

# KATOLICKÁ VĚROUKA.

SEPSAL

Dr. RICH. ŠPAČEK,  
UNIVERSITNÍ PROFESOR V OLOMOUCI.

DÍL III.

KNIHA V.—VII.: O MILOSTI, SVÁTOSTECH  
A DOKONÁNÍ.



PODÍL ÚDŮ NA ROK 1920—22. — ČÍSLO LXIII.

V PRAZE 1922.

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

**IMPRIMATUR.**

**Pragae, 23. Junii 1922.**

**Antonius Podlaha,**  
episcopus Paphiensis, vicarius generalis.

**Nr. 7625.**

## Předmluva.

K sepsání katolické věrouky jsem se rozhodnul, byv k tomu vybídnut prelátem *drem F. Tumpachem*, předsedou Dědictví *sv. Prokopa v Praze*. Jemu jsem v červnu 1916 odevzdal v rukopise knihu „O milosti“, „O svátostech“ a „O dokonání neb o posledních věcech“ za tím účelem, aby řečené dědictví věrouku po částech jako podíly členské vydávalo. Neúmorný pracovník a obětavý podporovatel prelát Tumpach zesnul dne 26. listopadu 1916. Válečná doba se svými nedostatky, drahotou a všeobecnou tísní zavinila, že řečené knihy mohly *býti z části vydány teprve r. 1920* jakožto podíl členům Dědictví za rok 1919. Ježto poměry v oboru knihtiskařském a vydavatelském se nejen nezlepšily, nýbrž se staly ještě tísnivějšími, protáhlo se vydání další části až do r. 1922.

Sepisuje věrouku měl jsem na zřeteli *studující bohosloví, kněžstvo a katolickou inteligenci*, protože „*Soustavná katolická věrouka pro lid*“, kterou sepsal P. Fr. Žák T. J., již vychází nákladem *Dědictví sv. Jana Nepomuckého v Praze*. Studujícím bohoslovcům chtěl jsem poskytnouti vědeckou příručku, aby bez velikých potíží jazykových, jako tomu jest u latinských učebnic, mohli studium věrouky pěstovati s větším zájmem a lepším úspěchem. Kněžstvu poslouží tato věrouka jako vhodná pomůcka, aby se mohlo snadno o věroučných pravdách orientovati a znalost jejich prohlubovati. I katolický intelligent nalezne v této knize hojně látky pro poučení vlastní i jiných

Maje na zřeteli *praktickou potřebu*, začal jsem s knihou „O svátostech“. Vždyť právě svátosti zasahují hluboko do praktického života náboženského a jejich platné i hodné jak rozdávání tak přijímání jest závislé na důkladné znalosti příslušných pouček věroučných. Ježto v nauce o svátostech je téměř na každé stránce řeč o milosti, bylo nutno napřed pojednati „O milosti“. Aby pak pořadí obvyklé u věroučných traktátů bylo pokud možno zachováno, položil jsem za knihu „O svátostech“ knihu „O dokonání“.

Jednotlivé pravdy věroučné podávám stručně shrnuté *ve větách* nebo *thesích* a zároveň označuji stupeň věroučné jistoty, který dotyčné větě přísluší. *U výkladu*, který potom následuje, uvádím výměr a vývoj řečené pravdy, bludy proti ní a stanovisko učitelského úřadu církevního.

*V důkazech z Písma sv.* vybral jsem místa známější a přilehavější, pokud to rozměry příručky dovolují, a cituji řečená místa podle překladu Písem sv., vydaných *drem F. Hejčlem a drem Sýkorou v Dědictví svatojanském v Praze*.

*U důkazů ze sv. Otců* přihlížel jsem k tomu, aby byl zjištěn jednomyslný jejich souhlas, který jest pro dotyčnou poučku rozhodujícím svědectvím. Kde se ten neb onen Otec od obecného přesvědčení uchýlil, vysvětlil jsem, za jakých okolností a z jakých důvodů se tak stalo. Výroky sv. Otců uvádím podle *českého překladu*, vydaného *v Dědictví sv. Prokopa v Praze*, po případě *z Enchiridia patristického vyd. Rouet de Journal* (Herder, Frýburk 1920) anebo *podle patrologie Migneho*.

*Bohovědné vědy* podávám stručně a úhrnem, aby bylo patrné, kterak již *Otcové* a zejména *scholastičtí bohoslovci ze sv. Tomášem Akv. v čele* dokazovali pravdivost anebo přiměřenost té neb oné poučky.

*Námítky*, jež hlavně *protestanti* uvádějí *z Písma sv.* nebo *z Otců* a potom *racionalistická věda náboženská srovnávací*, jsem zaznamenal a zároveň ukázal, že řečené námítky vznikají buď z nesprávného výkladu dotyčných textů nebo ze stanoviska, jež nadpřirozené zjevení zamítá a toliko přirozený vývoj uznává.

Nemalé potíže působí *české názvosloví*, jež není dosud ani přesně stanoveno a ani se všeobecně neustálilo. Celkem jsem podržel názvy, jež jsou v české literatuře bohovědné obvyklé, a pouze tam, kde jich nebylo, utvořil jsem názvy nové, jež by byly jak po stránce věcné tak jazykové správné.

Na konec vzdávám upřímné díky *Dědictví sv. Prokopa v Praze*, jež mou knihu přijalo a svým nákladem vydalo, a pokud to tísnivé poměry dovolí, i dále vydávati bude. S obzvláštními díky vzpomínám práce a námahy vdp. kanovníka *Václava Müllera*, který obstarával korektury a pořídil index.

V Olomouci v květnu 1922.

*Spisovatel.*

# OBSAH.

## Předmluva

### PÁTÁ KNIHA: O MILOSTI.

	Strana
Úvod . . . . .	1
§ 1. Pojem milosti . . . . .	2
§ 2. Rozdělení milosti . . . . .	7

#### Část prvá. O milosti úkonné.

##### Hlava prvá. O milosti úkonné samé o sobě.

§ 3. Milost úkonná skutečně jest . . . . .	9
1. věta: Bůh osvěcuje rozum přímo . . . . .	10
2. věta: Bůh povzbuzuje vůli přímo . . . . .	11
§ 4. O vnitřní povaze milosti úkonné . . . . .	13
§ 5. Rozdělení milosti úkonné . . . . .	15
§ 6. O vlivu milosti na přirozené mohutnosti a jejich vzájemné účasti při spásitelných úkonech . . . . .	17

##### Hlava druhá. O vlastnostech milosti úkonné.

§ 7. Milost je nutná vůbec . . . . .	22
§ 8. Milost je nutná zvlášť . . . . .	27
1. věta: Milost je nutná nevěřícímu, aby uvěřil . . . . .	27
2. věta: Milost je nutná hříšníkovi, aby se na ospravedlnění připravil a pokání činil . . . . .	30
3. věta: Milost je nutná spravedlivým k jednotlivým dobrým úkonům . . . . .	31
4. věta: Obzvláštní pomoc je nutná ospravedlněnému, aby v dobrém až do konce setrval . . . . .	32
5. věta: Zvláštní výsada milosti Boží jest nutná ospravedlněnému, jenž by se měl po celý život všech všedních hříchů varovati . . . . .	36
§ 9. Milost jest nutná do určitých mezi . . . . .	38
1. věta: Padlý člověk jest s to, aby jednoho pravého Boha přirozeným světlem rozumu z věcí stvořených jistě poznal . . . . .	40
2. věta: Padlý člověk dovede bez milosti Boží některé přirozené dobré skutky . . . . .	40
3. věta: Padlý člověk není bez milosti Boží s to, aby celý přirozený zákon zachovával . . . . .	43
4. věta: Padlý člověk není bez milosti Boží s to, aby všechna pokušení překonal . . . . .	44
5. věta: Všechny skutky věřícího hříšníka nejsou proto hříšny, že není v posvěcující milosti . . . . .	46

	Strana
§ 10. Milost jest nezasloužitelná . . . . .	48
1. věta: Prvé milosti nelze si přirozeným konáním zasloužiti . . . . .	48
2. věta: Prvé milosti nelze přirozenou modlitbou u Boha vyprositi . . . . .	50
O zásadě: Tomu, kdo koná seč je, Bůh milosti neoděpře . . . . .	51
§ 11. Milost je všeobecná . . . . .	52
1. věta: Bůh chce vůli předchozí spasiti všechny lidi . . . . .	53
2. věta: Spravedlivým dává Bůh milost opravdu a relativně dostatečnou, aby mohli příkázání zachovávat . . . . .	56
3. věta: Věřícím hříšníkům dává Bůh milost dostatečnou, aby se zlého varovali a se obrátili . . . . .	58
4. věta: Bůh dává i zatvrzelým hříšníkům v příhodných okamžicích milost aspoň nepřímou dostatečnou . . . . .	58
5. věta: Bůh dává i nevěřícím dostatečnou milost, aby mohli býti spaseni . . . . .	60
O spasení nekrtěňátek . . . . .	63
§ 12. O předurčení . . . . .	65
1. věta: Bůh k věčné slávě nepředurčuje bez zřetele k zásluhám předzvěděným . . . . .	72
2. věta: Bůh předurčuje k věčné slávě na základě zásluh předzvěděných . . . . .	74
§ 13. O reprobaci . . . . .	76
1. věta: Reprobace skutečně jest, ač nebyla definována . . . . .	78
2. věta: Naprostá pozitivní reprobace je blud . . . . .	79
§ 14. O vzájemném poměru milosti k svobodné vůli . . . . .	81
1. věta: Milost a vůle svorně spolupůsobí při spasitelném úkonu . . . . .	82
2. věta: Vůle zůstává pod vlivem milosti svobodná . . . . .	83
3. věta: Jest tedy milost opravdu a relativně dostatečná, která od-porem vůle zůstává bez úspěchu . . . . .	86
§ 15. Soustavy bohoslovcův o poměru milosti a svobodné vůle . . . . .	88

## Část druhá. O milosti habituální. O ospravedlnění.

### Hlava první. Čím přispívá k ospravedlnění člověk?

§ 16. O přípravě na ospravedlnění vůbec . . . . .	95
Věta: Dospělému, jenž chce býti ospravedlněn, jest se na to připraviti . . . . .	95
§ 17. O přípravě na ospravedlnění zvláště . . . . .	97
1. věta: Na ospravedlnění třeba se připraviti vírou v pravdy od Boha zjevené. Pouhá důvěra ve vlastní ospravedlnění nestačí . . . . .	97
2. věta: Dospělému jest se připraviti na ospravedlnění nejen věrou, nýbrž i jinými spasitelnými úkony. Pouhá víra neospravedlňuje . . . . .	102

### Hlava druhá. Co Bůh působí ospravedlněním?

§ 18. Ospravedlnění jest skutečné odpuštění hříchův . . . . .	105
Věta: Bůh ospravedlňuje hříšníka tím, že mu hříchy opravdu a sku-tečně odpouští . . . . .	105
§ 19. Ospravedlnění je vnitřní posvěcení . . . . .	110
Věta: Bůh hříšníka ospravedlňuje nejen tím, že mu hříchy skutečně odpouští, nýbrž i tak, že jej v nitru obnoví a posvětlí . . . . .	110

### Hlava třetí. Ospravedlnění jakožto stav duše.

§ 20. O podstatě milosti ospravedlňující . . . . .	117
1. Podstata milosti dle Písma sv. a Otcův . . . . .	118
2. Podstata milosti dle názorův bohoslovcův . . . . .	119
§ 21. O formálních účincích milosti posvěčující . . . . .	135
1. Milost posvěčující činí nás svatými a spravedlivými . . . . .	126
2. Milost posvěčující činí nás přáteli Božími . . . . .	127
3. Milost posvěčující činí nás syny Božími přijatými a dědici království Božího . . . . .	128
4. Milost posvěčující činí z nás chrám Ducha svatého a příbytek Boží Trojice . . . . .	130

§ 22. O ctnostech a darech vlitých s milostí posvěcující . . . . .	131
1. věta: S posvěcující milostí vlévají se ospravedlněnému tři božské ctnosti . . . . .	132
2. věta: S posvěcující milostí vlévají se ospravedlněnému mravní ctnosti . . . . .	133
3. věta: S posvěcující milostí vlévá se ospravedlněnému sedmero darů Ducha sv. . . . .	134

#### Hlava čtvrtá. O vlastnostech ospravedlnění.

§ 23. Stav posvěcující milosti je nejistý . . . . .	136
Věta: Bez zvláštního zjevení Božeho nemůže nikdo o svém ospravedlnění být tak pevně přesvědčen jako o pravdách víry od Boha zjevených . . . . .	136
§ 24. Stav posvěcující milosti je nestejný . . . . .	140
Věta: Milost posvěcující nevlévá se všem stejnou měrou, a může být dobrými skutky rozmnožena . . . . .	140
§ 25. Stav milosti lze pozbyti . . . . .	143
Věta: Milost se pozbude každým těžkým hříchem . . . . .	143

#### Hlava pátá. O ovoci ospravedlnění aneb o záslužných skutcích.

§ 26. Skutky záslužné skutečně jsou . . . . .	146
Věta: Dobré skutky, jež ospravedlněný s milostí Boží koná, jsou záslužné u Boha . . . . .	146
§ 27. O povaze a podmínkách zásluhy . . . . .	151
§ 28. O předmětu zásluhy . . . . .	158
Věta: Spravedlivý zasluží si dobrými skutky rozmnožení milosti, věčný život a rozmnožení věčné slávy . . . . .	158

### ŠESTÁ KNIHA: O SVÁTOSTECH.

#### Část prvá. O svátostech vůbec.

§ 1. Pojem svátosti . . . . .	166
2. O svátostném znamení . . . . .	172
Věta: Svátostné znamení skládá se z látky a ze slov (formy) . . . . .	172
§ 3. O ustanovení a počtu svátosti . . . . .	175
1. věta: Ježíš Kristus ustanovil všechny svátosti N. z. sám a přímo . . . . .	176
2. věta: V Novém zákoně je sedm svátosti . . . . .	180
§ 4. O účincích svátosti . . . . .	187
1. věta: Svátosti udělují těm, kteří je hodně přijímají, posvěcující milost . . . . .	188
2. věta: Mimo posvěcující milost udílí se jednotlivými svátostmi zvláštní, účelu svému přiměřená svátostná milost . . . . .	190
3. věta: Třemi svátostmi: křtem, biřmováním a svěcením vtiskuje se duši přijímajících nezrušitelné znamení, protože je za celý život lze jen jednou přijmouti . . . . .	191
§ 5. Kterak svátosti působí? . . . . .	196
Věta: Svátosti působí milost jako příčiny nástrojné ex opere operato, činem samým . . . . .	196
B. Sporná mínění bohoslovcův o působivosti (causalitas) svátosti . . . . .	201
§ 6. O přísluhovateli svátosti . . . . .	205
1. věta: Přísluhovatelem svátosti je z pravidla kněz, platně vysvěcený . . . . .	205
2. věta: Svátostmi přísluhuje platně i kněz hříšný, ba rozkolný a bludařský . . . . .	207
3. věta: Svátostmi přísluhuje platně pouze ten, kdo má aspoň úmysl konati, co koná církev . . . . .	212
§ 7. O přijímateli svátosti . . . . .	216
1. věta: Svátosti může přijmouti pouze člověk živý (homo viator) . . . . .	216
2. věta: Každý člověk nemůže přijmouti všechny svátosti . . . . .	216

	Strana
3. věta: Platně přijímá svátosti pouze dospělý, jenž má úmysl je přijmouti	217
4. věta: Platně přijímá svátosti i ten, kdo nemá pravé víry nebo není vnitřně připraven	217
5. věta: Hodně přijímá svátosti dospělý, jenž jim nečiní překážky (non ponit obicem)	218
§ 8. O svátostech před Kristem	219
Věta: Starozákonné svátosti nepůsobily milost samy o sobě, ex opere operato	220
§ 9. O svátostinách	222

## Část druhá. O svátostech zvláště.

### Hlava první. O křtu.

§ 10. Název, pojem, význam a ustanovení	225
Věta: Svátost křtu ustanovil Ježíš Kristus	228
§ 11. O vnějším znamení křtu	231
1. věta: Vzdálenější látkou křtu je přirozená voda	231
2. věta: Blížší látkou křtu jest, že křtěnec bývá vodou obmyt, a to buď do ní pohroužen anebo se na něj vylije, nebo ji bývá pokropen	233
3. věta: Formou křtu jsou slova, jimiž se tři božské osoby výslovně vzývají a křestní úkon vyjadřuje	234
§ 12. O účincích křtu	237
Věta: Účinky křtu jsou, že pokřtěný bývá duchovně znovuzrozen (spiritualis regeneratio), takže obdrží prvou milost posvěcující a s ní odpuštění všech hříchův a trestův	237
§ 13. Křest je ke spasení nevyhnutelně potřebný	241
1. věta: Svátost křtu je z ustanovení Božího nevyhnutelně potřebná ke spasení všem, dospělým i nemluvňatům	242
2. věta: Křest žádosti nahrazuje křest vodou	243
3. věta: Křest krve nebo mučednictví nahrazuje křest vodou u dospělých i u nemluvňat	246
§ 14. O přísluhovateli a přijímateři svátosti křtu	247
1. věta: Křtem se všemi obřady (minister sollemnitate) přísluhuje řádně biskup a kněz, od něho zmocněný, mimořádně jáhen. V čas nevyhnutelné potřeby může každý člověk křtiti	248
2. věta: Každý živý a nepokřtěný může býti pokřtěn	249
3. věta: I nemluvňata mohou a mají býti pokřtěna	251

### Hlava druhá. O biřmování.

§ 15. Název, pojem a ustanovení	255
Věta: Biřmování je pravá, od Ježíše Krista ustanovená svátost	255
§ 16. O vnějším znamení biřmování	258
§ 17. O účincích a potřebě biřmování	261
§ 18. O přísluhovateli a přijímateři biřmování	263
1. věta: Řádně přísluhuje biřmováním pouze biskup	263
2. věta: Mimořádně přísluhuje biřmováním kněz, od papeže zmocněný	264
3. věta: Každý pokřtěný může býti platně biřmován	265

### Hlava třetí. O eucharistii.

§ 19. Název, pojem a význam eucharistie	266
---	-----

#### I. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii.

§ 20. Spory a bludy	269
§ 21. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista dle Písma sv.	271
Věta: V eucharistii jest Ježíš Kristus s tělem a krví i s duší a tudíž se svým člověčenstvím i božstvím v pravdě, skutečně a podstatně přítomen	272



	Strana
§ 22. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista podle církevního učení . . .	280
§ 23. O předpodstatnění . . .	287
Věta: V eucharistii promění se celá podstata chleba a vína v podstatu těla a krve Kristovy . . .	288
Výklady o vnitřní povaze předpodstatnění . . .	292
§ 24. O způsobu, kterým je Ježíš Kristus v eucharistii přítomen . . .	294
1. věta: V eucharistii je celý Kristus přítomen pod každou z obou způsobů . . .	294
2. věta: V eucharistii je celý Kristus přítomen v jednotlivých částech každé způsoby . . .	295
3. věta: V eucharistii je Kristus přítomen ihned po konsekraci a zůstane přítomen, dokud způsoby nejsou porušeny . . .	296
4. věta: Ježíši Kristu v eucharistii přísluší bohopocta (cultus latriae) . . .	298
§ 25. O vztahu eucharistie k rozumu . . .	299
1. Zvláštní způsob, jak je svátostné tělo Kristovo v konsekrované hostii přítomno . . .	300
2. Způsoby chleba a vína zůstávají v eucharistii skutečně . . .	302
Kterak lze skutečné trvání způsob svátostných vyložiti? . . .	302
3. Svátostné tělo Kristovo je přítomno na mnoha místech zároveň . . .	304
<b>II. O svátosti eucharistie.</b>	
§ 26. O látce a formě eucharistie . . .	307
1. věta: Látkou, z níž se eucharistie připravuje (materia remota) je pšeničný chléb a víno z révy . . .	307
2. věta: Formou eucharistie jsou slova Kristova: Toto jest tělo mé a tento jest kalich krve mé, která kněz jménem Krista pronáší. Epiklese . . .	309
§ 27. O účincích eucharistie . . .	313
1. věta: Účinky na duši. Eucharistie rozmnožuje v přijímajícím posvěcující milost a spojuje ho co nejtěsněji s Kristem . . .	313
2. věta: Účinky na těle. Eucharistie zeslabuje žádostivost a zaručuje slavné zmrtvýchvstání . . .	315
§ 28. O potřebě eucharistie ke spasení . . .	316
1. věta: Eucharistie není ke spasení nevyhnutelně potřeba; dospělí jsou podle božského a církevního příkazu povinni ji přijímati . . .	316
2. věta: Přijímání pod obojí není věřícím uloženo božským příkazem . . .	318
§ 29. O přísluhovatelích a přijímatelích eucharistie . . .	319
1. věta: Přísluhovatelem eucharistii připravujícím je toliko kněz . . .	320
2. věta: Rádným rozdavatelem eucharistie je toliko kněz, mimořádným jáhen . . .	320
3. věta: Přijmouti eucharistii platně může pouze každý pokřtěný . . .	321
4. věta: Hodně, svátostně a duchovně (spiritaliter et sacramentaliter) eucharistii přijímají pouze věřící, kteří jsou v posvěcující milosti . . .	322
<b>III. O oběti eucharistie.</b>	
§ 30. Pojem a rozdělení obětí vůbec . . .	325
§ 31. Oběť mše sv. skutečně jest . . .	330
Věta: Mše sv. je pravá a vlastní oběť, od Ježíše Krista ustanovená . . .	330
§ 32. O podstatě oběti mše sv. . .	340
O vztahu mše sv. k oběti na kříži . . .	341
1. O fyzické podstatě oběti mše sv. . .	345
2. O metafyzické podstatě oběti mše sv. . .	347
§ 33. O účincích oběti mše sv. . .	350
Věta: Mše sv. jest oběť nejen bohocná a děkonná, nýbrž i smírná a prosebná . . .	351
Mše sv. ke cti svatých . . .	354
O způsobu a míře, jak mše sv. působí . . .	354
O ceně oběti mše sv. . .	356
O podílnících na užítích mše sv. . .	357

### Hlava čtvrtá. O svátosti pokání.

§ 34. Název, pojem a ctnost pokání . . . . .	359
§ 35. Moc odpouštětí hříchů po křtu spáchané skutečně jest v církvi . . . . .	362
Věta: Církev má od Ježíše Krista moc odpouštětí hříchů po křtu sv. spáchané . . . . .	362
§ 36. Moc církve nad hříchů je všeobecná . . . . .	367
Věta: Církev má moc odpouštětí všechny hříchů bez výjimky . . . . .	367
§ 37. Moc církve nad hříchů je soudcovská . . . . .	371
Věta: Církev odpouští, po případě zadržuje hříchů jako při soudním řízení . . . . .	371
§ 38. O vnějším znamení, látce a formě svátosti pokání . . . . .	373
§ 39. O litosti . . . . .	377
1. věta: Dokonalá litost s touhou po svátosti ospravedlňuje hříšníka již před zpovědí . . . . .	380
2. věta: Dokonalé litosti není třeba k platné zpovědi . . . . .	382
3. věta: Nedokonalá litost, i když pochází z bázně před peklem, je pravá a užitečná a stačí k platné zpovědi . . . . .	382
§ 40. O zpovědi . . . . .	385
Věta: Ve svátostné zpovědi je podle příkazu božského nutno, aby věřící vyznávali všechny po křtu spáchané hříchů . . . . .	386
§ 41. O dostiučinění . . . . .	395
1. věta: Bůh s vinou vždy odpouští trest věčný, ale nikoli též všechn časný . . . . .	395
2. věta: Zpovědník jest oprávněn a povinen uložit kajicníku spásitelné a přiměřené dostiučinění . . . . .	398
§ 42. O přísluhovateli svátosti pokání . . . . .	401
Věta: Přísluhovatelem svátosti pokání je pouze kněz, ke zpovídání řádně splnomocněný . . . . .	401
§ 43. O přijimateli a potřebě svátosti pokání ke spasení . . . . .	405
1. věta: Svátost pokání může platně přijmouti každý pokřtěný, jenž zhřešil, svých hříchů lituje, z nich se vyzpovídá a má upřímnou vůli za ně dostiučiniti . . . . .	405
2. věta: Svátost pokání je vš m, kteří po křtu těžce zhřešili, nevyhnutelně ke spasení potřebná . . . . .	406
§ 44. O účincích svátosti pokání . . . . .	408

### Dodatek. O odpustcích.

§ 45. Pojem a rozdělení odpustkův . . . . .	411
§ 46. O moci církve udělovati odpustky . . . . .	414
Věta: Církev má od Ježíše Krista moc udělovati věřícím odpustky . . . . .	414
§ 47. O pokladu církve . . . . .	419
Věta: V církvi trvá nevyčerpatelný poklad nadbytečných zásluh Kristových a svatých, z něhož ona věřícím skrze odpustky přivlastňuje . . . . .	419
§ 48. O odpustcích za zemřelé . . . . .	422

### Hlava pátá. O posledním pomazání.

§ 49. Název, pojem a ustanovení svátosti posledního pomazání . . . . .	423
Věta: Poslední pomazání je pravá a vlastní, od Ježíše Krista ustanovená svátost . . . . .	424
§ 50. O vnějším znamení . . . . .	426
1. věta: Vzdálenější látkou posledního pomazání jest olivový olej, od biskupa posvěcený . . . . .	426
2. věta: Bližší látkou posledního pomazání je mazání na smyslech . . . . .	427
3. věta: O formě posledního pomazání . . . . .	427
§ 51. O přísluhovateli a přijimateli posledního pomazání . . . . .	428
1. věta: Přísluhovatelem posledního pomazání je kněz . . . . .	428
2. věta: Platně přijmouti může poslední pomazání každý pokřtěný, jenž dospívá k užívání rozumu vážně onemocní . . . . .	428

3. věta: Hodně přijme poslední pomazání ten, kdo je v posvěcující milosti Boží . . . . .	429
§ 52. O účincích a potřebě posledního pomazání ke spasení . . . . .	430

### Hlava šestá. O svátosti svěcení.

§ 53. Pojem, název a ustanovení . . . . .	433
Věta: Svěcení kněžstva je pravá a vlastní, od Ježíše Krista ustanovená svátost . . . . .	434
§ 54. Která svěcení jsou svátosti? . . . . .	436
1. věta: Nižší svěcení a podjáhenství nejsou svátosti . . . . .	437
2. věta: Jáhenství je svátostí . . . . .	437
3. věta: Kněžství je svátostí . . . . .	438
4. věta: Biskupství je svátostí . . . . .	439
§ 55. O vnějším znamení (látce a formě) svátosti svěcení . . . . .	442
§ 56. O přísluhovatelích a příjemcích svátosti svěcení . . . . .	445
1. věta: Přísluhovatelem svátosti svěcení je toliko biskup . . . . .	445
2. věta: Platně přijmouti svátost svěcení může pokřtěný muž, jenž je s to, aby projevil svůj úmysl svobodně . . . . .	446
§ 57. O účincích svátosti svěcení . . . . .	447
1. rozmnožení posvěcující milosti . . . . .	448
2. nezrušitelné znamení . . . . .	448
3. uděluje duchovní moc . . . . .	449

### Hlava sedmá. O svátosti stavu manželského.

§ 58. Pojem a ustanovení manželství . . . . .	450
1. věta: Křesťanské manželství je vlastní a pravá, od Ježíše Krista ustanovená svátost . . . . .	451
2. věta: Svátost manželství je manželská smlouva křesťanských snoubencův . . . . .	453
§ 59. O přísluhovatelích a vnějším znamení svátosti manželství . . . . .	454
§ 60. O příjemcích a účincích svátosti manželství . . . . .	456
1. věta: Svátost manželství platně mohou přijmouti křesťanští snoubenci muž a žena, není-li mezi nimi rušící překážky . . . . .	456
2. věta: Hodně přijímají tuto svátost snoubenci, kteří jsou v milosti Boží a není mezi nimi závady . . . . .	457
3. věta: Účinky svátosti manželství . . . . .	457
§ 61. O vlastnostech manželství . . . . .	458
1. věta: Podle božského zákona může křesťanské manželství trvati pouze mezi jedním mužem a jednou ženou . . . . .	458
2. věta: Platně křesťanské manželství je nerozlučné. Cizoložství jednoho z manželů neruší svazku manželského . . . . .	460
§ 61. O panictví . . . . .	464

## SEDMÁ KNIHA: O DOKONÁNÍ NEBO O POSLEDNÍCH VĚCECH.

### Část prvá. Dokonání zvláštní.

§ 1. O smrti . . . . .	468
1. věta: Smrt je všeobecná, t. j. všichni lidé musí umřítí . . . . .	469
2. věta: Smrt je v trvajícím řádu spásy trestem za hřích . . . . .	470
3. věta: Smrtí končí se doba zkoušky . . . . .	471
§ 2. O soudu soukromém . . . . .	473
Věta: Jakmile se duše od těla oddělí, jest od Ježíše Krista souzena, její úděl na věčnosti je neodvolatelně rozhodnut a příslušný rozsudek neprodleně vykonán . . . . .	473
§ 3. O nebi . . . . .	476
Věta: V nebi patří spravedliví na Boha přímo a bezprostředně a proto těší se dokonalé blaženosti na věky . . . . .	477
§ 4. O pekle . . . . .	483
Věta: V pekle jsou zavržení trápeni věčnými tresty . . . . .	484

	Strana
§ 5. O očistci . . . . .	492
1. věta: V očistci trpí duše spravedlivých časné tresty za hříchy, za které neučinily za živa zadost . . . . .	493
2. věta: Duším v očistci lze pomoci přímluvami věřících, zvláště bohu- libou obětí oltární . . . . .	498
<b>Část druhá. Dokonání obecné.</b>	
§ 6. O druhém příchodu Kristově, a jeho znameníh . . . . .	500
§ 7. O vzkříšení těla . . . . .	504
Věta: Před druhým příchodem Kristovým všichni lidé vstanou z mrtvých s těmiž těly, která měli za živa . . . . .	504
§ 8. O posledním soudu . . . . .	510
Věta: Po zmrtvýchvstání bude Ježíš Kristus souditi veškeré pokolení lidské . . . . .	510
§ 9. O chiliasmu . . . . .	513



## PÁTÁ KNIHA. O MILOSTI.

### Úvod.

Ježíš Kristus vykoupil svou smrtí na kříži lidstvo jako celek. Přes to však, že za všechny umřel, přece dobrodiní jeho smrti neobdrží všichni, nýbrž pouze ti, kterým zásluha jeho utrpení se sdělí (*sněm tridentský*, sess. VI. c. 3: Denz. 795). Jednotlivcům přivlastňuje se tato zásluha úkonem milosti, jenž v Písmě sv. se nazývá *ospravedlnění* (*iustificatio*, *δικαιοσύνη*) nebo *posvěcení* (*sanctificatio*, *ἁγιασμός*). Božský tento úkon, jímž býváme ospravedlněni, neděje se bez nás, nýbrž *s naší přípravou*. Subjektivní vykoupení se tedy vykoná skrze milost Boží a za našeho spolupůsobení. O tom, kterak tato společná činnost nastane, kterak postupuje a co způsobí, pojednává se v díle katolické věrouky, jenž se nazývá „*nauka o posvěcení*“. Ježto celého postupu našeho posvěcení neb ospravedlnění účastní se hlavně Bůh t. j. jeho láska nebo milost, slove tento díl „*naukou o milosti*“.

*Veliký význam* této nauky vysvítá již z toho, co dosud bylo řečeno. Vykoupení Ježíše Krista stane se účasten teprve, kdo nabyl milosti, kdo byl ospravedlněn, t. j. subjektivně vykoupen. Kdyby milost nebyla nám přivlastněna, bylo by vykoupení to pro nás bezcenné.

Mimo to jest právě o milosti *mezi námi a protestanty zásadní rozpor*. *Möhlér* („*Symbolik*“ § 10. str. 99) píše: „*Pojednávati o této nauce jest tím důležitější a pozoruhodnější, protože reformátoři osobovali si hlavní zásluhu o to, že zlepšili katolickou nauku o ospravedlnění, jak to zdůrazňují Šmalkaldské články. Právě tento předmět nazývají reformátoři*

nejen prvním a nejdůležitějším, nýbrž i oním, bez něhož by odpůrcové protestantismu byli v právu a v boji by zvítězili.“ (P. II. § 3: cf. *Solida declaratio* III. 653: „articulus stantis et cadentis ecclesiae“).

O tyto základní otázky povstaly a dosud trvají *spory* na obou stranách. Proto také po sněmu tridentském počet spisův o milosti neobyčejně vzrostl.

Po tomto sněmu rozvířily se *spory* o milost také i v církvi. Jeden směr zabředl do bludařství a dospěl až k roztržce s církví (*Baius, Fansenius, Quesnel*); druhý směr, přesně pravověrný, vyšetřuje zejména způsob, jak milost stává se neomylně účinnou, a trvá dosud, ač dřívější napíjetí pominulo.

