nelze si nad ni mysliti vyšší. *Sv. Bonaventura* (vl. *Konrad Saský* † 1279) dí: „Ona jest, nad níž Bůh nemohl učiniti větší. Mohl učiniti větší svět, mohl učiniti větší nebe, ale větší matku nad matku Boží nemohl učiniti“ (Spec. v. M. V.). *Albert Vel.* píše: „Syn činí dobrotu matky nekonečnou; nekonečná dobrotu stromu činí dobrotu stromu takorba nekonečnou“ (Mariale q. 141). *Sv. Tomáš Akv.* praví: „Blahoslavená Panna má z toho, že je matka Boží, takorba nekonečnou důstojnost z nekonečného dobra, z Boha, a po té stránce nemůže se nic státi lepším, jako nemůže býti nic lepšího nežli Bůh“ (S. th. 1 q. 25 art. 6 ad. 4). Tato důstojnost Marie Panny zakládá se na jejím bož-

ském mateřství, poněvadž Syn Boží přijal z blahoslavené Panny člověčenství, začez jí přísluší největší úcta z přibuzenství, v němž je s Bohem (S. th. 2, 2 q. 103 art. 4 ad 2).

Božské mateřství samo o sobě není *formou*, která přijímatele vnitřně posvěcuje: Jakožto libodár, dává se přijímateli ke spáse jiných, udílí mu vnější důstojnost, ale nečiní jej svatým a bohulibým. Tak dlužno rozuměti odpovědi *Kristově*, jenž na zvolání ženy „Blahoslavený život, který tebe nosil a prsy, kterých jsi požíval“ pravil: „Ovšem blahoslavení, kteří slyší slovo Boží a ostříhají ho“ (Luk. 11, 27.). *Beda Ctihodný*, případně tato slova vykládá řka: „Bohorodička jest ovšem proto blahoslavená, že v čase přisluhovala ke vtělení Slova, avšak mnohem blahoslavenější je proto, že na věky jeho lásku zachovala“ (In Luc. IV. 49).

2. Božské mateřství Marie Panny dlužno uvažovati též po té stránce, že *Bůh s ním spojil celou řadu výsad a předností*. Mělo-li lůno Panny Marie býti důstojným příbytkem Syna Božího, muselo se skvíti čistotou a zářiti svatostí. Maria byvši za Matku Boží vyvolena, obdržela zároveň *mocný nárok na posvěcení a milost*, přiměřené své důstojnosti. Jako tato převyšuje každou hodnost pozemskou, tak i milost úměrná božskému mateřství vyniká nad každou jinou. Mateřství božské Panny Marie, jak je Bůh Panně Marii udělil, *zahrnuje v sobě přebohaté poklady milosti*, jejichž míra se řídí podle oné ojedinělé a nedostižné důstojnosti Matky Boží. Po této stránce se právem říká, že z božského mateřství plyne všechna milost, každá výsada a veškerá moc a sláva.

Olázka, která milost, zda božské mateřství nebo přijaté synovství Boží je větší, není právě *vhodná* (viz *Bartmann*. Lehrbuch der Dogmatik I. 466). Každá z obou náleží do jiného řádu a má jiný účel. Maria jakožto matka Boží měla dáti Synu Božímu člověčenství a světu Spasitele. Proto má v řadě spásy ojedinělé a nedostižné postavení a ojedinělou důstojnost. Posvěcující milost dává se lidem, aby jejich nitro bylo posvěceno a oni za dítky Boží byli přijati. Skrze božské mateřství, jež samo o sobě je libodár, dostalo se Panně Marii největší důstojnosti mezi tvory a nám spásy.

§ 29. O Marii, Panně neporušené.

S božským mateřstvím úzce souvisí ustavičné a neporušené panenství. Ač Maria Syna Božího v pravdě a skutečně počala a porodila, přece ustavičně zůstala neporušenou pannou. Nepočala totiž přirozeným způsobem, *nýbrž z Ducha svatého*, jenž svou všemohoucností způsobil, že Syn Boží z její podstaty lidské tělo přijal a duši s ním spojil. Tu neběží o *panenství mysli čili srdce (virginitas mentis)*, poněvadž Maria jsouc na-

prosto bezhříšná, byla též prosta všech hnutí a žádostí tělesných, nýbrž o *neporušeně panenství těla (virginitas corporis)*.

Ustavičné panenství Marie záleží v tom, že byla a zůstala neporušená panna: 1. při početí, 2. při porodu a 3. po porodu.

1. *věta*: Maria byla neporušená panna při početí.

Výklad.

Běží tu zejména o období života Panny Marie před zvěstováním andělským, ale zejména o *ten okamžik, kdy Maria Panna Syna Božího počala*.

Odpůrci panenského početí byli ebionité a cerintovci jakož i všichni novější *liberální protestanté*, jimž Ježíš není leč pouhým člověkem, tedy přirozeným synem Josefa a Marie. *Církev* od pradávna, již od druhého století vyznávala o Ježíši Kristu, že se „počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny“ a často to na *sněmech* prohlásila (viz Denz. 144; 148; 256 a j.).

Důkaz.

a) *Písmo* výslovně dí, že Panna Maria byla pannou dříve než počala: „Anděl Gabriel poslán byl od Boha ku panně, zasnoubené muži, jemuž jméno bylo Josef, z domu Davidova, a jméno panny bylo Maria“ (Luk. 1, 26). Vysvítá to z její odpovědi andělovi: „Kterak se to stane, když muže nepoznávám?“ (tmt. 1, 34). Že Marie počala bez přičinění mužova, plyne z ujištění andělova: „Duch svatý sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tebe; proto také to svaté, co se z tebe narodí, slouti bude Syn Boží“ (tmt. 36). Totéž potvrzuje *evangelista Matouš*: „Když matka jeho, Maria, byla zasnoubena Josefovi, nalezena jest prve než se sešli, těhotnou z Ducha svatého. Josef pak, muž její, jsa spravedlivý a nechtěje postavití ji na odiv, odhodlal se propustiti ji tajně. Když však o tom přemýšlel, aj anděl Páně ukázal se mu ve snách řka: „Josefe, synu Davidův, neboj se přijmouti Marii, manželku svou: neboť co v ní jest zplozeno, z Ducha svatého jest... Toto pak všecko stalo se, aby se naplnilo, co bylo pověděno od Pána skrze proroka řkoucího: Aj panna počne a porodí syna a nazvou jeho jméno Emanuel, což se vykládá „S námi Bůh“ (Mat. 1, 18. 19. 20. 22. 23).

Toto proroctví *Isaiášovo* (7, 14) vztahovalo se na *Mesiáše* a jeho matku. Emanuel u tohoto proroka je *Mesiáš*. Země

judská, jež jest jeho, sluje země Páně (8, 8; 14, 2. 25), on přemůže všechny nepřátele národa Božího (8, 9 a j.), jméno jeho bude nazváno Podivný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje (9, 6), bude seděti na trůně Davidově a založí říši pokoje a spravedlnosti (9, 6. 7 a hl. 11). Na někom jiném, na př. na synu Achazově, tato předpověď se splnit nemohla.

V hebrejském textu je haalmah; není to sice technický výraz pro pannu jako betulah, avšak častěji znamená pannu (Žl. 67, 7; Pís. Šal. 6, 7.) LXX. proto haalmah přeložil *παρθενός*; Akvila užil *νεῦνις*, což znamená dívku ale též pannu. Že tu běží o početí a narození Mesiáše z panenské matky, tedy o *zázrak*, je patrné ze slov prorokových, jenž slibuje králi Achazovi, aby jej přiměl k důvěře v Hospodina, *znamení* t. j. zázrak. Tím může býti pouze početí a narození z matky, jež počavši a porodivši, zůstala pannou. Evangelista Matouš *autenticky vykládá*, že se toto zázračné početí stalo u Panny Marie.

Ač jsou zprávy Matoušova a Lukášova tak jasny, přece *Harnack* otázku, kdy se víra v panenský porod Ježíšův v křesťanstvu rozšířila, počítá mezi události, jež jsou nám temny a podle všeho nikdy nebudou vysvětleny (*Dogmengeschichte* I⁴ 152). Přes to však říká troufale, že tato víra vznikla z Is. 7, 14, a snaží se to dokázat takto: „*U Pavla* nedá se tato víra dokázat, *rodokmeny u Lukáše a Matouše* ji takorčka vylučují. Z toho, že nejprve evangelium *Matoušovo* o panenském porodu vypravuje, lze jej již u *palestinských židokřesťanů* dokázat a také tam vznikl. Do *Lukášova evangelia* se dostala (ona víra) následkem *dávné vsuvky* 1, 34; má ji též *evangelium Janovo*, je-li 1, 13 čísti *ὅς ἐγενήθη*. U *Ignáce, Aristida, Justina a v římském symbolu* je tato víra dosvědčena!

Na tyto důvody třeba odpovědět; 1) Nadpřirozené početí bylo proto tajemné, poněvadž pouze Maria Panna je mohla dosvědčiti. Povaha tohoto zázraku ukládala *co největší opatrnost*. Jaké následky způsobilo příslušné vypravování později, je viděti z potupných židovských smyšlenek o nemanželském porodu Marie, jako by byla měla nedovolený poměr s římským vojínem Pantherou (viz *Grützmacher*, *Die Jungfrauengeburt* 22). 2) Když celé křesťanství vzniklo v Palestině, zajisté nemůže býti nápadným, když již palestýnští křesťané měli víru v panenský porod. 3) Domněnku, že vypravování Luk. 1, 34 je vsuvkou, *Harnack* pronesl, ale nedokázal. 4) Jest ovšem pravda, že *Pavel* o panenském početí nekázal. Ale on i ostatní apoštolé neprobírali ve svých kázáních celý dějinný život Kristův, nýbrž především jeho *smrt a zmrtvýchvstání*. Na toto, jež se událo před mnoha svědky, kteří tehdy ještě žili, se odvolával, poněvadž bylo neklamným důkazem božství Kristova. O apoštolu Pavlovi, jenž se s evangelistou Lukášem často a důvěrně stýkal a o Synu Božím napsal, že jest učiněn z ženy (Gal. 4, 4), nelze ani mysliti, že by nebyl věděl o panenském

početí Ježíše. Jakmile na sklonku 1. a začátkem 2. století začalo se z těch událostí života Kristova, jež měly pro křesťanskou obec význam, sestavovati vyznání víry, byl panenský porod ihned do apoštolského vyznání pojat (viz *Grützmacher* I. c.; *Bartmann* I. c. 434).

4. *Rodokmeny* Ježíšovy u Lukáše a Matouše *nemohou panenský porod vylučovati*. Evangelisté nebyli zajisté tak naivní, aby na několika stránkách, kde vypravují o narození a mládí Ježíšově, podávali zprávy sobě odporující, a přesto od čtenářův očekávali, že jim uvěří. Ostatně exegeté ani protestantští takových rozporů nevyšetřili (*Bartmann* tmt.).

5. Tvrzení, že víra v panenské početí povstala z Is. 7, 14, *Harnack* naprosto nedokázal a není pro ně předpokladů. *Židé* toto místo o Mesiáši nevykládali, nýbrž teprve křesťané, když se při početí Ježíšově splnilo a Marie je potvrdila. *Pohanské mythologie* nemohly mít, jak *Harnack* sám doznává, vlivu na toto vypravování. Nemohl je tedy sv. Matouš vymysleti a křesťanům předložit.

V *palimpsestu* evangelií objeveném r. 1892 *Anežkou Lewisovou* na Sinaji (viz *Holzhey*, *Der neuentdeckte Syro-Sinaiticus* 1896) zní Mat. 1, 16 takto: „Josef, jemuž byla zasnoubena Panna Marie, zplodil Ježíše, jenž sluje Kristus.“ Toto čtení *nemůže být původním*, poněvadž v témže psalimpsestu v. 18 se panenské početí vypravuje, a tím se zpráva v. 16 popírá. Zmíněné čtení není *nejstarší*. V textu na papíru ze 3. století je naše čtení, podobně v Syro-Curetoském, v nejstarších kodexech a překladech.

Proti panenskému početí nelze nic dokázati z *rodokmenů*, jež *Matouš a Lukáš uvádějí*. Chtějíce dovoditi *původ Ježíšův z Abrahama a Davida*, podávají *sice rodokmen Josefův*, ale Krista dokonce neoznačují za přirozeného syna Josefova.

Oba evangelisté přece vypravují nadpřirozené početí z Panny i nemohou si, jak již bylo řečeno, odporovati. *Josef* byl *skutečným manželem* Panny Marie (Mat. 1, 16), nikoli však přirozeným otcem Ježíšovým. Matouš proto v rodokmenu nedí jako v předešlých členech „Josef zplodil Ježíše“, nýbrž „Jakob zplodil Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, jenž sluje Kristus.“ Ač nebyl Josef přirozeným otcem Ježíšovým, byl *přece otcem zákonitým čili pěstounem* (*pater legalis, civilis*). Proto měl práva a povinnosti jako skutečný otec a dal mu jméno Ježíš, jak mu anděl přikázal (Kat. 1, 29). *Písmo* Josefa otcem Ježíšovým nazývá (Luk. 2, 25. 48), protože jako manžel Panny Marie, z níž se ovšem nadpřirozeným způsobem zrodil Ježíš Kristus, měl nad ním otcovská práva. Tento poměr Ježíšův k Josefovi stačil evangelistům, aby dokázali, že Ježíš je potomek Davidův.

b) *Otcové*. Víru křesťanstva v panenské početí a porod dosvědčuje *apoštolské vyznání víry*, kdež byl již v nejstarším útvaru článek: „Věřím v Ježíše Krista... jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny.“ Dokazuje to i ta skutečnost, že *Cerint a ebionité* ve 2. století byli *pokládáni za bludaře*, poněvadž jim byl Ježíš přirozeným synem Josefa a Marie.