Z těchto sporův o milost patrna jest i veliká její *cena*. Bůh, vykoupení, křesťanství, církve nemají pro člověka významu, nemá-li milosti. To vše nabývá plné ceny a významu pouze u toho, kdo má milost. Ten pak má Boha a jeho království v sobě (Luk. 17, 21).

Tato nauka *úsce souvisí* s díly následujícími. Bůh ospravedlňuje člověka skrze svátosti a vede jej k věčné slávě, čímž se spasení dokonává.

## § 1. Pojem milosti.

*Literatura: Sv. Tom. Akv. S. th. 1, 2. q. 109—114 a k tomu: Salmaticenses, Cursus theol.; De gratia t. IX. . . Bonaventura, Breviloquium p. 5.; Dom. Soto, De natura et gratia (Venet. 1547); Ripalda, De ente supernaturali (Coloniae 1648; Paris. 1870). Palmieri, De gratia div. actual. (Galop. 1885). Schiffrini, De gratia divina (Romae 1901). Lahousse, De gratia divina (1902). Mazella, De gratia Christi (Romae<sup>5</sup> 1905). Chr. Pesch, De gratia divina (Friburgi i. Br.<sup>3</sup> 1908). Paquet, De reparatione (1906). Van Noort, De gratia Christi (1908). Jungmann, De gratia (<sup>6</sup>, 1896). Konings, De gratia divina (1907). Scheeben, Natur und Gnade (1861). Týž, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (9. u. 10. Aufl. von A. M. Weiss). Schätzler, Natur und Übernatur (1865). Týž, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (1867). Oswald, Die Lehre von der Heiligung (<sup>3</sup>, 1886). Kleutgen, Theologie der Vorzeit II.<sup>2</sup>, 152 nn. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade (1871). Kirschkamp, Die Gnade und Glorie (1878). Scholz, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade (1881). Hümmel, Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade (1881). Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus (1906). Meersch, De gratia divina (1910). Terrien, La grâce et la gloire (1897). Einig, Tractatus de gratia divina (1896). Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II, 6. vyd. Specht, Lehrbuch der Dogmatik II. 1908. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik (<sup>2</sup>, 1911), 404 nn. Spaldák, Nauka katolické církve o milosti (Časop. katol. duchov. 1906. 397, 449, 588).*

*Milost (gratia, χάρις)* znamená: a) *subjektivní přízeň, blahovůli, přátelství*: „Nalezla jsi milost u Boha“ (Luk. 1, 30); b) *objektivní projev této přízně, nezasloužený dar*, udělený z pouhé dobrotivosti: „Jestliže však z milosti (tedy) ne již ze skutků;

sic jinak milost nebyla by již milostí“ (Řím. 11, 6): „Tomu, kdo pracuje, mzda nepočítá se z milosti, nýbrž z povinnosti“ (Řím. 4, 4); c) *lepost, sličnost, spanilost*, již nabude omilostněný projevem té přízně: „Ježíš prospíval milostí u Boha i u lidí“ (Luk. 2, 52); d) *vděčnost*, již omilostněný projevuje: „Zúčastňuji-li se (jídla) s vděčností (cum gratia), proč jsem tupen pro to, zač díky činím (gratias ago)?“ (I Kor. 10, 30).

Jako ve všech svrchu uvedených místech jest řeč o milosti v náboženském smyslu, tak i v celém tomto díle věrouky.

V pojmu milosti shora nastíněném jest rozlišovati trojí prvek: Milost jest 1. *dar*, 2. *udělený bez jakýchkoli zásluh*, 3. *z pouhé lásky nebo dobrotivosti*.

*V abstraktním smyslu* je milost blahovolná láska, jež nepřihlíží k zásluhám; *v konkrétním smyslu* je milost dar, dobrodiní udělené z lásky.

*Milost je zejména dobrovolný nebo nezasloužený dar*. Dle sv. Pavla milost a nárok se vylučují (Řím. 4, 4; 11, 6). Má-li milost býti dobrodiním, nesmí býti mzdou, nesmí se dávat za zásluhy. Ve vnitřní podstatě milosti tkví její nezaslouženost. Zasloužená milost není milostí. „Co jest milost?“ táže se sv. Augustin (In Joan. tract. 3. n. 9) a odpovídá: „Zdarma daná. Co jest zdarma daná? Darovaná a nikoliv oplacená.“ „Název milosti i význam tohoto názvu se setře, nedává-li se zdarma, nýbrž dostane ji pouze, kdo jí zasluhuje.“ (De gestis Pelag. c. 14. n. 33).

Milostí jsou i *dary*, jež udílí Bůh lidem *v řádu přirozeném*, na př. život, zdraví, schopnosti tělesné i duševní. Na tyto nemají jednotlivci nároků z vlastních zásluh plynoucích. *Lidská přirozenost však sama o sobě* má na tyto dary přece jakési nároky. Bůh, jenž všechno svobodně a z pouhé dobrotivosti stvořil, je své dobrotě a moudrosti povinen opatřiti přirozenost všemi prostředky, jimiž by dosáhla účelu stanoveného. Přirozené dary nejsou tedy zcela nezasloužené, nejsou milostí v plném smyslu, poněvadž přísluší přirozenosti dle řádu přirozeného, od Boha stanoveného. Nejsou však proto bezcenné a bezvýznamné; vřdyt o ně právě opírá se milost, je zdokonaluje a povznáší. K vysokému stupni mravnosti dospějí pouze lidé i celí národové, kteří pěstují a zdokonalují také život přirozený. Kde se pěstuje pouze a jednostranně život nadpřirozený, tam zakrní jednotlivci i národ. Přirozených schopností, prostředkův a pohnutek nelze jmenovitě ve výchově ani přehlížeti ani podceňovati. Mocného vlivu jejich dlužno použití k pěstění ctností a rozmnožení milosti.

*Milost dle Písma N. zákona a dle sv. Otců je dar nadpřirozený*, jenž nároky, potřeby a zásluhy každého tvora převy-

šuje a dává se od Boha tvorům rozumným k cíli nadpřirozenému. V N. zákoně jest zpravidla řeč o milosti, kterou *Kristus nám získal*, a jíž *býváme posvěceni a k životu věčnému přivedeni*. Nadpřirozená dobra zasloužil nám Kristus, přirozených dostává se nám od Stvořitele; oněmi stáváme se dítkami Božími a spějeme k nadpřirozené blaženosti. (Viz Tomáš Akv., S. th. 1, 2, q. 111 a. 1.)

Tento znak milosti byl jasně osvětlen ve sporech s *pelagiány*, kteří přirozenost a její schopnosti nazývali milostí, kdežto nadpřirozenou milost, hlavně pak její nutnost, popírali. Na sněmu v *Lyddě* (r. 415) blud tento lstivě zastřeli. Vyrozumívající milostí dary přirozené, uznávali její potřebu, kdežto biskupové tam shromáždění milostí nazývali, ovšem podle obecného zvyku v církvi, dary nadpřirozené. *Sv. Augustin* píše o tom papeži *Innocentovi I.* takto: „Kdyby biskupové ti byli vyrozuměli, že on (Pelagius) mluví o milosti, jakou s hříšníky máme společnou, když jsme lidé jak oni, že však popírá onu (milost), že jsme křesťany a syny Božími, kdo by jej byl snesl klidně na očích? Nelze tedy vinu dávatí soudcům, kteří názvu „milost“ podle církevního zvyku rozuměli“ (Ep. ad Innoc. n. 2).

Řád spásy jest *nadpřirozený*. Náš poslední cíl je rovněž nadpřirozený, t. j. *blaživé patření na Boha*. Tomuto cíli jsou úměrny pouze úkony nadpřirozené, jež bez nadpřirozené milosti jsou vůbec nemožné. Necht se člověk připravuje na ospravedlnění, nebo si věčný život přímo zaslouhuje, v obojím případě děje se tak úkony, k nimž uschopňuje jedině nadpřirozená milost. Přirozený řád se svou mravností a cílem je řádem nadpřirozeným vyřaděn. V tomto mají přirozené dary jen tehdy cenu, když nám pomáhají ke spasení. *Milost jest tudíž nadpřirozený dar, který pro zásluhy Ježíše Krista udílí Bůh rozumným tvorům bez jejich zásluh k věčné spáse*. Tento výměr byl teprve postupem času vytvořen a vytříben, jak to lze seznati z krátkého přehledu.

Milost ve Starém zákoně. Tu hned na počátku se ozývá u lidí nábožensky založených potřeba milosti Boží. Projevovala se ve vědomí, že nelze splniti náboženského úkolu a cíle bez pomoci Boží. Hospodin sám nabízí lidem tuto vyšší pomoc. Vchází ve smlouvu s patriarchy, s *Noemem* (I. Mojš. 9. 9), s *Abrahamem* (tmt. 17, 4; 18, 17), s *Izákem* (tmt. 26, 24), s *Jakubem* (tmt. 28, 13-15) a s *celým národem*. Veškerý tyto úmluvy zakládají se na Boží milosti a na víře lidí v Boha. Plaí o nich slova *Krista Pána*: „Nevyvolili jste vy mne, nýbrž já jsem vyvolil vás“ (Jan



15, 16). Vlastní a přesný výraz pro milost hebr. *chen* (חֵן) vyskytuje se ve St. zákoně zřídka; obyčejně nazývá se *milosrdenství, pokoj, láska Boží*.

Na zvláštní poměr milosti, v němž k Hospodinu byli *Israelité*, poukazovali proroci co nejdůležitěji. *Ezechiel* přirovnává lid k nalezení, jehož se Hospodin ujal, a řekl mu: „Živ buď“ (Ezech. 16, 6). *Jeremiáš* dí o Hospodinu, že miluje lid jako syna (31, 19-20). *Ozeáš* líčí poměr mezi Hospodinem a Israelem jako poměr manželský. Toto přirovnání vyskytuje se i v Novém zákoně i v pozdější theologii. Hospodin pečuje ustavičně o svůj lid, ač hříšný. Boží milost jest láska, která odpouští a vždy nalézá prostředek, aby klesající, byť to byl jen zbytek, zachránila. Z tohoto vypučí jako kořen nový život (Is. 6, 13; 10, 21; Řím. 11, 1-12).

Ve *St. zákoně* jest často řeč o milosti. Avšak její podstata, — že je totiž vnitřním důvodem osobní svatosti a spravedlnosti — nebyla ještě správně vystižena. Milostí vyrozumíval se ještě často *pozemský život, blahobyť*, ač tu a tam poukazovalo se milostí na zvláštní náboženské poznání, které podával Zákon.

Milost v Novém zákoně. *Kristus*, světlo světa, nauku o milosti objasnil. Jest to pouze Kristus, jenž lidem dává možnost, aby se stali dítkami Božími (Jan 1, 12), neboť skrze něho stala se milost a pravda (Jan 1, 17), nový řád spásy byl ustanoven. O podstatě milosti mluví *z evangelíí hlavně evangelium čtvrté, z apoštolských listů, jmenovitě list Pavlův k Římanům a ke Galatům*.

Hlavní rysy milosti v těchto knihách jsou tyto: *Kristus*, plný Ducha sv. jest oznamován jako ten, jenž bude křtíti Duchem sv. (Mar. 1, 8). On zahájí milostivé léto Páně („*annus Domini acceptus*“; Luk. 4, 19). Kristus zvěstuje nový řád spásy, království nebeské, o němž výslovně dí, že jediný Otec je jako dar může udělit. Otec připravuje svatební hostinu a zve k ní (Mat. 22, 1—31). Království nebeské zjevuje i uvnitř v duších, začož mu Syn děkuje (Mat. 11, 25. 26). Jeho darem jest nejen vnější znalost evangelia, nýbrž i vnitřní „dobrý duch“ (Luk. 11, 13). Když pak učedníci byli zastrašeni myšlenkou na obtíž spásy a Mistra se tázali: „Pane, i kdož může býti spasen?“ těší je pomocí milosti Boží: „U lidí jest to nemožno, ne však u Boha; neboť u Boha jest všecko možno“ (Mar. 10, 26. 27). „Neboj se, malé stáde, neboť zalíbilo se Otcí vašemu dáti vám království (nebeské)“; (Luk. 12, 32). Má-li se kdo osvědčiti v nebeském království, jest třeba, aby svou vůlí spolupůsobil. Proto bude Otec požadovati na konci účet ze hřiven svěřených (Mat. 25, 14—30). Tyto rysy milosti jsou nastíněny u *synoptikův*.

V *evangeliu sv. Jana* je milost vylíčena zřetelněji. Tu se zdůrazňuje, že se musí nadpřirozeně obroditi nebo znovuzrodití, kdo se chce státi vykoupení účasten. Musí býti „zrozen z Boha“ (1, 13), „z Ducha sv.“ (3, 5) musí „býti z Boha“ (8, 47). Prostředkem k novému životu jest *křest* (3, 5); avšak i znovuzrozený ustavičně žije z milosti jako *ratolest z révy* (15, 4. 5).

U *sv. Pavla*, apoštola a obhájce milosti, je milost (*χάρις*) běžným theologickým pojmem. Zaovuzrození nazývá *přijetím za syna, adopcí (υιοθεσία)*, připomínaje zároveň, že dítkami Božími nejsme od přirozenosti, nýbrž podle svobodného ustanovení Božího. Bůh z pouhé dobrotivosti přijímá nás za dítky, ospravedlňuje nás, když nám hříchy odpouští a milostí, svým duchem, nás vnitřně obnovuje. *Původce* tohoto ospravedlnění jest *Duch sv.* nebo *Bůh* vůbec. Milost jest zejména milosrdná vůle Boží, jež moci hříchu jest protivná (Řím. 5, 20—21; Efes. 1, 4). V této vůli jest důvod pro naše synovství Boží. Tato vůle Boží, původ milosti, proniká i nitro lidské, všechno v něm obnoví a přetvoří. Proto udílí nové, nadpřirozené síly a schopnosti, pevnou víru (Fil. 1, 29), lásku, jež vylita jest v srdcích našich (Řím. 5, 5). Veškeren křesťanský život zakládá se na milosti. Bohopodobný život jest účelem darů těch nadpřirozených. Apoštol zná i charismata (milostiny), jež se však udělují ve prospěch jiných jako pravomoci k úřadu příslušné. Hlavní zřetel obrací sv. Pavel k milosti posvěcující.

V N. zákoně jest tedy *milost vnitřná, životní síla*, která byla sice již ve St. zákoně zaslíbena, však teprve skrze Krista začala v lidstvu plně účinkovati. Milost co do druhů se tu nerozlišuje; jest celkový výsledek vykoupení, pokud toto se jednotlivcům přivlastňuje.

Milost u sv. Otců v. Títo před *sv. Augustinem* nepojednávali zvláště o milosti. Její význam a potřebu ke spáse zdůrazňovali slovy Pisma sv. V prvých stoletích bylo hlavním úkolem sv. Otcův, aby odrazili útoky odpůrcův a hájili napadených pravd. Tehdy bludy *dualistické, manichejské a gnosticke* neohrožovaly milostí, nýbrž svobodnou vůli, tuto důležitou složku v díle naší spásy. Ve zmíněných bludech byl hlásán zlý princip, absolutní zlo, z něhož hřích vnikl do člověka jako nepřemožitelná moc. Pro svobodnou vůli nezbylo tu místa. Této sv. Otcové vším úsilím hájili a dokazovali význam její pro naši spásu. Lze tedy snadno pochopiti, proč mluví o milosti až v druhé řadě.

Když *Pelagius* začal pojem milostí komoliti a nutnost její popírati, tu zájem o ni vzrostl neobyčejně. Proti Pelagiovi, jenž milostí nazýval svobodnou vůli, pak zákon a příklad Kristův, vystoupil sv. *Augustin* co nej-

rozhodněji. Člověk — tak dokazoval — nepotřebuje pouze vnějšího poučení v dobrém, nýbrž — a zejména — vnitřní síly k dobrému, nejen dobrého příkladu, nýbrž i nadpřirozené pomoci. Běželo o tu milost, která po sněmu tridentském nazývá se aktuální, úkonná, na níž jest, aby každý spasitelný úkon začala, provázela i dokonala. (O milosti v Písmě sv. a u sv. Otců viz *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik.<sup>2</sup> Herder 1911. Str. 407-410.)

## § 2. Rozdělení milosti.

Podle rozmanitých účinků, jež milost působí, rozděluje se, ač sama v sobě jedna jest, v novější době ve více druhův.

1. *Milost nestvořená a milost stvořená (gr. increata a gr. creata).*

*Milost nestvořená* je vlastně Bůh sám, jeho dobrota a láskyplná vůle, z níž jako z nepřeborného pramene prýští všeliká milost. *Stvořená milost* jest konečný, časový projev, stvořený dar, který Bůh udílí. O obojí milosti zmiňuje se sv. Pavel: „Neboť láska Boží (milost stvořená) vylita jest v srdcích našich skrze Ducha sv. (milost nestvořená), kterýž nám byl dán.“ (Řím. 5, 5).

2. *Milost přirozená a milost nadpřirozená (gr. naturalis a gr. supernaturalis).*

*Milost přirozená* zahrnuje v sobě veškeré dary, jichž se nám dostává v řádu přirozeném, na základě stvoření. *Milost nadpřirozená* obsahuje dary, jichž se nám dostává v řádu nadpřirozeném, na základě vykoupení. Milostí ve vlastní smyslu je pouze tato *milost nadpřirozená*.

3. *Milost vnější a milost vnitřní (gr. externa a gr. interna).*

Vnější milosti jsou božská zařízení, jež zevně na nás působí a k spáse přispívají, na př. učení a příklad Kristův, slovo Boží a j. Vnitřní milost dává a dotýká se přímo naší duše a její schopností tím, že ji uschopňuje ke spasitelným úkonům nebo trvale posvěcuje. Ač jest obojí milost rozličná, přece ji Bůh udílí zároveň, na př. při kázání slova Božího, aby vnitřní milostí mysl posluchačův osvětil a vůli jejich povzbudil. Vnější milost směřuje ke vnitřní milosti; této však neudílí, nýbrž pouze na ni připravuje.

4. *Milost gratis data* (zdarma daná, milostiny, charismata) a *milost gratum faciens* (příjemna, vzácná činící).

*Milostiny* dává Bůh k duchovnímu užítku jiných buď jako mimořádné dary, charismata, prorocství, zázraky a j, nebo jako řádnou duchovní moc ve svátosti kněžstva. *Milost příjemna a vzácná činící* dává se k duchovnímu blahu přijímajícího. Název milost zdarma daná utvořen byl dle slov Páně: „Nemocné uzdravujte, mrtvé křestě, malomocné očistujte, zlé duchy vymítejte. Daro jste obdrželi, daro dejte.“ (Mat. 10, 8.) Ačkoli všeliká milost dává se zdarma, bez zásluh přijímajícího, jeví se tento znak nejpatrněji právě při charismatech. Tyto dává Bůh, nehledě na mravní stav člověka i hříšníkům, *Kaifášovi* (Jan 11, 49-52), nehodným učedníkům (Mat. 7, 22-23). Poněvadž milosti zdarma dané může býti i k urážce Boha zne-

užito, má milost gratum faciens, již se stáváme bohumilými, pro naši spásu mnohem větší cenu (Luk. 10, 20; I. Kor. 12, 31). *Sv. Pavel* vypočítává (I. Kor. 12, 7 . . .) *devět* charismat nebo mimořádných darů: řeč moudrosti, řeč umění, víru, dar uzdravování, dar divůčinění, prorokování, rozeznávání duchů, rozličnost jazykův a vykládání řeči. *Sv. Tomáš Akv.* učí, že tyto dary dávají se lidem proto, aby druh druhu přivedl k Bohu. Toho lze dosíci poučením a napomináním. Kdo chce jiného poučiti, musí býti sám 1. *přesvědčen*, 2. *miti po ruce účinné důkazy* a 3. *podávati* posluchačům *nauku přiměřeným způsobem*. Učitel víry má tedy dar víry, aby mluvil přesvědčivě, řeč moudrosti, aby mluvil líbezně a řeč umění, aby mluvil učeně. Účinnými důkazy víry křesťanské jsou dar uzdravování, dar divů, proctví a rozeznávání duchů (poznání tajných myšlenek). Těmito prostředky nadpřirozenými dokázali Kristus i apoštolové pravdu víry křesťanské. Dalšímu šíření víry pomáhá dar rozličných jazykův a vykládání řeči t. j. posvátného textu. Tento učitel církevní dává přednost milosti příjemna činící před milostí zdarma danou, poněvadž ona vede člověka přímo k cíli, kdežto tato pouze připravuje na poslední cíl, jako proctví a zázraky, jimiž jsou lidé nabádáni, aby se spojili s posledním cílem. (S. th. I. 2, q. 111. a. 5).

Některá charismata mají s dary Ducha sv. (moudrosti, umění) stejné názvy, ač od nich se různí, jmenovitě již tím, že *tyto* jsou vždy s milostí posvěcující spojeny. O mimořádných darech, prorocství, zázracích pojednává *apologetika*, o řádných pravomocích *nauka o svátostech*; *v nauce o milosti* bude řeč pouze *o milosti příjemna činící*.

5. *Milost úkonná, skutková* (gratia actualis) a *milost habituální, povahová* (gratia habitualis).

Obojí milost je milost příjemna činící. Rozeznává se úkonná a habituální co do trvání a účinkův. Kdežto *m. úkonná* dává se *přechodně* jako nadpřirozená pomoc ke spasitelným úkonům, *zůstává m. habituální* v duši jako nadpřirozený stav nebo posvěcení a proto *se nazývá též milost posvěcující*. K habituální milosti náleží milost posvěcující, vlité ctnosti a dary Ducha sv. Úkonná milost dává se člověku, aby se jí na milost habituální připravil a *této nabyl* jakož, aby *m. habituální* zachoval a rozmnožil. Milost úkonná má se k habituální jako prostředek k cíli.

6. *Milost Kristova a milost Boží* (gratia Christi a gr. Dei).

*Milost Kristova* je všeliká milost, jež se pro jeho zásluhy rozdává po prvotném hříchu. Před prvotním hříchem udělil Bůh prvním lidem milost zvanou *Boží* nebo *prvopočátečnou*. Na tu neměli první lidé ani nárokův, ani jí nebyli hodni. Poněvadž přirozenost jejich byla neporušená, byli milostí prvopočátečnou pouze do nadpřirozeného oboru bytí i konání povzneseni. Po hříchu jest na milost Kristově, aby napřed rány po *hříchu zůstavši* zhojila, a potom duši do nadpřirozeného řádu povznesla (*gr. medicinalis et simul sanans*).

Bohoslovci, kteří po příkladu *Scotově* a *Suarezově* učí, že by se byl Syn Boží stal člověkem, i kdyby nebyl Adam zhřešil, pokládají všelikou milost za milost *Kristovu*. Milost prvopočátečná nebyla by ze zásluh Krista

Vykupitele (*gratia Redemptoris*), nýbrž milosti Krista, hlavy andělův a lidí (*gr. Christi capitis*).

Plný výměr milosti, se zřením k tomuto rozdělení jest tento: *Milost je nezasloužený, nadpřirozený dar, jímž Bůh pro zásluhy Vykupitele duši naší uschopňuje ke spasitelným úkonům nebo ji trvale ospravedlňuje a posvěcuje.*

Celou látku rozdělití třeba ve dvě části:

V prvou o milosti úkonné,  
ve druhou o milosti habituální.

Část prvá.

## O milosti úkonné.

Tuto část rozložití lze ve tři hlavy:

V prvou hlavu o milosti samé o sobě;  
ve druhou hlavu o vlastnostech milosti;  
ve třetí hlavu o účinnosti a poměru milosti  
ke svobodné vůli.

Hlava prvá.

### O milosti samé o sobě.

#### § 3 Milost úkonná skutečně jest (de fide).

*Milost úkonná čili aktuální je nadpřirozené působení, jímž Bůh nás uschopňuje k úkonům dobrým, našemu spasení prospěšným.*

Jako nadpřirozené působení liší se milost od obecné součinnosti Boží (*concursum Dei naturalis*), již potřebují všichni tvorové, aby své přirozené síly uvedli v činnost. Na tuto mají všichni tvorové nárok, na milost však nemá nároků nikdo. Ona jest nezbytná ke všem úkonům dobrým i zlým, tato pak pouze k úkonům mravně dobrým. Součinností Boží uvádějí se přirozené síly v pohyb; milost přirozené schopnosti zvyšuje novou, nadpřirozenou silou.

Milosti, jež jest nadpřirozený dar, nelze ani smysly postřehnouti ani si zřadorniti smyslovou představou. Smyslovému poznání je milost tak nepřístupná, jako veškerý řád nadpřirozený. V tom je přirozenost vyvýšena nad obor jednání a nad obor síly, jež jsou jí vlastní. Jest tudíž mnohem nepochopitelnější než řád přirozený. Milosti jsou též prostředkem přímým aneb aspoň nepřímým k našemu poslednímu cíli, t. j. k bezprostřednímu patření na Boha. Toto pak je tajemstvím víry. O milosti lze si učiniti pouze pojem obdobný (*analogický*).

Podstata milosti úkonné jeví se poněkud *v její účincích*. Působí totiž na duši naši, *na rozum a vůli*, jež uschopňuje a jimž pomáhá konati úkony spasitelné. Jest tedy milost úkonná *v nás osvícení rozumu (illustratio intellectus) a povzbuzení vůle (motio, inspiratio voluntatis)*, z něhož pocházejí bohumilé myšlenky, zbožné city a úmysly, spasitelná předsevzetí, jakož i jejich provedení.

1. *věta*: Bůh osvětluje rozum přímo.

*Výklad.*

2. *sněm oranžský* (529) prohlásil proti *semipelagianům*: „toho klame bludařský duch, kdo tvrdí, že může přirozenou silou něco dobrého, co k věčnému spasení náleží, mysliti, jak náleží, nebo zvoliti nebo spasitelnému kázání bez osvícení a povzbuzení Ducha sv. (absque illuminatione et inspiratione Spiritus s.) přisvědčiti“ can. 7; Denz. 180). *Sněm tridentský* podobně prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že člověk může bez předchozího osvícení a pomoci Ducha sv. (sine praeveniente Spiritus s. inspiratione atque eius adjutorio) věřiti, doufati, milovati a se káti jak třeba, aby milost ospravedlnění mu byla udělena, budiž z církve vyobcován“ (sess. VI. can. 3: Denz. 813). Die téhož sněmu „začíná se ospravedlnění u dospělých milostí předcházející,“ jež, jak z následujících slov jest patrné, jest osvícení a povzbuzení Ducha sv., kteréž oni mohou přijmouti nebo odmítnouti (sess. VI. cap. 5; Denz. 797). Je to tedy článek víry, že Bůh nám dává milost, abychom spasitelné úkony začali a konali.

*Důkaz.*

*Písmo sv.* výslovně učí, že Bůh milostí rozum náš osvětluje.

*Ve Starém zákoně* dají se božská osvícení vykládati o vnějším poučení, jž tento podával (Žl. 17, 29; 18, 8).

*V Novém zákoně* zřejmě však se vyskytují osvícení vnitřní, přímá, jimiž Bůh dává duši některou pravdu poznati v novém a jasnějším světle, než jakého jí poskytuje četba nebo poslouchání slova Božího. *Kristus Pán* dí: „Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec, kterýž mne poslal. Jest psáno v prorocích: A budou všichni poučováni od Boha. Každý kdo uslyšel od Otce a se naučil, přichází ke mně“ (Jan 6, 44. 45). K víře tedy nestačí vnější poučení a osvícení, jež pochází z kázání slova Božího; jest i vnitřního osvícení třeba. *Sv. Pavel* rovněž pravé náboženské poznání odvozuje přímo od Boha:

„Ne že bychom sami od sebe jako ze sebe byli způsobilí něco mysliti, nýbrž že způsobilost naše jest z Boha“ (2. Kor. 3, 5). A jinde názorně vykládá: „Já jsem sázel, Apollo zaléval, ale Bůh dal vzrůst. Proto není něčím ani ten, kdo sází, ani kdo zalévá, nýbrž Bůh, jenž dává vzrůst“ (1. Kor. 3, 6, 7). Kázáním slova Božího, jež apoštol velmi případně k pracem v zahradě, sázení a zalévání přirovnává, byli posluchači zajisté poučeni a aspoň nepřímě osvíceni. To zůstalo by bez úspěchu, kdyby Bůh nedal vzrůstu, neosvítíl přímo. *I sv. Jan* píše věřícím, kteří kázání již slyšeli: „Ale vy máte pomazání od Světce a znáte všecko. Nepsal jsem proto, že byste pravdy neznali, nýbrž že jí znáte“ (1. Jan 2, 20; viz Mat. 11, 25; Sk. apošt. 26, 16; Efes. 1, 17—19).

Mezi *sv. Otcí* přísluší Augustinovi v nauce o milosti význam toho druhu jediný (*Mazella*, De gratia disp. art. I. § 4). Zmíněný text z listu sv. Jana (6, 44) takto vykládá: „Co tedy my činíme, když vás, bratři, poučujeme? Vnější poučování je jakousi pomocí a napomínáním: učitelský stolec má v nebesích ten, jenž vládne srdci... Vnitřní učitel to je, jenž učí, vnuknutí jeho učí. Kde není jeho vnuknutí a pomazání, marně zevně zvučí slova.“ (In. Joan. tract. 3, n. 13). Přímé osvícení rozumu nazývá: zbožnou myšlenkou, tajemnou mluvou, voláním, zjevením pravdy. (Viz *Fulgentius z Ruspe* (Ep. 17. n. 67; *Rouět*, Enchirid. patristicum n. 2246)

2. věta: Bůh povzbuzuje vůli přímo.

*Výklad.*

Tu neběží o nepřímá povzbuzení vůle, jakých se jí dostává psychologickou souvislostí mezi rozumem a vůlí, když byl onen milostí osvícen, nýbrž hlavně o přímá povzbuzování, jež Bůh bezprostředně v nás probudí.

*Důkaz.*

Z Pisma sv. lze přesně dokázati, že taková povzbuzení skutečně jsou. Místa Jan 6, 44 a Fil. 2, 13: „Bůh zajisté jest, jenž v nás působí chtění,“ dlužno vykládati o přímých povzbuzeních vůle. (Viz *Bartmann* l. c. str. 416.)

Mezi *sv. Otcí* jest opět *Augustin* důležitým svědkem pro milost, jež povzbuzuje vůli. Za sporů s *Pelagiem* běželo o tuto především. Milost, jež rozum osvěcuje, uznal i *Pelagius*, ovšem po vývodech *Augustinových*, onu však tím houževnatěji popíral. „Touto milostí se děje, že to, co konati máme, netoliko poznáme, nýbrž i poznané konáme; že v to, co milovati máme, nejen věříme, nýbrž i več jsme uvěřili, milujeme“ (De grat. Christi c. 12). Rozeznává tedy sv. *Augustin* dvojí milost rozumu a vůle; prvou nazývá menší, druhou větší a právě na ni klade hlavní důraz vůči pelagiánům. Slova „nikdo nemůže přijíti ke mně, leč by Otec... přitáhl jej“ vysvětluje takto: „Nedomnívej se, že jsi tažen proti vůli; bývá i srdce láskou taženo... Mohlo by se namítnouti: Kterak věřím vůli, když jsem

tažen? Na to odpovídám: To je málo, jsi li tažen vůlí, tys tažen dokonce zálibou,“ (In Joan. 26, 4). Milost vůle nazývá zálibu nebeskou (delectatio), dobrou vůlí, rozkoši, svatou touhou a j. Zbožná hnutí, jež milost ve vůli vzbuzuje, popisuje sv. Prosper z Akvitanie: „Nepřichází-li nikdo ke Kristu, leč jsa přitažen, všichni, kdožkoli přicházejí, bývají přitaženi. Přitahuje bázeň . . . Přitahuje radost . . . Přitahuje touha . . . Přitahuje rozkoš . . .“ (Contra collatorem 7, 2; v Enchirid. patr. n. 2035).

*Církev* prosí Boha jak o povzbuzení vůle tak o osvětlení rozumu. Na př. 2. neděli adventní: „Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias,“ aneb o hodu Božím velikonočním: „Vota nostra, quae praeveniēdo aspiras, etiam adiuuando prosequere.“ *Sv. Tomáš Akv.* věnoval hlavní zřetel milosti habituální jako scholastikové vůbec; než úkonné milosti neopomíjel. „Lze rozlišovati dvoji milost, jednak jako božský podnět k spasitelnému konání a snažení, potom jako trvalý, vnitřní stav“ (S. th. 1, 2, q. 111, a. 2).\*)

*Milost u Boha* jest ovšem pouze jedna, jeho nekonečně milostivá vůle. U člověka rozeznávati jest různé milosti dle toho, zda působí na rozum nebo na vůli, zda osvěcuje nebo povzbuzuje. Kdysi ovšem bohoslovci s *Bellarminem* v čele uznávali *pouze milost*, jež *osvěcuje rozum* a na vůli pouze nepřímo působí. Činili tak z polemického důvodu proti *janseňistům*, kteří milost vůle, zvanou záliba (delectatio) na úkor svobodné vůle zdůrazňovali. Bohoslovci velikou většinou uznávají bezprostřední milost vůle. Svědčí pro ni tyto důvody. Za sporů s *pelagiány*, které církev s *Augustínem* v čele co nejrozhodněji potírala, běželo hlavně o tuto milost, již oni neuznávali. Názvy milosti u Augustína nelze vykládati leč tak, že milost zasáhne a zahřeje a pohne vůli přímo. Jest to hlavně vůle, jež vzhledem k dobrému, jež konati má, nejvíce trpí následky hříchu. I potřebuje tedy mnohem více než rozum, aby byla do nadpřirozeného řádu povznesena. Nelze ani s jistotou tvrditi, že byl-li rozum osvětlen, byla zároveň povznesena i vůle. Tato může i potom, když rozum byl osvětlen, zůstatí mdlá, liknavá, ba může i odporovati.

*Názvosloví úkonné milosti u sv. Otců* nebylo úplně ustáleno. Název gratia divinae inspirationis byl znám *Tertullianovi* (De patientia c. 1.) i *sv. Cypriánovi* (Ad Fortun. praefat. 1.). Často však rozuměli tímto názvem pouze jeden účinek milosti. Poučeniž i v Písmě sv. (Jan 6, 44), když Kristus Pán dí: „Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec.“ Přesného rozlišování, jež vytvořili jednak *scholastikové* jednak *bohoslovci po sněmu tridentském* před tím nebylo. Před tímto sněmem říkalo se milostí úkonné auxilium Dei moventis, auxilium speciale, gratuitum, subsidium, adiutorium, motio divina; u řeckých Otců *Θεοῦ ἐνεργεία, τοῦ Λόγου χεῖρ, θεῖα κίνησις*. Názvy tyto různí se ovšem od nynějších, avšak vyjadřují případně vnitřní povahu milosti, že jest nadpřirozená, nezasloužená pomoc, již Bůh poskytuje.

\*) Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum, et agendum: alio modo habituale donum nobis divinitus inditum“ (S. Thomas. S. th. 1, 2, q. 111, a. 2).



§ 4. **O vnitřní povaze milosti úkonné.**

To, že Bůh milost úkonnou dává a jí na rozum, hlavně pak na vůli působí, je článek víry. O tom však, v čem záleží vnitřní povaha milosti, církev ničeho ueprohlásila. Tu jest příhlížeti k názorům bohoslovcův.

Úkonnou milost naprosto nelze ztotožňovati se všemohoucí vůlí Boží, jak to činil *Paschasius Quesnel* (prop. 10. 11; Denz. 1360. 1361). Takovým míněním zavádí se do nauky o milosti čirý monofysitismus. Neboť pak by milost úplně lidskou činnost do sebe vsála a nezbylo by pro ni místa. Takové milosti nemohla by vůle nikterak odporovati; milost by provedla vše. *Správný* je však toliko názor, že vůle Boží je příčina, milost v člověku pak její účinek. Tedy se obojí podstatně různí. Do opáčeného bludu zabředl jansenista *Arnauld*, jenž úkonnou milost prohlásil za *vědomou činnost člověka, za rozvážený kon tvora*. Takový kon je přece výslednicí dvou činitelů, milosti a svobodné vůle. Milost musí na člověka působiti dříve, než ještě s ní začne spolupůsobiti a kon rozvážený skuteční. Milost nesmí se ztotožňovati se svým účinkem, poněvadž by pro milost nezbylo místa.

*Katolický názor na milost* ubírá se střední cestou. Klade totiž podstatu milosti uprostřed mezi Boha a člověka, a tím se vystříhá obou zmíněných bludův. Milost pochází od Boha a obrací se na člověka. Prvý krok v díle spásy učiní Bůh milostí. Když pak člověk začne svobodně spolupůsobiti, činí to s milostí, jež z počátku sama byla činna.

Milost dává se k úkonům nadpřirozeným, které musí předcházeti. I musí býti co do vnitřní povahy *předchozím, nadpřirozeným božským hnutím našeho rozumu a vůle*, jímž ony úkony se začínají. To pak se děje *nevolnými, životními kony (actus vitales indeliberati)*, které předcházejí úkony svobodné a rozvážené (*actus deliberati*). Vznikají skrze milost *v nás, než bez nás t. j. bez našeho spolupůsobení*.

Tyto nerozvážené (nevolné) životní kony uznávají *molinisté i tomisté*. Na jejich vznik nazírají však různě. *Molinisté* odvozují je přímo od Boha, takže podle jejich mínění milost úkonná záleží pouze v těchto úkonech. *Tomisté* pak odvozují tyto úkony ze stvořeného principu milosti. Záležela by tedy milost nejen v těchto úkonech, nýbrž i ve zmíněném principu. Kdežto tedy *molinisté* kladou důraz na nerozvážené úkony, zdůrazňují *tomisté* nadpřirozenou entitu, jež je předchází.

Na doklad svého mínění odvolávají se *molinisté* na názvy milosti úkonné, že jest nadpřirozeným myšlením, věděním, touhou, žádostí, láskou a zejména ukazují na *sv. Augustína*, jenž píše: „Volá myšlenkou nejvnitřnější“ (In Psal. 102 n. 16) a „Vizte, jak přitahuje Otec, poučením vzbuzuje zálibu“ (In Joan. 26, 7). Poukazují dále na zásadu *Aristotelovu*: *Actus motus in mobili non est nisi motus ipsius mobilis* (sv. Tomáš Akv. S. th. 1,

2, q. 110 a. 2). Osvícení a povzbuzení stane se ve člověku osvíceném a povzbuzeném poznáním a chtěním. To, že toto poznání a chtění jest nadpřirozené, dlužno odvoditi toliko z působení Božího.

*Tomisté* kladou mezi Boha a duši *plynoucí kvalitu* (qualitas fluens), jež nadpřirozené úkony předchází a umožňuje. Názor svůj opírají především o to, že nadpřirozené úkony jsou nemožny bez nadpřirozeného principu nebo kvality, jež v duši tkví. *Molinisté* proti tomu namítají, že Bůh může v duši lidské mnohem lépe a snáze způsobiti přímo to, co má v ní podle názoru tomistů býti vykonáno skrze kvalitu neživou, Bohu i člověku cizí. Takovou kvalitu plynoucí, jež v sobě nemá života (proto ji jmenují qualitas mortua), prohlašují za holou nemožnost ve filosofii. *Ve prospěch názoru tomistického* dá se opět uvést, že i vlité ctnosti (habitus infusi) naše mohutnosti zvyšují a k nadpřirozeným úkonům uschopňují. Tak mohl by se snáze vyložiti nadpřirozený ráz spasitelných úkonů, jimiž se věřící neospravedlněný na ospravedlnění připravuje. Nadpřirozená kvalita byla by jejich principem. Tato by ovšem pominula, jakmile by byla příslušná ctnost vlita.

Úkony, jež milost v nás působí, jsou sice *životní* (vitales), než *nerozvážené nebo nevolné*. V našich mohutnostech vznikají a se jeví, ač prvý podnět k nim nepochází z nich, nýbrž od Boha (*in nobis sine nobis*).

Má-li býti vyšetřena povaha úkonné milosti třeba začíti *u milosti prvé*. Vůle může chtíti pouze to, co jí poznáním bylo předloženo. Jest na milosti, aby hlavně *rozum osvitila*. Činnost rozumu je *rozvážená a nerozvážená, svobodná a nevolná*. Úkony rozumu *rozvážené*, jsou-li spasitelné, předpokládají naše spolupůsobení. Dlužno tudíž při tomto šetření omeziti se na *nerozvážené, nevolné úkony*. Právě v těch jeví se povaha prvé milosti nejlépe. Takovými úkony rozumu jsou *představy, soudy, závěry*, jež se v nás objeví náhle bez rozmyšlení i bez vůle ano i proti ní. Mají-li nám býti ke spasení, je nezbytně třeba, aby pocházely z milosti, t. j. aby byly nadpřirozené. To platí zejména o úsudku, z něhož vznikne úkon spasitelný.

Nerozvážené, nevolné úkony může milost vzbuditi i *v naší vůli*. Dokonalý jest ovšem pouze ten úkon vůle, jenž se děje vědomě i svobodně. Jsou však i taková *nevolná hnutí vůle* (motus indeliberati), city, sklony, nálady, jež bez našeho přičinění a souhlasu objeví se v našem nitru a směřují k určitému cíli, k naší spáse. Principem takových úkonů, jež sice v rozumu a ve vůli vznikají, avšak bez jejich přičinění, tyto mohutnosti býti nemohou.

*Poznámka 1.* Milost úkonná působí i na náš *smyslový život*, a to i na *obrazivost i na snažnost* (*appetitus sensitivus*). Na obrazivost působí tím, že před-

stavy, jež nás lákají ke hříchu, zamezuje, nebo takové, jež s rozumem se srovnávají, v nás vzbuzuje. Ve smyslové snažnosti milost může vzbuditi pocity ošklivosti a odporu proti hříchu nebo zálibu a ochotu k dobrému, aby nám pomáhaly ke spáse. O takových spasitelných hnutích nelze vzhledem k naší duchovně-tělesné přirozenosti pochybovati. Jako před každou myšlenkou předchází v naší obrazivosti představa, jež onu vzbudí tak děje se i před myšlenkami řádu nadpřirozeného. Není-li smyslová snažnost ovládána rozumem, způsobuje nezřízenými hnutími pokušení ke hříchu a značně nám v díle spásy překáží. Když pak ji Bůh milostí ovládá, tu jsou hnutí skrze ni vzbuzená *podporou a podnětem* naší spásy. Na význam záliby v dobrém ukazuje *sv. Augustin*: „Aby ozřejmelo, co bylo skryto a zalíbilo se, co nelákalo, milost Boží lidskou vůli podporuje.“ (De peccator. meritis et remissione 2, 17; Enchir. patr. n. 1722). *Pavlovi*, jež Pána prosil, aby od něho odňal osten těla, dostalo se odpovědi: „Stačí ti milost má“ (2. Kor. 12, 8. 9.).

Milost může na člověka působiti i *při uddlostech přirozeného řádu*, ve štěstí i neštěstí, v nemoci, při společenských stycích. Ač samy o sobě jsou nelišny, přece může Bůh při nich svou milostí člověka mocně ke spáse pohnouti. „Bůh volá,“ píše *sv. Augustin*, „odevšad k nápravě pokání, volá dobrodiními přirozenými“ (In Ps. 102. n. 16).

## § 5. Rozdělení úkonné milosti.

Na úkonnou milost, jež sama v sobě jest jedna, lze *s různých stránek* pohlížeti a ji rozlišovati.

1. Se zřetelem k mohutnostem naším, rozumu a vůli, na něž milost působí, rozeznává se milost *osvěcující rozum* (*illustratio intellectus*) a milost *vzbuzující vůli* (*inspiratio voluntatis*).

2. Co do účinku rozeznává se milost *léčivá* (*gr. medicinalis*) a milost *povznášející* (*gr. elevans*).

*Léčivá milost* hojí nevědomost a žádostivost, rány, jež v naší přirozenosti po dědičném hříchu zůstaly. Tím odstraňuje překážky, jež přirozenost vzhledem k dobru pocituje, a spasitelný úkon, k němuž neuschopňuje, aspoň připravuje. Je tedy pouze do jisté míry nadpřirozená (*supernaturalis quoad modum*). *Povznášející milost* povznáší naše mohutnosti do řádu vyššího a uschopňuje k nadpřirozeným úkonům. Tato milost jest *co do podstaty nadpřirozená* (*quoad substantiam*), a jak pro nadpřirozené úkony tak i pro život nezbytně potřebná. Věřícím dostává se v přítomném řádě spásy milostí povznášející, jež jest zároveň léčivá. Pohanům dostává se pouze milostí léčivé, aby mohli konati přirozeně dobré skutky. Adamovi, dokud nezhrěšil, dostávalo se milostí pouze povznášející.

3. Co do poměru milosti ke svobodné vůli rozeznává se milost *předchozí* (*gr. praeveniens*) a milost *provádějící* (*gr. concomitans*).

Spasitelný úkon ve všech částech závisí na milosti povznášející. Tato předchází jeho začátek, působíc na vůli, než se rozhodne (*gr. praeveniens*), vůli povzbuzuje (*gr. excitans*), v průběhu vůli, když pro něj se rozhodla, účinně provází (*gr. concomitans*) a podporuje (*gr. adiuvans*), k uskutečnění posilňuje (*gr. subsequens*) a vytrvalostí v dobrém skutku dodává (*gr. perseverantiae*). Na předchozí milost poukazuje *sv. Pavel*: „Probud se, jenž spíš, a povstaň z mrtvých, a zasvitne ti Kristus“ (Efes. 5, 14). O pomáhající milosti píše: „Duch spolu přispívá slabosti naší. Nevíme totiž, zač bychom se měli modlití, ale Duch sám přimlouvá se za nás vzdechy nevyslovenými“ (Řím. 8, 26). O obojí milosti dí *Písmo sv.*: „Hle stojím u dveří a tluku; jestliže kdo uslyší hlas můj a otevře (mi) dveře, vejdu k němu a budu večereti s ním a on se mnou“ (Zjev. 3, 20).

4. Co do věci od milosti předchozí neliší se milost *působící* (*gr. operans*) ani od milosti provázející neb napomáhající milost *spolupůsobící* (*gr. cooperans*).

Ona působí v nás jako náhlé nadpřirozené poučení a povzbuzení bez naší vůle (*in nobis sine nobis*), s touto pak naše vůle svobodně spolupůsobí (*in nobis cum nobis*). „Toto bez nás, dí *Gutberlet* (Dogmat. Theologie I. c. 25) vykládáti jest emfaticky: bez nás svobodně spolupůsobících a s námi svobodně spolupůsobícími. Milosti, jež by bez nás, zcela mimo nás působila, není.“ Obojí název působící a spolupůsobící jest odvozen z Písma sv.: „Bůh jest to, jenž působí (operator) ve vás i chtění i konání“ (Filip. 2, 13). „A oni vyšedše kázali všude a Pán jim pomáhal“ (Mar. 16, 20). *Sv. Augustin* rovněž těchto názvů užíval: „Abychom tedy chtěli, působí (operator) bez nás; když pak chceme a tak chceme, že budeme konati, s námi spolupůsobí (cooperator). Avšak bez něho ať působícího (operante), že chceme, nebo spolupůsobícího (cooperante), když chceme, ničeho strany dobrých skutků nedokážeme“ (De grat. et lib. arbit. c. 17. n. 33; Ench. patrist. n. 1943). *Sv. Tomáš* dí: „Podle různých účinků rozdělnje se milost jednak v působící a spolupůsobící (*in operantem et cooperantem*) jednak v předchozí a následující (*in praevenientem et subsequentem*)“ (S. th. 1, 2, q. 11, a. 3). Podobně dí i *Vasquez*: „Pokud (milost) náš souhlas předchází, jest působící a předcházející; pokud zůstávši v nás, obdrží náš souhlas, jest spolupůsobící a provázející“ (1, 2. disp. 125, c. 9). Názvy: vzbuzující, předcházející, působící milost neoznačují milosti věcně rozdílné, nýbrž jsou rovnoběžné a vyjadřují různé účinky téže milosti. Totéž platí o názvech: pomáhající, následující, spolupůsobící, provázející milost.

Mezi předchozí a následující milostí jest dle *tomistů věcný rozdíl*. Kvalita, t. j. síla plynoucí, kterou Bůh duši udílí, způsobí v našich mohutnostech úkon nevolný. Milost předchozí anebo vzbuzující poskytuje pouze, abychom byli s úkonem spasitelný. Teprve další, druhá kvalita zároveň s našimi mohutnostmi způsobí úkon rozvážený (milost pomáhající). *Molinisté* uznávají mezi obojí milostí *rozdíl pouze virtuální*. Nevolný úkony, myšlenky a hnutí spasitelná, přímým působením Božím v nás vzbuzená, pokud k úkonu rozváženému připravují a vybízejí, pokládají za milost vzbuzující; pokud pak vůli naši pohnou k souhlasu i konání, nazývají milostí pomáhající. Pro svůj názor dovolávají se pramenů zjevení Božího,

kdež osvícení rozumu a povzbuzení vůle líčí se i jako pomáhající milost. I sněm tridentský (sess. VI. cap. 5; can. 4; Denz. 797, 814) označuje milost vzbuzující a pomáhající jako touž. Člověk podle učení tohoto sněmu může spolupůsobiti s Bohem, jenž jej budí a volá. Milost, s níž člověk svobodně spolupůsobí, je pomáhající. Milost vzbuzující působí na vůli, než vůle konati začne; když již koná, tu jí neopustí. Začne člověk proto konati dobré, poněvadž je jako dobro poznal a v něm si zalíbil. Toto nadpřirozené poznání a záliba potrvá a zasáhne svým vlivem i do provedení úkonu vlastního, takže jest i milostí pomáhající. (Viz *Chr. Pesch. De gratia.*<sup>3</sup> str. 20).

5. Co do úspěchu rozlišuje se milost v *účinnou* (*gr. efficax*) a *dostatečnou* (*gr. sufficiens*).

S onou vůle jistě souhlasí a zcela určitě vykoná to, k čemu jí byla dána. Dostatečná milost poskytuje vůli dostatečnou sílu, aby mohla spasitelně konati (*agere posse*), avšak pro její odpor zůstává bez úspěchu.

Toto rozdělení děje se pouze se zřetěním k úspěchu případně neúspěchu, s nímž se milost potká. O milosti, jež sama sebou byla by neúčinná, nelze mluvit. Neomylný úspěch milosti účinné odvozuji *tomisté* z vnitřní povahy její, *molinisté* pak z předzvědění Božího, dle něhož Bůh milost účinnou ustanoví dáti těm, o nichž předvídá, že budou s ní souhlasiti. Po sněmu *tridentském* nastaly o této otázce učené a často i prudké spory, jež dosud, ač nepřehledný počet spisův o tom byl vydán, nejsou úplně rozřešeny.

## § 6. O vlivu milosti na přirozené mohutnosti a o jejich vzájemné účasti při spasitelných úkonech.

1. Milost úkonná, mohutnosti naše osvěcující a povzbuzující, uschopňuje, aby byly i s takové úkony, se které nejsou samy o sobě. Jest na milosti, aby mdlou a slabou přirozenost lidskou svým vlivem anebo silou podporovala i povznášela. *Faký pak je tento vliv nebo tato kauzalita?*

*Vlivem morálním* působí na člověka ten, kdo mu nějaké dobro slíbí nebo nějakým zlem pohrozí. *Sliby a hrozby dodávají vůli větší ochoty a odvahy*, aby horlivě a vytrvale usilovala o dobré a přes veškerý překážky varovala se zlého. Takovým vlivem působí milost na naše mohutnosti. Když mohutnosti jsou jí osvíceny a povzbuzeny, odstraňují vytrvale překážky spasitelných úkonův a konají je ochotně i horlivě. Morální vliv milosti na naše mohutnosti předpokládá v nás mdlou a slabost, následky hříchu dědičného. Pokud milost tyto rány naší přirozenosti zasazené léčí, nazývá se *léčivá* (*gr. medicinalis*).

Tento vliv lze dokázati z názvů milosti v pramenech zjevení. Tu nazývá se: volání, osvícení, tlučení, povzbuzení, příjemnost, záliba. Skýtá-li milost duši naší povzbuzení, příjemnost a zálibu, pak duše usiluje ochotněji a vytrvaleji o dobro a vystříhá se zlého. O tomto vlivu dí *sv. Augustin*:

„Vůle, nenaskytne-li se něco, co by mysl vábilo a pozývalo, nijak se hnouti nemůže. To pak aby se naskytlo, není v moci člověka“ (Ad Simplific. De diversis quaestionibus“ I, 2, 22; Enchir. patrist. 1576). Morální vliv milosti jeví se v duši naší i tak, že nám vnuká proti zlu odpor a ošklivost, v dobrém budí pak radost a zálibu. Tento vliv je zcela přiměřen svobodě lidské vůle. Není to milost, jež člověka ke konání určuje, nýbrž jest to člověk, jenž se rozhodne pro to, co jako dobré poznal a si oblíbil.

Milost může vzbuditi ve vůli tak mocnou zálibu v dobrém a ošklivost před zlým, že vůle zbavena veškerého sklonu ke zlému, celou silou usiluje po dobrém. Dokladem pro takový vliv milosti jsou náhlá a téměř zázračná obrácení. V témž smyslu dí *sv. Písmo*: „Jako rozdělení vod, tak jest srdce královo v ruce Hospodinově: kamkoli bude chtít, nakloní ho“ (Přís. 21, 1). *Sv. Augustin* píše: „Kdož by byl tak bezbožně pošetilý, aby řekl, že Bůh nemůže zlou vůli lidskou, pokud by chtěl, kdy a kde chtěl, obrátiti k dobrému“ (Enchiridion c. 98.; Ench. patr. 1926).

*Vlivem fysickým* působí se na člověka, když jeho *mohutnosti se sesilují a povznášejí k větší zdatnosti*. Milost působí i tímto vlivem, když *naše mohutnosti zvyšuje a povznáší do nadpřirozeného oboru bytí i konání (gr. elevans)*. Jest to patrné z *Pisma sv.* (Jan 15, 5; 2, Kor. 3, 5; Fil. 2, 13;), dle něhož všeliký spasitelný úkon, i sebe snazší, není bez milosti pouze nesnadný, nýbrž vůbec nemožný. Naše přirozené síly nejsou k němu toliko mdlé a chabé, nýbrž naprosto nedostatečné. Když tedy milost úkony, se které člověk svou vlastní silou není, umožňuje, skýtá mu novou, vyšší sílu a povznáší ho do nadpřirozeného oboru bytí i konání, t. j. působí na něho fysickým vlivem. Kdežto morální vliv překážky odstraňuje a obtížné skutky usnadňuje, fysický vliv uschopňuje k tomu, seč člověk sám ze sebe není.

2. Kterak tedy je milost se svobodnou vůlí při spasitelném úkonu činna?

Snadno lze poznati, že takový úkon pokud jest nadpřirozený, t. j. pokud k nadpřirozenému cíli se odnáší, jest od Boha a pokud jest naším životním konem, z naší vůle pochází. Než kterak se spojí obojí činitel, milost a vůle k jednomu úkonu? Nekoná člověk pouze jednu polovici takového úkonu,

nýbrž splývají *oba tito činitelé organicky v jedno*. Jako vůle, nadpřirozeným vlivem povznesená musí býti s to, aby provedla celý úkon spasitelný, tak ani milost nemůže přestati v polovici jeho. Má-li míti spasitelný úkon jednotný ráz, jest nutno, aby božská síla milosti přešla v životní sílu vůle, a vůle, jež sama ze sebe jest jen s přirozeně dobré skutky, byla opatřena nadpřirozenou silou, protože běží o úkon nadpřirozený. Jest tudíž *vůli potřebí jak nadpřirozeného povznesení (elevatio externa), tak nadpřirozené součinnosti (concursus Dei supernaturalis ad actum secundum)*.

Bůh spolupůsobí s každým tvorem, at tvor přechází v činnost, nebo je již činný. Každý úkon tvorův jest od Boha, jako příčiny první, a od tvora jako příčiny druhé, podřízené. Jeden a týž úkon má pouze jednu úplnou příčinu, v níž jest zahrnuta všemohoucnost Boží a schopnost stvořená. I s člověkem spolupůsobí Bůh buď tak, jak toho vyžaduje jeho přirozenost, nebo způsobem, na nějž člověk nemá nárokův. Bůh, prvá a svrchovaná příčina, může příčinu nižší pohnouti nejen k úkonu přiměřenému, nýbrž i k úkonu, pro nějž jest uschopněna nebo vnímavá aspoň potud, že může býti k němu Bohem pohnuta. *Tato uschopněnost aneb vnímavost nazývá se potentia oboedientialis*. Nemohl by ani Bůh povznést bytost nerozumnou k blaženému patření na svou tvář, poněvadž není k tomu svou přirozeností uschopněna, vnímavá. Vůle lidská je vnímavá pro nadpřirozený vliv Boží (*potentia oboedientialis passiva*) a když se jí dostane osvícení a povzbuzení, stane se mohutností nadpřirozenou, jež nadpřirozený úkon konati může. Tento vykoná se skutečně za nadpřirozené součinnosti Boží, již vůle jsouc uschopněna, v činnost nadpřirozenou musí býti uvedena.

*Prvá příčina nadpřirozeného úkonu jest Bůh a teprve druhou příčinou je člověk*. Bůh, protože skrze milost s mohutnostmi našimi co nejtěsněji se spojuje a nad jejich schopnost s nimi spolupůsobí, jest jeden a úplný princip nadpřirozeného úkonu. I přirozenost jest povznesena, avšak nikoli co do podstaty změněna. Jediná příčina, jež vůli povznáší a sílu jí udílí, aby byla s to konati skutky nadpřirozené, jest Bůh. Těchto nekoná ani Bůh sám ani člověk sám. Bez lidské činnosti nebyly by to lidské úkony životní, a bez Božího vlivu nebyly by to úkony nadpřirozené. Nejsou částečně od Boha a částečně od člověka, nýbrž jsou celé od každého jednotlivého, ovšem jiným způsobem. Pokud jsou úkony nadpřirozené úkony lidskými, pocházejí od člověka, milostí Boží povzneseného, jakožto od příčiny první; pokud pak jsou úkony nadpřirozenými, jest člověk pouze jejich nástrojnou příčinou. *Úplný úkon jest i lidský*

*i nadpřirozený, a proto jest i od člověka i od Boha.* Jedna příčina vyžaduje součinnosti druhé.

*Nejbližší princip* nadpřirozeného úkonu jest *vůle milostí povznesená a posilněná*. Není to dvojí princip, vůle a milost, nýbrž jeden, a to vůle milostí povznesená: „Ale ne já (jsem pracoval), nýbrž milost Boží se mnou“ (I. Kor. 15, 10). Je-li tedy pouze jedna úplná příčina spasitelného skutku, pak nelze mluvíti o prvenství přirozenosti před milostí.

Výrokům *Písma sv. a sv. Otců*, že všechno, co k naší spáse náleží, jest od Boha, třeba rozuměti tak, že jest to *Bůh*, jenž udělil nám přirozenost, opatřil ji mohutnostmi, a je to opět *Bůh*, jenž celý úkon i jeho začátek koná. „Komu náleží větší část, tomu i celek se připisuje,“ dí *sv. Jan Zlat.* (Ad Hebr. Hom. 12, 3.; Enchir. patr. 1219). Případné podobenství pro tuto pravdu uvádí *Theofylakt*: „Jako říkáme o domě, že jest od stavitele, ač potřebuje látky a spolupracovníků, kteří jemu pomáhají, poněvadž však závisí dokončení stavby od něho, říkáme, že je celý toho stavitele, tak i o Bohu říkáme, že toto všechno je Boží, ač Bůh i naší vůle potřebuje. Poněvadž však on dokončuje, dokoná, on korunuje a on odsuzuje, říkáme, že všechno je Boží“ (Ad Rom. 9, 16).

## Hlava druhá.

### O vlastnostech milostí.

Úkonná milost je *nutná, nezasloužitelná a všeobecná*. S těmito vlastnostmi, hlavně s poslední, úzce souvisí nauka o *předurčení* a o *reprobaci*.

#### § 7. Milost jest nutná vůbec.

*Literatura: Sv. Tomáš Akv.* S. th. I—2, q. 99 a. 1—2; *Suarez*, De gratia, 1, 1—2. *Palmieri*, De gratia div. actuali mes. 19 nn. *Tepe*, Institutiones theolog. vol. III, 8 nn. *Pesch*, Praelect. dogm. V.<sup>3</sup> 32 nn. *Schiffini*, De gratia div. Disp. 2. *Oswald*, Lehre von der Heiligung § 2. nn. *Heinrich-Gutberlet*, VIII. § 396 nn. *Scheeben*, Natur u. Gnade. *Pohle* II.<sup>6</sup> 389. *O sv. Augustínovi: F. Ernst*, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach Augustinus (1871). *F. Wörter*, Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe (1862). *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus II. 1900. *O pelagiánech a semipelagiánech: F. Wörter*, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (1874). *F. Klasen*, Die innere Entwicklung des Pelagianismus (1882). *Schwane*, Dogmengeschichte II.<sup>2</sup> § 60 nn. *A. Hoch*, Die Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade (1895). *F. Wörter*, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (1900). *Creformátorech: Vega, Bellarmin, Stapleton a j. Montagne*, De gratia (*Migne*, Théol. Cursus compl. X. 203 nn).



*Möhler*, Symbolik. *Winer*, Komparative Darstellung des Lehrbegriffes der versch. christl. Kirchenparteien 4. vydání (1882). *Schwane*, IV.<sup>2</sup> 131 nn. *O Baiovi a Jansenovi: Montagne*, 1. c. 221. *Ripalda*, De ente supernaturali. Contra Baium et Baianos (1648). *Linsenmann*, M. Baius (1867). *A. Schill*, Die Konstitution Unigenitus (1876). *Ingold*, Rome et France, la seconde phase du Jansenisme (1901) *Bartmann*, 421 nn. *A. Bukowski*, Die katholische Glaubenslehre in russisch-orthodoxer Darstellung (v. Zeitschrift f. kath. Theologie, Innsbruck 1911 (493). *Týž*, die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde (tamtéž 1916, 67. nn.).

**Věta: Vnitřní, nadpřirozená milost je ke všelikému spasitelnému úkonu naprosto nutná. (De fide.)**

Tato pravda, v nauce o milosti základní, byla prohlášena za článek víry za sporů s *pelagiány*.

Tito, pojmenovaný po své hlavě *Pelagiov*i, mnichu laikovi z Británie, měli horlivého šířitele v *Caelestiov*i, dříve advokátovi, a obratného zastávce v *Juliánov*i, biskupu z Eklana v Apulii. Jejich blud proti milosti plynul z bludného nazírání na hřích dědičný. Dle *Pelagia* stačilo, aby první člověk i jeho potomstvo k věčné spáse dobře užívali pouze přirozených mravních sil. Hříchu dědičného prý vůbec není, člověk ničeho na svých mohutnostech neutrpěl i není tedy, co by měla milost odstraniti. Mohutnosti člověka padlého jsou neporušené a svěží jako u prvního člověka: je tedy každý, i nevěřící s to, aby přirozenými vlohami pravdy náboženské poznal, mravní požadavky plnil a dokonce i úplně bezhříšnosti dosáhl. Dobré skutky a ctnosti jsou zásluhou pouze člověka, jenž k nim vůbec milosti nepotřebuje.

Tento deistický naturalismus vzbudil v celé církvi mohutný odpor. V čelo zastánců milosti postavil se sv. *Augustin*, právem nazvaný „učitel milosti“. *Augustina* podporovali v boji tomto jeho přátelé a žáci, *Feronym*, laik *Marius Merkator*, španělský kněz *Orosius*, jenž na synodě v *Ferusalemě* *Pelagia* obžaloval (415), jáhen *Paulinus z Milána*, jenž na sněmu v *Karthagu* (411) odsouzení *Caelestiovo* prosadil, a dva laici z Gallie, *Prosper* a *Hilarius*.

Učitelský úřad církve svolal v krátké době mnoho synod, mezi nimiž jsou nejdůležitější v *Mileve* (416) a v *Karthagu* (416). Tu byli pelagiáni neúnavným úsilím *Augustinovým* odsouzení, což i papež *Innocenc I.* potvrdil. Jeho nástupce *Zosimus* smýšlel o pelagianismu z počátku mírněji, avšak po synodě v *Karthagu* (418) odsoudil rovněž bludy *Pelagiov*vy dogmatickým listem „*Epistola tractoria*“ (418) a sesadil *Juliána* s biskupství.