V polovici 2. století začali panenské početí napadati posměchem *Židé*, upírajíce Ježíši počestné narození a tupíce Marii. *Pohané a lžikřesťané Apollinaris, Valentin, Macedonius* a j. si to pochvalovali. *Otcové prvých 3 století* panenského porodu neochvějně hájili. *Sv. Ignác Muč.* dí: „Pán

náš ... v pravdě z panny zrozený (Ef. 1, 1). „Bylo pak skryto před knížetem tohoto světa panenství Marie i porod její, podobně i smrt Páně; dvoje tajemství teď vyhlášena, která v tichosti byla vykonána (Ef. 19). *Sv. Justín* zmiňuje se o něm na více místech *Rozmluvy s Tryfonem, v Obzaně I. 33* slova Is. 7, 14 takto vykládá: „Slova: Ejhle panna počne, znamenají, že panna bez obcování počne; neboť kdyby s kýmkoli byla obcovala, již by pannou nebyla. Moc Boží vstoupivši k panně zastínila i a učinila, aby pannou jsouc obtěžkala.“ *Sv. Epifanius* volá s důrazem Jvůči antikikomarianitům: „Kdo, kdy a ve kterém věku se opovážil vysloviti jméno Maria, aniž přidal nejsa ani tážán Panna“ (Haer. 78, 61). Panenství Mariino při početí dokazuje na mnohých místech *sv. Augustin* (viz *Friedrich, Die Mariologie* 52. 54 ...).

2. věta: Maria byla neporušená panna při porodu.

Výklad.

Tento článek víry, jenž byl od počátku v apoštolském vyznání, popíral ve 4. století hlavně *Jovinian. Sv. Jeronym* nazval jej za to „Epikurem mezi křesťany.“ Jovinianův blud odsoudil papež *Siricius* na synodě v Římě r. 390 a *sv. Ambrož* na synodě v Miláně r. 391. Liberální kritikové (*Usener, Soltau* a j.) odbývají tento článek víry posměchem.

Důkaz.

a) Plyne to z *prorocství Isaidšova*, jež dle autentického výkladu *Matoušova* se splnilo při početí a porodu Ježíšovu. Jako mohlo býti zázračným znamením pouze to, že Panna počavši, přece pannou zůstala, tak rovněž, že Panna Maria, porodivši, přece na svém panenství újmy neutrpěla. Panenský porod z Panny byl předobrazem u proroka *Ezechiele* slovy: „Brána tato zavřena bude a nebude otvírána a muž jí neprojde; neboť Hospodin, Bůh israelský jí prošel a bude zavřená“ (44, 2). Tak vykládají *Dionys Alex. Amfiloch, Ambrož, Jeronym, Rufin* a j.

Evangelista Lukáš vypravováním o očišťování Panny Marie nepopírá její panenství: Piše: „Když se naplnili dnové očišťování jejího podle zákona Mojžišova, donesli jej do Jerusalema, aby ho představili před Hospodinem. jakož psáno v zákoně Páně, že každý pacholík, jenž otvírá život, svatým Pánu slouti bude“ (2, 22. 23). Uvádí tu ustanovení zákona mojžišského, jemuž se Panna Maria, ač nebyla povinna, z pokory a poslušnosti podřídila, Zákon stanovil pravidlo, k výjimkám ovšem nepřihlíží. Mimo to evangelista neodůvodňuje obětování Ježíše, že by byl otevřel život Marie Panny a tato byla očišťování potřebovala, nýbrž že *jsa prvorozený, byl Hospodinu obětován*. Úsloví biblická „život otevřítí“ případně „zavřítí“, znamenají začátek nebo konec plodnosti, a nesluší je tedy vykládati doslovně, jak to především na druhém úsloví je patrné.

b) *Otcové*. Mimo zmíněné Otce, kteří výslovně hájili, že Ježíš se narodil z Panny, sluší jmenovati *Klementa Alex.* (Stromat. VII., 16). *Antioch, biskup v Ptolemaidě* nazval Pannu Marii *παρθενούνη* (viz *Mansi*, Collect Concil. IV. 692). Žák *Klementův Origenes a Tertullian* se od obecné víry uchýlili. Učinili tak v obraně proti *doketům*, skutečné a pravé lidské tělo Kristovo příliš zdůrazňující a potom za potíží, jež měli s výkladem očišťování Panny Marie. Mimo ně žádný církevní spisovatel panenství Marie při porodu nepopíral. Jak na *Východě* je hájili *Petr Alex., Řehoř Naz. Cyril Jerus., Jan Zlat.*, tak i na *Západě* *Zeno Veronský, Gaudentius Bresejský, a především Ambrož a Jeronym*. Velmi bohatě přispěl k rozvoji tohoto učení *sv. Augustin*, jenž se táže: „Co je podivnější nad narození z panny? Počne a je pannou, porodí a je pannou, Kristus přinesl Marii plodnost, ale nezrušil její neporušenost“ (Ser. 189 c. 2n. 2; viz *Friedrich* I. c.)

Otcové znázorňovali panenský porod *různými obrazy*: vznikem myšlenky v duši, paprskem, jenž proniká sklem, východem Zmrtvýchvstalého ze hrobu, který byl kamenem uzavřen a j.

3. *věta*: Maria zůstala neporušenou pannou po porodu.

Výklad.

Maria, ač byla manželkou Josefovou, zachovala neporušené panenství až do smrti. *Sv. Josef* byl, jak dí *sv. Jeronym* (C. Helvid. 19), spíše ochráncem než manželem Marie Panny, a zůstal jako ona panicem.

Odpůrci byli *antidikomarianité*, potom *Helvidius, Bonosus* a novější liberální protestanté především *Th. Zahn*. Bonosus byl jako bludař odsouzen na synodě v *Kapue* r. 389. Křesťanský starověk projevoval svou víru názvem *ἀειπαρθενος* semper Virgo. 5. *obecný sněm* jej schválil (Denz. 214) a *synoda lateranská za Martina I.* trojí stránku panenství Panny Marie přesně prohlásila (Denz. 256).*)

Důkaz.

a) *Z úzkostlivé otázky Panny Marie* andělovi: „Kterak se to stane, když muže nepoznávám“ (Luk. 1, 34) vysvítá pevné předsevzetí ano, jak *Otcové, hlavně sv. Augustin* dokazují, slib ustavičného panenství. Nasvědčuje tomu dále

*) Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem Sanctam semperque Virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu sancto, et incorruptibiliter eum genuisse, indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit. (Conc. Lateranense a. 649, Denz. 256).

okolnost, že *Ježíš s kříže svou matku poručil* ochraně apoštola Jana (Jan 19, 27). Neměla tedy jiných vlastních dítek (srov. *Origenes*, Comment. in Joannem M. PP. gr. XIV. 32).

Námítky z Písma.

a) „Prve než se sešli, nalezena jest těhotnou z Ducha svatého“ (Mat. 1, 18). „Ale nepoznal ji, až porodila syna svého prvorozeného“ (Mat. 1, 25). Spojkou „až do“ podobně jako „*prve, než*“ nepoukazuje se leč k tomu, co se stalo nebo nestalo do jistého okamžiku, a nic se nevtvrdí ani nepopírá, co se stalo později. *Sv. Matouš* tedy nic jiného nevtvrdí leč, že před narozením Josef nepoznal tělesně Panny Marie. O tom, zda se tak stalo po narození Kristově, vůbec nemluví, poněvadž nepodává životopisu ani Panny Marie ani Josefa, nýbrž život Ježíše Krista. Pána Ježíše nazývá *prvorozeným*, protože byl jednorozeným nebo jediným synem jejím. *Prvorozený*, znamenalo (Ex. 13, 2) prvorozenec vůbec nehledíc k tomu, zda ještě jiný se po něm narodil, tedy *prvorozence i jednorozence* (viz *Sýkora*, N. zákon st. 15).

β) *Na bratry Páně*, o nichž Písmo se častěji zmiňuje (Mat. 12, 46; 13, 55; Mar. 3, 31; 6, 3; Luk. 8, 20; Jan 2, 12; 7, 3; Sk. zp. 1, 14; Gal. 1, 19) odvolávali se odpůrcové ustavičného panenství Marie, počínaje *Bonosem až po Th. Zakna*. To, že Písmo nazývá pouze *Ježíše synem Marie* (Mar. 6, 3), avšak nikdy ony bratry, úmyslně přehlíží.

Písmo jmenuje 4 bratry Páně (Mar. 6, 3). Srovnají-li se různá místa Písma (Mat. 27, 56; Mar. 15, 40; 16, 1; Jan 19, 25; Gal. 1, 19; Jud. 1; Mat. 10, 3) je patrné, že to byli *synové Alfaea čili Kleofáše a jeho manželky Marie, sestry Marie, matky Páně* (19, 25). Byli tedy oni bratři Páně *příbuzní Ježíšovi*. Písmo totiž častěji blízké příbuzné nazývá bratry (Gn. 13, 8; 14, 12 a j.). O stupni jejich příbuzenství jsou různá mínění buď, že byli syny sestry matky Páně (Jeronym) nebo, že byli syny bratra Josefova nebo, že to byli synové Josefovi z prvního manželství. *Obecně* se uznává výklad *Feronymův*, poněvadž ostatní jsou buď libovolné nebo se nedají srovnati s ustavičným panenstvím Josefovým, jež již *sv. Jeronym* zdůrazňuje (viz *Niessen*, Die Mariologie des hl. Hieronymus 160).

b) *Otcové* se zastávali ustavičného panenství Marie, odmítající útoky proti němu s největším rozhořčením. Tak *Origenes* (Comm. in Mat. X., 17; Hom. in Luc. VII.), *Epifanius* (Haeres. 78), *především sv. Jeronym* (C. Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae), *sv. Ambrož* proti Bonosovi (De institutione Virginis) a potom *sv. Augustin* na mnoha místech. Z *východnick* *Otců* dí na př. *sv. Basil Vel.*: „Křesťané nesnesou slyšeti, že Bohorodička někdy pannou býti přestala“ (Hom. 25 in Chri. gener.).

c) O *slibu ustavičné čistoty*, který Panna Maria učinila, zmínil se již *Origenes*, a důkladně o něm pojednal ohledem na Luk. 1, 34 l. v. *sv. Augustin*, jenž je prvním mezi zastanci a hlasateli tohoto učení (*Baronius*, Appar. ad Annales 456). Pozdější bohoslovci je převzali a odůvodnili, takže *Bellarmin* tvrdí: „Mezi katolíky není sporu o tom, že Maria slíbila panenství“ (Comment. in III. s. Thomae q. 28 ar. 4. disp. 6 sect. 2 n. 1). Podle *sv. Tomáše Akv.* učinila Panna Maria tento slib s podmínkou, bude-li

se Bohu libiti, po zvěstování pak poznavši, že jest tomu tak skutečně, učinila to bezpodmínečně (S. th. 3, q. 28 art. 4).

Tamtéž rozvádí zmíněný učitel církevní *bohoslovné důvody* pro ustavičné panenství Bohorodičky. (Srov. *Bernard*, Homil. super Missus n. 15).

§ 30. O Panně Marii naprosto bezhříšné.

Literatura. Mimo díla svrchuzmíněná *Passaglia*, De immaculata conceptione B. Mariae Virginis. 3 sv. (1855). *Malou*, De l'immaculée Conception. 2 sv. (1857). *Ballerini*, Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum. 2 sv. (1854—1856). *Roszkovany*, De B. Maria Virgine in suo conceptu immaculato ex monumentis omnium saeculorum declarata. 9 sv. (1873—1881). *Palmieri*, De Deo creante et elevante (1887) 667... *Többe*, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu der unbefleckten Empfängnis (1892). *C. M. Schneider*, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde (1892). *Hittmair*, Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis an der Universität Salzburg (1896). *Le Bachelet*, L'Immaculée Conception. 2 sv. (1903—1904). *Pignataro*, De Deo creante. Appendix: De immaculata Conceptione. *Kösters*, Die unbefleckt Empfangene (1905). *Terrien*, L'Immaculée Conception (1904). Články v almanachu „Matce Boží“ (1904); články *Podlahovy* ČKD. 1904, 472; 1905, 39; *Špalďákovy* tmt. 1905, 11. 464; 1906, 50. 161; *Vajsův*, ČKD. 1905, 1.

Marii Panně dostalo se od Boha obzvláštní výsady milosti, že byla *naprosto bezhříšná*. Byla všeliké *poskvrny hříchu dědičného uchráněna*, a *po celý život zůstala bez každého hříchu i všedního*.

1. *věta*: Maria Panna byla ojedinělou milostí a výsadou Boží pro zásluhy Ježíše Krista uchráněna poskvrny dědičného hříchu.

Výklad.

Pius IX. slavnostně 8. prosince 1854 prohlásil: „Prohlašujeme, že učení o blahoslavené Panně Marii, podle něhož byla hned v prvním okamžiku, jak byla počata, ojedinělou milostí a výsadou všemohoucího Boha se zřetelem k zásluhám Ježíše Krista, Spasitele pokolení lidského ode všeliké poskvrny hříchu dědičného uchráněna, jest od Boha zjeveno a proto je mají všichni věřící pevně a stále věřiti“ (Bulla „*Ineffabilis*“; *Denz.* 1641). *)

*) „Definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam“ (Bulla „*Ineffabilis Deus*“, 8. prosince 1854 *Denz.* 1641).