Všichni pelagiáni byli z církve vyobcováni na obecném sněmu v *Efesu* (Can. 1. a 4. Denz. 126.). Nutnost milosti na sněmu v *Karthagu* (418) stanovenou (Denz. 104, 105): „Kdo tvrdí, že milosti ospravedlnění se nám dostává proto, abychom to, co mocí svobodné vůle vykonati jsme povinni, *snáz* s milostí vyplniti mohli, jako bychom přece bez milosti mohli přikázání zachovávat, ne sice tak snadno, budiž z církve vyobcován,\*) znova prohlásil 2. sněm oranžský (529); viz can. 7. téhož sněmu (Denz. 180).\*\*) Tutéž nauku prohlásil i sněm tridentský (sess. VI. can. 2; Denz. 812).\*\*\*)

### Výklad.

Milost, jak z těchto prohlášení vysvítá, jest ke všelikému úkonu spasitelnému naprosto nutná. *Spasitelné* jsou úkony, jež se mají k nadpřirozenému cíli, k blaživému patření na Boha jako prostředek k cíli. Jako jest cíl náš nadpřirozený, tak i prostředky k němu musejí býti nadpřirozené. *Přirozené dobré úkony* nemají k tomuto cíli nižádného vztahu. *Spasitelné, nadpřirozené úkony* mohou směřovati k nadpřirozenému cíli *přímo nebo nepřím*o dle toho, byly-li vykonány před nebo po ospravedlnění. Spasitelné úkony, jimiž se věřící hříšník na ospravedlnění připravuje, jsou v nepřímém vztahu k věčné spáse; nadpřirozeně dobré úkony ospravedlněného jsou i *záslužné* (*actus meritorii*), poněvadž si jimi zasluhuje věčné slávy. K těmto nadpřirozeným úkonům jest pro všechny lidi, ať ve stavu neporušené nebo padlé přirozenosti, naprosto nutná milost vnitřní, jež rozum i vůli do řádu nadpřirozeného povznáší (*gratia elevans*). Naše přirozené mohutnosti nejsou samy ze sebe schopny takové úkony vykonati. Ve stavu padlé přirozenosti jest na milosti,

\*) Quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut, quod facere per liberum jubemur arbitrium, *facilius* possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata A. S. (Denz. n. 105).

\*\*\*) Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, *cogitare, ut expedit, aut eligere*, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu . . . (Denz. n. 180).

\*\*\*) Sess. VI. Can. 2. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut *facilius* homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: A. S. (Denz. n. 812).

aby mohutnosti jednak povznesla (*gratia elevans*) jednak jejich mdlobu a slabost, následky pádu Adamova, vyléčila (*gratia medicinalis*). Této milosti potřebuje naše přirozenost, protože, není-li do řádu nadpřirozeného povznesena, není fysicky s úkony spasitelné. Kdyby milosti potřebovala toliko morálně, byla by sama o sobě s nadpřirozené úkony, a s milostí konala by je jen jistěji a snáze.

#### *Důkaz.*

*Ve St. zákoně*, kdy náboženství se soustřeďovalo ponejvíce ve vnějších projevech, jeví se potřeba vnitřní milosti ke spásu poskrovnu.

1. *V N. zákoně* zjevil a) *Kristus Pán* pojem mravnosti v celém rozsahu. U dobrého skutku prohlíží až k jeho základu, k dobrému duchu, z něhož má pocházeti; požaduje čisté srdce, zkrátka dokonalejší spravedlnost než fariseův a zákonníkův (Mat. 5, 20). Potřeba vnitřní milosti plyne tedy již z těchto požadavků Páně.

a) Nutnost milosti dovozuje *Pán Ježíš přímo*, když svým učedníkům dí, že „Otec dá dobrého ducha těm, kteří ho (o něj) prosí“ (Luk. 11, 13), že „jim dal království“ (Luk. 12, 32), že „nechce, aby některý z nich zahynul“ (Mat. 18, 14).

β) Tuto nutnost zdůrazňuje tak, že *bez milosti nikomu nelze vejíti do království Božího* nebo do života věčného. „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království Božího“ (Jan 3, 5). „Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřítáhne-li ho Otec, který mne poslal“ (Jan 6, 44). *Bez spojení s Kristem*, bez vnitřní síly, jež z něho jako ze kmene se prýští a do rév se rozlévá, *nelze nic ani spasitelného ani záslužného vykonati*. „Já jsem vinný kmen, vy (jste) ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší mnoho ovoce, neboť beze mne nemůžete činiti nic“ (Jan 15, 5. ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν; quia sine me nihil potestis facere). Na révě, která dokud jest s vinným kmenem spojena, roste, kvete a rodí, ukazuje *Pán Ježíš* názorně, že bez vnitřního a nadpřirozeného spojení s ním jsou nadpřirozené úkony nemožné. Nehledí ke skutkům přirozeně dobrým, k nimž stačí obecná součinnost Boží, všem tvorům dle přirozeného řádu udílená, nýbrž ke skutkům nadpřirozeně dobrým. Ty očekává nebeský vinař u apoštolův; ale bez vlivu nebo síly z vinného kmene t. j. Ježíše Krista, Boha člověka, prostředníka mezi Bohem a lidmi,

jsou vůbec nemožny. Tento nadpřirozený vliv je tedy *milost* a to nejen *povahová nebo habituální nýbrž i úkonná*. Je totiž nutna nejen k záslužným skutkům, ovoci ospravedlnění, nýbrž ke každému skutku spasitelnému. *Sv. Augustin* dí velmi případně: „Nepraví beze mne můžete učiniti málo, nýbrž nemůžete učiniti nic. Nechtě tedy málo nebo mnoho, nemůže se státi bez toho, bez něhož se nemůže státi nic“ \*) (In Joan. trac. 81, 3; Enchir. patr. 1835). Když tedy *apoštolové*, kteří byli v milosti Boží (viz Jan 15, 3), nebyli bez milosti s to, aby i sebe menší spasitelný úkon vykonali, pak jest plně oprávněna věta, že *milost je ke všelikému spasitelnému úkonu naprosto nutná*.

b) *Sv. Pavel*, apoštol milosti, na mnoha místech dokazuje, že milost je nutna jak *zásadně a vůbec*, tak i *zvláště k jednotlivým úkonům* obtížným i snadným.

α) „Co máš, abys toho nebyl dostal? Jestli však jsi dostal, proč se chlubit, jako bys nebyl dostal?“ (I. Kor. 4, 7). „Všichni zajisté zhřešili a potřebují slávy Boží“ (Řím. 3, 23). „Zahrnul zajisté Bůh všechny v nevěru, aby se smiloval nade všemi“ (Řím. 11, 32). Bez milosti Boží člověk, i když sebe více pracuje a se namáhá, ničeho nepořídí: „Co tedy jest Apollo? Co Pavel? . . . Já jsem sázal, Apollo zaléval, ale Bůh dal vzrůst. Proto není něčím ani ten, kdo sází, ani ten, kdo zalévá, nýbrž Bůh, jenž dává vzrůst“ (1. Kor. 3, 5. 6. 7). O svých apoštolských pracích a úspěších dí: „Milostí Boží pak jsem to, co jsem, a milost jeho ve mně nebyla marná, nýbrž pracoval jsem více než oni všickni, ale ne já, nýbrž milost Boží se mnou“ (I. Kor. 15, 10).

β) Milost prohlašuje apoštol za nutnou i *pro jednotlivé dobré úkony*. „Ne že bychom sami od sebe jako ze sebe byli způsobilí něco mysliti, nýbrž že způsobilost naše je z Boha“ (2. Kor. 3, 5). „Nikdo nemůže říci: „*Pánem (jest) Ježíš*, leč v Duchu svatém“ (1. Kor. 12, 3). „Podobně však i Duch spolu přispívá slabosti naší. Nevíme totiž zač bychom měli se *modliti*, jak jest potřebí; ale Duch sám přimlouvá se za nás vzdechy nevyslovenými“ (Řím. 8, 26). „Bůh je to, jenž působí ve vás i *chtění i konání* podle dobré vůle (své)“ (*καὶ τὸ θελεῖν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*; qui opera-

\*) Ne quisquam putaret saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferré, cum dixisset: *Hic fert fructum multum* (Io 15, 5) non ait: quia sine me parum potestis facere, sed: *Nihil potestis facere* (ibid.). Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.

tur in nobis et velle et perficere. Fil. 2, 13). I nejobtížnějších, ovšem i nejkrásnějších ctností dostává se nám skrze milost Boží: „Vám bylo dáno pro Krista nejen *věřiti v něho, nýbrž i trpěti pro něho*“ (Filip. 1, 29). „*Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž nám byl dán*“ (Řím. 5, 6).

γ) *Nutnost* milosti pro každého člověka plyne podle *sv. Pavla* též odtud, že „od přirozenosti byli jsme dítkami hněvu jako i ostatní“ (Efes. 2, 3), „služebníky hříchu“ (Řím. 6, 17), „protož není (spasení) na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává“ (Řím. 9, 16). K nadpřirozenému životu a konání může člověka jedině milost stvořiti, obroditi, vzkřísiti: „I když jsme byli mrtví přestupky svými, spolu nás vzkřísil v Kristu Ježíši. Milostí totiž spaseni jste“ (Efes. 2, 5–7). „Nebo milostí zajisté spaseni jste věrou (a to nikoli ze sebe; Boží je to dar), nikoli ze skutků, aby nikdo se nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvořeni v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh připravil, abychom v nich žili“ (Efes. 2, 8–10).

2. V *podání starokřesťanském* všeobecně se uznávala milost za nutnou ke spáse. a) Proto tak mohutný *odpor* a všeobecné *rozhořčení* proti bludu Pelagiovu, který byl odsuzován jako novota, obecné víře odporující. *Sv. Augustin*, neúnavný obránce milosti, zavrhuje pelagianismus jako „blud nikterak dávný, nýbrž před nedávnem vzniklý“ (De grat. et lib. arbit. c. 4). To, že milost je ke spáse nutná, nalezl ve spisech svých předchůdců: *Irenea, Cypriána, Hilária, Ambrože, Řehoře Nazidiánského, Innocence I., Jana Zlatoustého, Basíliá a Jeronyma*, na něž se proti pelagiánům odvolával. Plně jsa přesvědčen, že hájí stanoviska celé církve, napsal: „Ještě jsme se s vámi nepřeli (o nutnosti milosti) a již jejich výroky jsme zvítězili“ (C. Julian. 2, 33. 34; Enchir. patr. 1899). Novotou, učení církevnímu cizí nazývá pelagianismus *Caelestin I.*, když *biskupům v Gallii* píše: „Když tomu tak jest, necht přestane novota dorážeti na starobylost.“

b) U *Otců* třeba k tomu přihlížeti, zda psali *před* anebo *po* sporech s pelagiány. Těmito spory ovšem nauka o nutnosti milosti se objasnila a protřibila. *Řečtí Otcové*, potírajíce blud manichejský, kladli důraz na činnost svobodné vůle, kterou blud ten popíral. Přes to však milostí nepomíjejí, když poukazují na Ducha sv., jenž jest principem nového, na křtu sv. vlitého života. *Latinstí Otcové* obracejí zřetel hlavně k mravní mdlobě lidské, hříchem zaviněné. I zdůrazňují tudíž, že je člověku nezbytně třeba, aby ho Duch sv. svou milostí vyléčil a posilnil (*Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrož, Jeronym*). Jelikož napomínají a k životu dobrému prakticky navádějí, na řeckých pak *Otcích* značně závisí, nelze u nich očekávat ani plného ocenění ani přesného poznání, že milost jest k posvěcení člověku naprosto nutná. Než ani před *Augustinem* žádný *Otec* nezbytnosti milosti nepopíral, nýbrž aspoň stručně jí připomíná. *Irenej* (Adv. Haeres.

3, 17, 2; Enchir. patr. 220); *Tertullian* (De anima 21.; Enchir. patr. 348); *Origenes* (De principiis 3, 1; 18, 22; Enchir. patr. 465); *Ambrož*. In. Luc. 2, 84; Enchir. patr. 1303).

c) *I starodávny a obecný zvyk církve*, jež Boha *prosí o milost*, všem lidem ke spasení nutné, jest důležitý doklad pro tuto pravdu. Na tento zvyk církve odvolává se *Caelestin I.* v listu biskupům v Galii (cap. 11; Denz. 139). *Sv. Augustin* odvozuje toto katolické učení z modlitby Páně takto: „Kdyby nebylo jiných dokladů, tato modlitba Páně by sama dostačila pro milost, poněvadž nám ničeho neponechává, čím bychom se chlubití mohli“ (De dono persever. c. 7. n. 13).

3. Pro nutnost milosti svědčí i *theologické důvody*. a) *Věčná blaženost*, již pouze spasitelnými úkony dosíci lze, je *cíl nadpřirozený*. Jelikož cíle lze toliko úměrnými prostředky dojíti, jest nezbytno, aby *úkony směřující ke spáse byly rázu nadpřirozeného*. Toho se jim dostane skrze *nadpřirozený princip*, t. j. skrze milost (Viz *Tomáše Akv.* S. th. 1, 2, q. 109 a. 5). *Věčná blaženost* je proto *nadpřirozený cíl*, poněvadž jest to *účást na božské přirozenosti i životě*. Bůh jest však pro každého tvora bytost naprosto nedostupná a nepochopitelná. Má-li tedy člověk s Bohem se spojití, poznáním a láskou ve společenství s ním vejíti, pocituje naprostou nemožnost. Stojí jako tvor proti Stvořiteli, od něhož jej dělí nekonečná mezera. Mohla by spíše oživnouti mrtvola nebo viděti oko osleplé, než člověk patřiti na Boha.

K tomuto nadpřirozenému životu připravuje člověka milost tím, že jej uschopňuje k takovým úkonům, jimiž věčný život již zde na zemi se zachycuje a začíná. To jasně vyslovil *Kristus Pán*, prohlásiv za svůj úkol, položití základ k věčnému životu mezi lidmi: „*To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista*“ (Jan 17, 3). V poznání Boha skrze evangelium a v bohumilém žití je založen *život věčný, nadpřirozený*. Tento pak jest možný toliko tam, kde *dal Bůh vyšší, nadpřirozenou sílu*. Kde té síly není, není základu pro život nadpřirozený. Z toho jasně vysvítá vnitřní a fyzická nutnost milosti. Kdyby měl kámen růsti jako strom, a se pohybovati a cítiti jako zvíře a zvíře mysliti jako člověk, bylo by nezbytně třeba, aby byly co do své přirozenosti novou a vyšší silou povzneseny a zdokonaleny. Jelikož jest Bůh pro člověka ve stavu padlé i neporušené přirozenosti bytost naprosto nedostupná a nepochopitelná, je *milost člověku vůbec a vždy naprosto nutná*. V porušené přirozenosti, kde mravní síla jest seslabena, je člověk tím méně schopen života nadpřirozeného. Na milosti tedy jest, aby následky hříchu vyléčila a ochablé síly povznesla. Ve stavu neporušené přirozenosti byla by milost i na dále pouze mravní sílu povznášela. Platí tedy pro všechny bez rozdílu slova *Kristova*: „*Beze mne nemůžete činiti nic*“ (Jan 15, 5). „*Zůstaňte v městě, dokavad nebudete opatřeni mocí výsosti*“ (Luk. 24, 49).

b) Nutnost milosti ke spáse plyne i z *té skutečnosti, že Kristus umřel za všechny*. Je-li nepochybná pravda, že Kristus proto na svět přišel, aby všichni měli život, pak jest i jisto, že ti, kdož *životě skrze něho nemají, nemají ho vůbec*, protože bez něho a bez jeho milosti ho mítí nemohou.

*Sv. Pavel* takto uzavírá: „Neodmítám milosti Boží; neboť je-li spravedlnost skrze zákon, tedy Kristus zemřel nadarmo“ (Gal. 2, 21). Když tedy všem, kdož v Krista věří, jest nepochybně, že neumřel nadarmo, pak je milost, kterou nám svou smrtí získal, ke spáse nutná.

## § 8. Milost jest nutna zvláště.

1. *věta*: Milost jest nutná nevěřícímu, aby uvěřil.  
(De fide).

### *Výklad.*

Jako spása člověka vůbec na milosti Boží závisí, tak i její počátek. Bez úkonné milosti nemůže nevěřící dospěti k víře, počátku svého spasení. Tuto pravdu, vlastně již ve větě předchozí obsaženou, úsilovně hájil *sv. Augustin*, již nad hrobem, proti *semipelagiánům* nebo *marseillským*.

a) Předními zastánci semipelagianismu byli *Jan Kassian*, opat kláštera sv. Viktora v Marseilli († ok. 435), *Faustus*, biskup v Riez (Reji) († ok. 490) a *Gennadius*, kněz v Marseilli († ok. 485). Tito mužové, ostatně zbožní a v jižní Francii vážení, domnívali se, že v nauce Augustinově o milosti není význam a dosah svobodné vůle a mravnosti přiměřeně oceněn. Chtějíce tuto mezeru vyplniti, vystoupili s těmito bludnými tvrzeními: 1. *Počátek víry (initium fidei)*, touha po spasení a modlitba za ně *pochází ze svobodné vůle*, pro milost předcházející (*gratia praeveniens*) není místa; 2. *setrvání v dobrém a v milosti závisí na svobodné vůli* (*donum perseverantiae* je zbytečno); 3. *Bůh, rozděluje milosti a předurčuje ke spasení dle zásluh toho kterého člověka (gratia secundum merita)*. Na první pohled je patrné, že vyzírá z těchto tvrzení *pelagianismus*, ovšem přitlumený.

b) Má-li nevěřící se svou spásou začítí, potřebuje nutně milosti úkonné a ta předchází, působící, aby v něm vzbudila nerozvážené úkony, zbožnou myšlenku, touhu a skloa k víře. Teprve po těchto následuje rozvážená a svobodná činnost lidská. 2. sněm oranžský prohlásil: „Tvrdí-li někdo, že jak rozmnožení tak *začátek víry (initium fidei)* a zbožný sklon k víře (*pius credulitatis affectus*), skrze nějž věříme v toho, jenž bezbožného ospravedlňuje, a ke zaovuzrození na křtu sv. docházíme, jsou v nás od přirozenosti a nejsou *darem milosti (gratiae donum)* t. j. skrze vnuknutí Ducha sv. . . . jest odpůrce

apoštolských článků víry<sup>\*)</sup> (can. 5; Denz. 178; srovn. *sn. trident.* sess. VI. cap. 5. can. 3; Denz. 813.)

*Důkaz.*

1. a) *Kristus Pán* připisuje prvý krok, počátek spasení, milosti Boží: „Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec, který mě poslal“ (Jan 6, 44). Ze souvislosti jest přijíti ke mně, = věřiti ve mne, a Otec přitáhne ho = předejde ho svou milostí. (Viz Jan 6, 65.) *Víru Petrovu u Cesareje Filipovy* projevovanou odvozuje z osvětlení Božího (Mat. 16, 17) a děkuje Otcí, že evangelium zjevil maličkým“ (Mat. 21, 25).

b) *Sv. Pavel* často nazývá víru darem Božím (Filip. 1, 29; Efes, 2, 8; I. Kor. 2, 5; 2. Kor. 4, 13). U něho jest býti ospravedlněnu z víry totéž jako býti ospravedlněnu milostí (Řím 4, 4; 5, 16). Na milosti závisí i řádná modlitba (Řím. 8, 26). *Krista* nazývá vůdcem a dokonatelem naší víry (Žid. 12, 2). O *Lydií* vypravují Skutky ap. (16, 14), že Bůh otevřel srdce její, aby pozorna byla na učení sv. Pavla.

2. *Sv. Otcové*, potírali účinně semipelagianismus, hlavně a) *sv. Augustin*, ve spisech: *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum*. Dovoľával se často *sv. Pavla*. Výrokem jeho: „Co máš, abys toho nebyl dostal?“ (I. Kor. 4, 7) dospěl *sv. Augustin* k přesvědčení, že naše víra v Boha není z nás, nýbrž je darem Božím; dříve totiž i sám se poněkud klonil k názoru semipelagiánskému (Viz *De praedest. sanct. c. 3. n. 7.*) Stanovisko *Augustinovo* hájili *sv. Prosper Akvitánský*, *Lev I., Řehoř Vel.* a j. *Sv. Prosper* sestavil z Písma sv. důkaz proti semipelagiánům (Lib. contra collatorem).

b) *Před sv. Augustinem* připisovali někteří *Otcové* počátek víry a spásy svobodné vůli. Tak *Kappadočtí*, *Jan Zlat.*, *Hilarius*, *Optat*, *Jeronym*. „Výroků, jimiž by to bylo přesně, formálně vysloveno, u nich sice není; jsou tam však výroky, jež obsahují aspoň podle smyslu takový poměr,“ píše *Fr. Wörter* (Der Pelagianismus 52). Zjev ten lze vysvětliti polemickým stanoviskem zmíněných Otců, kteří museli proti manichejským bludům zdůrazňovati právě svobodnou vůli; potom praktickými směry a cíli, jež ve svých spisech sledovali a konečně i tím, že k přesnému vědeckému názvosloví a rozdělení, jež pravidelně teprve v polemice se vytvoří, nepřihlíželi.

Běží tu nejvíce o *sv. Jana Zlat.*, o němž píše *Scheeben*: „O Janu Zlat., učiteli Kassianově, dlužno říci, že v jeho spisech ovšem dle slovního znění vyskytují se některé výroky, jež u Kassiana byly označeny jako závadné“ (I. c. 814); než ihned dodává: „U něho jest i velmi mnoho

<sup>\*)</sup> Si quis sicut augmentum fidei, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum i. e. per inspirationem Spiritus sancti... sed naturaliter nobis inesse dicit...



míst, kde nutnost milosti předchází se dokládá.“ Tak na př. když sv. Jan Zlat. ujišťuje, že smrt i ďábla přemůžeme, když jen chtítí budeme. „Hospodin dí: „Zašlápněte hady a štíry.“ Položil nám ďábla pod nohy, že jej zašlápnouti můžeme, když jen chceme. Viz, jak to ubohé a směšné, když vidíme, že nad hlavou naší vznáší se ten, ježž nohama můžeme zašlápnouti. Odkud to? Z nás samých; on jest mocný i slabý dle toho, jak my chceme“ (Homil 6. in Phil, 4, 5. srov. *Hoch*, Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. 63 nn.) Při této homilii nelze přehlédnouti, že má ráz paraenetický, věřící jsou tu vybídnuti, aby ďáblu, pokud to v jejich moci, odporovali. Pravověrné stanovisko jest nade všelikou pochybnost potvrzeno i tím, že *Caelestin I.* právě tohoto světce doporučí cařihradskému patriarchovi *Maximianovi*, aby jeho příkladu proti *Nestorovi* a *Pelagiov* následoval (Epist. 24).

*Starší Otcové* tedy otázky, zda počátek víry bez milosti jest možný, formálně neznali a tudíž o ní pojednávatí nemohli. Ti, kteří ji znali, vyslovují se o ní dle toho, zda sledují cíl dogmatický nebo paraenetický. V prvním případě milost a přirozenost lidskou přesně rozlišují. *Harnack* tedy nesprávně usuzuje, píše-li, že semipelagianismus jest bojem *starého* církevního názoru proti *novému*, neboť semipelagianismus jest prý starým učením *Tertullianovým*, *Ambrožovým* a *Feronymovým* (Dogmengeschichte III. 141). To je pravda, že výroky starších Otců, naši věty se týkající, s názory Kassianovými někdy se kryjí materiálně, ale nikdy formálně. Zásadně a formálně žádný s ním nesouhlasí. Nejlépe bude, když se uzná i tu rozřešení *Augustínovo*, že dokud některý problém není určitě vymezen, lze o něm volněji a bezstarostněji pojednávatí (Contra Julian. 1, 6, 22).

3. Že milost úkonná je k počátku víry nutná, lze *theologicky odůvodniti vnitřní povahou* víry, již církev ke spasení požaduje. Je totiž víra mravní *úkon* i velmi *obtížný* i *nadpřirozený*, a tudíž bez nadpřirozené pomoci, bez milosti prostě nemožný. Z ní musí pocházeti a jí musí býti provázen jak *úkon* víry sám, tak i jeho počátek, ať to je zbožná myšlenka nebo zbožná touha a sklon k víře. Takovým začátkem jako prvním krokem přiblíží se člověk k cíli nadpřirozenému, což dle svrchu zmíněného prohlášení *sněmu oranžského* bez předchozí milosti jest nemožné. Většina bohoslovců připisuje milosti také úsudek o věrohodnosti pravd víry (iudicium credibilitatis).

*Námítky*, jež *semipelagiáni z Písma sv.* uváděli: „Člověk připravuje duši: ale Hospodin spravuje jazyk“ (Přisl. 13. 1). „Proste a bude vám dáno“ (Mat. 7, 7) a „obratte se ke mně a obrátím se k vám“ (Zach. 1, 3), vyložili se správně, nesvědčí nijak proti církevnímu učení.

Prvý text jest příslovím, jež podává tuto obecnou pravdu: Člověk obmyšlí a umiňuje si to neb ono, ale závisí to na Bohu, zda tyto úmysly a plány provede. Jest tedy nejlépe prozřetelnosti Boží se podříditi a svěřiti. S naukou o milosti není tento text v žádné souvislosti.

Druhý text, napomenutí Kristovo platí věřícím, kteří jeho milost již mají. Vybízí je, aby se modlili v jeho jménu (Jan 16, 23) a ve spojení s ním.

Ze třetího a ze všech ostatních, jimiž se lidé vyzývají k obrácení, lze toliko vyvoditi, že i tito mají se k ospravedlnění připraviti, ale nikterak že by to bylo možné bez milosti předchozí a napomáhající. Proto dí *Písmo*

*sv.* na jiném místě: „Obrat nás Hospodine k sobě a obrácení budeme“ (Pláč Jer. 5, 21; viz *sněm tri-d.* sess. VI. c. 5).

2. *věta*: Milost jest nutna hříšníkovi, aby se na ospravedlnění připravil a pokání činil. (De fide.)

### *Výklad.*

Jest na dospělém hříšníku, aby se na ospravedlnění připravil. Pouhá víra tu nestačí; jsou nutny i jiné spasitelné úkony, jež vesměs z víry pocházejí. Nemůže-li člověk bez milosti uvěřiti, pak bez milosti není ani s takové úkony. *Sněm tri-dentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že člověk bez předchozího vnuknutí Ducha svatého a bez jeho pomoci jest s to, aby věřil, doufal, miloval a se kál, jak jest třeba, aby mu milost ospravedlnění byla udělena, b. z c. v.“\*) (Sess VI. can. 3. Denz. 813; srov. 2. sněm *oranžský* can. 7. Denz. 180).

### *Důkaz.*

Hříšník tím, že v Boha věří, přiblíží se k němu; avšak tím dokonale se s ním nespojí. To nastane teprve tehdy, když jej *miluje*. „Dal jim moc státi se dítkami Božími, těm (totiž), kteří věří ve jménu jeho“ (Jan 1, 12). I ti, kdož věří, potřebují moci, milosti Boží, aby se stali syny Božími. *Sv. Pavel* připisuje i začátek i vykonání dobrého skutku milosti Boží. (Filip. 2, 13). Spasitelné úkony, jimiž hříšník na své obrácení se připravuje, pocházejí vesměs z milosti Boží. *O víře a naději* dí *sv. Pavel*: „Bůh pak *naděje* naplní vás veškerou radostí a pokojem *u víře*, abyste oplývali *v naději*“ (Řím. 15, 13). *O lásce* dí, že „*vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého*“ (Řím. 5, 5). Podobně dí i *sv. Jan*: „*Láska z Boha jest*“ (Jan 4, 7).

*Z Otců* sluší jmenovati na prvním místě *sv. Augustina*, jenž nejen počátek dobrého skutku, nýbrž i pokračování a konec připisuje milosti. Za tím účelem dovolává se často svrchu zmíněných biblických textův. Výroky: „Milosrdenství jeho mne předejde“ (Žl. 58, 11) a „Milosrdenství tvé bude mne následovati“ (Žl. 22, 6) takto vykládá: „Toho, jenž nechce, předchází, aby chtěl; toho chtějícího následuje, aby nechtěl marně“\*\*) (Enchir. 9, 32; Ench. patr. 1914). *Sv. Jeronym* názorně líčí, kterak na celé cestě nás milost provází: „Chtítí a běžeti jest moje, než toto moje nebude mým bez ustavičné pomoci Boží. Dí totiž apoštol: „Bůh zajisté jest, jenž v nás

\*) Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.

\*\*) Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.

působí chtění i vykonání. Nepostačí, že jednou dal, rozdává-li ustavičně“ (Ep. 133 ad Ctesiphontem).

3. věta: Milost jest nutná spravedlivým k jednotlivým dobrým (spasitelným) úkonům. (Fidei proxima).

#### Výklad.

Podle některých *bohoslovcův* ospravedlnění ke spasitelným úkonům (actus salutares) milosti úkonné prý nepotřebuje; milost posvěcující spolu se ctnostmi vlitými povznášá jeho schopnosti k nadpřirozeným úkonům. Proti těmto (*Molinovi, Bellarminovi, Thomassinovi*) trvá veliká většina *bohoslovcův* na tom, že i ospravedlněný ke spasitelným úkonům milosti potřebuje. Tato nauka jest *fidei proxima* a nikoli, jak *Perrone* (De gratia n. 203) tvrdí, článkem víry. Milost, již i ospravedlněný potřebuje, jest *úkonná* a to předchozí, vzbuzující. Tato vzbudí za souhlasu vůle svobodný a rozvážený úkon, jenž může býti důvodem, aby Bůh udělil novou milost pro úkon následující. Tak by jednotlivé úkony ospravedlněného též z milosti úkonné pocházely.

#### Důkaz.

1. *Kristus* v podoběnství *o vinném kmeni a o ratolestech révy* zdůrazňuje nutnost milosti ke spasitelným skutkům pro své *apoštolý*, kteří byli přece milostí posvěceni (Jan 13, 10) a čisti (Jan 15, 3), řka: „Beze mne nemůžete činiti nic“ (Jan 15, 5). Nutnost milosti vysvítá i z *povahy zmíněného podoběnství*. Ratolestem, mají-li roditi, nestačí, aby byly s kmenem spojeny, nýbrž je jim *ustavičně třeba štávy a mízy ze kmene. Napomenutí Kristova*, aby apoštolové bděli a se modlili, jsou též dokladem, že milosti i spravedliví potřebují (Mat. 24, 42; 25, 13; 26, 41).

2. *U sv. Otců*, kteří hájili proti pelagiánům nutnosti milosti, nelze přehlédnouti, že v těchto sporech šlo hlavně o úkonnou milost a) *Svatý Augustin* přirovnává milost posvěcující ke zdravému oku, úkonnou ke světlu. „Jako tělesné oko, i sebe zdravější, nemůže viděti, není-li podporováno jasným světlem, tak i člověk sebe dokonaleji ospravedlněný nemůže spravedlivě žíti, není-li podporován od Boha věčným světlem spravedlnosti“ (De nat. et. grat. 26, 29; Ench. patr. 1792). Papež *Zosimus* píše: „Kdy nastane doba, abychom milostí nepotřebovali?“ Při všech úkonech, záležitostech, myšlenkách a hnutích dlužno pomocníka a ochránce vzývati.“ (Epist. ad tot. orbis episc.)

b) *Sněm tridentský* navazuje na svrchu zmíněné podoběnství *Kristovo* a učí: „*Kristus Ježíš sám jako hlava do údův a vinný kmen do ratolestí, ustavičně do ospravedlněných vlévá sílu,*

keráž dobré skutky jejich vždy předchází a provází i následuje a bez níž by nijak bohumilé ani záslužné býti nemohly“ (sess. VI, c. 16; Denz 809). Sněm má na zřeteli, jak ze slov „síla dobré skutky předchází, provází a následuje,“ vysvitá, *milost úkonnou* a vyslovuje tak její nutnost i pro ospravedlnění.

c) *Církev* po příkladu Krista Pána a apoštolů prosí Boha za všechny o milost ke spasení a všechny k tomu vybízí, na př. modlitbou: „Actiones nostras, quæsumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.“

4. *věta*: Obzvláštní pomoc jest nutná ospravedlněnému, aby v dobrém až do konce setrval. (De fide).

Za článek víry prohlásil tuto pravdu 2. sněm oranžský proti *semipelagiánům*, kteří tvrdili, že záleží jen na člověku, aby až do konce v dobrém setrval, poněvadž si může zasloužit potřebnou milost (*gratia secundum merita*). Sněm *tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že ospravedlněný buď bez zvláštní pomoci (*sine speciali auxilio*) Boží v nabyté spravedlnosti setrvati může nebo s ní setrvati ve spravedlnosti nemůže, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 22; Denz. 832).\*

#### *Výklad.*

Ve spravedlnosti setrvává až do konce ten, kdo posvěcující milost zachová až do smrti. *Setrvání v dobrém* je buď *časné* nebo *nedokonalé* a *konečné* neb *dokonalé* (*perseverantia imperfecta, temporalis* a *perseverantia perfecta, finalis*). Setrvati na čas od zpovědi do zpovědi, od roku do roku mohou spravedliví s obyčejnými milostmi, jež jim Bůh vždy dává a to zvláště tehdy, když jest jim některé přikázání plniti a pokušení přemáhati.

V našem případě však hlavně běží o *dokonalé, konečné setrvání v dobrém*. Toto je buď *trpné* (*perseverantia passiva*), když umře člověk právě v okamžiku, kdy jest v milosti Boží, nebo *činné* (*perseverantia activa*), když ospravedlněný svým přičiněním a úsilím milost až do smrti zachová.