Článkem víry je tedy nejen vlastní učení, nýbrž i že toto učení jest od Boha zjeveno, tedy v pramenech zjevení obsaženo. Jde tu o Pannu Marii, o *okamžik, kdy byla počata (conceptio passiva)* a nikoliv o její rodiče, kteří ji počali. Byla hned tehdy, kdy byla počata, kdy byla duše do těla vdechnuta, hříchu prvotného uchráněna. Duše její nebyla jak u ostatních novorozenátek od Boha odvrácena a milosti zbavena, nýbrž již tehdy měla posvěcující milost a byla v přátelském poměru k Bohu. Obdržela od Boha *ojedinělou výsadu*, poněvadž byla z obecného zákona, podle něhož hřích Adamův na všechny jeho potomky přechází, vyjmuta. Protože se této výsady dostalo pouze jí, byla *ojedinělá*. *Jan Křtitel* byl sice v lůně matčině hříchu dědičného zbaven, ale přece jej po nějakou dobu měl, kdežto duše Panny Marie se tento hřích vůbec nedotknul. Jsouc dcerou Adamovou, podřízena byla zákonu o hříchu dědičném a nebyti obzvláštní výsady Boží, byla by mu podlehla. *Bohoslovci* se rozcházejí v míněních, zda ji Bůh již tehdy vyjmul z obecného ustanovení, podle něhož všichni potomci Adamovi měli býti dědičným hříchem zatíženi (*debitum peccati originalis remotum*) anebo, že teprve při jejím početí svou milostí doteku tohoto hříchu zabránil (*debitum proximum*). Této výsady se Marii nedostalo za její zásluhy nýbrž *pro zásluhy Ježíše Krista*, Spasitele lidského pokolení. Byla tedy i ona vykoupěna od Ježíše Krista, ovšem mnohem *vznešenějším způsobem*. Dostalo se jí milosti posvěcující hned v tom okamžiku, kdy byla počata, takže nebyla jako my od hříchu očištěna, *nýbrž uchráněna (redemptio praeservativa)*.

Důkaz.

I. Z *Písma* lze uvést pouze výroky, v nichž je tato výsada zahrnuta a nepřímou vyslovena.

- a) Gn. 3, 15: „Nepřátelství ustanovuji mezi tebou a ženou, mezi potomstvem tvým a potomstvem jejím, ona rozdrtí hlavu tvou, kdežto ty budeš úklady činiti patě její.“

Hebr. místo „ona (žena) rozdrtí“ má kriticky správněji „ono“, t. j. símě, potomstvo, potomek. LXX. a latinský překlad, jehož církev užívala před sv. Jeronymem měl „on“ potomek ženy potře. Záhy však přijato bylo do tohoto překladu místo „on“ ona. Sv. Jeronym rovněž toto znění do svého překladu pojal. Had, k němuž zde Hospodin mluví, jest týž, o němž mluvil

ve v. 14, totiž *a*) přirozený had, jehož použil ďábel za nástroj, hlavně pak *b*) *ďábel*, který jeho pomocí pracoval. *Žena*, která bude v nepřátelském poměru k hadovi, jest táž, o níž je řeč ve vv. 1. 2. 4. 6. 12. 14. 16. totiž *Eva*. Hříchem se sice Eva s hadem-ďáblem spřátelila, avšak v protoevangelii ustanovuje Bůh znova mezi ní a ďáblem nepřátelství. *Potomstvo* (vlastně símě) ženino je veškero lidstvo, ale především *Ježíš Kristus*. Již překladatelé Písma sv. do řečtiny ve 3. století před Kristem byli přesvědčeni, že Bůh slibuje protoevangelii *Mesiáš-Krista*, a totéž přesvědčení lze nalézt i v lůně církve od nejstarších dob. Poněvadž pak Ježíš Kristus je *panenským plodem „ženy“*, jejímž Eva je předobrazem (typem), dlužno v „ženě“ tohoto verše viděti též *matku Spasitelovu, Marii Pannu*. „Otcové a církevní spisovatelé podávající slova „Nepřátelství ustanovují . . .“ učili, že tímto božským výrokem jasně a zřetelně již předem byl ukázán milostivý Spasitel lidského pokolení, totiž jednorozený Syn Boží, Ježíš Kristus a že nastíněna byla (tímto výrokem) jeho přeblahoslavená matka Panna Maria, zároveň pak že bylo jím význačně vysloveno též samo jejich obou nepřátelství proti ďáblu“ (*Pius IX.* v bulle „*Ineffabilis Deus*). Je proto variant Vulg. „ona“ (žena) překladem, který zároveň vykládá smysl katolické církve.

Símě (potomstvo) ďáblovo jest jednak skutečné hadí plémě, viz v. 14, jednak a to hlavně ďábel a jeho druhové, kteří sice nejsou jeho syny ve vlastním slova smyslu, jsou však s ním příbuzní svým duchovním smýšlením a snažením.

Žena (hebr. símě ženy) v nepřátelském boji proti hadu *konečně zvítězí*, neboť ona (ono, on) zasáhne hlavu hadovu, kdežto had bude moci jen míti snahu uštknouti (ji, je, símě) do paty. Ještě také třeba nezapomínati, že výrok tento jest částí ortele vysloveného nad ďáblem a stanovícího jeho trest; jaký by to byl na ďábla trest, kdyby v boji nepodlehł, ba snad zvítězil? Toto *prvé mesiášské proroctví* je jakýmsi jádrem, v němž obsažena je celá řada rysů mesiášských, které později jasněji vystupují — podobně jako strom jest ukryt v semeni a z něho vyrůstá (*Hejřl*, Bible česká I. str. 41).

Z N. zákona pak vysvítá, že toto proroctví se dokonale splnilo *v onom ojedinelém boji, který Kristus podstoupil s ďáblem*. Kristus je semenem, potomkem ženy (Gal. 4, 4), jenž přišel díla ďáblava zkazit (1 Jan 3, 8) a osobně boj s ním vybojovat

(Mat. 4, 1—11), a jej ze světa ven vyvrhl (Jan 12, 31). Jako *potomstvem ženy* není jen celé potomstvo Evino, nýbrž hlavně jeho nejvznešenější člen *Ježíš Kristus*, osobní Vykupitel, tak i *žena*, jejímž on je potomkem, je především *Maria*, matka onoho vítěze nad ďáblem. Je tedy podle protoevangelia, jak mezi ženou a jejím potomstvem, tak mezi ďáblem a jeho přívrženci *těsná souvislost*. Podle N. zákona stává tato těsná souvislost mezi Kristem a jeho matkou i *v úplném vítězství nad ďáblem a jeho přívrženci*. Maria, jsouc s Kristem jak v nepřátelství tak u vítězství nad ďáblem tak úzce spojena, nemohla *nikdy býti od něho přemožena* čili *nemohla býti ani okamžik hříchem poskvrněna*. Mezi ženou Marií a jejím potomkem jest ovšem ten rozdíl, že on přemohl ďábla vlastní silou, jeho matka pak skrze svého Syna.

b) *V N. zákoně* je neposkvrněné početí Panny Marie zahrnuto:

a) *v pozdravení andělském*: „Zdráva buď, milosti plná, Pán s tebou“ (Luk. 1, 28). *Κεχαριτωμένη* od *χαριτώω* = učiniti spanilým, omilostniti. Anděl oslovil Pannu Marii „*milosti plná*“ jako vlastním jménem, že je tedy *omilostněna zvláštní ojedinelou měrou*. Proto také Maria užasla nad řečí jeho a myslela, jaké by to bylo pozdravení (v. 29). Míra milostí Panně Marii udělená řídila se podle její ojedinelé, nejvyšší důstojnosti. Byla tedy více omilostněna než každý jiný tvor. Je plná milosti nejen té neb oné, nýbrž všeliké milosti, tedy též posvěcující. Anděl ji nazval plnou milosti dříve než Syna Božího počala. Dlužno tedy usuzovati, že *Bůh*, vyvoliv Marii za matku svého Syna, již dávno před tím ji *zahrnul milostmi*, aby *měla milost jak v nejvyšší míře (intensive), tak po celý život hned od prvního okamžiku, kdy byla počata (extensive)*.

β) Totéž plyne *z pozdravu*, jímž *Alžběta Marii přivítala* řkouc: „Požehnaná's ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého“ (Luk. 1, 42). Alžběta, jež byla naplněna Duchem svatým (tmt. v. 41), velebí Pannu Marii jako *nejvíce, nejhojněji ze všech žen požehnanou*, a to proto, že jejím plodem jest Ježíš Kristus, Syn Boží. Jakožto plná milosti je Maria co nejbohatěji milostmi, hlavně milostí posvěcující obdařená, tak i jako matka Páně nejhojněji požehnaná, musí ohledem na svého božského Syna býti *co nejvíce omilostněna, tedy po celý život hned od svého početí*. Je tedy v plnosti milosti a v ojedinelém požehnání Panny

Marie její neposkrvněné početí zahrnuto jako následek v příčině, jak to ze svědectví *Otců, kteří Marii kladli proti Evě*, vysvítá.

II. Otcové.

V nejstarším církevním podání není sice výslovných svědectví o neposkrvněném početí, ale je zahrnuto v *pravdách*, jež se hlavně na Východě o Panně Marii hlásaly. Náleží sem *nadšené chvály o její čistotě a svatosti co nejvyšší*, potom *přirovnání Marie k Evě a výroky*, kde se Maria spojuje s Kristem Pánem, že pouze tito jsou dva v celém lidstvu naprosto bezhříšní.

a) *Otcové* velebí Pannu Marii jako neposkrvněnou zcela a veskrz, jako nevinnou a nejnevinější, jako neporušenou, celou svatou, od hlavy až k patě blahoslavenou, krásnější a vznešenější nad anděly, cherubíny a serafíny. V takových chválách, zejména o naprosté neporušenosti a mnohem větší čistotě nad andělskou čistotu, je zajisté neposkrvněné početí Panny Marie zahrnuto a nescházelo, leč je vysloviti.

b) *Otcové*, počínajíc *Justinem Muč., Irenejem, Tertullianem až po Jana Damašského*, kladli *Marii proti Evě*, podobně jako apoštol *Pavel* položil *Krista*, druhého *Adama*, v protiklad *Adamovi* prvnímu (Řím. 5, 14).

Jako Eva s Adamem byli původci hříchu, tak je Maria s Kristem pramenem milosti a svatosti. Má-li Maria jakožto pravý opak Evy podstatný podíl na svatosti a spravedlnosti, kterou Kristus nám získal, nemohla sama nikdy ani okamžik postrádati svatosti. Mnohem účinnější byla přirovnání, kde *Otcové srovnávali Marii s Evou, původně neporušenou a bezhříšnou*. Tak naznačili, že Panna Maria byla od *prvopočátku* tak *svatá a neporušená* jako Eva, matka všech živých.

a) *Sv. Justin Muč.* píše: „Syn Boží i z panny člověkem se stal, aby neposlušnost, která od hada se počala, touž cestou za své vzala. Neboť Eva pannou jsouc neporušenou, řeč od hada počavši, neposlušnost a smrt zrodila. Maria panna pak víru a radost počavši, když anděl Gabriel ji zvěstoval, že Duch svatý na ni přijde a moc Nejvyššího zastíní ji, a že proto i to co se z ní svatého narodí, Syn Boží jest, odpověděla: „Staň se mi podle slova tvého“ (Rozml. s Tryf. 100). *Sv. Irenej*, jenž často vznešené postavení Panny Marie zdůraznil, klade rovněž Marii proti Evě (Proti kac. III., 22, 4; V., 19, 1), nazývá ji *příčinou naší spásy*, a to pro její víru a poslušnost, jimiž k naší spáse přispěla. Jsou to velmi cenné doklady, jež spolu s ostatními důvody jsou důkazem pro neposkrvněné početí. Výslovného svědectví nelze ovšem u něho očekávati (viz *Friedrich*, 1 c. 186). *O Tertullianovi* platí totéž.

β) *Sv. Efrem Syrský*: „Dvě nevinné, dvě prosté Maria a Eva staly se sobě zcela rovnými; potom však jedna stala se příčinou naší smrti, druhá příčinou našeho života“ (Op. syr. II. 327). *Theodot z Ankyry*: „Místo panenské Evy, která se nám stala nástrojem smrti, vyvolil Bůh k našemu životu Pannu sobě nejmilejší a plnou milosti, která jsouc ženeu, byla všeliké ženské nedokonalosti vzdálena: Pannu nevinnou, neposkvrněnou, svatou na těle i na duši, vytvořenou jako lilie mezi trním, jež hříchů Eviných nepoznala, byla dcerou Adamovou, ale jemu nepodobnou“ (Hom. 6 in s. Deipar. a. 11). Z takových svědectví nebylo daleko k závěru, že *Maria byla od počátku svého bytí svatá*.

γ) *Hippolyt Římský* podává o bezhříšnosti Panny Marie toto pozoruhodné svědectví: „Pán byl bezhříšný, protože jako člověk byl vytvořen z neporušitelného dřeva, t. j. z Panny a z Ducha svatého, uvnitř i zevně jako nejčistším zlatem obložený“ (Fragm. in Psl. 22, 1). Protože ve předchozích vývodech spisovatelových je neporušitelnost náznakem bezhříšnosti, *přikládá se tu Panně Marii bezhříšnost bez všelikého omezení* (*Bardenhewer*, Geschichte der altchristl. Literatur II. 552). *Ve starověku byl totiž často Pán spojován s Marií, že jedině oni dva jsou v celém lidstvu bezhříšní, a tímto způsobem bylo její neposkvrněné početí vyjadřováno* (*Friedrich* 1. c. 186). Zmíněný *Efrem* vyslovil mnohem zřejměji její ojedinelou bezhříšnost, která se toliko s onou jejího Syna srovnati dá. „Ty a tvá Máti jste jedini po každé stránce svatí; neboť na Tobě, Pane, není vrásky a na tvé Matce není poskvrny“ (Carm. Nisibena ed. *Bickell*, Lipsko 1866). Dokonalé bezhříšnosti Panny Marie, již má společnou s Kristem, nelze omeziti na to, že byla pouze beze hříchů osobních. To přísluší i novorozeňatům, jež po křtu zemřela. *Efrem* se o tom častěji zmiňuje a proto jim vykazuje místo mezi blahoslavenými. Toto výmínečné postavení Marie Panny může se vztahovati pouze na to, že *byla uchráněna hříchu dědičného* (*Bickell*, Zeitschrift für kath. Theologie 1880, 158). Tak jasných výroků o Panně Marii, že byla prosta každého i dědičného hříchu, jak je vyslovili *Hippolyt a Efrem* u současných, ani u pozdějších spisovatelů není. Na *Západě* zdůrazňovali hlavně *sv. Jeronym a sv. Ambrož* všeobecnou hříšnost a bezvýhradné rozšiřování hříchu dědičného. U *sv. Ambrože* jsou přece některé obraty, neposkvrněnému početí nasvědčující (*Friedrich*, 1. c. 187).

δ) *O sv. Augustinu* dí *Rottmanner* (Zu einem Jubiläum, Hochland II. 399): „Stanovisko velikých scholastiků před Duns Skotem vůči neposkvrněnému početí nedalo by se vyložití, kdyby se u učitelů církevních, hlavně u sv. Augustina vyskytovaly jasné výroky o této výsadě Panny Marie. Sv. Augustin byl toho sice dalek, aby Panně Marii přičítal bytí i nejmenší osobní hřích, ale o jejím neposkvrněném početí nikdy se určitě a jasně nevyslovil. Lze toliko připustiti, že od dokonalé bezhříšnosti Panny Marie až k učení o jejím neposkvrněném početí bylo potřebí jediného kroku, ale ve skutečnosti ho sv. Augustin nikdy neučinil“. Běží tu hlavně o dvě místa. V *prvém* tvrdí vůči *Pelagiovi*: „Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae

concupere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum“ (De natura et gratia c. 36 n. 42). Sv. Augustin odmítá tu tvrzení *Pelagiov*, že lidé nemají hříchu dědičného, ba dokonce, že celá řada svatých nejen beze všech hříchů osobních býti mohla, nýbrž i skutečně byla. *Popíraje* blud Pelagiův, že by člověk bez milosti Boží mohl býti prost každého hříchu osobního, *vyjímá z tohoto obecného pravidla Pannu Marii*. Sv. Augustin vyhradiv Panně Marii proti všem spravedlivým St. i N. zákona ojedinělé postavení, musel to též odůvodniti. A co bylo bližším a přirozenějším než, aby *poukázal na její božské mateřství*, jež jest ojedinělou důstojností. Aby dokázal, že je prosta všelikého osobního hříchu, *odvolával se na větší míru milosti*, kterou ji Bůh udělil k vítězství nad všelikým hříchem. To je bez zvláštní výsady milosti Boží každému člověku nemožno. Oba důvody, jež pro bezhříšnost Panny Marie uvádí, totiž „*honor Domini*“ a „*plus gratiae*“ nedokazují, že by Panna Maria byla též dědičného hříchu uchráněna. Takový myšlenkový postup byl by u sv. Augustina, jak je ze souvislosti patrné, proleptický. Vyslovil se tedy rozhodně proto, že Maria Panna byla prosta všech hříchů osobních. Tak vykládají též toto místo *Rottmanner, Töppe, Lehner, Kirsch, Rauschen, Friedrich*. Neposkrvněné početí Panny Marie sv. Augustin tu na zřeteli neměl (viz *Friedrich*, Mariologie des hl. Augustinus 218). Podobně se to má i s *druhým místem*, kde na *výtku Juliana z Eklana* „Tu ipsam Mariam diabolo conditione nascendi transcribis“ sv. Augustin odpovídá: „Non transcribimus Mariam diabolo conditione nascendi, sed ideo (non transcribimus), quia ipsa conditio nascendi solvitur gratia renascendi“ (Op. imperf. c. Julian. IV. c. 122). Tu běží v první řadě o hřích dědičný, který Julian popíral, sv. Augustin však zdůrazňoval. *Conditio nascendi* je narození ve hříchu dědičném, *conditio renascendi je milost znovuzrození*. Toto znovuzrození děje se skrze milost posvěcující při narození a rozhodně podle sv. Augustina nikoli již při početí. Sv. Augustin se tedy hájí, že Pannu Marii nezapsal dáblu, protože se narodila ve hříchu dědičném a praví, že ji proto nezapsal, poněvadž ono narození ve hříchu bylo zrušeno znovuzrozením skrze milost. V prudkém a tuhém *zápase s pelagiány si neuvědomil*, že prohlásiv Pannu Marii za prostou všech hříchů osobních *měl ji důsledně též vyjmouti z poskvrny hříchu dědičného*, jenž je pramenem všech osobních poklesků. Je to v Augustinově bohovědě *záhada*, kterou lze vysvětliti pouze prudkým zápasem s odpůrci hříchu dědičného. *Nedovedl se zásadami*, že hřích dědičný je všeobecný a všichni potřebují vykoupení, jichž co nejrozhodněji hájil, *srovnati*, že by Maria Panna tohoto hříchu byla uchráněna. *Ze zásady*, kterou vyslovil: „Nam profecto nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum, qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu“ (c. Julian. V. n. 57), t. j. Kristus neměl proto žádného osobního hříchu, poněvadž ohledem na svůj boholidský stav, dědičného hříchu ani neměl ani míti nemohl a z *naprosté bezhříšnosti Panny Marie*, již dříve vyslovené, bylo snadno neposkrvněné početí Panny Marie *vyvoditi*, ale sv. Augustin toho neučinil (*Friedrich* 1. c. 223).

c) *Svdtek početí Panny Marie*, ovšem zvaný též *Conceptio s. Annae*, t. j. Conceptio passiva Mariae slavil se poměrně záhy. Na *Východě* již

kol r. 675, jak ze slavnostního hymnu *Ondřeje z Křety* nadepsaného: „*Die 9. Decembris: Conceptio s. Dei aviae Annae*“ vysvítá. Z východu se rozšířil do *království sicilského a neapolského*, kdež se konal již kol r. 840. Na *Západě, v Anglii* přičinil se o zavedení tohoto svátku opat *Anselm z Edmundsbury*, sestřenec sv. Anselma. V *Irsku* lze stopy tohoto svátku sledovati až do r. 900. Když se ve 12. století začal tento svátek slaviti *v Gallii a v Italii*, povstal o to *spor* mezi bohoslovci. Svátek se však přesto nerušeně dále slavil a šířil. V *Rímě* se konal v 14. století. Nelze ovšem upříti, že tu a tam nebyly názory o předmětu tohoto svátku správný. Slavilo se někde *fysické narození* Panny Marie, jako by se byla narodila z rodičů věkem pokročilých a neplodných; jinde se zase přesně *mezi početím činným a trpným nerozlišovalo*. Jest však též na základě starých officií, homilií a hymnů nesporno, že se oslavovalo početí Panny Marie, jež tedy bylo pokládáno za svaté a neposkvrněné.

a) *Spor* o neposkvrněné početí vypukl, když

a) sv. *Bernard*, veliký ctitel Panny Marie, listem zrazoval *kanovníky v Lyoně*, aby tento svátek bez dovolení Apoštolské stolice nezaváděli (Ep. 174 n. 7. 9). Nemoha si vysvětliti, jak by byla mohla býti Panna Maria již tehdy milostí obdařena, než byla počata, tedy dříve než byla, *zastával, že byla v lůně mateřském očištěna*, podobně jako sv. Jan Kř. Všichni, Marii nevyjímaje, byli dítkami Adamovými, a proto hříchu dědičnému podlehal. Jediné Kristus, jenž byl počat z Ducha svatého, byl z obecného zákona o hříchu dědičném vyjmut.

Sv. Bernard měl dle všeho na zřeteli *činné početí*. A po této stránce měl pravdu, tvrdě, že toto nemůže býti předmětem církevního svátku. Když však takto usuzoval: Maria nemohla býti posvěcena dříve než byla počata, protože vůbec nebyla ani při početí (činném), při němž byl hřích (žádostivost), zbývá tedy, že jsouc počata, byla v lůně posvěcena, a tak *bylo beze hříchu posvěceno narození*, nikoli však početí (Ep. 174 n. 7), *přehlédli čtortou možnost*, že mohla její duše býti posvěcena v témže okamžiku, kdy byla stvořena a do těla vdechnuta.

β) *Též mnozí středověcí bohoslovci Anselm z Kanterbury, Petr Lomb., Alexander Hal., Albert Vel.* a j. tuto možnost přehlédli. Nedovedli si tuto obzvláštní výsadu Panny Marie srovnati se všeobecným zákonem o hříchu dědičném, s potřebou vykoupení Kristova pro všechny lidi a s ojedinělou svatostí Ježíše Krista — se základními články víry, jež byly zvláště na Západě od dob Augustinových zdůrazňovány. Rozdíl mezi skutečným hříchem dědičným a mezi povinností býti jemu podřízenu, se tehdy nečinil a onen zvláštní a nejvznešenější způsob vykoupení, že Panna Maria byla tohoto hříchu uchráněna, nebyl jim znám. Trvající tedy neochvějně na oněch základních pravdách, *přikládali Panně Marii takovou svatost*, jakou mohli s těmito srovnati, že *totíž byla posvěcena, až se narodila nebo hned potom, když jí byla duše vdechnuta*. Toho, že by byla posvěcena v tom okamžiku, kdy jí byla duše vdechnuta, neosmělili se tvrditi. Pouze tak si lze vysvětliti, že *tito bohoslovci jakožto svědkové církevního podání*, její dokonalou čistotu, svatost a bezhříšnost, v nichž je vlastně její neposkvrněné početí zahrnuto, nadšeně velebí, ale *toto výslovně tvrditi se neosmělují*. *Vážnost sv. Bernarda* a pak ta okolnost, že zmínění bohoslovci *náleželi*

většinou ke škole pařížské, nemálo k tomu přispěly, že neposkvrněného početí formálně neuznávali. To platí jak o předchůdcích tak také vrstevnicích sv. Tomáše Akv. vyjma Vincence z Beauvais.

Sv. Bonaventura uvádí sice důvody, proč je neposkvrněné početí přiměřené, ale dává přece přednost názoru opačnému (Opp. s. Bonaventurae III. 69. Scholion. Quarachi 1887). Také stanovisko sv. Tomáše Akv. vůči této výsadě dlužno posuzovati ohledem na toto prostředí bohovědné, v němž pracoval. Za jeho doby nebyly zmíněné potíže vysvětleny, a ani nebyl onen ojedinělý způsob vykoupení Marie Panny známý. V jeho spisech není ani jediného textu, kde by byl tuto výsadu výslovně po rozumu pozdějšího církevního prohlášení zastával. Panně Marii přikládal svaté narození, nikoli však svaté početí (Pohle, Lehrbuch der Dogmatik-II.^o 297). S Pohlem souhlasí Scheeben, Schwane, Chr. Pesch, Van Noort, Bartmann a j.

γ) Duns Skotus (q. 1308) neposkvrněné početí duchaplně i vítězně obhájil. Vycházeje z té základní pravdy, že Maria je matkou Boží, použil ke svým vývodům bohovědných důvodů ze spisu *Pseudo-Anselmova*, vlastně *benediktina Cadmera*. Bůh, tak usuzoval, matku Syna svého od poskvrny hříchu dědičného uchrániti mohl, slušelo se to a proto tak učinil (potuit, decuit, fecit). Připouštěl, že Maria, jakožto dcera Adamova, potřebovala býti vykoupěna, poněvadž byla onomu obecnému zákonu o hříchu dědičném podřízena, avšak, že přesto jím nebyla nikdy dotčena. Vykupitel musel svou Matku, která mu byla nejbližší, vykoupiti způsobem co nejvznešenějším, t. j. ji hříchu dědičného uchrániti. Toto je mnohem dokonalejší než býti ode hříchu osvobozena. Není to nemožné. Maria byla dle přirozeného řádu (sec. ordinem naturae) dcerou Adamovou, ale co do času byla ihned přijatou dcerou Boží (sec. ordinem temporis). Okamžik, kdy jí byla vdechnuta duše, lze sice od okamžiku, kdy jí byla vlita milost, rozlišovati pomyslem, avšak nikoli časově. Splýnul-li obojí okamžik v jedno, pak Maria, jež vykoupěni potřebovala, byla ihned, když začala existovati, posvěcena a tak vykoupěna, že byla prvopočátečního hříchu uchráněna.

e) S důvody Duns Skotovými ochotně souhlasili jeho žáci, Petr de Aureolis a Frant. Mayron a celý řád františkánský. Neposkvrněného početí začala hájiti akademie pařížská kol. 1384, sněm basilejský, ač v sezení neoprávněném. Papežové počínajíc Sixtem IV. (r. 1476) svátek i učení o této výsadě podporovali. Kard. Kajetán († 1530) již před založením Tovaryšstva Ježíšova, jehož bohoslovci neposkvrněného početí se zastávali, napsal, že „obhájců této výsady je nekonečný počet.“ Sv. Petr Canisius († 1597) mohl právem říci, že „jinak smýšlejících (odpůrců) je po řídku.“ Tridentský sněm učení o neposkvrněném početí aspoň tak podporoval, že výslovně

Pannu Marii vyjmul z dekretu o všeobecném hříchu dědičném (sess. V.; Denz. 792). Odpor proti této výsadě slábl, kdežto její přívrženců rychle přibývalo.

Pius IX. konečně 8. prosince 1854 učení, jež se přes dlouholeté spory bohoslovecké nezdolně jako pevné přesvědčení celého křesťanstva osvědčilo, *prohlásil za článek víry*, od Boha zjevený. Učinil tak, když dotázav se biskupův katolické církve po jejich mínění, obdržel od nich odpovědi kladných 546, záporných 4—5, kladných ale s pochybností, zda by bylo takové prohlášení vhodné, 59.

3. *Bohovědné důvody* pro neposkvrněné početí Panny Marie lze snadno odváděti z *nevýslovné důstojnosti rodičky Boží* a z jejího *těsného vztahu k Ježíši Kristu*, Synu Božímu, jenž je spolu její syn.

a) Slušelo se, aby Jednorozený, jenž má v nebesích Otce, serafíny jakožto třikráte svatého opěvaného, měl též na zemi matku, které lesk svatosti nikdy nescházel.

b) Slušelo se, aby Maria, majíc dle ustanovení Božího k naší spáse přispívati a při vítězství nad ďáblem spolupůsobiti, tomuto ani okamžik nepodlehala, a na milosti Vykupitelově měla zvláštní a největší podíl.

2. *věta*: Maria Panna byla ze zvláštní výsady milosti Boží po celý život bez každého hříchu osobního.

Výklad.