Dokonalé setrvání u dospělého záleží na dvou složkách, 1) aby milost s námahou a za bojův až do smrti zachoval a 2) aby zemřel tehdy, kdy je v milosti Boží. *Bohoslovci* rozlišují

\*) S. q. d. iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse vel cum eo non posse, A. S.

právem *mezi možností setrvati (perseverare posse)* a mezi *skutečným setrváním (perseverantia actualis.)* Proto, aby byl ospravedlněný s to setrvati, potřebuje, jak z hořejšího prohlášení plyne, *zvláštní pomoci (speciale auxilium)*, skutečné setrvání jest však *veliký dar (magnum donum)*, jak týž sněm prohlásil (sess. VI. can. 16; Denz. 826). Oné milosti (zvláštní pomoci) dostává se *všem ospravedlněným* (srov. téhož sněmu sess. VI. cap. 11. „Bůh ospravedlněných neopouští svou milostí, není-li od nich dříve opuštěn“ Denz. 804); tohoto daru *pouze vyvoleným.*

### *Důkaz.*

1. Je-li spravedlivému milost ke každému dobrému úkonu nutná, pak tím více jest mu jí třeba k setrvání v dobrém až do konce. Toto jest souhrn a koruna všech milostí i dobrých skutkův. *Písmo sv.* napomíná proto spravedlivé, aby se o tento dar k Bohu modlili. „Ó by spraveny (hebr. upevněny) byly cesty mé k ostříhání spravedlností tvých“ (Žl. 118, 8). Téměř celý tento žalm (v hodinkách nedělních I.—IX.) jest modlitba o dar setrvání v dobrém.

*Kristus Pán* prosí za tento dar pro apoštoly: „Otče, zachovej je, které jsi mi dal ve svém jménu“ (Jan 17, 11) a vyzývá je, aby se vždycky modlili a neustávali (Luk. 18, 1), aby se modlili a bděli (Luk. 22, 46).

*Sv. Pavel* děkuje za milost prokázanou *věřícím v Korintě*, „kteří očekávají zjevení Pána našeho Ježíše Krista; on utvrdí vás až do konce, abyste byli bez úhony v den příchodu Pána našeho Ježíše Krista“ (1. Kor. 1, 8). *Věřícím ve Filipech* píše: „V to právě důvěruje, že ten, jenž započal ve vás dílo dobré dokoná je až do dne Krista Ježíše“ (Fil. 1, 6; viz 1. Petr 1, 5). Setrvání v dobrém až do konce jest tedy veliký dar Boží, jehož toliko pokornou a vytrvalou modlitbou na Bohu lze si vyprositi. Tento veliký dar není zahrnut v oněch milostech, které se věřícím udílejí podle obvyklého řádu.

2. I *druhá složka* pro skutečné setrvání v dobrém až do konce, aby Bůh povolal člověka k sobě tehdy, kdy jest ve stavu milosti, je *velikou milostí*, již Bůh dle svých nevystihlých úradků propůjčuje: „Vytržen jest, aby zlost nezměnila rozumu jeho, aneb aby lest nepodvedla duše jeho . . . Líbilat se Bohu duše jeho, protože pospíšil vyvésti jej z prostředku nepravosti“ (Moudr. 4, 11 a 14). *Sv. Augustin* podotýká k tomuto výroku: „Vizte,

jak daleko jest pravdy, popírá-li se, že jest darem Božím setrvání v dobrém až na konec tohoto života, když konec tohoto života dává, kdy se mu zalíbí. Dá-li jej před nastávajícím pádem, dává člověku setrvati až do konce“ (De dono persev. c. 7. n. 41).

Mezi *sv. Otci* jest opět *Augustin* rozhodným zastáncem této obzvláštní milosti proti *semipelagiánům*, jak z jeho spisu „*De dono perseverantiae*“ vysvítá. Z modlitby o tuto milost usuzuje na její nutnost. „Proč setrvání v dobrém na Bohu se žádá, když od Boha se nedává? Či snad se ono setrvání na Bohu nežadá? Kdo to tvrdí, ten nemusí býti mými důvody poražen, nýbrž modlitbami světcův usvědčen. Či jest někdo mezi námi, jenž by Boha neprosil, aby v něm setrval? Vždyť i modlitbou, která se modlitbou Páně nazývá, poněvadž jí Pán učil... téměř nic jiného než setrvání v dobrém se nevyprosuje.“ Ukázav na sedmi prosbách této modlitby, hlavně na poslední, že je prosbou o setrvání v dobrém, dodává: „Nechť v té příčině neočekává církev pracných vývodů, nýbrž si povšimne každodenních modliteb. Modlí se, aby nevěřící uvěřili. Bůh tedy obrací k víře. Modlí se, aby věřící setrvali. Bůh tedy dává setrvati až do konce“ (De dono persev. c. 3, 15).

3. *Setrvání v dobrém až do konce je veliký dar* proto, že je *vrchol a koruna všech milostí*, a jen ten kdo skutečně setrvá, dojde věčné slávy: „Kdo setrvá až do konce, ten spasen bude“ (Mat. 24, 13). Tohoto daru nelze si dobrými skutky zasloužiti, nýbrž lze jej u *Boha vyprositi pokornou a vytrvalou modlitbou*: „Hoc donum Dei suppliciter emereri potest,“ dí *sv. Augustin* (De dono persev. c. 6). Náležitou modlitbou lze si setrvání v dobrém s neomylnou jistotou proto vyprositi, poněvadž *Pán Ježíš* takové modlitbě neomylné vyslyšení bez výhrady přislíbil: „Začkoliv budete prositi Otce mého ve jménu mém, učiním to“ (Jan 14, 13). *Modlitba*, již jest neomylné vyslyšení přislíbeno, musí býti *pokorná a vytrvalá*, a musí se konati *ve stavu posvěcující milosti Boží*.

Za theologický důvod, že tento zvláštní dar ke skutečnému setrvání jest nutný, uvádí *sv. Tomáš Akv.* jednak nestálost a mdlobu lidské přirozenosti, jeduak četná a silná pokušení (S. th. 1, 2, q. 109 a. 10).

4. *V čem tedy záleží skutečné setrvání v dobrém, tento veliký dar?* Daru toho dostává se *pouze dospělým ospravedlněným. Nemluvnátka pokřtěná*, jež umírají, než dospěla k užívání rozumu, nejsou schopna mravních úkonův a nemohou tudíž obdržeti ani úkonných milostí. Když v posvěcující milosti umírají, obdrží věčnou slávu jako dědictví a nikoliv jako odměnu za zá-

sluhy, jež si získati nemohly. Taková *nemluvnátka tedy nestrvala v dobrém*. (Srov. *Bartmann*, I. c. 438.)

Jaké *milosti* obdrží dospělý, když mu Bůh dá setrvati až do konce? Nejprve obdrží *milost vnější*, že jej totiž Bůh povolá k sobě právě tehdy, kdy je ve stavu posvěcující milosti Boží. U toho Bůh hodinu smrti urychlí, aby neklesl, onomu život prodlouží, aby se kál. V každém případě závisí to však na *prozřetelnosti Boží*, jež takto projevuje člověku neskonalou lásku a dobrotu. Tomu, kdo setrvá až do konce, dá Bůh i *vnitřní milost, nejdůležitější a rozhodující*. Není to milost *dostatečná*, nýbrž *účinná*, na níž ani nejspravedlivější nemá nárokův. Bůh, jenž chce všechny spasiti, není sobě samému ničím jiným povinen leč, by všem dával milosti dostatečné. Když dá spravedlivému setrvati až do konce, propůjčuje mu účinnou milost, tedy mnohem větší dar než jest milost dostatečná. Tento dar je tím vzácnější, protože jej Bůh udílí v okamžiku rozhodujícím, v hodině smrti, kdy na umírajícího doráží těžká pokušení.

5. Skutečné setrvání v dobrém jest vlastně *výslednicí* celé řady milostí vnitřních i vnějších, mezi nimiž nejdůležitější jest ovšem milost, aby člověk umřel ve stavu posvěcující milosti. Těchto milostí neudílí Bůh zároveň, nýbrž v okamžicích příhodných. Mezi jednotlivými milostmi je možna taková *poslušnost*, že kdo dobře použije první milosti, obdrží druhou, kdo druhé dobře použije, obdrží třetí atd. (Srov. *Suarez*, De gratia I. X, c. 8).

K setrvání v dobrém, jež jest souhrn mnohých vnitřních i vnějších milostí, jest podle sněmu *tridentského* nutna zvláštní pomoc. Nenáleží do oboru obyčejných úkonných a habituálních milostí, nýbrž pochází ze zvláštní Boží dobroty. Poslední důvod pro toto setrvání jest, jak již *sv. Augustin* dokazuje, *předurčení Boží* (srov. Řím. 8, 28–30).

Kdo obdržel milost, s níž až do konce setrvá, je částečně i *proti těžkým hříchům utvrzen* (*gratia confirmationis in bono*). Tak byli v dobrém utvrzeni *Panna Maria, apoštolové po seslání Ducha sv. a jiní* vyvolení, že milosti Boží nepozbyli. Toto utvrzení v dobrém jest podle *Suareza* nejvyšším stupněm setrvání v dobrém, od něhož se liší pouze připadně, podle *Schiffiniho* (De gratia n. 124) plyne z úřadu nebo důstojnosti, tomu kterému světcí od Boha propůjčeno, s níž se nedá sloučiti hřích smrtelný.

Závěrem předcházející věty jest: Ospravedlněnému dostává se vždy milosti, aby mohl v dobrém až do konce setrvati (*posse perseverare*).

2. *sněm oranžský* učí: „I to podle víry katolické věříme, že všichni ospravedlnění skrze milost na křtu přijatou, za pomoci a spolupůsobení Kristova to, co ke spáse náleží, když opravdu přičiniti se chtějí, vykonati mohou a musí“ (can. 25; Denz. 200). I *tridentský sněm* žádá na spravedlivém, aby plnil příkázání. Předpokládá zajisté, že se mu dostává k tomu milosti, bez níž by toho nedovedl (sess. VI. can. 20; Denz. 830).

*Na důkaz* stačí některá místa z *listu k Římanům*: „Neboť jestliže byvše v nelásce, smíření jsme byli s Bohem smrtí Syna jeho; tím spíše byvše smíření, budeme zachováni v životě jeho“ (5, 10). „Což tedy řekneme k tomu? Je-li Bůh pro nás, kdo proti nám? Ten, jenž ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všechny jej vydal, — kterak i s ním nedá nám všeho? Kdo (tedy) nás odloučí od lásky Kristovy? Jsem zajisté přesvědčen, že ani smrt ani život, ani andělé ani knížatstva ani mocnosti, ani věci přítomné ani budoucí, ani síla ani výška ani hloubka, ani které stvoření jiné nebude nás moci odloučiti od lásky Boží, která jest v Kristu Ježíši, Pánu našem“ (8, 31, 32, 34—39). Apoštol má na zřeteli konečné setrvání v dobrém, jehož všichni spravedliví mohou dosíci. Korunu věčné slávy nemůže jim žádná moc vyrvati; kdo jí pozbude, zavinil to sám.

5. *věta*: Zvláštní výsada milosti Boží jest nutná tomu ospravedlněnému, jenž by se měl po celý život všech všedních hříchů varovati. (De fide.)

Za článek víry byla tato pravda prohlášena na 2. *sněmu v Mileve* (416) proti *pelagiánům*, kteří tvrdili, že člověk svou přirozenou silou dovede i všech hříchů se varovati i k dokonalé bezhříšnosti dospěti.\*) *Sněm tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že ospravedlněný člověk je s to . . ., aby po celý život všech hříchův i *všedních* se varoval leč toliko ze zvláštní výsady Boží, jak církve o Panně Marii učí, b. z c. v.“ (sess. VI, can. 23; Denz. 833).

#### Výklad.

Hřichy, jichž ani ospravedlněný se vystříhati nemůže, jsou *všední*. Ty nevypudí z duše posvěcující milosti, poněvadž předmět jejich jest nepatrný, nebo nebyly spáchány s plnou

\*) Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: „dimitte nobis debita nostra [Mat. 6, 12] ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, a. s. (can 8. Denz. 108).



rozvahou. Všemi všedními hříchy, jichž se vystříhati nelze, jest rozuměti hříchy jak *dobrovolné a rozvážené*, tak hříchy z *přehlednosti a nepozornosti* spáchané. *Po celý život* jest vykládati o delší době, t. j. alespoň o několika letech. *Všemi hříchy* vyjadřuje se *jejich úhrn* (collective) a nikoli jednotlivé hříchy (distributive), jichž se člověk může vystříhati. Kdyby se člověk ani jednotlivých hříchů vystříhati nemohl, nemohly by se mu za vinu přičítati. Nemožnost, uvarovati se všech všedních hříchů, kterou pocituje i ospravedlněný, je *morální*; vyplývá ze žádostivosti, jež působí každému takové obtíže, že všech všedních hříchů bez zvláštní výsady Boží nepřekoná. Tato *zvláštní výsada* (speciale privilegium Dei) je rozdílná i od milosti posvěcující i od obyčejných úkonných milostí i od oné zvláštní pomoci Boží, s níž jest ospravedlněný s to, aby v dobrém až do konce setrval. Je to zvláštní výsada, výjimka z obvyklého řádu, již se *dostalo toliko Panně Marii*.

#### *Důkaz.*

a) *Z Písma sv.* provádějí důkaz již výše uvedená rozhodnutí sněmu v Milevě. Slovy: „Ve mnohém zajisté klesáme všichni“ (Jak. 3, 21), zajisté nemřnil apoštol Jakub pouze těžké hříchy. Všichni bez rozdílu, i nejdokonalejší mají se modliti: „Odpust nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům“ (Mat. 6, 12). Všichni, kdož k modlitbě se chystají, potřebují odpuštění: „A když stojíte a se modlíte, odpouštějte, máte-li co proti komu, aby i Otec váš, jenž jest v nebesích, odpustil vám hříchy vaše“ (Mar. 11, 25). Všeobecnou zkušenost, že nikdo není bez hřichu potvrzuje i otázka: „Kdo může říci: Čisté jest srdce mé, čist jsem od hřichu?“ (Přisl. 20, 9.) Slova Přisl. 24, 16, Kaz. 7, 21 a 1. Jan 1, 8 nelze použítí, poněvadž v prvním je řeč o souzeních, jejichž účelem jest pokošení, a v ostatních dvou jsou podle všeho míněny těžké hříchy.

Když všichni, jak Písmo sv. tvrdí, i spravedliví hříchů všedních častěji se dopouštějí, pak nemají tolik mravní síly, aby všech všedních hříchů se vystříhali. Kdyby s obyčejnými milostmi se dostávalo spravedlivým takové síly, zajisté by se alespoň u některých uplatnila, a nebyla by tak vzácnou a ojedinelou výsadou, již se jediné *Panna Maria* po celý život všelikého i všedního hřichu uchránila. (Srev. *Van Noort*, *De gratia Christi* 41.)

d) *Mesi Otci usuzuje sv. Cyprian* z některých míst Pisma sv. takto: „Nemůže-li tedy nikdo býti beze hřichu a je-li, kdokoli by se nazval bez hříšným, buď pyšný anebo pošetilý, jak potřebno, jak dobrotivo je Boží milosrdenství, jež vědouc, že i uzdravení nejsou potom bez ran, dalo k vyléčení a opětnému uzdravení ran spasitelné léky“ (De opere et eleemos. 3). *U sv. Augustína*, jenž i v této příčině je hlavním svědkem tradice, třeba toho dbáti, zda nemíní všeobecnou hříšností dědičný hřích anebo nerozvážená hnutí žádostivosti, bez nichž nejsou ani nejdokonalejší lidé. Takovými výroky ovšem nelze dokázati, že i ospravedlněný častěji se dopustí všedního hřichu (De dono pers. 2, 4). Týž učitel církevní rozlišuje přesně hlavní sporné body s *pelagiány*, když píše: „Tři věci církev proti nim především hájí. Z nich jest první, že milost se nerozdává dle našich zásluh... Druhá, že nikdo sebe spravedlnější v tomto porušitelném těle nezáje bez jakýchkoli hříchův. Třetí, že člověk se narodí se hřichem prvního člověka.“ Pro tyto katolické pravdy volá za svědky všechny světce: „Kdybychom svolali všechny svaté a světice, když tu žili, a mohli se jich otázet, zda byli bez hříchů... zda by nevolali jedním hlasem: „Díme-li, že nemáme hřichu, samy sebe klameme“ (De nat. et grat. c. 36. Enchir. patr. 179).

e) *Theologický důvod* pro svrchu zmíněnou pravdu rozvádí *sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, 2, q. 109 a. 8) takto: „Člověk nemůže se vystříhati všelikého všedního hřichu, jelikož je porušena jeho nižší snažnost smyslová. Jednotlivá nezřízená hnutí může rozum potlačit, a proto jsou taková hnutí dobrovolná a hříšná; avšak nemůže potlačit všechno, poněvadž snaží-li se odporovati jednomu, vznikne jiné a také proto, že rozum nemůže vždy býti tak bdělým, aby takových hnutí se vystříhal.“ I u spravedlivých zůstává žádostivost, z níž pocházejí náhlá nezřízená hnutí. Člověk, chtěje se každého hřichu varovati, musil by všeliké takové hnutí dokonale potlačiti. K tomu by však bylo zapotřebí takové bdělosti a neúnavné ochoty, jež, jak zkušenost dokazuje, není ani u nejsvětějších lidí možná.

Hřichy, do nichž i spravedliví občas klesnou, jsou obyčejně nedokonalostí a nedostatky, jež pírkem modlitby se setřou. Tyto Bůh dopouští, aby spravedliví se chránili pýchy a setrvali v pokoře. (Viz *Augustín*, De pecc. mer. et remiss. 2, 19, 33.)

## § 9. Milost je nutná do určitých mezí.

Proti pelagianismu a semipelagianismu, v nichž význam milosti Boží ke spáse byl buď vůbec popírán nebo velmi ztenčován, bylo dokázáno, že milost Boží jest jak ke všem, tak i k jednotlivým spasitelným úkonům nutná. Třeba však milosti hájiti i proti osudným názorům opačným, podle nichž *nutnost* milosti se *nadsazovala* a *tudíž přirozená mravní síla zneužívala*. Proti nim dlužno ukázati, seč jest *v oboru mravním naše pouhá přirozenost* bez milosti.

Protestanté, Baius a jansenisté upírali padlému člověku mravní vlohu. *Luther*, jenž na původní svatost a spravedlnost prvního člověka nazíral jako na část přirozenosti, pokládal padlého člověka za neschopna, aby Boha rozumem poznal a něco dobrého svou vůlí vykonal. „V duchovních a božských věcech, jež náležejí ke spáse, jest člověk jako solný sloup, podobný pařezu a kamenu“ (*Müller*, *Die symbolischen Bücher der evang. lutherischen Kirche*, 589). Člověka, jenž něco dobrého konati má, *musí milost* uchopiti, vésti kam sama chce, zkrátka *k dobrému nutkati*: jinak táhne jej ke hříchu žádostivost, v níž zcela vězí. Nemůže než nečinně čekati, až co Bůh s ním učiní. *Přirozenost naše* je podle *Luthera* tak *zubožena*, že není schopna ani sebe lehčího skutku a nevykoná ho, není-li milostí nutkána. Že takovým názorem ubíjí se v lidské přirozenosti všeliký dobrý počín, a v nauce o spáse zavádí se čirý fatalismus, jest patrné na první pohled (*Bartmann*, l. c. 439). Proto luteráni sami vzdali se tichou reformací původní nauky *Lutherovy* a vrátili se k učení katolickému, jak *Krogh-Tonning*, vůdce konservativních luteránů norvěžských, veřejně prohlásil (*Heinrich-Gutberlet*, l. c. 132).

*Michael Baius* (de Bay † 1589), *Kornelius Jansen* († 1638) a *Paschasius Quesnel* († 1719) neliší se svými názory valně od protestantův. Základním bludem *Baiovým* jest, že stavu přirozeného od nadpřirozeného přesně nerozlišuje. Za poslední cíl člověka stanoví pouze přímé patření na Boha. K tomuto cíli byla původní svatost a spravedlnost pro člověka nutným požadavkem a nikoli nezaslouženým darem. Po hříchu, kdy člověk původní svatosti pozbyl, je vůle tou měrou zeslabena, že ji žádostivost zcela ovládá, veškero konání lidské otráví, tak že člověk sám ze sebe nemůže leč hřešiti. Této *žádostivosti*, *pozemské zálibě* (*delectatio terrena*) odolá jedině *nebeská záliba* (*delectatio caelestis*) nebo dokonalá láska (*charitas dominans*). Tu uděluje Bůh vůli naší, a tím ji k dobrému nutká. *Co nepochází z této dokonalé lásky k Bohu*, jest podle nauky *Baiovy* a *jansenistů* vůbec hnutím žádostivosti, *hříchem*. Podle nich tedy je možný toliko dvojitý mravní stav: u ospravedlněných milost nebo-li dokonalá láska, u hříšníků pak žádostivost t. j. hřích. Bludný ráz nauky *Baiovy* jest ostře osvětlen *těmito větami*, jež *Pius V.*, mimo mnohé jiné (celkem 79) v bulle: „*Ex omnibus afflictionibus*“, z 1. října 1567 zavrhl: 25. Všechny skutky ne-

věřících jsou hříchy a ctnosti filosofů jsou neřesti. 27. Svobodná vůle lidská jest bez pomoci Boží jen ke hříchu. 28. Tvrditi, že svobodná vůle jest s to, aby se vystříhala hříchu, jest blud pelagiánský. 35. Vše, co koná hříšník aneb otrok hříchu, jest hřích (Denz. 1025. 1027. 1028. 1035).

Aby dodali svým bludům váhy a obestřeli je alespoň stínem pravdy, dovolávali se *reformátoři* autority *sv. Pavla, jansenisté pak hlavně sv. Augustina*. Oni vykládali list k Římanům a Galatským zcela nesprávně, tito uváděli ostřejší vývody Augustinovy nepřihlížejíce k tomu, že je napsal *v prudké polemice* a za tuhé obrany milosti *proti pelagiánům*.

A. Proti těmto bludům dlužno hájiti mravní vlohy lidské přirozenosti, *rozum a hlavně vůli. Set jsou tedy tyto mohutnosti v přirozeném mravním řádu?*

1. *věta*: Padlý člověk jest s to, aby jednoho pravého Boha přirozeným světlem rozumu z věcí stvořených jistě poznal (viz *sněm vatikánský*, sess. III. can. 1.; Denz. 1806).

Člověk je svým rozumem s to, aby ze stvořených věcí ze svého nitra i z vnějšího světa *usuzoval na Stvořitele všehomíra*. Aby dospěl tohoto poznání, nepotřebuje ani nadpřirozeného zjevení, ani vrozené ideje, ani přímého patření na Boha. K poznání Boha musí lidský rozum dospěti, nemá-li své povaze odporovati (Moud. 13, 1). Člověk je rovněž s to, aby *mravní zákon s důstatek poznal* (Řím. 2, 14. 15). Vlastní svědomí je mu vrozeným měřítkem, podle něhož dovede mravní úkony posuzovati. Většina lidstva ovšem by k tomuto poznání pro veliké vnitřní a vnější překážky v dostatečné míře nedospěla. Je tudíž nadpřirozené zjevení Boží morálně nutné (viz *sněm vatikánský*, sess. III. c. 2.; Denz. 1786).

2. *věta*: Padlý člověk dovede bez milosti Boží vykonati některé přirozeně dobré skutky.

*Výklad.*

Tato věta mří proti *bludu Baiovu*. *Padlým* rozumíme člověka po hříchu prvotném. *Přirozeně dobré* jsou svobodné lidské úkony, jimiž člověk vyhovuje přirozenému zákonu a spěje k cíli přirozenému, aby Boha poznal a miloval, jak to lze dle přirozených sil. Neběží tu o veškeré takové úkony, nýbrž jen o některé. Člověk je tedy bez milosti víry a bez

milosti vůbec s to, aby přirozený mravní zákon alespoň v některých částech zachovával.

#### Důkaz.

a) *Písmo sv.*, jež má hlavní zřetel k věčné spáse lidstva a jejím podmínkám, nepoučuje nás o této pravdě přímo. (Viz *Specht*, *Lehrbuch der Dogmatik II*, 44). *Dle Písma sv.* jsou pohané co do mravního dobra velmi nízko; pohan a hříšník jsou tu často pojmy totožné. Než tím není dokonce řečeno, že by všechny skutky nevěřících byly hříchy, a že by nevěřící, protože víry nemají, nemohli než hřešiti. Právě *Písmo sv.* vypravuje o dobrých skutcích pohanův. Hospodin odměňuje *časným požehnáním ženy egyptské*, jež pacholátka israelská neutopily, jak byl farao rozkázal (2. Mojž. 1, 15–21). *Nabuchodonozor* obdržel od Boha Egypt v odměnu za to, že potrestal Tyrus (Ez. 29, 18–20). *Daniel* vybízí jmenovaného panovníka, aby své hříchy almužnou vykupoval (Dan. 4, 24). *Hospodin* chválí *Kýra* za to, že nařídil, aby chrám Jerusalemský znova byl vystavěn (Is. 44, 28; 45, 1. 2).

*Kristus Pán* připisuje pohanům a celníkům obecnou lásku k bližnímu (Mat. 5, 46, 47); *sv. Pavel* tvrdí o pohanech, že jsou s to, aby přirozený mravní zákon zachovávali (Řím. 2, 14–16; viz *Van Noort*<sup>2</sup>, l. c. 17. poz. 2).

b) *Otcové před sv. Augustinem* uznávají, že pohané jsou s to, aby poznali dobré, poněvadž jest i v jejich rozumu část nebeského světla. *Sv. Justín* připouští u nich jakousi přirozenou spravedlnost (Apol. I, 46). *Sv. Augustín*, ač se jeho autority dovolávali *reformátoři i jansenisté*, nepřikládal dobrým skutkům nevěřících žádného významu pro věčnou spásu. Maje co činiti s *pelagiány*, kladl důraz na porušenost lidské přirozenosti. S každou větou jeho netřeba souhlasiti. Nauka jeho je pro nás závazná potud, pokud ji církev přijala za svou (*Meersch*, *De gratia Or*). Věty „ctnosti pohanů jsou skvělé neřesiti“ v tomto znění *sv. Augustín* nenapsal (viz *Mausbach*, *Ethik des hl. Augustin II*, 259). Přirozeně dobré skutky pohanů: manželskou, dětinou, přátelskou lásku (Serm. c. 2), zdrženlivost (Ep. 144, 2) a občanské ctnosti Římanů (De civit. Dei V, 15) uznává. Když i takové skutky někdy nazývá hříchem, míní hřích materiální, protože pohané jednají v nezaviněné nevědomości nebo proto, že i takové skutky, ač co do předmětu dobré, stanou se pro špatný úmysl na př. chlubitost, špatnými, nebo že takovým skutkům nepřikládá téže ceny jako skutkům nadpřirozeně dobrým.

Z praktického stanoviska nelze těchto skutků posuzovati jinak, než učinil *sv. Augustín*. Lidstvu veškerému je stanoven jediný cíl a jediný řád spásy, a to nadpřirozený. Co k tomuto cíli nesměruje, není na pravé cestě, jest mimo ni, mine se cílem, byť se dělaly kroky sebe větší. Prospěly ke

spásu starým Římanům jejich občanské ctnosti, jichž sv. Augustin nepopírá? Všeliké vědomé úsilí po spásu, jež se ubírá nepravou cestou třeba zavrhnouti. Nedostatek pravé víry všechno nakazí. „Hoc tamen peccantes, quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt“ (Contra Julian. 4, 25.) Rozdíl, který činí pozdější theologie mezi různými stavy člověka, mezi pouhou, neporušenou a padlou přirozeností, nebyly sv. Augustinovi známy. Rozlišoval pouze mezi zdravou a zkaženou přirozeností a to, co z této pochází, nazýval chorobným, špatným a zkaženým. Nesmí se při takových výrocích, jimiž vládu žádostivosti v nás silně zdůrazňuje a osvětluje, přehlédnouti, že jich *nenapsal* v boji proti Baiovi a Janseniovi, nýbrž proti pelagiánům. Pelagiáné pak nepopírali, že i bez víry a milosti jsou některé dobré skutky možny, nýbrž tvrdili, že možny jsou nadpřirozeně dobré skutky bez milosti Boží. Augustinovo stanovisko posuzuje správně sv. Bonaventura, když píše: „Chtěje je (pelagiány) uvéstí do prostřed, uchýlil se hodně stranou: tvrdil více, jsa toho mínění, že bude se rozuměti méně“ (Breviloq. p. 3. c. 5.)

c) *Theologický důvod* pro svrchu uvedenou větu lze odvoditi z následků hříchu dědičného. Když mohutnosti naše byly hříchem tím zeslabeny, nikoli však porušeny, proč by nebyl padlý člověk schopen vykonati alespoň některé dobré skutky, hlavně snazší a povaze své přiměřené? Kdyby byla naše přirozenost veskrze špatná, jak tomu protestanté chtěli, byla by neživým nástrojem, neměla by v sobě ničeho, nač by milost mohla navázati a čím by mohla s touto spolupůsobiti. S takovou, všelikému dobru odumřelou přirozeností stěží by i milost něco pořídila.

d) *Církev* uznala nauku, že lidská vůle i bez milosti může vykonati některé přirozeně dobré skutky, tím, že *zavrhlá bludné věty Baiovy a Quésnelovy* i usnesení *synody v Pistoji*, (r. 1786) v němž rozdíl mezi dobrem nadpřirozeným a přirozeným byl popřen (Denz. 1523. 1524).

1. *námítka*. Výrok *Pavla*: „Co není z víry, jest hřích“ (Řím. 14, 23) nemá s touto pravdou nic společného, poněvadž apoštol má na zřeteli víru praktickou, jež se hlasem svědomí projevuje. Co není podle hlasu svědomí, jest hřích.

2. *námítka* je závažnější. Proti nauce, že lidská přirozenost i bez milosti alespoň něco dobrého dovede, odvolávali se *jansenisté* na 2. *sněm oranžský*, jehož 22. kanon zní: „Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum“ (Denz. 195), a silně připomíná 27. větu Baiovu: Liberum arbitrium sine gratiae adiutorio non nisi ad peccandum valet (Denz. 1027). Zmíněná slova koncilu jsou vlastně výrok *Augustinův* a zasluhují proto povšimnutí, že byla jimi prohlášena nauka víry.

Nejprve třeba hleděti k tomu, že toto prohlášení víry bylo učiněno proti *semipelagiánům*, kteří tvrdili, že člověk sám ze sebe (de suo) má tolik pravdy a spravedlnosti, aby k počátku své spásy dospěl. Má tedy sv. Augustin i sněm na zřeteli *úkony nadpřirozeně dobré*, t. j. spasitelné, se kterých člověk není ani svým poznáním, ani svou vůlí. V době, kdy se píše, rozeznávala přirozenost chorobná čili padlá od uzdravené, nemohla odpověd na otázku, kterák ona se má k věčné spásu, dopadnouti leč záporně. Ve zmíněných slovech sněm dokonce říká, že člověk sám ze sebe nemá jen hřích a lež. Než nejsou ve skutečnosti všechny úkony chorobné

přirozenosti zase jen chorobny? Když tato svou zdatnost některým dobrým skutkem uplatní, není to mrtvý skutek, který k věčné spáse nepomáhá? Když tyto nevedou člověka k jedinému jeho věčnému cíli, jenž jest nadpřirozený, tu jej klamou, jsou lži (viz *sv. Augustin*, Enar. in Ps. 31, 4; Enchir. patr. 1463; Contra Jul. 4, 3. 21; Enchir. patr. 1904).

*B.* Má-li býti zdatnost lidské přítomnosti přesně vymezena, nestačí stanovití pouze meze, v nichž alespoň něco dobrého dovede, tu třeba je vymezení až tam, kam ona zasáhnouti nemůže. Tuto čáru, přes kterou přirozenost pouhá nemůže, lze vymezení takto: *Padlý člověk není bez pomoci Boží s to, aby obtížnější příkazy a záповědi přirozeného mravního zákona zachovával.* Protože jest to stěží možno, aby v jednotlivých případech přesný rozdíl mezi snadným a obtížným úkonem se stanovil, ponecháno jest *bohoslovcům široké pole*, na němž by budovali své názory o vyšší nebo nižší zdatnosti pouhé přirozenosti.

V tomto směru učí bohoslovci jednomyslně:

3. věta: *Padlý člověk není bez pomoci Boží s to, aby všecken přirozený mravní zákon zachovával.*

*Výklad.*

*Pomoc*, již padlý člověk by nutně potřeboval, jest co do podstaty přirozená tak zvaná léčivá milost, jež toliko co do způsobu, jakým se udílí, nazývá se *nadpřirozená (auxilium supernaturale secundum modum)*. Touto pomocí odstranily by se překážky mravního dobra, nevědomost a ochablost, jež v přirozenosti po hříchu prvotném zbyly. Běží v naší větě o celý zákon se všemi příkazy a záповědmi, jež by bylo po celý život zachovávatí. To prohlašují bohoslovci jednomyslně *sa nemožné* a velikou většinou za *morálně nemožné*.

*Důkaz.*

a) *Z Písma sv.*, v němž se hlavně přiblíží k nadpřirozenému cíli člověka a theoretická otázka, zda a pokud jsou přirozeně dobré skutky možny, se neprobírá, lze sotva důkaz provéstí. Dle všeho náleží sem *nauka sv. Pavla* (Řím. 1, 21—23; 7, 7—23). Sv. apoštol tu ukazuje, že ani židé ani pohané přirozeného zákona nezachovávali, mimo to že člověk svou žádostivostí ke zlému jest tak nakloněn, že ač zákon zná a plniti chce, přece někdy klesne a zhřeší, a soudí, že bez milosti Boží nelze žádostivostí překonati. *Máloba a nemohoucnost*, o níž mluví apoštol, neprozrazuje se pouze při tom neb ouom příkazu, nýbrž při celém

*zákonu* a pochází ze žádostivosti, jež v člověku probouzí četná a prudká pokušení. „Já nešťastný člověk. Kdo mě vysvobodí z těla smrti této? Díky Bohu skrze Ježíše Krista, Pána našeho“ (Řím. 7, 24, 25). Na tom ovšem hlavně záleží, zda apoštol mínil sebe a všechny ty, kdož neměli víry ani milosti, či ospravedlněné. Prvý výklad hodil by se do nauky Pavlovy lépe (viz *Prat*, La théologie de St. Paul I, 316).

b) *Sv. Otcové* líčí rovněž vládu žádostivosti v padlém ano i v ospravedlněném člověku temnými barvami.

c) *Theologicky lze takto usuzovati*. Není-li ani ospravedlněný bez milosti Boží s to, aby desatero zachovával, pak tím méně hříšník (viz suém *tridentský*, sess VI. c. 13; Denz. 806). Prikázání přirozeného mravního zákona jsou mnohá a příležitosti, to neb ono přestoupiti, zvláště v pokušeních, a každého časté. Všechny potíže nezdolá jenom ten, kdo svou mysl ustavičně, vážně a ochotně k dobrým duchovním upírá a svou mravní sílu co nejvíce napne. Takové napětí je samo sebou velmi řídké a i když se člověk k němu povznese, dlouho nepotrvá.

d) *I zkušenost dokazuje*, že jest velmi pořádku ospravedlněných, kteří, ač se jim dostává hojných milostí, po celý život těžce nezhřešili. Nelze tudíž ani padlému člověku, jenž je pouze na svou mravní sílu odkázán, přepisovati, že by byl s to, aby zachovával celý přirozený mravní zákon.

K tomuto poznání dospějeme na *základě zjevení Božího*. Bůh, jenž svobodné úkony příčin stvořených neomylně předvídá, nejlépe zná i seč jsou i seč nejsou.

**4. věta:** Padlý člověk není bez milosti Boží s to, aby všechna pokušení překonal.

#### *Výklad.*

Tato věta úzce souvisí s předcházející. Příčinou toho, že člověk bez pomoci Boží není s to, aby celý přirozený zákon po delší dobu zachovával, jsou veliké, skoro nepřekonatelné obtíže. To jsou hlavně prudká a těžká pokušení, jež ke hříchu ponoukají. Nemá-li člověk pomoci a opory v milosti Boží, podlehně takovým pokušením, jelikož dle *názoru bohoslovců* je *morálně nemožno*, aby je překonal.

Kdyby se tato pravda vyjádřila tak, že padlý člověk bez milosti Boží nemůže žádného těžkého pokušení překonati, *dale by se sotva dokázati*. Nelze totiž ani ze zjevení Božího ani ze zkušenosti odvoditi pravidlo pro podmínky a okolnosti těžkého a prudkého pokušení. Na otázku, které pokušení jest těžké, byla by možna tato tautologická odpověď: „To pokušení jest těžké, jež bez milosti Boží překonati nelze.“



*Důkaz.*

a) Pravdivost věty, že těžká pokušení, jež každému se naskytou, bez milosti Boží překonati nelze, vysvítá ze *zjevení Božího*. Bůh, jenž křehkost lidskou nejlépe zná a budoucnost každého člověka neomylně předvídá, ujišťuje, že na něho budou dorážeti pokušení, jimž by bez pomoci a ochrany milosti Boží jistě podlehl.

*Kristus Fán* vylíčil veliká pokušení učedníkům nastávající, dodal: „Potřebí jest vždycky se modliti a neustávat“ (Luk. 18, 1); všem přikázal se modliti „neuvoď nás v pokušení“ (Mat. 6, 13). Mají-li se všichni modliti, aby v pokušeních nepodlehli (Mat. 16, 41), pak zajisté proto, že *doléhají na všechny těžká pokušení*, jichž nikdo bez milosti Boží překonati nemůže. Platí-li tento příkaz modliti se v pokušení pro všechny ani ospravedlněných nevyjímajíc, jak mohl by padlý, nevěřící člověk na svou sílu spoléhat a napomenutí Páně: „Vstaňte a modlete se, abyste nevešli v pokušení“ (Luk. 22, 46) přerukovati podobně jako *pelagiáni*: „Vstaňte a odporujte; máte přece svobodnou vůli a když této mohutnosti od Boha se vám dostalo, nepotřebujete žádná další pomoci“ (*Feronym*, Dial. adv. Pelag. 2, 16; Enchir. patr. 1404).

b) *Z Otců ukazuje sv. Augustín* s důrazem na křehkost lidskou a na nutnost modlitby, když dokazuje *pelagiánům*, že bez milosti Boží těžkých pokušení překonati nelze. Věřící takto se modlí: „Neuvoď nás v pokušení. Když jsou sami s to, nač se modlí? Nebo kterého zla prosí býti zproštěni, ne-li hlavně těla tohoto smrtelného? Neřestí tělesných, jichž bez milosti Boží člověk se nezbaví“ (De nat. et grat. 48, 62).

*Dodatek.* Kde jest řeč o tom, seč je pouhá lidská přirozenost bez milosti, je na místě dotknouti se otázky, zda je padlý člověk s to, aby *miloval Boha nade všechno (amor Dei super omnia)*. Po *Duns Skotovi* odpovídali i pozdější bohoslovci *Kajetán, Bañez, Domin. Soto, Molína kladně; Bellarmin a Suarez pak záporně. Názor sv. Tomáše Akv.* je sporný (viz *V. d. Meersch*, De gratia 83). Ve svrchu zmíněné otázce běží o lásku k Bohu *přirozenou. Nadpřirozená láska*, jež plným právem od přirozené se rozlišuje (viz Denz. 1034), je bez milosti Boží nemožná. Láska k Bohu je *dokonalá*, když Boha jako nejdokonalejší a lásky nejhodnější dobro nade všechno milujeme. *Novější bohoslovci* rozeznávají i mezi *láskou citovou a činnou (amor affectivus, a. effectivus)*, a proto na svrchu zmíněnou otázku odpovídají správněji. *Citovou lásku* mají *za možnou a dostižitelnou* i u padlého člověka; *o činné lásce to popírají*. Tato by nebyla leda stálou a účinnou vůlí, celý přirozený mravní zákon zachovávat, každého těžkého hříchu se vystříhati a všechna těžká pokušení překonati. Bylo však již dokázáno, že tak veliké a stálé napětí mravní síly jest člověku bez milosti

Boží morálně nemožno. Tato odpověď, již přikrývá rozpor mezi staršími bohoslovci se vyrovnává, je velmi *pravděpodobná*. Či mohl by *apoštol* požadovati na pohanech nejen pravé poznání *nřbrž* i pravou oslavu Boha (Řím. 1, 21), kdyby jí, tudíž i citové lásky nemohli tak snadno dosáti jako pravého poznání? *Apoštol* nemohl by *pohanům* vážně vytýkati, že zaměnili pravdu Boží za lež a ctíli i klaněli se raději tvorstvu místo Tvůrci (Řím. 1, 25).

5. věta: Všechny skutky věřícího hříšníka nejsou proto hříšné, že není v posvěcující milosti.

#### *Výklad.*

Tato pravda je vlastně již obsažena ve větě dříve dokázané, že totiž i padlý člověk může konati některé dobré skutky. Je-li s to, aby vykonal některé dobré skutky bez víry, pak tím spíše může je vykonal bez lásky. *Význam* této pravdy na tom se zakládá, že se jí přiznává věřícímu hříšníku schopnost, aby se na ospravedlnění připravil a ke své spáse spolupůsobil. Takové úkony nejsou rozhodně hříšné, ačkoli nejsou ani *živé* (*opera viva*) ani *zaslужné* (*op. meritoria*). Pravdě této třeba věnovati pozornost i proto, poněvadž ji sněm *tridentský* prohlásil za článek víry: „Bude-li kdo tvrditi, že všechny skutky, jež před ospravedlněním se konají, jsou v pravdě hříchy a zasluhují hněvu Božího, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 7; Denz. 817).

Odpůrci této pravdy jsou *Luther, Baius a jansenisté*. Podle *Luthera* nemůže padlý člověk leda jen hřešiti; této mravní zkaženosti neodstraní ani ospravedlnění. Tím se zkaženost ta pouze zahálí a přehlédne. *Baius* a pozdější *jansenisté* požadovali pro každý dobrý skutek *dokonalou lásku* k Bohu (*caritas dominans*) jako nevyhnutelnou podmínku. *Quesnel* dospěl ve šlépějích *Baiových* až tam, že tvrdil: „Modlitba hříšníků je nový hřích a co Bůh udělí, je nový na ně soud“ (viz větu 59; Denz. 1409). I *lžisynoda v Pistoji* opakovala onen blud, „že co člověk koná ve stavu těžkého hříchu, je nutně hřích“ (viz Denz. 1523).

#### *Důkaz.*

a) Na přemnoha místech *St. i N. zákona* bývají hříšníci napomínáni, aby se káli ze hříchů svých, aby modlitbou, postem a almužnou na odpuštění, na smír s Bohem se připravili (Sir. 21, 1; Ezech. 18, 30 a j.). Když tedy Bůh k těmto úkonům vybízí, pak nejsou rozhodně hříšné. Příprava na ospravedlnění nemůže se skládati z řady nových hříchův. Úkony, jimiž se

hříšník na ospravedlnění připravuje, nejsou ovšem ani živé ani záslužné, nýbrž *mrtvé skutky* (*opera mortua*), jelikož v milosti posvěcující nebyly vykonány a tudíž účinky svými do věčného života nedosahují. Bůh nemůže jich odměnit podle spravedlnosti (*meritum de condigno*), může však aspoň vedle svého neskončeného milosrdenství k nim přihlédnouti (*meritum de congruo*). U věřícího hříšníka jsou úkony ty řízeny duchem víry a dějí se za pomoci milosti úkonné (*gratia elevans*).

*Quesnel* dovolával se zcela neprávem výroku sv. Mat. 7, 17. 18: „Tak každý strom dobrý nese ovoce dobré; špatný strom ovoce špatné přináší. Nemůže strom dobrý nésti ovoce špatné ani strom špatný přinášeti ovoce dobré.“ *Kristus Pán* kárá tu falešné proroky a špatným ovocem miní jejich nepravé učení.

Ze slov, jež slepý od narození pronesl po svém uzdravení (Jan 9, 31) nelze proti svrchu zmíněné pravdě nic namítati. *Origenes* velmi případně poznamenává: „Ten co to řekl, byl slepý; věřte raději tomu, jenž takto mluví a nelže. A budou-li hříchy vaše jako šarlat, jako sníh zbileny budou.“ (In Is. hom. 5, 2).

b) Ze sv. *Otců* dovolávali se jansenisté sv. *Augustina* na důkaz, že skutky hříšníků jsou vždy jen hříchy.

a) Zmíněný učitel církevní učí ovšem na mnohých místech, že všechno dobré pochází z lásky; avšak tím nemíní nic jiného než, že všechny naše úkony mají se odnášeti k Bohu, t. j. mají pocházeti z dobrého úmyslu. Sv. *Augustin* znal ovšem i dokonalou lásku. Tato však není nevyhnutelná podmínka naší mravnosti. Třeba o ni jako o ideál usilovati. Tak dí (In Joan. Ep. 7, 8.) „Dilige et fac, quod vis.“ A jinde opět (De moribus ecclesiae cath. 4): „Ctnost není leč nejvyšší láska k Bohu.“ Opakem této pravé lásky byla sv. *Augustinovi* *hříšná láska ke světu* (*cupiditas*). „Písmo sv. nepřikazuje leč lásky a nezavrhuje leč žádosti a takovým způsobem poučuje nás o mravnosti.“ (De doc. crist. 3, 15.) Známy jest výrok jeho: „Regnat carnalis cupiditas, ubi non regnat caritas.“ (Enchirid. 117; Enchir. patr. 1927).

β) Sv. *Augustin* v boji proti *pelagiánům*, kteří na pouhé přirozenosti si tolik zakládali, ustavičně přiosiřovali rozpor mezi láskou k Bohu a k světu, takže mezi oběma nebylo pro skutky přirozeně dobré téměř ani místa. Nikdy však netvrdil, že každý úkon hříšníkův jest proto hříchem, že hříšník není v posvěcující milosti nebo v lásce. V tom, že mezi milostí a hříchem jest nesmířitelný rozpor, dlužno se sv. *Augustinem* i dnes souhlasiti. To však není ještě totéž, co tvrdili jansenisté, totiž: „Vše co koná hříšník, jenž nemá dokonalé lásky, jest hřích.“

Sv. *Augustin* ve svrchu zmíněných větech vyslovuje se s rozhodnou důsledností, již se přičlí všeliká polovičatost; posuzuje život z nadpřirozeného stanoviska, kdež není celým dobrem to, co nepochází z lásky. Světec mluví ze zkušenosti. U člověka nastane trvale stav hříšný nebo ctnostný. Dlouho nezůstane lhostejně uprostřed. Avšak i po této stránce jest dalek jansenistické nesrovnalosti, že člověk, není-li puzen pohnutkou

nejdokonalejší, hned padne do nejhoršího t. j. do hříchu a vždy nutně té nebo druhé krajnosti se uchopí (viz Bartmann II.<sup>3</sup> 447).

γ) *Sv. Augustín* rozeznává i střední stav mezi láskou k Bohu a plnou zálibou ve světě. Mimo lásku přátelství uznává též *lásku naděje, touhy (amor concupiscentiae. Vis Scheeben III, 937)*, jakož i úkony pocházející z bázně (timor servilis). Od této pak se postupuje k bázni cudné nebo-li svaté, jež zůstává na věky a jest součástí lásky. Tento učitel církevní připouští, že i znovuzrození hřeší, ovšem hříchy každodenními, jež z království Božího nevyklučují. Za jejich odpuštění máme se modliti pátou prosbu Otčenáše (viz De symb. ad catech. 7; Euchir. 17, 61; Sermo 278). — Důsledně dovoloval všedním hříšníkům účast na eucharistii. Jako ospravedlněný, přes to, že je v lásce Boží, může zhřešiti, tak ani hříšník ve všech svých úkonech nutně nehřeší. I když Bůh dopustí, aby hříšník ještě hlouběji klesl, může přece míti zbožnou vůli a za milost prositi, tedy něco konati, co není hříšné nýbrž spasitelné. (Retractat. I, 15.) Je tedy učení Augustínovo pravým opakem 40. věty *Baiovy*: „In omnibus suis actibus peccator servit dominantí cupiditati“ (viz Denz. 1040).

*Sv. Augustín*, jak je z těchto důvodů patrné, nerozeznával pouze mezi úkony dokonalé lásky k Bohu a mezi úkony lásky k světu, nýbrž jakožto jemný náboženský psycholog nemohl přehlédnouti střední linie, t. j. skutků přirozeně dobrých. Úkony z dokonalé lásky k Bohu pokládal ovšem za ideál, o něž mají všichni usilovati.

Mezi učením Augustínovým a naukou církevní není rozporu. Církev nikde neučí, že úkony bez lásky a posvěcující milosti vedou ke spasení. V této příčině stanovila církev toto: „Věřící hříšník nejen ve všech skutečích nehřeší, nýbrž dovede skutky přirozeně dobré a s pomocí milosti Boží i spasitelné, jimž se na milost posvěcující připraví, a obdrže tuto, jest s to, aby konal skutky záslužné, jež jediné vedou ke spasení.

## § 10. Milost je nezasloužitelná.

Plyne to již z pojmu milosti, jež je *dar dobrovolný* neb *nezasloužený*. Bůh rozdává milost zcela svobodně podle své neskonale dobrotivosti. Tento podstatný znak náleží k pojmu milosti. Přes to však třeba o něm pojednati zvláště. Tato vlastnost milosti jest právě tak důležitá jako její nutnost. Na obou jako na hlavních sloupech zakládá se celá nauka o milosti.

1. *věta*: Prvé milosti nelze si přirozeným konáním zasloužiti. (De fide.)

### Výklad.

Běží tu o *prvou milost* nadpřirozenou, před níž člověk nemá než pouhou přirozenost. Touto milostí začíná se pokaždé naše ospravedlnění, skrze ni přecházíme z řádu přirozeného do řádu nadpřirozeného. Když pak člověk milost již obdržel a s ní

spolupůsobí, může si dalších milostí na Bohu zasloužiti nebo vyprositi. Dříve než člověk prvou milost obdrží, nemůže svým přirozeným konáním, přirozenou zásluhou zjednati si u Boha nárok, za který by mu byl Bůh povinen dáti milost *ze spravedlnosti* (*meritum de condigno*) nebo *ze slušnosti* (*meritum de congruo*).

*Pelagiáni hájili* kromě jiných i toho bludu, že se milost rozděvává dle zásluh; *semipelagiáni* pak tvrdili, že dle slušnosti má na milost nárok, kdo se o ni přirozenou námahou a modlitbou přičinil. Proti oběma bludům hájil *sv. Augustin*, že milosti nelze si zasloužiti. Obojí blud zavržen byl *na 2. sněmu oranžském* slovy; „Protože žádné zásluhy milost nepředcházejí, mají dobré skutky nárok na odměnu, když jsou vykonány; avšak milost, na niž není nároku, předchází, aby byly vykonány“ (can. 18; Denz. 191; srv. can. 25; Denz. 198).\*) *I sněm tridentský* prohlásil: „Začátek ospravedlnění u dospělých jest odvozovati z Boží skrze Ježíše Krista předcházející milosti t. j. z jeho volání, jímž bývají voláni, ač žádných zásluh nemají“ (sess. VI. c. 5; Denz. 797).\*\*)

#### *Důkaz.*

a) Milost a zásluha se podle *sv. apoštola Pavla* vylučují. „Jestliže však z milosti, (tedy) ne již ze skutků: sic jinak milost nebyla by milostí.“ (Řím. 11, 6.) Týmž apoštol zná i sobecké úsilí po spravedlnosti, jež se opírá o přirozenost a skutky zákona (St.). *Toto však úsilí zůstává vlastní spravedlností na rozdíl od spravedlnosti Boží* (Řím. 10, 3). Že milost jest dar nezasloužitelný, dovozuje apoštol, pojednávaje *o milosti*, kterou *Bůh pohany a židy k víře povolal*. Tuto jim nedal jako odměnu za skutky dle přirozeného nebo mojžišského zákona vykonané, nýbrž dle úradku své vůle. „Není tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává“ (Řím. 9, 16).

b) *Z Otců hájil sv. Augustin* nejpádněji této vlastnosti milosti. „Milost Boží nebude žádným způsobem, nedává-li se zdarma každým způsobem.“ (De pecc. originali c. 24, 28). „Není milost, když předcházejí zásluhy: milost však jest. Tu ona zásluh nenalézá, nýbrž způsobuje.“ (In Joan. tract. 86, 2; *Enchir. patr.* 1837). „Milost nedává se podle našich zásluh,

\*) Nullis meritis gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant: sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. (can. 18.)

\*\*\*) Ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia summendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur (Sess. VI. cap. 5 Decr. de iustif.).

když někdy vidíme, že byla dána tam, kde nejen že nepředcházely žádné zásluhy dobré, nýbrž mnoho špatných.“ (De gratia et libero arb. c. 3. n. 13.) Sv. Augustin zastával se až do své smrti této vlastnosti milosti, poněvadž byl pevně přesvědčen, že důsledně plyne z její nutnosti.

c) Kdybychom si mohli vlastním úsilím zasloužit milosti, pak mohli bychom zasloužit i věčnou spásu, jež na ní závisí; *semipelagianismus* vede tedy k *sebevykoupení*. Pak by byl Kristus umřel nadarmo a nebyli bychom pouze skrze něho vykoupeni. Rozdíl mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným byl by tím odstraněn.

d) Pravda, že milosti nelze si zasloužit, *jest nutný důsledek i toho*, že milost je ke každému jak spasitelnému, tak záslužnému skutku nevyhnutelně potřebna. Kdo si chce u Boha zásluhu získati, musí v milosti již býti. Z pouhé přirozenosti zásluha nikdy nevznikne. Sv. Augustin navazuje na slova Žl. 55, 8. takto: „Zecla zdarma dáváš, zdarma spasení udílíš, jenž ne-nalezáš ničeho, zač hys spasil, avšak mnoho nalezáš, zač hys zavrhl.“ (Serm. 169, c. 2.)

*2. věta:* Prvé milosti nelze přirozenou modlitbou u Boha si vyprositi. (De fide.)

#### *Výklad.*

1. *Semipelagiáni* tvrdili, že pohané modlitbou mohli u Boha si vyprositi prvou milost. Modlitba a zásluha nevyklučují se na vzájem do té míry, jako milost a zásluha. Milost zůstane milostí i tehdy, když se udělí za modlitbu. *Modlitbou prosebnou* doznáváme před Bohem svou nedostatečnost a bídu, čímž si jej nakloníme, aby nám podle svého milosrdenství udělil, zač žádáme. Lze tedy modlitbou dosíci i toho, nač nemáme nároku pro zásluhu. Samo sebou není vyloučeno, že by se milost udělila za modlitbu. V tomto řadě spásy se však nikdy tak neděje, jak prohlásil *2. sněm oranžský*: „Tvrdí-li kdo, že za lidské vzývání může býti milost Boží propůjčena, že tedy milost nepůsobí, abychom ho (Boha) vzývali, odporuje *Isaiášů* proroku nebo apoštolovi, jenž totéž slovo říká: „Nalezen jsem od těch, kteří mne nehledali a zjevil jsem se těm, kteří se po mně neptali“ (Řím. 10, 20; cf. Isai. 65, 1) (can. 3; Denz. 176).

#### *Důkaz.*

a) *Písmo sv.* učí výslovně, že člověk podle svých přirozených sil nedovede se modliti za to, čeho je mu ke spasení potřebí. „Nevíme totiž, zač bychom se měli modliti, jak jest potřebí; ale Duch sám přimlouvá se za nás vzdechy nevyslovenými“ (Řím. 8, 26). „Nikdo nemůže říci Pán Ježíš jediné

v Duchu sv.“ (1. Kor. 12, 3.) Má-li být naše modlitba vyslyšena jako spasitelná, musí pocházeti ze spojení s Kristem: „Zůstanete-li ve mně, a slova má zůstanou-li ve vás: cožkoli budete chtít, prostě a stane se vám“ (Jan 15, 7). *Kristus Pán* přislíbil modlitbám našim, že budou vyslyšeny, ale jen tehdy, konají-li se ve jménu jeho (Jan 16, 23). Jest tudíž modlitba přirozená za milost nadpřirozenou bez úspěchu.

b) *Sv. Otcové* zdůrazňovali proti *semipelagiánům* hlavně to, že všeliký počátek v řádě spásy třeba připisovati milosti. „Necht tedy pováží, dí *sv. Augustin*, jak se klamou, kdož myslí, že jest to z nás a nikoli nám se dává, abychom prosili, žádali, tloukli. Nechtějí nahlédnouti, že je to Boží milost, když se modlíme.“ (De dono persever. 23, 64; Enchir. patr. 2006.)

Tyto dvě pravdy o nezasloužitelnosti milosti jsou *články víry*.

2. *Bohoslovci* učí ještě, že milosti nelze dosáti od Boha ani *positivní přípravou*. Touto nabývá člověk nejen možnosti, nýbrž i schopnosti a způsobilosti pro milost, na niž se připravuje, takže je pro něho aspoň přiměřeným požadavkem. Kdyby mohl člověk takovou přípravou Boha přiměti, aby mu milost dal, pak by nebyla *jeho neomezená vůle prvním důvodem*, proč milost udílí. *Bohoslovci* hlavně *potridentští* mají pouze *negativní přípravu* na prvou milost za možnou. Takovou přípravou odstraňují se překážky, jež stály v cestě přijetí milosti. *Na milost* je možna *čistě příprava: dvojí na prvou milost*, jak bylo již vyloženo, a *dvojí na ospravedlnění*. *Přímo* je připraven na ospravedlnění ten, kdo vzbudí dokonalou lásku a lítost. *Obdrží* pak milost posvěcující bezprostředně. *Nepřímo* je připraven na ospravedlnění kdo vzbudil úkon víry a lítosti. Tomu se dostane posvěcující milosti skrze křest nebo skrze svátost pokání.

V napomenutích, jež Písmo sv. udílí hříšníkům (Zach. 1, 3; 1. Král. 7, 8; Luř. 3, 4.), aby se k Bohu obrátili, srdce svá připravili, nevyrozumívá se přirozená příprava neb úsilí, nýbrž taková, jež se děje s milostí předcházející, od Boha z pouhé dobrotivosti propůjčenou.

V podobensví Krista Pána (Mat. 25, 15.): „I dal jednomu pět hřiven, druhému dvě a jinému jednu, každému podle schopnosti jeho (secundum propriam virtutem)“ jsou tato poslední slova podružným rysem (Srv. Jan Zlat. Homil. 64. al. 25. in Mat. n. 3). Není tím nic jiného řečeno než, že přirozené vlohy zavdávají Bohu podnět, aby dotyčného člověka obdařil dary nadpřirozenými, jež jsou úměrny oné vloze. Třeba tu však uvážit, že i ony vlohy pocházejí od Boha.

*Dodatek.*

3. S věroučnou pravdou, že milosti nelze si zasloužiti u Boha přirozeným konáním, úzce souvisí zásada: *Tomu, jenž koná*

*seč jest, neodepře Bůh milosti.* Co do smyslu byla tato zásada známa již *sv. Otcům*, v tomto znění pak vyskytuje se teprve u *starších scholastikův*. (Viz *Hurter*, Comp. theol. dogmat.<sup>o</sup> II. 66.)

*Bludařským* byl by tento výklad: Tomu, kdo koná, seč dle svých přirozených sil jest, udělí Bůh za přirozeně dobré úkony nadpřirozenou milost. Odporoval by přímo článku víry, že prvé milosti zasloužiti nelze.

*Správný* však je tento výklad: Nevěřícímu, jenž koná, seč jest dle svých přirozených sil, a připraví se aspoň negativně, dá Bůh z pohné dobrotivosti milost, již jej volá k víře. K tomu Boha neptimělo ono úsilí nevěřícího, nýbrž učinil tak dle své vůle, již chce spásu všech lidí.

Z tohoto výkladu svrchu míněné věty vyvádějí někteří *bogoslovci* (*Molina, Suarez, Lessius a j.*) tento důsledek: Tomu, kdo nekoná, seč jest a ani negativně se nepřipraví, Bůh častěji milost odepře. Byť se dalo snáze mysliti a pochopiti, že Bůh raději udělí milost tomu, kdo seč byl, vykonal, než tomu, kdo ani tolik neučinil, nelze přece stanoviti určitá pravidla, dle nichž Bůh prvou milost udílí, jak z obrácení velikých hříšníků vysvítá (srov. Jan 3, 8).

*Zcela správný* je posléze i tento výklad: Věřícímu hříšniku, jenž s milostí úkonnou koná, seč je, dá Bůh milost posvěcující. Prvý spásitelný úkon pohne Boha, aby dle své dobrotivosti dal milost i k úkonům následujícím i milost posvěcující. *Mnozí bogoslovci* přikládají těmto úkonům, jimiž věřící hříšník na ospravedlnění pozitivně se připravuje, význam *zásluky neplné* (*meritum de congruo, quasimeritum*). Z této nevzniká nárok na milost, nýbrž Bůh ji udílí z pouhé dobrotivosti.

## § 11. Milost jest všeobecná.

*Literatura: Did. Ruiz*, De voluntate Dei disp. 19 sq.; *Petavius*, De Deo 10, 4 sq. De incarnatione 13, 1 sq.; *Franzelin*, De Deo uno th. 49—51; *Palmieri*, th. 59 sq.; *A. Fischer*, De salute infidelium (1886). *Bucceroni*, De auxilio sufficienti infidelibus dato (1890). *F. Schmid*, Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (1899). *Heinrich-Gutberlet*, VIII. § 421. sq. *Pesch II.*<sup>3</sup> 180 sq.; V.<sup>3</sup> 168 sq.; *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis 14, 2; De praedestinatione et reprobatione opuscul. Lugduni (1651) 314 sq.; *Tournely*, De Deo q. 22. *Manens*, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione (1883); *Pohle II.*<sup>6</sup> 451 sq.; *Einig*, Tract. de Deo uno et trino 99 sq.; De gratia divina 84; *Bartmann*<sup>2</sup> 451.

Ačkoli člověk přirozenými úkony milosti u Boha si zasloužiti nemůže, přece ji Bůh rozdává všem. Nikomu neodpírá milosti ke spasení dostatečných, byť i neudílel všem stejnou měrou. Činí tak Bůh jedině proto, *poněvadž chce spásu všech lidí*.

Třeba tudíž nejprve dokázati, že tato *vůle jest všeobecná*. Z této pravdy pak vyplyne, že i *milost jest všeobecná*. Bůh totiž



podle této vůle rozdává milosti dostatečné všem, spravedlivým, hříšníkům i nevěřícím.

*I. věta:* Bůh chce vůlí předchozí spasiti všechny lidi. (De fide.)

*Výklad.*

I Odpůrci této pravdy byli *predestinátáni*, kteří upírali Bohu opravdovou vůli spasiti všechny lidi. Bůh prý bez ohledu na zásluhy nebo viny předurčil jistou část lidí k věčnému životu, ostatní pak k věčnému zatracení. Tak učili v Gallii *Lucidus* (V. stol.) a po něm *Gottšalk* († 868). Blud jeho byl odsouzen na synodách v *Quiercy* r. 853 (Denz. 316, 318) a ve *Valenci* r. 855 (Denz. 320). Strohé, ano přímo děsné predestinaci učil *Kalvín*. Ono předurčení bez ohledu na mravní stav lidí stalo prý se hned před hříchem prvotním. *Kalvínci nizozemští* vy- cítili hrozné důsledky tohoto učení a zmírnili je potud, že toto předurčení se stalo teprve po pádu prvých lidí. Sněm *tridentský* tudíž prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že milost ospravedlňující dává se toliko předurčeným k životu, všichni ostatní pak, kdož jsou voláni, jsou sice voláni, milosti však neobdrží, jakoby byli mocí Boží předurčení ke zlému, b. z c. v.“ (Sess. VI. can. 17; Denz. 827.)\* I *jansenisté* prohlašovali učení, že „Kristus za všechny lidi umřel“, za blud *semipelagiánský* (Denz. 1096).

Pravda, že Bůh chce spasiti všechny lidi a nikoliv pouze vyvolené, jest *článek víry*, jak patrně z hořejšího prohlášení sněmu *tridentského a zavržení věty Janseniovoy*, že „Kristus umřel pouze za spásu předurčených“ (Denz. 1096). Nauka, že Bůh chce spasiti aspoň všechny dospělé, je *jistá a téměř článkem vřty*. (Viz Denz. 1294.) To, že Bůh chce spasiti i děti, které beze křtu umírají, jest *obecné učení v církvi*.

Bůh chce spasiti všechny lidi *vážně a opravdově*. Nejen že nečiní nikomu ve spasení překážek, naopak dává k tomu každému dostatečné prostředky. Bůh chce spásu všech lidí *vůli předchozí*. Pokud je na něm, chce spasiti všechny lidi. Když pak tito nekonali pro své spasení, seč byli, Bůh jich spasiti nechce. Tato předchozí vůle Boží jest tudíž *podmíněná*.

\*) Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinos ad malum: A. S. (Sess. VI. Canones de iustif., can. 17.)

Nebude nikdo spasen, kdo se o své spasení nepřičiní, t. j. oněch podmínek, na nichž naše spasení záleží, nesplní.