Toto obecné přesvědčení církve potvrdil *sněm tridentský*, prohlásiv: „Bude-li někdo tvrditi, že člověk jedenkrát ospravedlněný... je s to, aby po celý život všech hříchů i všedních se varoval, leč toliko ze zvláštní výsady Boží, *jak církev o Panně Marii učí* b. z c. v.“ (sess. VI. can. 23; Denz. 833). *) Tuto výsadu *měla Panna Maria ze zvláštní milosti Boží*. Ježíš Kristus, jenž následkem hypostatické jednoty nejen nezhrěšil, nýbrž ani zhřešiti nemohl, měl ji ze sebe. Ve zmíněném prohlášení *běží o bezhříšnost Panny Marie (impeccantia)*; o tom, zda nemohla vůbec zhřešiti, sněm ničeho nepraví.

Důkaz.

a) *Pismo* líčí především, *kterak byla Maria bohumilá*. Vynikala *věrou* (Luk. 1, 45), *pokorou a odevzdaností do vůle*

*) „S. q. d. hominem semel iustificatum posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia: A. S.“ (sess. VI. can. 23; Denz. 833).

Boží (tmt. v. 38), *panenskou čistotou* (tmt. v. 34), *zbožností*. Byla z rozkazu Božího pozdravena jakožto *milosti plná*, jakožto *požehnaná mezi ženami*. *Do ní sestoupil Duch svatý*, vyvoliv si ji za příbytek a *z ní se narodilo svaté, Syn Boží* (Luk. 1, 28 nn.). Ve chvalozpěvu „*Magnificat*“, projevila srdce hluboce proniknuté *vděčností* k Bohu za prokázaná dobrodiní a milosti, *pokorně a toužebně* po dobrech mesiášského království *dychtící* (Luk. 1, 46—56). Na tomto *zrcadle spravedlnosti*, jak je Písmo představuje, nemohla ni nejmenší poskvrna hříchu míti místa. Bezhrříšnost Panny Marie plyne z jejího *úhlavního nepřátelství* proti *dáblu*, v němž byla ustavičně. S tímto se nedá sloučiti hřích ani dědičný a tím méně osobní (*Al. Schäfer*, *Die Gottesmutter* 116). *Neměla ani hříchu všedního*, který sice přátelství s Bohem neruší, ale přece je mravním nedostatkem. U Panny Marie, jejíž čistotu, svatost a neporušenost Otcové nade všelikou andělskou svatost vyvyšují, bylo to vyloučeno.

b) *Otcové*. Bezhrříšnost Panny Marie jest obsažena jak *v protikladu Marie-Evy* tak *v přírovnáních*, že byly od prvopočátku obě svaté a nevinné, a *ve výročích*, že jediné Maria může se s Kristem co do svatosti srovnati (srov. *Epifanius*, Haer. 42; *Hippolyt Řím.*, *Efrém* a j.).

Sv. Ambrož hájil nejen ustavičného panenství, nýbrž nakreslil skvostný obraz ctností, jimiž Panna Maria se skvěla (*De virgin.* 2, 16). *Sv. Augustín* svého učitele následoval, ale tuto výsadu Panny Marie mnohem určitěji zdůraznil a přesněji odůvodnil.

Na východě byli proti bezhrříšnosti Panny Marie *Origenes* a po něm *Basil Vel.* a *Jan Zlat.* Tento odchýlný názor. nesouhlasil s církevním podáním, nýbrž byl zaviněn *miněním východanů*, jakoby žena měla některé přirozené nedokonalosti, a podle všeho *těž potížemi*, jež jim působil *srdávný výklad některých míst Písma* (Mat. 12, 46; Luk. 2, 25; Jan 2, 4). *Petavius* stanovisko zmíněných Otců zamítá, říká: „*Judicia praepostera de Dei Matre ss. Virgine, quae nemo prudens laudare potest*“ (*De incarn.* XV, 1).

c) *Bohoslovci* učí dále, že Maria nejen nezhrěšila, nýbrž, že aspoň od toho okamžiku, kdy Syna Božího počala, *ani zhřešiti nemohla* (*impeccabilitas*). I tuto výsadu měla Maria od Boha, jenž ji v dobrém tak utvrdil a tak ji dal v milosti až do konce setrvati, že se s neomylnou jistotou každého hříchu uvarovala. Bůh nemohl přece dopustiti, aby na matku jeho Syna padl i nejmenší stín nějakého hříchu. Je tedy posledním důvodem, proč Maria nemohla zhřešiti, její *důstojnost Bohorodičky* (*gratia maternitatis*), kdežto u Krista Pána bylo tímto důvodem *hypostatické spojení* (*gratia unionis*).

3. O následcích hříchu dědičného.

První lidé, kdyby byli ponecháni ve stavu pouhé přirozenosti (*status naturae purae*) byt i nebyli zhřešili, přece by byli zmítáni žádostivostí a podrobeni utrpením i smrti, poněvadž

jsou to přirozené důsledky lidské přirozenosti. Po hříchu staly se tyto přirozené následky trestem; zůstávají i v ospravedlněných, nejsou však u nich již trestem za hřích. *Maria Panna* byvši hříchu prvotného uchráněna, *nebyla povinna* trpěti jeho následky. Utrpení a smrt, jež podstoupila, *nebyla pro ni trestem*.

Utrpením a smrti, jež se dají i s největší svatostí srovnati a jež Ježíš Kristus, náš Vykupitel za nás co nejbolestněji podstoupil, byla též Maria podrobena.

Žádostivost, jež ze hříchu pochází a ke hříchu ponouká (*sněm tridentský* can. 5; *Denz.* 792), a proto podle *apoštola Pavla* je hříchem, ve mravním ohledu je jakýmsi nedostatkem, a proto se s dokonalou svatostí srovnati nedá.

To, že Panna Maria byla prosta nezřízené žádostivosti, plyne jak z jejího neposkvrněného početí tak z ustavičného panenství. Jako byla uchráněna hříchu dědičného, tak byla též jeho následku — žádostivosti prosta. S její výsadou, že byla neposkvrněná panna, nelze naprosto sloučiti nezřízených hnutí žádostivosti. Proto ani bohoslovci, kteří neposkvrněné početí popírali, nikdy Marii takových hnutí nepřikládali.

V církevním podání byla Maria počínajíc 5. stol. všeobecně pokládána za veskrze neposkvrněnou až do té míry, jak to vyslovili *scholastičtí bohoslovci*: „Matka Boží musela se skvěti takovou svatostí, nad niž pod Bohem nelze si mysliti větší.“ S takovým stupněm svatosti nedá se sloučiti nezřízená žádostivost. *Otcové* též výslovně to o Panně Marii praví. *Hesychius* dí, že „Marie Panny se dým žádostivosti nedotkl ani ji červ rozkoše neporušil“ (*Hom. i in Deiparam*). *Sv. Jan* ji takto pozdravuje: „Buď zdráva svatá kního, myšlence nezřízené nepřístupná“ (*Or. 2 in Dei par. Nat. n. 7*).

Když neposkvrněné početí bylo prohlášeno za článek víry, je *spor*, který byl za doby *scholastické*, zda žádostivost u Panny Marie byla pouze *podvázána (fomes ligatus)* nebo *vymýtěna (extinctus)* bezúčelný. Následkem neposkvrněného početí byla nezřízená žádostivost u Panny Marie vyloučena.

§ 31. O Panně Marii přesvaté.

1. *věta*: Maria je přesvatá, převyšuje milostí anděly a svaté.

Výklad.

Maria vynikala *dokonalou svatostí*, jakou tvor vůbec míti může. Svatost její byla nejen dokonalá nýbrž i *ojedinělá*, protože úměrně se svou důstojností převyšovala daleko míru svatosti všech svatých a andělů. Její svatost byla *případečná*, kdežto Kristova svatost byla *podstatná*; *závisela celá na zá-*

sluhách Kristových, kdežto svatost Kristova je po hříchu Adamově pramenem a podmínkou svatosti pro každého.

Důkaz.

a) Podle *protoevangelia a mnohých četných míst*, je Panna Maria ona „žena“, jež měla zvláštní podíl, jak na úhlavním a ustavičném nepřátelství, tak na úplném vítězství svého Syna nad ďáblem. Nepřátelství i vítězství předpokládá obzvláštní a dokonalou svatost.

V N. zákoně pozdravil ji archanděl z rozkazu Božího: „Zdráva buď, milosti plná, Pán s tebou, požehnána's ty mezi ženami“ (Luk. 1, 28). *Κεχαριτωμένη* značí *plnou miru milosti, nejvyšší stupeň, vrchol* a je pro Marii takorčka *vlastním jménem*. Byla tak nazvána v okamžiku, kdy byla za matku Boží vyvolena, kdy se měla státi příbytkem vtěleného Slova. Vynikala tedy milostí nade všechny, jako všechny převyšovala důstojností. *Pius IX.* vykládá onen pozdrav takto: „Otcové a církevní spisovatelé východní i západní učili, že tímto ojedinělým, slavnostním a dosud neslýchaným pozdravem Bohorodička se jeví jako sídlo všech božských milostí, jako všemi libodary Ducha svatého ozdobená, ano těchto libodary nekonečný poklad a nepřeborná hlubeň“ (*bull*a „*Ineffabilis*“).

Maria vynikala především *věrou*, potom *poslušností, odevzdaností do vůle Boží, láskou k Bohu a k bližnímu, statečností, zdílou v samotě a v rozjímání, vroucí touhou po Duchu svatém a jeho milostech*. Tento zářivý vzor ctností je nastíněn v *evangelích Lukášově a Janově*: při zvěstování andělském Panně Marii, při její návštěvě u Alžběty, při narození Páně v Betlemě, při útěku do Egypta, při obětování ve chrámě, při svatbě v Kaně a v posledních hodinách jejího Syna, kdy stála pod jeho křížem.

b) *Otcové*. Čím více se představy o Ježíši Kristu rozvíjely, tím vlivněji hlavně po sněmu nicejském působily myšlenky o Bohorodičce na badající duchy. Odtud takorčka nutně se představy o duchovní stránce Panny Marie stupňovaly, až dospěly k ideji o její dokonalé čistotě tělesné i duchovní. U *nejstarších Otců* je poměrně málo *dokladů* pro to, že by se duchovní stránkou Panny Marie byli zvláště zabývali. Nebylo jim v tomto směru odrážeti leč takové útoky, které souvisely s popíráním jejich tělesných výsad. (*Lehner* I. c. 143.)

Někteří z nich přece se o jednotlivých ctnostech P. Marie zmiňují. Již před sv. Ambrožem chválili *Otcové* víru Panny Marie (*Justin*, Rozml. 100; *Tertullian*, De carne Chri. 17; *Zeno*, Tract. II, 8), *poslušnost* (*Irenej*, Proti kac. III, 2, 4; *Epifanius*, Haer. 78, 8); *posty a modlitby* (*Afraates*,

Sermo III. De ieiunio), *zokoru* (Origenes, In Luc. hom. VIII.; *Afraates*, Sermo IX. De humilit.), *spravedlnost* (Origenes, l. c.), *mírnost* (Imt.), *prostotu srdce* (Irenej, Proti kac. V., 19 l. 2), *panenskou čistotu* (Origenes, In Mat. X. 17). *Na duchapřítomnost, jistotu a moudrost*, jež se vyvrcholila ve dvou proroctvích, upozorňují Origenes (In Luc. hom. VII-VIII.), Irenej (Proti kac. II, 10, 2). O těchto květech věnce ctností tak nádherného byly roztroušeny v jednotlivých spisech příležitostné zmínky. Důkladněji nebylo leč o několika ctnostech pojednáno. Obrazu ctností dokonale a všestranně propracovaného ještě nebylo. Tuto práci provedl sv. Ambrož, shrnuv ctnosti Panny Marie v celek ve spise „*De virginibus*“. Tu líčí Pannu Marii jako zosobněný ideál ženy. Sv. Augustin měl tento spis na zřeteli a potud jej doplnil, že *pojednal důkladně o těch ctnostech, jež vtiskly celému životu Panny Marie zvláštní ráz*. Vycházejí z Písma, kdež jest ovšem příslušných zpráv nemnoho, nakreslil přece velikolepý a živý obraz ctností P. Marie (srov. Lehner l. c. 146; Friedrich l. c. 169).

Tu a tam vnesli Origenes, Basil Vel. a Jan Zlat. též nějaký stín na obraz, kde se tak vzácné ctnosti rýsovaly. Sv. Jan Zlat., i když leccos odečteme při ohnivém řečníku, jenž každé slovíčko neodvažuje a smělých výrazů se neštítí, zašel rozhodně příliš daleko. Povahopis, jaký o Panně Marii nastínil, je nejen skreslený, nýbrž i nespravedlivý (Friedrich l. c. 168). Okolností, jež měly na odchýlné a nesprávné nazírání na duchovní život Panny Marie u zmíněných Otců neblahý vliv, byly již dříve uvedeny.

2. O vzrůstu svatosti Panny Marie.

Bohoslovci rozlišují u Panny Marie mezi prvním posvěcením a mezi dalšími přírůstky její svatosti.

a) Při *prvním posvěcení* obdržela Panna Maria podle *obecné nauky bohoslovců* více milosti než kterýkoli člověk aneb anděl. Taková míra milosti byla přiměřena její nejvyšší důstojnosti. *Mnozí bohoslovci* tvrdí, že již tehdy obdržela více milostí nežli všichni andělé a svatí.

b) Panna Maria ve svatosti a milosti *stále až do smrti pokračovala*. Tento pokrok souvisí se životem z víry. Kdo jako Panna Maria z víry žije, musí se v ní osvědčovati a tak ve svatosti pokračovati. Na podstatu Boží Marie za živa nepatřila. Svatosti jí přibývalo následkem *záslužných skutků*, jež vznikaly z vroucí lásky k Bohu a byly velmi bohumilé, hlavně, když Marie Panna Slovo věčné počala a v životě nosila, je porodila, živila a opatrovala, potom při seslání Ducha svatého a ze svátostí, především z eucharistie, jež přijímala.

Teprve, když se k božskému mateřství Panny Marie, jež jakožto libodár samo o sobě vnitřně neposvěcuje, připojí její dokonalá svatost a vynikající ctnosti, jest obraz její vzneše-

nosti dokonalý a Panna Maria je opravdu blahoslavená (*Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik* 447).

c) *Bohoslovci* přikládají Panně Marii ohledem na její nejvyšší důstojnost jakožto matky Boží a na dokonalou svatost též *takové výsady*, kterých se kdy lidem od Boha dostalo (viz *Bernard*, Ep. 1174 n. 5; *Tomáš Aq.*, S. th. 3, q. 27 art. 1; *Scheeben*, Kat. Dogmatik LLI, 521; *Terrien*, La Mère de Dieu I., l 303). Z takových výsad *dlužno ovšem vyřaditi* ty, jež se *nesrovnávají se životem víry, s jejím pohlavím, s jejím postavením jakožto matky Vykupitele*, jenž nás utrpením a smrtí vykoupil. Nepatřila za živa na podstatu Boží, neměla moc konati zázraky, neměla moci kněžské, nebyla prosta utrpení a smrti. Mínění, jež hájil *sv. Alfons z Liguori a Terrien*, že Panna Maria hned, když byla počata měla sebevědomí a užívání rozumu, nedá se dokázati. *Sv. Tomáš Akv.* je výslovně odmítá (S. th. 3 q. 27 art. 3).

§ 32. O Panně Marii nanebevzaté.

Literatura: Scheeben III., 570 nn. *Pohle* II., 318 nn. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik 448 nn. *Van Noort*, De Deo Redemptore 190 . . . *Lana*, La resurrezione e corporea assunzione al cielo della S. Vergine Madre di Dio (1880). *Vaccari*, De b. Virginis Mariae resurrectione et in coelos gloriosa assumptione 2 sv. (1881). *Jürgens*, Die kirchliche Überlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel (Innsbrucker Zeitschr. für kat. Theologie 1880, 595 nn.). *Fanucci*, Firmitudo catholicae veritatis de psychosomatica assumptione Deiparae (1884). — *O smrti Panny Marie: Canisius*, De Maria Virgine V., 3 nn. (Ingolstadii 1577). *Arnaldus*, De transitu b. Mariae Virginis Deiparae (Genuae 1879). *J. Nirschl*, Das Grab der hl. Jungfrau Maria (Mainz 1896). *J. Marta*, Ni Ephése ni Panaghia-Capouli, mais Jerusalem (1910). *J. Niessen*, Panaghia-Kapuli (1906). *Týž*, Die Mariologie des hl. Hieronymus.

Učení že Panna Maria byla brzy po smrti i s tělem na nebe vzata, *není článkem víry*, ale *204 biskupové* podali *sněmu vatikánskému* žádost, aby bylo za takový prohlášeno. *Suarez* cenil dogmatickou jistotu tohoto učení tak, že *označil* za nejvyšší opovážlivost popírání tohoto zbožného a ctihodného učení. *Pohle* (I. c. 319) dí o tomto úsudku, že pro přítomnou dobu, která již mnoho padělků odklidila, je *snad poněkud přísný*. V tomto učení postupovati je krok za krokem — *od smrti k neporušenosti těla a konečně k nanebevzetí*.

1. O smrti Panny Marie.

a) O tom, *kdy a kde P. Maria* zemřela, dále o jejím hrobě nelze ničeho historicky zjistiti. Někteří badatelé dokonce *pochybovali*, zda zemřela. *Epiphanius* pátral na místě samém po podání, ale k nějakému určitému výsledku nedospěl, a o smrti Panny Marie *pochyboval*: „Ani zda zůstala nesmrtelnou nesta-

novím, ani zda zemřela mohu potvrditi“ (De haer. 78 n. 11). Z novějších badatelů *Arnaldus* dokonce popíral, že P. Maria zemřela. Přesto je nade všelikou pochybnost, jak z učení *Otců*, tak ze svědectví nejstarších liturgií jisto, že Panna Maria podobně jako její božský Syn zemřela.

b) Z neposkvrněného početí Panny Marie mohlo by se na prvý pohled usuzovati na její nesmrtelnost tělesnou. Avšak neprávem. Smrt je totiž přirozený následek u člověka, a byl by i Adam býval smrtelný, kdyby mu Bůh nebyl udělil mimo-přirozený dar nesmrtelnosti. V tomto řádě spásy nedostává se ani ospravedlněným za živa této výsady. *Smrt sama o sobě není ani ponižující ani nečestná*. I Kristus Pán, nebýti ukřižován, byl by umřel, jak učí *sv. Augustin* (De pecc. mer. et demer. 2, 25). *Panna Maria Matka Vykupitele*, jenž pro nás umřel, nemohla leč se jemu podobati a též umříti. Nezemřela ovšem ani následkem ani z trestu za hřích dědičný neb osobní (viz Prop. 73. *Baii* damn.; *Denz.* 1073.) Maria, jak *bohoslovci* obecně učí, neskonala ani následkem nemoci ani sešlosti věku, nýbrž vroucí touhou a láskou ke svému božskému Synu, s nímž chtěla býti na věky a dokonale spojena (srov. Pís. Šal. 2, 5; Fil. 1, 23). Smrt P. Marie nazývá se v liturgiích *Κοίμησις, ἀνάπασις, dormitio, pausatio*.

Ač Maria jako Ježíš Kristus zemřela, přece nelze tvrditi, že by byla skonala smrtí mučednickou. Panna Maria podstoupila mučednictví toliko v duchu, stojíc pod křížem svého umírajícího Syna, a tam se stala královnou mučedníků.

c) O místě, kde zemřela a kde byl její hrob zda v Jerusalemě nebo v Efesu, nebylo přese všechny spory hlavně mezi *Fonckem* a *Nirschlem* docíleno výsledku. Vypravování *Dionysa Pseudo-Areopagity*, že apoštolové se shromáždili v Efesu kolem úmrtního lože Panny Marie, je zbožná legenda, již nelze přikládati větší víry než jiným podobným na př. o smrti a zmrtvýchvstání apoštola Jana (*Bardenhewer*, *Patrologie* 93).

2. O neporušenosti těla Panny Marie.

Toho, že tělo Panny Marie po smrti nepodlehlo zkáze, žádný *bohoslovec* nepopíral, ba ani o tom nepochyboval. Rozklad těla jest ovšem přirozený postup tam, odkud duše, princip života, jež tělesné látky spojovala a ovládala, se odloučí. Není hříšný, ale je hrozný, ošklivý a odporý.

Tělo Panny Marie, i když jako její Syn zemřela, nemohlo se rozpadnouti při zetletí. Bůh matku svého Syna, neposkvrněně počatou a neporušenou Pannu, již to slušelo, mohl toho

uchrániti a také ji skutečně uchránil. Z těla Panny Marie se počal a narodil Syn Boží, takže jeho tělo bylo tělem jejím. Bránila tedy *důstojnost Syna Božího* tomu, aby rozkladem bylo znetvořeno tělo, ze kterého se narodil. Přesvědčení celého křesťanstva, že tělo Bohorodičky podobně jako tělo jejího Syna nemohlo zetleti, je případně vysloveno u *Pseudo-Jeronyma* (asi z 8. stol. Tract. de Assumpt. b. M. V. c. 6): To, že by ono posvátné tělo bylo dle obecného řádu rozkladu vydáno červům za potravu, poněvadž si nedovedu mysliti, štítím se tvrditi.“ V *sakramentáři Řehořově* čteme: „S uctivostí slavíme, o Pane, ten den, kdy svatá Bohorodička zemřela smrtí časnou, avšak pouty smrti nemohla býti sevřena, jelikož ze sebe porodila svého Syna, Pána našeho vtěleného.“ Neporušenost těla Panny Marie těsně *souvisí s neposkvrněným početím*. Neposkvrněně počatá nebyla podrobena následkům hříchu ani nezřízené žádostivosti, ani smrti. Zemřela-li přece, aby byla Synu svému podobna, pak *důstojnost Matky Boží aspoň tolik zasluhovala*, aby tělo její nepodlehlo rozkladu. *Neporušené panenství* Bohorodičky požaduje rovněž, aby její tělo, jež zůstalo neporušeno přes to, že Syna Božího porodila, zůstalo neporušeno i po smrti, jak *v liturgiích je vysloveno* na příklad *v mozarabské*: „Ó nevýslovná čistoto, ó neposkvrněné panenství, jež jste zasloužily býti vzaty do nebe.“ *Ondřej z Krety* dí: „Jako nebylo porušeno tělo Rodičky, tak ani nezahynulo tělo nebožky“ (Or. 2 de dormit. b. Mariae).

Od neporušenosti těla je k nanebevzetí Panny Marie pouze malý krok. Nelze přece mysliti, že Bůh neporušené tělo Panny Marie *vzkřísí teprve při všeobecném vzkříšení*.

3. O nanebevzetí Panny Marie.

Historických důkazů z prvních 5 století není. Není o něm zpráv v *Písmě* a *nejstarší tradice* rovněž o něm mlčí. Toto období je takoruka prázdným prostorem, který se nedá překlenouti historickým mostem tak, aby poslední oblouk dosahoval až k samé události, očitými svědky potvrzené (viz *Pohle* 1. c. 321).

Na to, co *apokryfy* počínajíc 4. stol. vypravují, nelze nic dáti. Jsou to vypravování *Pseudo-Atandše*, *Pseudo-Jeronyma*, *Pseudo-Augustina* a hlavně *Pseudo-Dionysa*. Tento chtěje býti pokládán za učedníka apoštolského vypravuje o cestě, kterou podnikl, aby spatřil tělo, jež dalo život a Boha přijalo, a že se tam setkal s Jakobem a Petrem. *Sv. Jan Dam.* napsal 3 homilie o nanebevzetí Panny Marie, ale do druhé do hl. 8 vsunula

pozdější ruka záhadnou zprávu o vyjednáváních císařovny *Pulcherie* s patriarchou *Juvenalem* o hrobu Panny Marie (viz *Bardenhewer*, *Patrologie*² 518).

a) *Z Pisma* nanebevzetí Panny Marie dokázati nelze. Podle výkladu *bohoslovců* je však aspoň zahrnuto a naznačeno v *protoevangelii* a v *pozdravení andělském*. Protoevangelia dovolávali se *biskupové* v žádosti podané *vatikánskému sněmu*, aby nanebevzetí Panny Marie prohlásil za článek víry. V *protoevangelii* je totiž ohlášeno *rozhodné nepřátelství* a vítězství ženy a jejího potomka proti ďáblu a jeho potomstvu. Takového vítězství plně dosáhla Maria Panna, když zvítězila nejen nad hříchem, byvši neposkvrněně počata, nýbrž též nad jeho následky — žádostivostí a smrtí. Smrt pak překonala, když brzy po ní byla vzkříšena a na nebe vzata.

Z pozdravení andělského *bohoslovci* rovněž tuto výsadu dokazují. *Innocenc III.* dí: „Maria počala bez hanby, porodila bez bolesti a ze světa odešla bez porušení, podle výroku andělova ba Božího skrz anděla, aby se osvědčila jakožto plná milosti“ (Ep. 22). *Sv. Tomáš Akv.* ukazuje též na plnou míru milosti u Panny Marie a dí že „byla sprostěna kletby, dle níž všichni se obracejí v prach.“ (Expos. salut. angel. 8).

b) *V podání* je nanebevzetí Panny Marie potvrzeno svědectvími ze 6. stol. Jsou to především *Řehoř Turský* († 598; ve spise *Mirac. I.*, 4), *Modestus Jerusal.* († 634), jenž složil slavnostní řeč o tělesném nanebevzetí P. Marie, *Germanus Byzantský* († 733) a *sv. Jan Dam.*, po němž se zachovaly tři homilie na svátek zesnutí P. Marie. V těchto je tělesné nanebevzetí dosvědčeno, jakožto obsah podání ode dávna zděděného a kde je to, co zkrátka a přesně přijal syn od otce, rozvedeno a blíže odůvodněno (*Bardenhewer*, l. c.).

c) *Svátek*, jenž se nazýval *dormitio*, *pausatio*, *depositio*, *assumptio* b. M. V., *Κοιμήσις, ἀνάπαυσις τῆς θεοτόκου Μαρίας* nesvědčí toliko o nanebevzetí duše nýbrž též těla P. Marie. V *Itálii* a ve *Španělsku* se slavil 15. srpna již v 8. stol., v *Gallii* pak, jak je patrné z *gotského missálu* 18. ledna. V *Rímě* nařídil papež *Sergius* (687-707) průvody o svátcích, *Zvěstování*, *Narození* a *Zesnutí Bohorodičky*. Na *Východě* postaral se o to, aby *Κοιμήσις* bylo všeobecně slaveno, císař *Mořic Byzantský* (582-602). To zachovává *řecká církev rozkolná* až dosud, jak *synoda jerusalemská* r. 1672 prohlásila. Podobně je tomu i v *církvi armenuské*.

Benediktin Usuard vyslovil se (*Martyrologium*, Venetiis 1745) o svátku Nanebevzetí skepticky, ale tím ani přesvědčení křesťanů a ani slavení tohoto svátku neutrpělo. I námitka, že se výsada Panny Marie opírá o *apokryfní vypravování* je lichá, poněvadž i potom, když papež *Gelasius* podobný spis „*De transitu v. Virginis*“ zavrhl, přece se podání o nanebevzetí P. Marie v *církvi* neztenčeně udrželo.

d) Toto učení opírá se především o *bohovědné důvody*, jež plynou z božského mateřství Marie Panny, z jejího neposkrvněného početí a ustavičného panenství. Při všech těchto důvodech dlužno míti zřetel na *význam*, který mělo *tělo Panny Marie*, jak pro *Vykupitele* tak pro *vykoupení*.