*Důkaz.*

2. a) *Ve St. zákoně* nazíralo se z počátku na vůli Boží, jako by pouze *Israel* měl býti ke spáse přiveden. Avšak již *proroci* dokazovali z pojmu Boha Stvořitele všehomíra, že chce všechny spasiti. *Isaiáš* hlásá, že prostřednictvím *Israele* *všichni národové* spásy Boží stanou se účastni (Is. 2, 2—4; 18, 7). Tak dí *Hospodin* k *Mesiáši*: „Máloť jest to, abys mi byl služebníkem ke vzbuzení pokolení *Jakubových* a k obrácení kvasnic *israelských*. Aj dal jsem tě za světlo *národům*, abys byl spasení mé až do končin světa“ (Is. 49, 6). V knize *Moudrosti* líčí se tato vůle Boží jako všeobecná: „Ale smilováváš se nade všemi, nebo všecko můžeš, a přehlídáš hříchy pro pokání. Miluješ zajisté všecko, cožkoli jest, a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, kteréž jsi učinil... Ale ty ušetřuješ všech věcí, protože jsou tvé Pane, jenž miluješ duše“ (Moudr. 11, 24—27). Je tudíž milosrdenství Boží k hříšníkům tak rozsáhlé jako jeho všemohoucnost („všecko můžeš“), jako jeho panství („miluješ všecko co jsi učinil“, „protože jsou tvé“) a jako jeho láska k duším.

b) *V N. zákoně obracel se*

a) *Kristus Pán* hlavně na *židy*, než ani *pohanů* zcela nezanedbával. Vyhověl prosbě *setníka* z *Kafarna* (Mat. 8, 5—13), vyslyšel *ženu Kananejskou* (Mat. 15, 21—28), rozmlouval se *Samaritánkou* (Jan. 4, 4—42), přijal *pohany* (Jan 12, 20), lidi z kraje *tyrského* a *sidonského* (Luk. 6, 17) a přišel do *Dekapole* (Mark. 7, 31). O spáse *pohanů* pojednává *Kristus v podobství o dobrém pastýři* (Jan 10, 16), kdež *ovcemi* z jiného *ovčince* rozuměti dlužno *pohany*. *Kristus Pán* dává dále příkaz, aby *uředníci* jeho hlásali *evangelium* všem *národům* (Mat. 28, 18—20; Mar, 16, 15. 16; Luk. 24, 47; Sk. apošt. 1, 8). Týž *Pán* dí sice: „Nejsem poslán leč k zahynulým *ovcím domu israelského*“ (Mat. 15, 24), avšak vysvětluje, proč *království Boží*, jež *židé* zavrhli, bude od nich přeneseno mezi *pohany*: „Proto pravím vám: Bude odňato od vás *království*, a dáno (bude) lidu, který bude přinášeti plody jeho“ (Mat. 21, 43). *Vůle Boží* spasiti všechny lidi je jasně vyslovena: „Neboť to jest vůle *Otce mého*, který mě poslal, aby každý, kdo vidí *Syna* a věří v něho, měl život věčný“ (Jan 6, 40). Rovněž i v *modlitbě velebné*: „Neprosím pak toliko za

ně, ale i za ty, kteří skrze slovo jejich uvěří ve mne“ (Jan 17, 20).

β) Tuto vůli Boží, spasiti všechny lidi hlásá rozhodně *sv. Pavel*: „Není zajisté rozdílu mezi židem a pohanem, neboť jeden a týž jest Pán všech, jsa bohat ke všem, kteří ho vzývají“ (Řím. 10, 12): „Či je spád Bůh toliko (Bohem) židů? Není-liž i (Bohem) pohanů? Zajisté i pohanů“ (Řím. 3, 29): „Složili jsme naději svou v Boha živého, jenž jest Spasitelem všech lidí, zvláště věřících“ (1. Tim. 4, 10). *Přímo klasický* jest výrok téhož apoštola: „Napomínám tě tedy předem, aby se konaly prosby, modlitby, děkování za všechny lidi... neboť to jest dobré a příjemné před Bohem, Spasitelem naším, jenž chce, aby všichni lidé byli spaseni a přišli ku poznání pravdy. 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, 1–6): „Ukázala se zajisté milost Boha, Spasitele našeho všem lidem“ (Tit. 2, 21). Sv. apoštol *Jan* píše: „On jest obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za hříchy naše, nýbrž i za hříchy celého světa“ (1. Jan 2, 2).

c) *V podání církevním* je nejlepším důkazem pravdy, že Bůh chce všechny spasiti, úsilovná činnost misijní, jež byla hned z počátku mezi pohany zahájena a neustále se rozvíjí.

*Sv. Augustin* vykládal klasický text (1. Tim. 2, 4.) různým způsobem; zprvu tak jak ostatní Otcové, o všeobecné vůli Boží. (Viz *De spiritu et littera* 33, 58; *Enchir. patr.* 1735). V pozdějších letech pak z téhož textu dovozoval, že tato vůle je pouze částečná. Bůh chce, aby vyvolení ze všech stavů byli spaseni (viz *Enchir.* 27, 103; *Enchir. patr.* 1927) nebo nikdo nedorodje spasení leč, když Bůh tomu chce, a konečně chce nás spasiti, poněvadž působí, abychom my chtěli. (Viz *De corrept. et grat.* 15, 47; *Enchir. patr.* 1964).

*Mnozí bohoslovci* snaží se dle příkladu *sv. Tomáše Akv.* (S. th. I p. q. 19. ar. 6. ad 1) rozpor tento tak urovnati, že *sv. Augustin* rozdíil mezi vůli Boží předchozí a následující znal, a že tudíž vyrozumíval všeobecnou vůli Boží jako předchozí a částečnou jako následující. (Viz *J. B. Faure* v poznámkách k *Enchir. sv. August.* c. 103; Neapol 1847.) I to se uvádí, že *sv. Augustin* usnádal i více slovných výkladů téhož místa. (Viz *Conf.* 12. 17). To však přece nemohlo mu býti neznámo, že v takovém případě nesmí jeden výklad odporovati druhému.

*Bardenhewer* (*Patrologie* 3. vyd. 437), *Rottmanner* (*Der Augustinismus*), *Bartmann* (l. c. 453) popírají, že by byl *sv. Augustin* rozlišoval mezi předchozí a následující vůli Boží. Proč by byl onen text vykládal takovým způsobem, kde jeden výklad odporuje druhému? *Sv. Augustin*, jak vysvitá především z jeho spisu „*De dono perseverantiae*,” krátce před smrtí sepsaného, byl proniknut přesvědčením, že všemohoucí a vše řídící vůle Boží

jest pramenem všelikého dobra, jež člověk chce a koná. Na tomto podkladě vybudoval i nauku o milosti. Bůh od věčnosti vyvolil k věčnému životu tolik lidí, kolik bylo padlých andělův. Vyvoleným dává tolik milostí, že jistě dosáhnou spasení. Ostatní lidé tvoří onen zástup, jenž v Adamovi propadl záhubě (*massa damnationis, damnata, damnabilis*). Na vyvolených zjevuje Bůh svou neskonalou dobrotu, na ostatních pak svou spravedlnost. (De dono persever. 8, 16). Těchto nepředurčil ke hříchu, vždyť by byl tak sám původcem jeho, nýbrž toliko k trestu (*ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem*; viz De anima et ejus origine 4, 11, 16; Enchir. patr. 1882; De civitate Dei 22, 24, 5; In Joan. 48, 4, 61). Kterak sv. Augustin na vůli Boží, již chce spasiti lidi, nazíral, jest nejlépe viděti na těchto dvou příkladech (De dono persever. 11, 25-27). Některé dívky umírají v křestní nevinosti, ač nevykonaly nic dobrého; jiné, i z křesťanských rodičů narozené, umírají, aniž spáchaly co zlého, ve hříchu dědičném. Augstín dojdou spasení, tyto zavržení. „Jak to vysvětliti?“ táže se sv. Augustin. „Děje se tak proto, poněvadž jedny Bůh chce spasiti, kdežto druhé nechce.“ Názory tyto pronesl sv. Augustin ve sporu s pelagiány; nauce Písma sv. však nijak neodpovídají a proto jich církve nikdy neoznala za své.

Bůh, jenž chce opravdově spasiti všechny, rozdává všem milost dostatečnou. Bez těch nemohl by nikdo spasení dojíti. Někdy dává Bůh milost nepřímou dostatečnou (*gr. remote sufficiens*). S takovou milostí může člověk na Bohu si vyprositi milost, jež přímo dostačuje (*gr. proxime sufficiens*) ke spasitelnému konání. Tim, že Bůh dává milost svou všem, jest již řečeno, že jí rozdává spravedlivým, hříšníkům, věřícím i nevěřícím t. j. pohanům.

2. věta. Spravedlivým dává Bůh milost opravdu a relativně dostatečnou, aby mohli přikázání zachovávat. (De fide.)

### Výklad.

1. Jansenisté tvrdili, že „některá přikázání Boží jsou lidem i spravedlivým, chtějícím a usilujícím, podle přítomných sil, jež mají, nemožna a že nedostává se jim milosti, již by se stala možnými“ (Denz. 1092). Innocenc X. tento blud zavrhl. I spravedlivým dává prý (podle Jansenistů) Bůh pouze milost malou (*gr. parva*), kteráž ač sama o sobě je dostatečná, přece v určitých osobních poměrech a okolnostech ke spasitelnému úkou nedostačí (*gr. mere sufficiens*). S takovou milostí nelze žádostivosti překonati. Již na 2. sněmu oranžském bylo prohlášeno, že se dává milost dostatečná všem pokřtěným, kteří opravdu chtějí plniti, co ke spáse náleží (Denz. 200.). Sněm tridentský pak učí, aby nikdo neříkal, že: „Božích přikázání nelze ospravedlněnému zachovávat. Bůh zajiště nemožných věcí nepřikazuje, ale, když přikazuje, napomíná i, abys seč jsi, konal i za to,

seč nejsi, prosil a pomáhá, abys byl s to<sup>a</sup> \*) (sess. VI, cap. 11; Denz. 804). Týž sněm prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že příkázání Božích ani ospravedlněnému a v milosti Boží jsoucímu zachovávatí nelze, b. z. c. v.“ (sess. VI. can. 13; Denz. 828). Milost dostatečnou dává Bůh v těch okamžicích života, kdy je spravedlivému plniti příkázání (urgente praecepto). Neběží tu tedy o milost potřebnou k zachovávaní evangelických rad nebo ke konání hrdinských ctností.

### Důkaz.

2. a) *Ve St. zákoně* dí Žalmista: „Neviděl jsem spravedlivého, by byl opuštěn . . . Neboť Hospodin miluje spravedlnost a neopustí svatých svých“ (Žalm. 2, 25. 28). „Neboť kdo setrval v příkázáních jeho a opuštěn jest . . . Nebo dobrotivý a milosrdný jest Bůh . . . a obránce všech, kteří hledají ho“ (Sir. 2, 12. 13). U *Ezechiele* proroka slibuje Hospodin, že v době mesiášské dá věřícím ducha svého, „aby chodili v příkázáních jeho“ (36, 27).

b) *Kristus Pán* praví o svých příkázáních na rozdíl St. zákona: „Jho mé jest sladké a břímě mé jest lehké“ (Mat. 11, 30). *Sv. apoštol Jan* píše: „Neboť to jest láska k Bohu, abychom zachovávali příkázání jeho, a příkázání jeho nejsou těžká“ (1. Jan 5, 3). *Sv. Pavel* pak ujišťuje věřící v Korintě: „Bůh však jest věrný, jenž nedopustí vás pokoušeti nad to, co můžete (snést), nýbrž s pokušením učiní také úspěch, abyste mohli snést“ (1. Kor. 10, 13). Má tu na očích věřící spravedlivé a nikoli pouze předurčené. Jest to patrné z 12. verše téže hlavy, kdež píše: „A proto, kdo se domnívá, že stojí, hled, aby nepadl“.

c) Někteří *sv. Otcové* pojednávající o pádu *Petrov* vyjadřují se na první pohled tak, jako by byl Krista Pána zapřel pro nedostatečnou milost (*Hilarius, Jan Zlatoustý, Augustin*). *Jansenius a Arnauld* vykořisťovali takové výroky pro svoji bludnou nauku. Tu však dlužno uvážit, že právě podle *sv. Jana Zlat.* (In Mat. Hom. 83) Petr, než Pána zapřel, trojího provinění se dopustil: nevěřil výstraze Páně, vynášel se nad jiné a příliš na sebe spoléhal. Tak se vydal v nebezpečí hříchu, na místě aby se byl modlil a bděl. (Viz *sv. Augustin. De civit. Dei* 14, 13). Bůh neodňal *Petrov*

\*) Nemo (debet) temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta hominibus iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis. (Sess. VI. Decr. de iustif., cap. 11.)

veškeré milosti i nepřimo dostatečné, nýbrž za trest, že příliš na sebe spoléhal, nedal mu milosti tak vydatné, s níž by pokušení ono byl zcela jistě překonal. *Sv. Augustin* píše na jiném místě (*De unit. eccles.* 9, 25): „Kdož by pochyboval, že Jidáš, kdyby byl chtěl, nebyl by Krista zradil a Petr, kdyby byl chtěl, nebyl by Pána třikráte zapřel.“ A jinde opět překrásně dří: „Tobe spravedlivého, jenž z víry žiješ, že by Bůh opustil, zanedbal a se odvrátil? Bůh o tebe pečuje, buď beze strachu... Nikdy se ti nezpronevří; jenom ty nezpronevř se jemu, nezpronevř se sobě.“ (*In Ps.* 39, 27).

3. věta: Věřícím hříšníkům dává Bůh milost dostatečnou, aby se zlého varevali a se obrátili. (*De fide.*)

#### Výklad.

Běží tu o hříšníky obyčejné, k nimž náležejí hříšníci ze zvyku (*consuetudinarii*) a zpětílí (*recidivi*). Pravda tato jest *záklék víry*. A sněm lateránský prohlásil: „Když někdo po přijetí křtu do hříchu upadl, může pravým pokáním vždy se napraviti“ (*Cap. I. de fide cath.*; *Denz.* 430) a sněm *tridentský* pak zavrhl tvrzení: „Kdo po křtu klesl, nemůže opět povstati skrze milost Boží“ (*sess. VI. can. 29*; *Denz.* 839).

#### Důkaz.

*Ve St. i N. zákoně* je nepřehledná řada míst, kdež Bůh ujišťuje, že opravdu chce, aby se všichni hříšníci k němu obrátili a kde je k pokání důtklivě volá: „Nechci smrti bezbožného, nýbrž aby se obrátil a živ byl“ (*Ezech.* 33, 12). „Umyjte se a čistí buďte, odejměte zlost myšlení vašich od očí mých: přestaňte převráceně činiti, učte se dobře činiti“ (*Is.* 1, 16. 17). „Obratťe se jedenkaždý od cesty své zlé a dobré číňte snahou své“ (*Jer.* 35, 15).

*V Novém zákoně* prohlašuje Kristus Pán, že činností svou se obrací hlavně ke hříšníkům. „Nepřišel jsem povolati spravedlivých, nýbrž hříšných“ (*Mat.* 9, 13). „Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní“ (*Luk.* 5, 31). *Sv. Petr* pak píše: „Shovívá (Bůh) pro vás nechtěje, aby kteří zahynuli, nýbrž aby všichni se obrátili ku pokání“ (*2. Pet.* 3, 9).

4. věta: Bůh dává i zatvrzelým hříšníkům v příhodných okamžicích milost, aspoň nepřimo dostatečnou (*gr. remote sufficiens*).

#### Výklad.

1. *Zatvrzelý je hříšník*, když milosti Boží tvrdošjně odporuje a se do hříchu, jež páše ze zloby, zaryje. *Zatvrzelostí* nazývá

se tento hříšný stav se zřetelem *k vůli*, t. j. *k srdci*. Sv. Bernard jej líčí takto: „Srdce zatvrzelé ani zkroušeností se nezkrusí ani zbožností se neobměkčí ani prosbami se nepohne; před brozbami necouvne, ranami se zatvrdí“ (De consider. 1, 2). Se zřetelem na rozum nazývají se takoví hříšníci *zaslepení*. Ustavičným odporem k milosti osvěcující jsou slepí, otupělí pro vlastní spásu, o níž soudí zcela převráceně: „Běda, kteříž říkáte zlému dobré, a dobrému zlé, kladouce tmu za světlo, a světlo za tmu“ (Is. 5, 20). Sv. Tomáš Akv. rozlišuje mezi *úplnou a neúplnou zatvrzelostí*. Onu uznává toliko u zavržených, poněvadž s hříchy srostli a není u nich ani lítost ani příprava na milost možna. Na světě je pouze neúplná zatvrzelost možná. Zde aspoň někdy ozývají se v srdci byt i slabá hnutí lítosti, takže může milost zasáhnouti (De verit. qu. 24. art 11; S. th. 1, 2 q. 79 a. 1—4). Zatvrzelost jest ovšem ohromná překážka pokání; téměř všichni *bogoslovci* však učí, že Bůh dává i nejzatvrzolejším hříšníkům aspoň někdy dostatečnou milost, aby se obrátili.

Odpůrci tohoto učení jsou *Kalvín a jansenisté*, kteří prohlašují Boha za vlastní příčinu zatvrzelosti. Někteří *přísní bogoslovci thomističtí* tvrdili, že Bůh od zatvrzelých hříšníků zcela se odvrátí, nechťeje rozmnožovati jejich viny a věčný trest.

#### *Důkaz.*

2. a) *Bůh* vybízí všechny hříšníky, i zatvrzelé, k pokání: „Obratetež se na domlouvání mé . . . Poněvadž jsem (vás) volala a odepírali jste; vztáhla jsem ruku a nebyl, kdo by pohleděl. Pohrdli jste všelikou radou mou a domlouvání mého zanedbali jste“ (Přisl. 1, 23—25). Jáhen *Štěpán* vytýká židům: „Tvrdošíjná a neobřezaná srdcem i ušima, vy se vždycky Duchu svatému protivíte, jak otcové vaši, tak i vy“ (Sk. ap. 7, 51). Sv. Pavel píše: „Čili pohrdáš bohatstvím jeho dobrotivosti a trpělivosti a shovívavosti nevěda, že dobrotivost Boží vede tě ku pokání? Podle zatvrzelosti své však a nekajícího srdce svého hromadíš sobě hněv Boží ke dni hněvu a zjevení spravedlivého soudu Božího“ (Řím. 2, 4, 5).

V Písmě sv. nerozlišuje se přesně mezi přímou činností a mezi dopuštěním Božím; proto se tam dí (na př. 2. Mojž. 7, 9; Jan 12, 39; Řím. 4, 24), že Bůh hříšníkům veškeru milost odnímá a je zatvrzuje. Avšak *Boha* naprosto *nelze* pokládati za *vlastní příčinu zatvrzelosti*. Takový výklad přímo odporuje vůli Boží, jež chce všecky lidi spasiti. Přihlížíme-li k jiným místům Písma sv. (2. Mojž. 7, 13; Žl. 91, 8; Sk. apošt. 19, 9), je *vlastně*

*příčinou zatvrzelosti hříšník sám.* Bůh tedy nanejvýš dopouští, aby se hříšník zatvrdil, poněvadž mu nedává hojnějších milostí za trest, že milostem nabízeným tvrdošijně odporuje; nebo dopouští silnější pokušení na hříšníka, jenž sám se o milost připravil, anebo dává sice milosti, kterých však hříšník ve své zlobě zneužije, aby ještě více se zatvrdil. (*Deus itaque obdurare dicitur negative, permissive et per occasionem.*) *Vlastní příčinou zatvrzelosti* je člověk, jenž milost tvrdošijně odmítá a ve své zlobě setrvává. *I elý duch* může být příčinou zatvrzelosti, ovšem pouze příčinou morální, tím totiž, že hříšníka přímo nebo skrze jiné k novým a opětovným hříchům svádí a ponouká.

b) *V podání církevním* je nejlepším důkazem učení toho praxe, že se konají modlitby za všechny hříšníky a všichni k pokání bývají vybízeni. *U sv. Otců* často se zdůrazňuje tato myšlenka: „Světlo milosti zhasne docela teprve v pekle; dokud je člověk na světě, nepřestane mu svítiti.“ Tak vykládá *sv. Augustin* text ep. k Řím. 1, 28: „Vydal je Bůh v převrácený smysl“ následovně: „Neboť to je zaslepenost mysli; kdo do ní byl vydán, z vnitřního světla Božího je vyloučen než nikoli úplna, dokud je na živu. Jsou temnoty vnější, které náleží spíše k soudnému dni, takže je zcela mimo Boha, kdo dokud je čas, polepšiti se nechtěl“ (Enarr. in Ps. 5. n. 8). Ze svrchu zmíněné věty vyvozována i další: „Ani nad nejhorším hříšníkem, dokud žije, neřeba zoufati.“ (Viz *sv. Augustin*. *Retract.* 1, 19, 7). Jsou-li tedy zatvrzelí zavržení, zavinili to sami svou zlobou. *Sv. Jan Zlatoustý* podotýká k předpovědi *Isaiášově* o zatvrzelosti židů: „Neuvěřili proto, že Isaiáš to řekl, nýbrž proto, že věřiti nechtěli, to řekl. To pak, že nemohli, jest totéž jako že nechtěli.“ (In Joan. 12, 39).

c) Z prohlášení *4. sněmu lateránského*, že „každý, kdo po křtu zbrěsil, pravým pokáním se může napravití,“ plyne, že působnost milosti zasahuje všude tam, kam sahá moc klíčů, církvi od Ježíše Krista udělená. Mocí tou mohou být všechny hříchy, tedy i hříchy proti Duchu sv. odpuštěny. Každému hříšníku i zatvrzelému jest otevřena cesta, po níž k Bohu se může vrátiti, buď že přijme svátost pokání nebo vzbudí nadpřirozenou lítost (Viz sněm *trident.* sess. VI. c. 14; sess. XIV. c. 1; Denz. 807, 804).

**5. věta:** Bůh dává i nevěřícím dostatečnou milost, aby mohli být spaseni.

### 1. Výklad.

Míněni jsou tu *pohané*, k nimž zvěst o pravém Bohu a Vykupiteli světa nepronikla, tedy *negativní nevěřící*. *Positivní nevěřící* čili *nevěrci*, kteří odvrhli pravou víru a odvrátili se od křesťanství, *odpadlíci a formální bludaři* jsou vlastně zaslepení hříšníci. Dle *jansenistů* nedává Bůh negativním nevěřícím žádných milostí, poněvadž nemají víry a jsou mimo církev. *Alexander VIII.* dekretem S. Off. 7. pros. 1690 zavrhl větu *jansenisty Arnaulda*: „Pohané, židé, bludaři a jiní toho druhu nedostávají žádného vlivu Ježíše Krista; proto správně usoudíš, že jest v nich holá a bezbranná vůle bez všelike milosti



dostatečné“ (n. 5. Denz. 1295). *Klement XI. zavrhl větu Quesnelovu*: „Mimo církve nerozdává se žádná milost.“ Učení toto, ač není článek víry, přece je jisté (n. 26, 29; Denz. 1376, 1379).

#### Důkaz.

2. a) Důtklivá napominání, jimiž *Písmo sv.* volá hříšníky k pokání, platí nejprve věřícím, avšak zároveň i nevěřícím. *Evangelium* má podle příkazu Páně *zvěstováno býti všem* a všichni mají býti pokřtěni, tedy i *pohané* (Mat. 28, 19). *Sv. Petr* neomezuje vůli Boží pouze na věřící, nýbrž dí: „Shovívá pro vás nechtěje, aby někteří zahynuli, nýbrž aby všichni se obrátili ku pokání“ (2. Petr. 3, 9). Plyne to dále z klassického textu sv. Pavla: „(Bůh) chce, aby všickni lidé byli spaseni a přišli ku poznání pravdy“ (1. Tim. 2, 4). Z této vůle nelze vyloučiti nevěřící, jichž jest na světě většina. Právě v tomto výroku tvrdí apoštol netoliko, že Bůh chce věčnou spásu lidí, tedy cíl, nýbrž i nezbytný k němu prostředek, totiž poznání pravdy Boží. Tato vůle Boží je zajisté vážná a opravdová. Důsledně dává Bůh všem dostatečnou milost, bez níž by nemohli býti spaseni. *Sv. apoštol Pavel* nazývá Krista „Spasitelem všech lidí, zvláště věřících“ (1. Tim. 4, 10). O Slovu píše *sv. Jan*: „Bylo však Světlo pravé, kteréž osvětluje každého člověka přicházejícího na tento svět“ (Jan 1, 9).

b) Z *Otců* připomíná *sv. Klement Římský Noema a Jondše*, kteří hlásali pokání a taktó usuzuje: „Projděme všechny věky a poznejme, že Bůh v každém pokolení poskytuje těm, kdož k němu chtějí se obrátiti příležitost . . . , ačkoli byli pro Boha cizími.“ (Ad Corinth. 7, 5; Enchir. patr. 12.) *Klement Alex.* prohlížeje k textu sv. Jana 1, 9 volá: „Slyšte, kteříž jste daleko, slyšte, kdož jste na blízku. Neskrývá se světlo před některými, je světlem všeobecným, svítí všem lidem.“ I ve spise neznámého autora „*De vocatione omnium gentium*,” sepsaného kol. r. 450 o tomto učení pěkně se pojednává. (Enchir. patr. 2042 sq.)

3. Důkaz, že Bůh dává i pohanům dostatečnou milost ke spasení, nenaráží na obtíže. Veliké potíže však vznikají při výkladu, kterak se Bůh o jejich spásu postaral. Běží tu o pohany *dozpělé*, kteří jsou s to, aby chápali náboženské pravdy o jsončnosti Boží, nesmrtelnosti duše a j. Těmto musí Bůh dáti takovou milost, aby se mohli zachrániti před věčnou záhubou. Chce-li Bůh opravdu spasiti všechny, i pohany, pak nesmí žádný z nich býti zavržen proto, že mu Bůh neposkytl dostatečné pomoci ke spasení. Pohané, kteří jsou *nábožensky a mravně úplně zanedbaní*, takže o nejvyšší bytosti mají představy zcela chatrné a bez výčitek svědomí dopouštějí se hrubých neřestí, *jsou na témže stupni jako nedospělé děti*. Mají-li duševně vyvinutí pohané dojíti spasení, musí míti *víru*, jakou požaduje *sv. Pavel*: „Bez víry však nelze libiti se Bohu, neboť ten, jenž

přistupuje k Bohu, musí věřit, že Bůh jest a odplacuje těm, kteří ho hledají.“ (Žid. 11, 6). Tato víra je *theologická*, o níž dí sněm *trident-* že „je počátkem, základem a kořenem všelikého ospravedlnění, . . . že bez ní nikomu se nedostalo ospravedlnění“ (sess. VI. cap. 8). Touto věrou dlužno za osvícení milosti Boží všechno za pravé mít, co od něho bylo zjeveno, než nikoli pro vnitřní pravdivost věcí, poznanou přirozeným světlem rozumu, nýbrž pro autoritu samého Boha zjevujícího, jenž ani klamati ani oklamán býti nemůže (sněm *vatick.* sess. III. c. 3; Denz. 1780).

Podle katechismu je ke spasení potřeba výslovně věděti a věřiti, 1. že jest jeden Bůh; 2. že Bůh jest spravedlivý soudce, který dobré odměňuje a zlé tresce; 3. že jsou tři božské osoby: Otec, Syn a Duch sv. 4. že druhá božská osoba člověkem učiněna jest; 5. že duše lidská jest nesmrtelná; 6. že jest milostí Boží ke spasení nevyhnutelně třeba. *Všichni bohoslovci uznávají za nevyhnutelný prostředek ke spasení výslovnou víru (fides explicita) v jsoucnost Boží a odplatu věčnou.* Zda nevyhnutelně třeba i v ostatní čtyři pravdy věřiti výslovně, o tom není mezi bohoslovci souhlasu. Žádá tedy Bůh i na pohanech, buď aby věřili oněch šestero základních pravd výslovně nebo se spokojí, když ony dvě věří výslovně, ostatní pak čtyři aspoň *implicitě*, t. j. mají-li touhu a ochotu věřiti všecko, co Bůh zjevil.

a) *Zastánci výslovné víry ve všech šest pravd důsledně žádají, aby Bůh pohanu, jenž dle svého svědomí žije a své povinnosti koná, nějakým způsobem pravdy ony zjevil a to dříve, než k ospravedlnění nebo ke spasení dospěti může.* Víra je dle *sv. Pavla* (Řim. 10, 17) „z kázání, kázání pak skrze slovo Kristovo.“ Musely by tudíž tyto pravdy býti pohanům zvěstovány. To státi se může dle mínění bohoslovců *trojím způsobem.* Bůh dal by jim poznati je skrze vnitřní osvícení nebo by k nim poslal věrozvěsta jako *sv. Petra ke Korneliovi* (Sk. apošt. 10, 1 nn.) nebo by jim poslal s takovou zvěstí anděla. Tento troji způsob, jak píše *Pohle* (I c. II.<sup>o</sup> 471), sotva uspokojí. Ono vnitřní poučení muselo by býti skutečné zjevení soukromé, aby byli ujištěni cestou mimořádnou o Bohu, Trojici a vtělení Syna Božího. Anděl s nebe seslaný a misionář zázračně k pohanům poslaný nejsou přece řádnými a obvyklými cestami ke spasení. Ve všech třech domněnkách jest důrazně vyčena vůle Boží spasiti všechny lidi. Bůh vykonal by raději zázrak, než by pohany svou milostí pominul. Tak dlužno rozuměti *sv. Tomáši Akv.* když dí: „To náleží k božské prozřetelnosti, aby u každého se postarala o to, co je k spasení potřebné, když jí nečím překážek. Kdyby někdo vyrostlý v lese a mezi zvěří následoval hlasu svědomí, takže by usiloval o dobré a vystříhal se zlého, jest se vši jistotou zato mít, že Bůh buď by mu vnitřním vnuknutím zjevil, čeho je k víře třeba, nebo by k němu poslal některého věrozvěsta jako Petra ke Korneliovi.“ (De verit. q. 14. art. 11. ad 1.),

b) *Těm bohoslovcům, dle nichž stačí fides implicita, t. j. ochota a touha věřiti všecko, co Bůh zjevil, lze snáze vyložit, kterak Bůh pohany k víře přivádí.* Tato víra nezávisí na vnějším hlásání evangelia, podobně jako křest žádosti není závislý na liti vody přirozené. Avšak i tu se vyskytuje značná pouz. Byť i ke spasení stačilo věřiti *implicitě* v Krista, Trojici, dále v nesmrtelnost duše a potřebu milosti, přece musí *každý dospělý, jenž*

má býti ospravedlněn, v jednoho Boha a spravedlivou odplatu věřiti výslovně a tak nutně, že bez toho k Bohu obrátiti se nemůže. Kterak mohou tyto dvě pravdy býti zjeveny? Pohan duševně vyspělý může pouhým rozumem nabýti jistoty o těchto dvou pravdách. Jsouť totiž zbytky prazjevení, jež do celého světa vnikly. Kázání o nich jest tedy zahrnuto v onom vnějším poučení, jehož od předávna pohanským národům skrze praotce se dostalo. Z tohoto vnějšího vlivu, ze zjevení a za pomoci milosti Boží, již Bůh rozum osvěcuje a vůli posilňuje, vzbudí pohan nadpřirozený úkon víry, v němž jest obsažena víra v Krista, ve křest a pod. Tím byl by nalezen prostředek, jímž může býti pohan ospravedlněn, a od dědičného i od osobních hříchů očistěn. *Gutberlet* (Dogmat. Theologie VIII. 491 nn.) a *A. Fischer* (De salute infidelium, Essendiae 1886) neuznávají poznání pravd, jehož se dostalo pohanům prostřednictvím podání, za víru nadpřirozenou. Ostatně, jak *Fr. Schmid* (Die ausserordentliche Heilswegé. Brixa 1899 st. 225) zcela správně podotýká, není věcí bohoslovočův, aby Bohu předpisovali cesty a prostředky, jimiž by pohany měl přivést ke spáse.

*Tvrzení Quesnelovo*, že prvá milost vůbec jest milost víry, odporuje přímo katolické nauce o potřebě milosti a vede k *semipelagianis mu*. Formální víra, bez níž ospravedlnění jest nemožné, vzniká hlavně z milosti, jež rozum osvíti a vůli povzbudí. Milost tudíž předchází a víra následuje. Pohanu, jež nabízí milost předchozí odmítne a proto k víře, již by uznal za pravdu, co Bůh zjevil, nedospěje, milosti se dostalo, ačkoli víry nemá.

#### *Dodatek.*

#### O spasení nekřtěňátek.

Otázka, kterak s vůlí Boží spasiti všechny lidi, lze srovnati skutečnost, že umírá ohromný počet nekřtěňátek, ode dávna působila nemalé potíže. Nedá se však rozřešiti tak, že se tato ubožátka z oné vůle Boží vyloučí (*Bellarmin*).

I. Prostředky, jež jim Bůh připravil, nejsou milosti úkoné. Nemluvňata nemohou jich použití k přípravě na svou spásu. Pro ně musí býti ustanoven *nějaký vnější prostředek*, jehož jiní na nich užijí, aby jim posvěcující milost zjednali. Dříve než bylo evangelium prohlášeno, byla tímto prostředkem *pro hochy israelské obřizka*, pro ostatní dítky bylo jím t. zv. *remedium naturae*. Po prohlášení evangelia jest tímto prostředkem *svátost křtu, případně křest kerve*. Když tedy Bůh po pádu prvních lidí uchystal takový prostředek, jímž by mohla všechna nemluvňata, i když umrou, býti spasena, zajisté s důstatek se postaral o spasení jejich. Křest sám o sobě není překážkou, aby nemohl býti dítkám udělen. Bůh očekává dále od rodičův i příbuzných dítku, od kněží a j., že se zavčas o křest postarají.