Sv. Bernard snažil se nanebevzetí Panny Marie dovoditi tak, že prý Bůh nemohl připustiti, aby místo, kde její neporušené tělo odpočívalo, zůstalo neznámé věřícím. Tento důvod dá se hladce odbýti. Bůh tomu nechtěl buď proto, aby zamezil modlářství, jež by se bylo mohlo s jejím hrobem a tělem tropiti nebo mohl toto uložit tam, kde *Henoch a Eliáš* se svými těly až do posledního soudu se zdržují.

Panně Marii, jež dala Synu Božímu tělo a nám Vykupitele, slušelo, aby se jí dostalo výmínečným způsobem *plného ovoce vykoupení*. To pak tím více, když ji Syn Boží zvláštním způsobem vykoupil, uchrániv ji ode hříchu dědičného, a když se z ní počal a narodil, ušetřiv její tělo porušení. Bylo to tedy zcela oprávněno, aby tělo Marie Panny, v němž prokázala tolik služeb Synu Božímu a tím přispěla k našemu vykoupení, bylo *brzy po smrti před všeobecným vzkříšením slavně vzkříšeno a na nebe vzato*. Tak dokazovali zmíněnou výsadu Panny Marie *Otcové na př. Germanus*, patriarcha cařihradský (Orat. 2 in dormit. b. Mariae).

§ 33. O Panně Marii, naší prostřednici.

1. Výklad.

Tomuto úřadu Panny Marie je rozuměti tak, že a) náš jediný hlavní prostředník jest a zůstane Ježíš Kristus Syn Boží; b) že tedy prostřednictví Panny Marie se zcela opírá o zásluhy Kristovy a na nich závisí; c) že její prostřednictví jakožto matky Boží je *mnohem mocnější* než příměluva ostatních svatých a andělů. K vykoupení Kristovu, jímž za naše hříchy plně dostiučinil, s Bohem nás smířil a všelikou milost nám zasloužil, *nemohla* Panna Marie ani *ničeho přidati ani je zdokonaliti*. Ježto dala Synu Božímu člověčenství a nám Spasitele, *má nepřímý vztah k našemu vykoupení*.

Nesluší ji tedy zváti „*spoluvykupitelka*“ (*corredemptrix*), poněvadž podle dogmatického prohlášení o neposkrvněném početí byla též Maria ač nejvznešenějším způsobem *pro zásluhy Ježíše Krista vykoupěna*. Objektivní vykoupení, jež je základem všeliké i její milosti, *nemohla ani způsobiti ani svým spolupůsobením zasloužiti*. Hořejší název byl také až do 16. stol. *bohoslovcům cizím* a v novější době užili ho pouze málokterí na př. *Faber, Minges*. *Bartmann* dí, že takové mluvě by ani *sv. Tomáš akv.* ani

scholastikové nerozuměli; o Otcích a Písmě že se nechce ani zmiňovati (Christus ein Gegner des Marienkultus [1909] 122). Totéž platí o názvu „kněžka“ (*sacerdotissa*) a tím více „velekněžka“ (*summa sacerdotissa*). K tomuto úřadu nebyla Panna Maria ani ustanovena ani si nikdy podobných práv neosobovala, nazývajíce se pokorně služebnicí Páně (Luk. 1, 38).

2. Důkaz.

a) Učení, že Panna Maria je naše prostřednice, opírá se o *Písmo*. Již *zde na světě* svolivši se státi matkou Vykupitele, jenž byl nazván Ježíš (Hospodin je spása), protože „spasí svůj lid od hříchů jejich“ (Luk. 1, 31; Mat. 1, 21), *nepřímo k našemu spasení spolupůsobila*.

Otcové nazývají proto Pannu Marii „*příčinou našeho spasení*“ a to již *sv. Irenej* (Proti kac. 3, 22, 4); v tom, že porodila Vykupitele, viděli její proslřednictví k naší spáse jako *sv. Jeronym* (In Luc. 2, 29); jejímu proslřednictví přikládali posvěcení Jana Kř. v lůně mateřském (viz *sv. Ambrož*, In Luc. 2, 29). *Sv. Augustin* píše: „Tedy se nám spasení stalo, když žena v lůně počala člověčenství Všemohoucího“ (Ser. 289 n. 2).

Ke spáse světa přispěla a přispívá Panna Maria jakožto *vzor všech ctností*. Zaří především ženskému pohlaví svým nedostižným příkladem jako neporušená panna, jako věrná manželka, jako trpělivá a statečná žena, takže ženu učinila muži rovnocennou a zušlechtila a posvětila život rodinný.

I na Kalvarii byla naší prostřednicí, když svého milovaného Syna za naší spásu v duchu obětovala a svůj s jeho obětí úmyslem spojila. Tak se stala královnou mučedníků a *matkou křesťanů (mater christianorum)*.

b) Název „*matka křesťanů*“ vyskytuje se o Panně Marii teprve ve středověku. Nazývá se tak proto, že byla *opakem Evy*, matky všech živých, podobně jako apoštol *Pavel* nazval *Krista* opakem, *druhým Adamem*. Kdežto Eva porodila dítky hněvu Božího, býváme my skrze milost Ježíše Krista, jejíž Maria porodila, duchovně znovuzrozeni a stáváme se dítkami Božími. Byla-li Eva branou smrti, pak se stala Maria *branou života (ianua vitae)*.

a) *Otcové* tuto myšlenku velmi často rozebírají. *Sv. Irenej* píše: „Jako Eva . . . neposlušností i sobě i pokolení lidskému zavinila smrt, tak i Maria poslušností i sobě i veškerému pokolení stala se příčinou spásy“ (*causa salutis*; Proti kac. 3, 22, 4). „A jak ona (Eva) neposlechla Boha, tak tato (Maria) dostala radu, aby poslechla Boha, aby tak panna Maria panně Evě stala se *orodovnicí (advocata, παράκλητος*; tmt. 5, 19). *Sv. Jeronym*: „Skrz Evu smrt, skrze Marii život“ (Ep. 22 ad Eustoch.); *Sv. Augustin*: „Per feminam mors, per feminam vita“ (Ser. 232 c. 2 n. 2).

β) Maria je dále matkou křesťanů, protože Ježíš Kristus, její Syn přijal *nás za bratry, za údy*, kteří jsou s ním *v jednom mystickém těle*. Jsouce tedy jedním tělem v Kristu, nazývají jeho přesvatou máti svou matkou. *Sv. Augustin* dí: „Maria je matkou jeho údů, poněvadž přispěla láskou, aby se věřící v církvi narodili“ (De virginit. c. 6 n. 6). Dle výkladu *Friedrichova* (Mariologie des hl. Augustinus 259) vztahoval *sv. Augustin* mateřství Panny Marie pouze na ty věřící, kteří podle jejího zbožného příkladu bohabojně v církvi žijí. Stala se jim matkou proto, že vůli Boží plnila, pro svou lásku.

γ) Maria je matkou křesťanů, poněvadž *Kristus s kříže* *ji nás všechny poručil*, řka *Fanovi*: „Ejhle matka tvá“ (Jan 19, 27). Jakožto matka Kristova byla proniknuta láskou ke všem, kdož vykoupení potřebují; nechovala ji pouze v srdci, nýbrž ji ustavičně svou mocnou přímluvou a něžnou péčí projevovala a projevuje. *Sv. Bernard* dí překrásně: „Všem stala se vším, učeným i prostým chtěla býti v přehojné lásce dlužnicí. Všem otevírá klín milosrdenství, aby z její plnosti všichni přijali“ (Ser. de 12 praerogat. n. 2).

V nebi, kam byla Panna Maria brzy po smrti vzata, je její přímluva a orodování *mnohem účinnější a širší*. Tam, patříc ustavičně na podstatu Boží, poznává potřeby nás všech a oroduje za všechny, opírajíc se o přehojné zásluhy, jež si za živa získala a smrtí dovršila. Její orodování je nejen *všeobecné*, nýbrž i *mnohem mocnější* než andělů a svatých, které jako matka Boží převyšuje důstojností i svatostí.

3. *Bohoslovci* se zřením na všeobecnou přímluvu Panny Marie zastávají se *zbožného a pravděpodobného názoru*, že všechny milosti, jichž se věřícím dostává, procházejí rukama Panny Marie, že ona je *rozdavatelka milostí (dispensatrix gratiarum)*.

Ke spasení není toto rozdávání milosti nevyhnutelně nutné. Bůh tak svobodně ustanovil chtěje, aby Maria, jež dala světu Spasitele, původce všech milostí, rozdávala nám též jeho milosti. Jako Bůh často dává dobra, aniž byl prošen, tak i Panna Maria může orodovati a vyprosit i těm, kdož ji nevzývali. Ovšem všeho, co vyprosí, dostane se nám skrze zásluhy Ježíše Krista.

Učení o Marii, rozdavatelce milosti, *nelze opřít o výroky Otců* (viz *Petavius*, De incarnatione VI. XIV., 9, 8), ale vyskytuje se již u *Germana Cařihradského* († 733), *Alberta Vel.*, *Gersona* a hlavně u *sv. Bernarda*, jenž P. Marii nazývá „*uberrimus gratiarum aqueductus*“. Totéž zastávají *Suares*, *sv. Alfons proti Muratorimu*, papežové *Lev XIII.* (encykl. „Octobris

mensis“ ze dne 20. září 1891; encykl. „Iucunda semper“ ze dne 8. září 1894) a Pius X. (encykl. „Admodum illam“ ze dne 2. února 1904). *Církev* nazývá Pannu Marii „*mater divinae gratiae, ianua coeli, vita, dulcedo et spes nostra*“, a vzývá ji častěji než ostatní svaté. Tím dokazuje, že přimluva matky našeho jediného hlavního Prostředníka je mnohem účinnější.

Obavy a námitka, že vzývání Panny Marie o přimluvu je *na úkor* prostřednictví Ježíše Krista, jsou bezdůvodny. Všichni, kdož Pannu Marii vzývají a čím důvěrněji a úsilovněji tak činí, jsou tím pevněji přesvědčeni, že Panna Maria začkoli prosí a cokoli nám vyprosí, dosáhne skrze zásluhu Ježíše Krista. Je tedy účinná přimluva P. Marie skvělým důkazem zásluh Ježíše Krista, jenž je prostřednictvím své matky rozdává.

§ 34. O úctě Panny Marie.

Literatura: Tomáš Akv., S. th. 3, q. 25 art. 5: *Suarez*, De incarnat. disp. 22. sect. 3; *Petavius*, De incarnat. XIV. 8. *Plazza*, Christianorum in sanctos sanctorumque Reginam propensa devotio, Panormi (1547). *V. Lehner*, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (1886). *Liell*, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern in den Katakomben (1887). *Beissel*, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland bis zum Ende des Mittelalters (1909). *Livius*, The blessed Virgin, přel. *Dhom a princ Arenberg* (1903-1908). *Dějiny bibliografie č. kat. literat.* nábož. I. 23. *Almanach „Matce Boží“* 1904.

Věta: Marii Panně přísluší větší úcta než ostatním svatým.

Výklad.

Tato úcta je *důsledkem postavení*, jež má Maria, matka Boží v řádě spásy. Úcta vzdává se svatým a světicím pro jejich stvořenou dokonalost a svatost. Poněvadž Maria, matka Boží a nejsvětější Panna, *svým postavením všechny svate převyšuje*, přísluší jí větší úcta (*cultus hyperduliae*) a věřící jsou povinni ji uctívatí.

Nelze si mysliti katolického křesťana, aby v Ježíše Krista celým srdcem věřil a jemu se vroucně klaněl, jeho přesvatou matku však důsledně zanedbával. Z nevšímavosti a nedbalosti vůči matce brzy by vznikla i nevážnost vůči Ježíši Kristu. *Smutným dokladem* jsou ti mezi protestanty, kteří původně zavrhovali pouze panenství Bohorodičky a její úctu zanedbávali, až dospěli k popírání božství Ježíše Krista.

Důkaz.

a) *V Písmě* je *prvým* dokladem mariánské úcty *pozdravení andělské* (Luk. 1, 28). Je tím důležitější, poněvadž tento

projev učinil archanděl *z rozkazu Božího*. Dalším dokladem jsou *slova*, jimiž *Alžběta* Pannu Marii přivítala: „Požehnaná's ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého Ježíš“ (Luk. 1, 42—43). Projevila Panně Marii úctu, a tuto též odůvodnila. *K důvěře a vzývání* své matky sám *Kristus Pán* vyzval, když na její přímluvu v *Kaně Galilejské* vykonal prvý zázrak (Jan 2, 1—11); *ji milovati* nám doporučil umíraje na kříži, když *sv. Janovi* děl: „Ejhle matka tvá“ (Jan 19, 27). Panna Maria v duchu prorockém tuto úctu *předpověděla* řkouc: „Aj od této chvíle blahoslaviti mne budou všechna pokolení“ (Luk. 1, 48).

b) Otcové. Panně Marii, dokud žila a v prvních stoletích, nebyla prokazována *vnější úcta*. Tehdy běželo především o to, aby její Syn byl za božského Vykupitele uznán a vyznáván. Potom mohlo se též jeho přesvaté materi dostati příslušné úcty. Opat *Guibert* dí: „Jako slávu Synovu předcházela pokora, tak pokoru matky, která na ni přecházela ze Syna následovalo povýšení.“ (De Laude s. Mariae c. 2)

V prvních dobách nebylo církvi ani dopřáno klidu a pokoje, aby mohla náboženskou úctu patřičně upravit a rozvinouti. Přesto však *nejstarší Otcové, hlavně Justín* (Obr. I. 33; Rozml. 43; 66-68; 100) zdůrazňují význam Panny Marie pro naši spásu, velebí ji jakožto matku Boží, oslavují její dokonalou svatost a neporušené panenství s takovou uctivostí a vážností, že jich pozdější Otcové a bohoslovci stěží předstihli.

c) Ve veřejné bohoslužbě prvních dob byla osoba Panny Marie oproti mučedníkům *v pozadí*. Dle názoru tehdejšího křesťanstva bylo *mučednictví nejskvělejším dokladem svatosti*, poněvadž bylo skutečným ideálem křesťanského života a co nejvíce připodobňovalo Kristu (*Linsemann*, Über Marienverehrung im christl. Kultus ve Theolog. Zeitschr. 1887 3-46; *Kellner*, Heortologie 151). Až do *efeského sněmu* byla úcta Panny Marie více soukromého rázu. A snad to bylo právě dobré a užitečné. *Sv. Epifanius* totiž (koncem 4. stol.) vypravuje (Haeres. 77) o arabské sektě *kollyridianek*, která uctívala P. Marii jako bohyni, obětující jí koláče (kollyria) jako kdysi pohanské bohyni Ceres. Epifanius *tento zlořád* rozhodně zamítá, řka, že Panně Marii, ač je vyvolená nádoba, převyšující svaté, *nesmí* býti vzdávána bohopocta. Ve 4. stol. dosvědčují *Otcové* úctu mariánskou. *Řehoř Nas.* († 390) vypravuje o křesťanské panně Justině, že v pokušeních vzývala P. Marii o pomoc (Orat. 24, 10). *Efeský sněm* prohlásiv, že Maria je Bohorodička, mohutně její úctu roznítil a rozšířil, ale rozhodně nezavedl.

Týž sněm konal se v mariánském chrámě. V *Rímě* postavil papež *Liberius* (352-366) chrám *Maria Maggiore*. Podle výzkumů *Grisarových* byl v Rímě již před tím chrám mariánský: Podle *Liella* (l. c. 41) bylo prý již před efeským sněmem více chrámů mariánských; *Ehrhardt* to však popírá (v Röm. Quartalschrift III., 1889, 17). *Nejstarší vyobrazení* P. Marie v *katakombě sv. Priscilly* je z počátku 2. stol. (viz *Kaufmann*, Handbuch des christl. Archaeologie² 361).

Na základě výzkumů řečeného *Kaufmanna*, dále *de Rossiho*, *Maruccioho* a zejména *Wilperta* setkáváme se již v 2. století v náhrobkovém umění (v katakombách) s Pannou Marií ve scénách: klanění se Mudrců, v prorocství Isaiášově, ve zvěstování atd. Od dob míru vidíme ji v obrazech narození Páně a jedenkrát jakožto orodovnici lidského pokolení. Maria byla se zálibou zobrazována, která s Ježíškem na klíně obklopená nebeským komonstvem sedí na trůně. Hlavní přednost Panny Marie tkví v jejím božském Mateřství... Papež *Sixtus III.* († 440) byl podle všeho první, jenž svou lásku a úctu k P. Marii projevil pomníky. Na apsidě basiliky Maria Maggiore dal namalovati obraz korunování a od něho pocházejí též obrazy Marie „královny“ (*Wilpert*, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von 4. bis 13. Jahrh.* 4 svazky [1916] II., 921). Lukášovy obrazy P. Marie pocházejí z dob pozdějších; nejstarší v Maria Maggiore je z 9. století.



Rejstřík jmenný a věcný.

Sestavil Václav Müller.

Na stranách hvězdičkou * označených pojednává se o předmětu obšírněji. Jména osob, zvláště sv. Otců, přicházejí většinou při citátech v důkazech patristických. Bylo třeba v rejstříku omezit se jen na nejdůležitější.

Abelard 24, 118, 125, 185

actio divina 31

Adam 75, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 129, 132, 178, 292

antidikomarianité 287

adoptianismus (adoptiani) 185, 204, 205

aftartodoketé 175

agnoeté 213

Alacoque Maria Markéta 211

andělé co jsou 53, od B. stvoření 53 *, kdy stvoření 54, veliké množství 56, rozdělení 56, pouzí duchové 57 *, — mnozí dosáhli a požívají blaženosti 61 *, — padlí 62 *, — byli zavrženi 63 *, — strážní 66 *, — zlí, škůdcové lidí 68 *

angelus 53

Anselm z Kanterbury o smírné oběti Kr. 245

Apollinaris z Laodiceje 170, 171, 173, 212, 221

Apologetové o Ježíši Kristu 165 *

Ariani 170, 212

Asmodej 69

Augustin sv. o hříchu dědičném 121, 122, 134, 137, 138, o hyp. spojení 188, o nep. početí Panny Marie 293 *

Averroes 90

Beelzebub 64

Bruno Giordano 16

Bůh stvořil svět 8 *, stvořil svět sám 17 *, na počátku času 21 *, zcela svobodně 24 *, dle věčných ideí 26 *, zachovává svět 28 *, spolupůsobí fysicky s čin. stvoření

30 *, není příčinou mravního zla 83 *, Vykupitel 145 *

Casus fortuitus 44

Catharinus Ambrosius 125, 131, 152, **circuminsessio (circumsessio)** 203 *

Clausius 15

communicatio idiomatum 180, 201 *

concupiscentia 108 *

concursus divinus 27, 31

creatio 3, **secunda** 7, **continua** 30

cultus latriae 206, **duliae** 206, **hyperduliae** 206

Člověk 72, stvořen přímo od B. 73 *, pochází z prvních lidí 77 *

Dar nadpřirozený 97, rozdělení 98, — milost posvěcující 105 *

dary mimopřirozené 108 *, žádostivost 108, nesmrtelnost 109, bez utrpení 111 *, vlité vědění 112

Darwin 74

deisté 28, 41

determinismus 44

dichotomismus 82

Dionys Arespagita 56, 57

doketé 170, 278

dostiucnění 232, náhradné 2:2, cena — Kr. 247 *, rozsah 249 *

dualismus 7, 8

Duns Skotus o nep. početí Panny Marie 296

duše lidská původ 79, podstatná forma těla 85 *, 88, samostatná bytost 87 *, jedna 90, podstata duchová 90 *, nesmrtelná 92 *

Ďábel 63, jak může čl. škodit 70 *, poroba 136

Emanatianismus 16, 80 * (vznik duše lidské)
energie — není věčná 14
entropie 15
Eutyches 186, 202
Eva 75, 111, 115, 117, 132, 292
Fatalisté (fatalismus, fatum) 41, 42, 44
Fechner 13
fenomenalismus 16
Flacius Illyricus 124
Froschhammer 81
Generacianismus 80 *
gnostikové 8, o člověčenství Ježíše Krista 173
Günther Ant. 19, 24, 38, 40, 83, 100, 103, 181, 220
Haeckel A. 13, 74
Harnack 162, 164, 258, 267, 279, 283, 284
Hermes 24, 38, 40, 100, 103, 233, 237
Hermogenes 8
Hilarius sv. o utrpení J. Kr. 176 *
hmota — není věčná a nekonečná 11 *
Honorius pap. 189
hřích dědičný 118 *, je hřích skutečný 120 *, jeho podstata 123 *, 126 *, v čem podstata nezáleží 124 *, tajemství 129, 142 *, kterak se přenáší 131 *, následky 135 *
hřích prvotný 114 *, následky 115 *
hylozoismus 13, 16
hypnotismus 70
hypostasis 182 *, **suppositum** 182
hypostatické spojení 181, vlastnosti 192 *, převyšuje naše poznání 195 *, neodporuje rozumu 196 *, 216, 222, 224
Influxus Dei 31
idea B. věčná 26
Jahve 6
Jansenius, jansenisté 99, 103, 124, 128, 137, 138
Ježíš Kristus 154, prostředník 151, Syn B. a pravý Bůh 155 *, pravý člověk 170 *, narodil se z Marie Panny podle člověčenství 173 *, podoba — 178, jedna bož. osoba ve dvou přirozenostech 181 *, dvojí přirozenost — 186 *, bohopocta — 206 *, bohopocta člověčenství a srdce — 209 *, přednosti člověčenství 211 *, vědění — člověka 212 *, svatost — člověka 220, charismata — 225, moc — člověka 226 *, — náš prostředník 230 *, smrt — příčina spasení 231 *, — nás smrtí vykoupil 239 *, krvavá obět — 241 *, dostiučinění — 246 *, účinky smrti — 250 *, — sestoupil do pekel 255 *, — vstal z mrtvých vlastní

moci 253 *, vstoupil na nebesa 262 *, sláva — v nebesích 263 *, — jediný a svrchovaný učitel 265 *, — velekněz N. Z. 268 *, modlitba a orodování Ježíše Krista 271 *
královský úřad — 272 *
Josef sv. 284, 286
Kalvin 138, 238, 250, 257
kenotici 211
kreacionismus 81 *, 134
Leibnitz 24, 25, 87
Lucifer 64
Lugo 125
Luther 133, 202
Malum — **physicum** 47 *, **morale** 49 *
manicheovci 8
Maria Bohorodička 179, spolupůsobila k našemu spasení 275, jest matka Boží 277 *, důstojnost — 279 *, vztah k bož. osobám 280 *, — neporušená Panna 281 *, — při početí 282 *, při porodu 285 *, po porodu 286 *, naprosto bezhříšná 288, bez poskvrny hříchu dědičného 288 *, přesvatá, převyšuje milosti andělů a svatých 299 *, vzrůst svatosti — 301 *, smrt — 302 *, neporušenost těla Panny Marie 303 *, nanebevzetí — 304 *, — naše prostřednice 306 *, matka křesťanů 307 *, rozdatelka milostí 308 *, úcta Panny Marie 309
materialismus 10, o stvoření 11 *, proti řízení světa 41, o duši 1. 87, 96
Michaěl 67
milost posvěcující 105 *
modernisté a božství J. Kr. 156, 213, 233, 258
modlitba prosebná a činnost B. 44 *
molinisté o poměru činnosti Boží a svobodných bytostí 34 *
monismus — o stvoření 10 *, pantheistický 10, 15, materialistický 11, energetický 15
Monofysité (monofysitismus) 175, 187, 199, 212
monotheletismus 189, 221
motio divina 31, 35
mravní zákon o prozřetelnosti B. 46
Nadpřirozené (supernaturale) co jest 97 *
náhoda 44
naturale 97
necessitas 150, **congruentiae** 150 *, **decreti** 151
nekrtěnátká 139 *
Nestorius 179, 202, 207, 277
Obět 241, rozdělení 241, — krvavou byla smrt Krista 241 *

- okkasionalismus 87
 Olivi Petr Jan 85
 operatio dei virilis 191, divina 31
 optimismus 25 *, naprostý 25, rela-
 tivní 25
 ordinatio mundi 41
 osoba 182
 Ostwald 15
 osud 44
Pantheismus 10. odporuje rozumu
 16 *, — proti říz. světa 41, o duši 1.
 87, 90, 96
 parallelismus psych. — fys. 87, 89
 patření na Boha 100 *
 peccatum originans (114), originatum
 (114), habituale 136
 Pelagianí a hřích dědičný 118, o dosti-
 učnění Ježíše Krista 233
 perichorese 203 *
 de la Peyère Isak 77
 Pighius Albert 125
 pokolení lidské 77, jednota 77 *
 stáří — 79
 posedlost 69 *, příznaky — 70 *
 potentia oboedientialis 99
 Praeexistencianismus 80 *
 praemotio physica 35, 36
 praeternaturale 98
 Priscillianovci 170
 protestanti o hříchu dědič. 124, 137,
 a božství Ježíše Krista 156, 181,
 233, 237, a obět Kr. 242, 267, 282
 protoevangelium 148 *, 289 *
 providentia Dei 43 *
 prozřetelnost Boží 40 *, — a člověk
 43 — a modlitba prosebná 44 * —
 a zlo 47 *
 předpekli 256 *
 přirozené (naturale) co jest 97 *
 přirozenost 181, přirozenost lidská,
 její části 82 *, různé stavy — 100 *
Racionalisté 28, — a posedlost 69,
 a nadpřirozený řád 100, o hříchu
 prvotném 116
 reformatoři 99
 Rosmini 81
Rád nadpřirozený 100 *
 řeč původ 113 *
 řízení světa 41,
Salmeron 125
 satan 63, 69
 satisfactio vicaria 232, infinita 246
 Seleuciani 194
 Schell H. 217, 233, 237
 scholastikové o stvoření 8, — o andě-
 lích 66 *, o duši 1. 94 *, o padlém
 čl. 137, o prostřednictví J. Kr. 231
 skotisté o vtělení 152 *, o hyp. spo-
 jení 197, 206, 223, 227, 246
 Slovo (J. Kr.) 182 *, 185
 Sociniani (Socinus) 118, 233, 237, 267,
 271
 Spinoza Baruch 16
 spiritismus 70
 Status naturae purae 103, — naturae
 elevatae 104, — naturae innocentis
 104, — naturae lapsae 104, glorifi-
 catae 105
 stav lidské přirozenosti 102 *
 stvoření (stvořiti) 4 *, o stvoření co
 plyne z míst bibl. 7, význam nauky
 o — 9, — jediný kon v Bohu 30
 poslední cíl — 38 *, druhotný cíl
 — 38 *
 supranaturale 97
Seol (podsvětí) 93
Theopaschité 175, 203
 Toletus 125, 153
 Tomáš Akv. sv. o původu světa 23 *,
 o poměru činnosti B. a svobod.
 bytosti 34 *, o cíli stvoření 37, o pod-
 statě hříchu dědič. 127, o padlém
 člověku 138, o údělu nekřtěňátek
 140 *, o člověčenství Ježíše Krista
 175, o oběti Krista 245, o kněž-
 ském úřadě Ježíše Krista 269
 tomisté 34, 152, o hyp. spojení 197,
 227, 246
 traducianismus 134
 transformismus (Miswart) 76
 trichotomismus 83
Ubiquismus 202
Vtělení Syna Božího nutné 152, 196
 Vykoupení úřadek o — odvěký 147 *,
 potřeba — 149 *, nejvyšší přiměřené
 150 *, poměr ke vtělení 151 *, na-
 uka o — nevznikla z pohanských
 představ 253 *
 Vykupitel, příprava na — 148 *, před-
 obrazy — 149, osoba — 154 *, dílo
 — 228 *, názvy díla — 228
Zachovávaní světa 28 *
 záměna vlastností 201 *, pravidla 202
 zlo fyzické a prozřetelnost Boží 47,
 — mravní a prozřetelnost Boží 49
Žádostivost 108 *, 134