Umře-li nemluvně pro nedbalost těchto zodpovědných osob nepokřtěno, není to Boží, nýbrž jejich vinou.

2. Bylo by však *nespravedlivé*, vinu za úmrtí každého nepokřtěného dítěte svalovati *pouze na lidi*. Tak *Arrubal* (In I. p. disp. 91, c. 3. sq.) a *Kilbers* (Wirceburg. De Deo disp. 4, c. 2, art. 3). Mnoho nemluvnat umírá, jež nemohla býti pokřtěna buď z nezaviněné nevědomosti (u pohanů) nebo z příčin fyzických (při mrtvě narozených). Mnozí *bohoslovci* nespokojují se tudíž s řešením, že, kdyby všichni zodpovědní činitelé svou povinnost vykonali, všem dětkám mohl by býti ještě včas křest udělen, a přihlížejí i *k příčinám fyzickým*, jimiž byl křest znemožněn. Bůh, tak vykládají tito bohoslovci, od počátku chtěl, aby všichni i dětiky byli spaseni. Proto ustanovil, že posvěcující milost má na všechny potomky Adamovy přecházeti. Ačkoli prvotní hřích a poruchu odtud pocházející předvídal, přece chce všechny i dětiky spasiti skrze Ježíše Krista, ovšem se zřetelem na tento hřích. Bůh chce tedy spasiti všechny dětiky, pokud to připouští řád příčin fyzických a svobodných ve stavu porušené přirozenosti, a proto ustanovil prostředek, jenž sám o sobě může všem býti udělen. Předvídaje, že pro příčiny fyzické nebo nedbalost zodpovědných činitelů nemluvně nebude pokřtěno, vůlí následující chtěl nezameziti jeho smrti a ztráty nadpřirozené blaženosti. (Viz *Van Noort* I. c. 94.)

3. *Albert Balsano* (Theol. dogmat. ed. Grau II. str. 141) tento výklad odmítá a táže se: „A kdo ustanovil řád přirozený? Ti, kdož dí, že nelze žádati na Boží prozřetelnosti, aby celou řadou zázraků zasáhla do zákonů přirozených a tak křest dítěte umožnila, nechť si všimnou slov kardinála *Bellarmina* (De grat. et lib. arbit. II., 12), jenž píše: „Taková odpověď není hodna křesťanů, kteří prozřetelnost Boží z Písem a z tradice poznali. Nespadne-li ani vrabec se střechy bez vůle Otce našeho, jenž jest v nebesích, oč více jsme my než oni u Boha?“

Naprosto neodůvodněná jsou mínění kard. *Kajetána* a bohoslovce *Klee-a* (Dogmatik I. 3 art. 2). *Kajetán* přiznával takovým nemluvnatům spásu z toho důvodu, že jejich křesťanští rodičové modlitbami a obětmi nabražují u nich křest žádostí. Sněm tridentský (viz *Pallavicini*, Historia conc. Trident. IX. 8) toto mínění zavrhl, a dotyčné pojednání bylo ze spisů *Kajetánových* na rozkaz *Fia V.* škrtnuto (In 3. p. q. 68. art. 2. 11). *Klee* vyslovil domněnku, že umírajícím nemluvnatům dopřeje Bůh aspoň na okamžik sebevědomí, aby mohly vzbuditi touhu po křtu. Domněnka tato odporuje prohlášení sněmu *florentského*, že „duše těch, kteří i ve hříchu

těžkém aneb v pouhém hříchu dědičném umírají, hned sestupují do pekel.“ (Decr. pro Graecis; Denz. 693).

4. *Dle názoru Pohlova* (l. c. 459) bylo by snáze přijati mínění *Gutberletova*. Ten má totiž za možné, že Bůh takovým nemluvnatům dopřeje aspoň přirozené blaženosti (l. c. 295). Mínění své odůvodňuje takto. Dobrotivý Bůh promíjí umírajícím dítkám pro jejich útrapy, často srdcervoucí a bolestnou smrt hřích dědičný, a uvede je ve stav tvorů nevinných. Dítkám, jež bez vlastní viny jsou z nadpřirozené blaženosti navždy vyloučeny, nemůže dobrotivý Bůh brániti, aby nedospěly k nějaké přirozené blaženosti, na niž dle svých přirozených schopností mají nezadatelné právo. *Gutberlet* odvolává se na sv. *Tomáše Akv.* (Viz *de Malo* 5, 3), jenž píše: „Poněvadž u dítek není hříchu osobního, není oprávněno, aby trpěly ztrátu na [svých dobrech přirozených.“ Proti tomuto mínění se však namítá: 1. že hřích prvotný není překážkou, aby dítky nedospěly přirozené blaženosti, jaké by se jim bylo dostalo ve stavu pouhé přirozenosti 2. že tento hřích nemůže býti odpuštěn leč milostí do duše vlitou. Dokud jí člověk nemá, je stížen hříchem dědičným, který záleží v nedostatku milosti posvěcující.

Záhady, jak se Bůh o spasení zmíněných nemluvnátek postaral nerozřešil ani *H. Schell* (Kathol. Dogmatik III., p. 478). Podle něho umírají takové dítky jako Kristus bez osobního hříchu, aby smyly hřích Adamův. Jejich smrt jest *skutečné napodobení smrti Kristovy*, i dostává se jim tudíž týchž účinků jako mučedníkům. V tomto výkladu je nesprávné, že dítky smrtí svou hřích dědičný smyjí jako Kristus, vždyt Kristus, k němuž hřích neměl naprosto přístupu, shladil smrtí svou hříchy lidstva. Dítky, jež tento hřích zdědily, zakoušejí smrt jako trest z onoho plynoucí. Smrt dítek nemůže míti týchž účinků jako smrt mučedníkův. Mučedník je pouze ten, kdo umírá pro Krista. Smrt dítek však je následek hříchu zděděného. (Viz *Van Noort* 1. c. 175 nn.).

Veškerý pokusy, kterak rozřešiti tuto záhadu, nejsou tedy leč dohady. Výkladu jistého a zcela uspokojivého dosud není. Dle všeho stojíme tu před nevysvětlitelným tajemstvím a nezbyvá jen doznati nedostatečnost našeho rozumu. Než byt i bylo velmi nesnadno srovnati věčný osud nepokřtěných dítek s vůlí Boží, spasiti všechny lidi, jest tato přece výroky Písma sv. nad všelikou pochybnost potvrzena. Sv. Augustin (C. Julian. IV. 42) přihlížeje k 1. Tim. 2, 8 píše: „Zdaž dítky nejsou lidé, aby o nich neplatilo, co řečeno bylo: Chce, aby všichni lidé byli spaseni?“

## § 12. O předurčení.

I. Ačkoli Bůh všechny chce spasiti a tudíž všem dostatečných milostí udílí, přece nebudou všichni spaseni. Mnozí budou vlastní vinou zavrženi. Tento zdánlivý rozpor vysvětlí se tím, že vůle Boží, již Bůh chce všechny spasiti, tak zv. *předchozí* jest

sice *všeobecná*, avšak nikoli *naprostá*, nýbrž *podmíněná*. Bůh chce, aby byl spasen ten, kdo se o své spasení přičiní a všechny podmínky, na nichž spasení závisí, svědomitě splní. Od předchozí vůle dlužno přesně rozlišovati vůli Boží *následující*, jíž Bůh dle zásluhy rozděluje odměnu a trest. Tato jest ovšem *naprostá*. Bůh je podle své spravedlnosti povinen odměniti věčnou slávou ty, kteří si jí zasloužili. Předchozí vůle, jíž chce všechny spasiti, splní se pouze na části lidského pokolení. To pak, že tito budou spaseni, oni zavrženi, *Bůh od věčnosti předvídal* a podle toho i své úradky zařídil. Plným právem lze tudíž mluviti o *věčném předurčení (praedestinatio)* a *věčném zavržení (reprobatio)*. Tajemný ráz těchto pravd velí, aby pojednávalo se o nich vždy s *patřičnou skromností a pokorou*. Pro veliký počet rozlišování jakož i sporných mínění třeba se omeziti na hlavní a zásadní pravdy.

### 1. Pojem předurčení.

V *širším smyslu* je předurčení věčný úradek Boží, jímž ustanovil některé lidi přivéstí do věčné slávy, jiné pak za jejich hříchy na věky zavrhnouti. V *užším smyslu* je předurčení úradek, jímž Bůh od věčnosti ustanovil část lidstva do života věčného účinně a neomylně přivéstí. Toto předurčení jest opakem zavržení (*reprobace*). *Předurčení u Boha je vlastně plán, t. j. řád*, od věčnosti trvajícím, podle něhož mají býti rozumní tvorové do života věčného přivedeni. Je tedy předurčení jednak *úkon poznání jednak úkon vůle Boží*. „Které předzvěděl, také předurčil (k tomu), aby byli připodobněni obrazu Syna jeho“ (Řím. 8, 29). Bůh vůli ustanovil uskutečniti ten řád, který dle předzvědění svého pojal. Předurčení děje se ovšem dle nejvyšší moudrosti a uznání Božího, hlavně však podle nevystižitelných úradků jeho. „V něm také stali jsme se dědici, byvše (k tomu) předurčení podle ustanovení toho, jenž všechno působí dle úradku vůle své“ (Ef. 1, 11). Dle *sv. Tomáše Akv.* (S. th. 1, q. 23, 1 a. 2. obj. 4) předurčením Bůh *připravuje milost na tomto a slávu na onom světě*. V úradku předurčení obsaženy jsou nejen *prostředky (milosti)*, nýbrž i *cíl (věčný život)*. Předurčení, v němž jsou zahrnuty milost i věčná sláva, sluje *úplné (pr. completa)*; vztahuje-li se toliko na milost nebo pouze na věčnou slávu nazývá se *neúplné (pr. incompleta)*. Výrazu *praedestinatio* užívá již *sv. Pavel* (Řím. 8, 29). Jiné názvy v Písmě sv. jsou *propositum* (Ef. 1, 4. 11) a *electio* (ibid.).

*Bludy.* Předurčení popírali *pelagiáni a semipelagiáni*. Dle oněch Bůh předurčil člověka k věčnému spasení proto, poněvadž o něm předvídal, že si ho přirozeně dobrými skutky do-  
bude. Tito pak tvrdili, že začátek spasení i setrvání v dobrém závisí pouze na člověku. V obojím případě bylo by to pouze předzvědění toho, k čemu se člověk sám rozhodl. Mimo *Lucida*, gallského kněze a *Gottschalka*, mnicha kláštera ve Fuldě, kteří, popírajíce všeobecný význam smrti Kristovy a svobodnou vůli člověka, zastávali naprosté předurčení k věčnému životu, po případě k zavržení (praedestinatianismus), jmenovati dlužno *Husa*, (Srvn. Dr. Sedlák, Jan Hus str. 148, 375), *Viklefa*, *Kalvína* a *Jansenia*. Tento znal sice předchozí vůli Boží všeobecnou, omezil ji však pouze na první lidi. Co se týče padlého lidstva, má prý Bůh pouze jakési všeobecné přání (nuda quaedam velleitas). Podle toho nerozdává Bůh všem lidem dostatečných milostí ke spasení. (Viz učení o vůli Boží, již chce spasiti všechny lidi).

## 2. Předurčení skutečně jest.

Sněm ve *Valence* r. 855. prohlásil: „S důvěrou vyznáváme předurčení vyvolených k životu a předurčení bezbožných k smrti“ (can. 3; Denz. 322).\*) Plyne to ze správného pojmu o Bohu a o milosti. Co Bůh v čase koná, na tom od věčnosti se ustanovil. Mimo to jest článek víry, že je milosti Boží ke spasení nevyhnutelně potřebí. Když tedy Bůh milost rozdává a životem věčným odměňuje, činí tak dle odvěkého ustanovení neboli předurčení.

a) *Kristus Pán* vyzve o posledním soudu vyvolené: „Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte králostvím, přípravným vám od ustanovení světa“ t. j. podle odvěkého úradku Božího (Mat. 25, 34). *I matce Zebedeovcův* odpověděl: „Seděti na pravici neb na levici mé není mojí věcí dáti vám, nýbrž těm, jimž jest připraveno od Otce mého“ (Mat. 20, 23). *Těši učedníky* řka: „Neboj se, malé stádce, neboť zalíbilo se Otci vašemu dáti vám království“ (Luk. 12, 32) „Radujte se, že jména vaše zapsána jsou v nebesích“ (Luk. 10, 20). O ovcích, jež mu dal Otec dí, že „nezhynou na věky, a nikdo nevytrhne jich z ruky mé“ (Jan 10, 28). *Sv. Pavel* píše o předurčení

\*) Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem. (Conc. Valent. III., can. 3.)

zcela určitě: „Nebot ty, které předzvěděl, také předurčil (k tomu), aby byli připodobněni obrazu Syna jeho. Ty pak, kteréž předurčil, také povolal, a ty, které povolal, též ospravedlnil, ty však, které ospravedlnil, také oslavil“ (Řím 8, 29. 30. Srov. Ef. 1, 4—6).

b) Mezi *sv. Otcí* jest to opět *sv. Augustin*, jenž o této pravdě pojednává ve spise „*De praedestinatione sanctorum*“: „Víra v předurčení,“ tak dí *sv. Augustin*, „jež nyní proti novým bludařům jest hájena, církve vždy měla“ (c. 25). Žák jeho *Prosper* dosvědčuje, že „předurčení Božího žádný katolík nepopírá“ (Respons. 1. ad cap. obiect. Gallor.) a jinde opět dí: „Popírati předurčení je právě tak bezbožné, jako vzpírati se milosti“ (Ep. ad Rufinum).

*Sv. Tomáš Akv.* dokazuje, že předurčení jest nutné, taktó: Rozumný tvor, jenž je schopen života věčného, bývá do něho od Boha přiveden, téměř přenesen. Plán tohoto přenesení jest u Boha již dříve, právě jako plán, podle něhož všechno zřízeno jest k cíli, nazvaný prozřetelností (S. th. 1, q 23. a. 1). Předurčení je tedy část nebo druh božské prozřetelnosti (providentia specialissima). (Viz *van Noort*, De Deo Creatore 40 *Chr.*, *Pesch*, II. ed. 3. st. 179). Z toho důvodu pojednávají mnozí bohoslovci o předurčení ve knize o Bohu jediném na př. *Hurter*, *Tanqueray Einig* a jiní.

### 3. Vlastnosti předurčení.

Vlastnosti ty plynou z jeho pojmu.

Jeť nejprve *milostí*, vlastně celou řadou milostí. V úradku Božího předurčení jsou zahrnuty: 1. milost, jíž Bůh k spáse volá, 2. další úkonné milosti, kterými hříšník připraviti se může k obrácení, 3. ospravedlnění, 4. setrvání až do konce a 5. věčná sláva. Tak vyličuje *sv. Pavel* předurčení ve svrchu uvedeném textu Řím. 8, 29. A jinde píše: „(Bůh) nás vysvobodil a povolal (svým) 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). I dobra přirozená, pokud jsou příležitostí ke spasení, mohou býti v onom úradku obsažena (Viz Řím. 8, 28).

Předurčení je dále *věčné a nezměnitelné*, jakož i neomylné. Jest úkonem poznání a vůle Boží, jež jsou totožny s bytostí jeho. *Kristus Pán* dí tudíž: „Tato pak jest vůle toho, jenž mne poslal (Otce), abych neztratil nic z toho, co mi dal“ (Jan 6, 39). „(Ovce mé) nezhytnou na věky, a nikdo nevytrhne jich z ruky mé“ (Jan 10, 28). „Avšak pevný základ Boží stojí, maje tento nápis: „Pán poznal ty, kteříž jsou jeho“ (2. Tim. 2, 19). Jako předvídá Bůh s neomylnou jistotou stav milosti, v němž budou



předurčení v hodině smrti, tak nezměnitelnou vůlí ustanovil pro ně život věčný. S neomylnou jistotou předvídal a ustanovil, 1. kolik a kteří věčného spasení dojdou, 2. jakými milostmi budou jednotliví k tomuto cíli přivedeni, a 3. jakého stupně slávy dosáhnou;

*Sv. Augustin* dí se vši určitostí: „Z těchto zabyne-li někdo, mylí se Bůh; než nikdo z nich nezahyne, poněvadž Bůh se nemylí“ (De cor- rept. et grat. 7, 14; Enchir. patr. 1948).

*Knihá života. Ve St. i N. zákoně* nazývá se ono ustanovení, jímž Bůh k věčné slávě předurčil, *knihá života*. Do knihy, do seznamu zapisují se ti, kteří jsou k něčemu určeni na př. k vojsku; do knihy se zaznamenává i to, nač se nemá zapomenouti. Jest to tedy *řeni obrazné*, jímž ustanovení Boží o tom, kolik a kteří budou spaseni, se označuje jako nezměnitelné a neomylné. Kdo jest v knize života zapsán, nemůže býti z ní vymazán, aniž tam může býti dodatečně zanesen, kdo v ní nebyl od věčnosti. „Před zvěděni Boží, jež se nemůže mylíti, jest knihá života,“ dí *sv. Augustin* (De civit. Dei XX., 15). Knihou života rozumí se někdy v Písmě sv (2. Mojž. 32., 32; Žlm. 63, 29.; Zjev. 3, 5) *záznam*, v němž jsou všichni věřící nehledíc k tomu, zda budou spaseni čili nic. V této knize jsou ovšem možny výmazy i prepisy. „Nevymaži jména jeho z knihy života“ (Zjev. 3, 5). Vymazání mohou býti z této knihy ti, kteří byli sice ke spa- sení povoláni, ale jemu se zpronevěřili. Ti nepatří mezi naprosto před- určené. (Viz *Tom. Akv.* S. th. 1, q. 24 a. 3).

4. *Počet předurčených* je jedině Bohu znám. Bůh je zná jednotlivě i všechny úhrnem. *Absolutní* počet vyvolených bude dle všeho *veliký*. „Viděl jsem zástup veliký, jehož spočítati nikdo nemohl, ze všech národův a pokolení a kmenův i jazykův, ani stojí před trůnem a před Beránkem oděni v roucha bílá a mají palmy v rukou svých“ (Zjev. 6, 9). Stran *relativního počtu* vyvolených, zda jich bude více než zavržených, proná- šejí *bohoslovci* přísnější nebo mírnější mínění. „Jest to však rozhodně smutný zjev, když ve sbírkách rozjímání a kázání uvádí se počet vyvolených tak nepatrný, že by nad ním i světec zoufal“ (Pohle II.<sup>o</sup> 477). „Jakoby církev byla pouze k tomu, aby zalidňovala peklo“, dí *Dieringer* (Epistelbuch, Fest Aller- heiligen). Ani z Písma sv. ani z tradice nelze dokázati, že bude *mnohem méně vyvolených* než zavržených. Tak oproti *Goodts-ovi* (De paucitate salvandorum, quid docuerunt sancti 3. vyd. Bruxellis 1899). Mínění *sv. Tomáše Akv.* (Th. I. q. 23 a. 7. ad 3), jenž ze slov „úzká jest cesta a těsná jest brána“ (Mat. 7, 30) dovoditi chtěl, že těch, kteří dojdou spasení, bude méně než zavržených, odmítá *Gutherlet* jako neoprávněné (l. c. 363). *Bohoslovec španělský, Genér*, (Theolog. dogmat. scholast II. 342,

Romae 1767) zastává se a snad právem mínění, že aspoň *většina katolíků* bude *spasena*. Dokazuje to slovy *sv. Pavla*: „Kristus jest Spasitelem všech lidí zvláště věřících“ (1. Tim. 4, 10). V opačném případě bylo by doznati, že Spasitel za většinu lidstva prolil krev svou nadarmo, a že satanova říše jest rozsáhlejší nad království Kristovo.

5. *Předurčení je tajemství*. Vůle, jíž Bůh chce všechny spasiti, jest nám, dokud jsme na světě, skryta; Bůh provádí ji s neomezenou svobodou, a nám nelze předurčení si zesloužiti. O předurčení svém nemá člověk ani jistoty, jež pochází z víry, poněvadž Bůh o tom *ničeho nezjevil* a ani jistoty, jež *plyne z bohovědného závěru*. Návěst hořejší: Bůh předurčil k životu věčnému ty, kteří se o to svědomitě přičiní, jest ovšem ze zjevení jista. Není však neklamně jista návěst dolejší, zda ten který člověk svědomitě splnil a splní podmínky ke spasení potřebné. Sněm *tridentský* prohlásil tudíž vším právem proti *Kalvínovi*: „Nikdo, dokud jest v tomto smrtelném životě, nesmí ve příčině skrytého tajemství božského předurčení až tam se odvážiti, aby jistě tvrdil, že jest rozhodně v počtu předurčených“ (sess. VI. cap. 12, Denz. 805 a can. 15. Denz. 825). *Písmo sv.* proto právem varuje: „A proto kdo se domnívá, že stojí, hleď, aby nepadl“ (1. Kor. 10, 12), a napomíná: „bychom o své spáse pracovali s bázni a třesením“ (Filip. 2, 12).

„Jelikož matkou nedbalosti,“ píše *sv. Řehoř Vel.*, „bývá jistota, proto chtěl Bůh, abychom o svém spasení byli v nejistotě“ (Ep. 168).

6. *O známkách předurčení*. Ačkoli „bez zvláštního zjevení nikdo nemůže věděti, které Bůh sobě vyvolil“ (*sněm trid.* sess. VI. cap. 12), přece může člověk podle *některých známek* ve své předurčení *důvěřovati*. Obecná známka pro předurčení jest *úsilovná snaha po dobrých skutcích* a ctnostech, jimiž život věčný se získává. „Vynasnažte se tím více, abyste dobrými skutky upevnili své povolání a vyvolení“ (2. Pet. 1, 10). Zvláštní známky jsou: 1. *Neúnavná péče o čisté svědomí*. „Neobviňuje-li nás srdce naše, máme důvěru k Bohu“ (1. Jan 3, 21). 2. *Duch modlitby a rozjímání*. „Tento dar (setrvání v dobrém) může býti pokorně vyprošen“ (*Augustin*, De dono persever. 6, 10). 3. *Pravá pokora*, jíž lze hojných milostí získati i je zachovati. „Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost“ (Jak. 4, 6). 4. *Trpělivost*, zvláště ve křížích a protivenstvích,

„Jsme-li však dítkami, tedy i dědici, dědici Božími a spoludědici Kristovými, ač-li spolu s ním trpíme, abychom s ním i oslaveni byli“ (Řím. 8, 17). 5. *Účinná láska k bližnímu*, t. j. skutky milosrdenství tělesného i duchovního. „Almužna od všelikého hříchu i od smrti osvobozuje, a nedopouští duši jíti do temnoty“ (Tob. 4, 11). „Kdo odvrátí hříšníka od bludné cesty jeho, vysvobodí duši jeho od smrti a přikryje množství hříchův“ (Jak. 5, 20). 6. *Vroucí úcta k Svátosti oltářní, k srdci Páně a k Panně Marii*. Nejlepším pravidlem pro vlastní předurčení jest rada v *Následování Krista P.* (1, 25): „Žij tak, jakobys byl vyvolen, a smíš žítí v té radostné naději, že na konec budeš vyvolen“.

## II. O důvodu pro předurčení.

Neběží tu o příčinu účinnou, jíž jest Bůh, ani o příčinu účelnou, jíž je sláva Boží, ani o příčinu záslužnou, jíž jsou zásluhy Kristovy, nýbrž o to, co přimělo Boha, aby právě tyto k věčné blaženosti vyvolil a je do ní přivésti ustanovil. Jinými slovy: *Jaký vliv mají zásluhy člověka na ustanovení, jímž ho Bůh k věčnému životu od věčnosti vyvolil?* Odpověď bude pedle toho, co se rozumí předurčením.

Na předurčení, jímž Bůh ustanovil poskytnouti člověku prvou milost a volati ho ke spáse, tedy *neúplné, nemají* naše zásluhy pražádného vlivu. Je to článek víry, že prvé milosti nelze si zasloužiti. Má-li někdo dříve, než se mu dostalo prvé milosti, nějaké zásluhy, jsou pouze *přirozené*, jež pro věčnou spásu nemají u Boha ceny.

Ani *předurčení úplné*, jímž Bůh od věkův ustanovil dáti milost i věčnou slávu, *nezávisí na zásluhách* toho kterého člověka, nýbrž na pouhé dobrotě Boží. Má-li býti někdo předurčen, potřebuje celé řady milostí, jež u prvé milosti se začíná a věčnou slávou se končí. Zasloužiti však naprosto se nedá ani prvá milost, ani celá řada milostí následujících, jež s onou jako s kořenem a pramenem nerozlučně souvisí. V tomto smyslu nazývá *sv. Pavel* život věčný *milostí* (Řím. 6, 23).

Běží tu však hlavně o to, jaký vliv mají zásluhy na ustanovení, jímž Bůh předurčil k věčné slávě. *Písmo sv.* totiž nevyličuje věčné slávy pouze jako milost, nýbrž i jako *korunu, mzdu, odměnu* za skutky záslužné (Mat. 5, 12; 2. Tim. 4, 8). Mimo to obdrží mnozí sice milost, ale nikoli věčnou slávu. Mezi zásluhami, získanými za pomoci milosti a mezi před-

určením může býti *dvoji vztah*. Ony mohou býti buď *důvodem* anebo *následkem* předurčení.

*V prvním případě* bylo by se dotazovati: Předurčil Bůh jistou část lidí k věčné blaženosti *naprosto, bez zřetele k jejich zásluhám*, jež předvídal, a ustanovil pro ně teprve potom potřebné (účinné) milosti?

*V druhém případě* bylo by se tázati: Předurčil Bůh k věčné slávě *pouze ty, jichž zásluhy předvídal?*

Jelikož nelze ani z Písma svatého ani z tradice některý z obou názorů přesně dokázati, rozdělili se *bohoslovci ve dva tábory*. *Thomisté, augustiniáni, Bellarmin. a Suarez hájí naprostého předurčení k věčné slávě (ante praevisa merita). Molinisté a větší část kongruistův i sv. František Sal. učí, že Bůh k věčné slávě předurčil ty, jichž zásluhy předvídal (post praevisa merita).*

*1. věta:* Bůh k věčné slávě nepředurčuje bez zřetele k zásluhám předzvědným.

*Výklad.*

Obhájci naprostého předurčení rozvádějí názor svůj takto: Bůh, jenž chce spasiti všechny, dává dostatečné milosti všem. Než přes to *jistý počet lidí vyvolil k věčné slávě a to od věčnosti z pouhé dobrotivosti, bez zřetele k zásluhám*. Pro tyto vyvolené určil účinné milosti, s nimiž dospějí ospravedlnění, získají si zásluhy, setrvávají v dobrém až do konce, a tak přijmou věčnou slávu jako odměnu za zásluhy. *Věčnou slávu* určuje jim Bůh od věčnosti, *neprozíraje k zásluhám*, a určí pro ně účinné milosti, jimiž by si onu zajistili (*in ordine intentionis*). *Milosti účinné i slávu věčnou*, ač je od věčnosti ustanovil, *udílí vyvoleným v čase (in ordine executionis)*.

*Důkaz.*

*a) „V Písmě sv., dí Gutberlet (l. c. st. 345), není ani jediného textu, jímž by bylo předurčení k věčné slávě bez předzvědných zásluh vysloveno nebo odkud by se dalo jako logický důsledek vyvoditi. Aby takové místo něco dokazovalo, bylo by dříve dovoditi, že je v něm řeč o předurčení k slávě a nikoli k milosti nebo k obojí zároveň. Je tomu však právě naopak.“* Z *Písma sv.* uvádějí obránci naprostého předurčení takové výroky, kde se podle jejich názoru *nazývá život věčný dílem milosrdenství Božího* nebo, kde Písmo sv. dí, že *člověk za vše je Bohu dlužníkem*, a hlavně se odvolávají na slova listu k Řím. 9, 13 nn. (Jakoba jsem zamiloval, Esaua v nenávist jsem pojal).

Ze slov (Mat. 24, 22 nn.) „kdyby nebyli ukřáceni dnové, nebyl by zachován nižádny člověk; ale pro *vyvolení* ukřácení budou dnové ti“ nijak nevysvětluje, že tito vyvolení jsou předurčení k věčnému životu, kteří k bludu naprosto nemohou býti svedeni. Dle mluvy biblické (Kol. 3, 12; 1. Pet. 1, 2) *vyvolení jsou* věřící, křesťané vůbec, k vůli nimž Bůh ukřátí „dny ty“ totiž děsné obléhání města Jerusalema. Není ani ve zprávě (Sk. ap. 13, 48): „I uvěřili všichni, kteří byli předzřízeni k životu věčnému“ předurčení k životu věčnému důvodem, proč oni pohané uvěřili. V řeckém textu stojí pouze *εταυμένοι*, což jest přeložiti: Všichni k životu věčnému (k víře) připravení, uvěřili (viz *Chr. Peschl* l. c. t. II. 213).\*) *Devátou hlavu listu k Římanům* nelze míti za klasický text pro naprosté předurčení. Smysl její jest *příliš temný*. Již *sv. Jeronym* (Ep. 120, 10) o ní napsal, že bez zvláštního osvětlení Duchem sv. pravého smyslu dopátrati se nelze. Nesluší ani toho přehlédnouti, že právě z téže kapitoly odváděl *Kalvín* svou rouhavou nauku o předurčení.

V této kapitole apoštol nemá na zřeteli předurčení k věčné slávě, nýbrž *povolání k milosti a víře*. Židé nemají nároků na milost odtud, že pocházejí od Abrahama, nýbrž Bůh jim ji dává z pouhé dobrotivosti. Za příklad uvádí apoštol ve v. 13.: „Jakuba jsem zamiloval, Esaua v nenávisti jsem pojal.“ Míti v nenávisti (odisse) znamená v Písmě sv. (Luk. 14, 26. srov. Mat. 10, 37.) často pouze tolik, jako míti v menší vážnosti, méně s všímati, nedbati někoho. Bůh tedy *Jakuba* a jeho potomky bez jakýchkoli zásluh k různým milostem a dobrodiním předurčil, kdežto *Esaua* a jeho potomstvo pomínil. Rozdává tedy milosti své zcela svobodně bez zřetele k předchozím zásluhám. To patrně i z v. 16: „Protož není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává.“ Bůh není ani povinen, aby volal všechny účinnými milostmi. Ovšem ti, kdož nejsou tak voláni, zatvrzují se. Příkladem je *Farao*, kterého Bůh zatvrdil. Neodepřel mu všech prostředkův a pohnutek k obrácení, nýbrž neobměkčil srdce jeho milostí nejsilnější. Farao sám se zatvrdil tvrdošíjným odporem k očividným důkazům moci Boží (srov. 2. Moj. hl. 7). Ani z toho, kde apoštol přirovnává lidi k nádobám a Boha k hrncíři (Řim. 9, 19 nn.) nelze nic jiného dovozovati leda, že člověk má svrchované a spravedlivé vůli svého Tvůrce zcela se podřídit, kdežto tento nikomu nadpřirozených darů nedluží a rozdává je zcela svobodně.

δ) *Otcové řečtí*, jak *Petavius* (De Deo 9, 3—5) dokázal, hájí vesměs předurčení založeného na zásluhách předzvěděných. *Otcové latínští* vyjma *sv. Augustína*, a jeho žáky *Prospera* a *Fulgentia* souhlasí s řeckými. Při

\*) Sušil k místu tomu poznamenává: Ne všichni uvěřili, nébrž jenom ti, kdo *vyvolení a oddělení byli* od těch, jenž uvěřiti nechtěli. Tím sv. Lukáš odpovídá, že víra jest darem Božím a že se toho daru také pohanům dostati může těm, kdož se nevzpírají proti úsudkům Božím.“

rozboru výroků těchto tři Otců třeba mít na zřeteli polemické stanovisko, jež zaujímali proti *pelagiánům a semipelagiánům*. Proti *Pelagiově*, jenž tvrdil, že milost se rozděvává podle přirozených zásluh, hájili, že nelze ani prvé milosti ani předurčení si zasloužit. *Měli* tudíž na zřeteli předurčení *úplné*. Z takových výroků nelze dokazovati, že hájili předurčení naprostého bez ohledu k zásluhám. Ani *sv. Augustin* nepojednává dle všeho výslovně o předurčení pouze ke slávě, nýbrž k víře a milosti, jež prvou milostí se začíná a největší milostí, věčnou slávou totiž, se dokonává. Že by byl tento učitel církevní naprostého předurčení hájil, není ostatně zcela jisto. Důkladní znalci *sv. Augustina Petrus de Comitibus, Lessius, Řehoř de Valencia, Franzelin* *popírají*, že by se byl od jednohlasného učení svých předchůdcův uchýlil. Jiní opět tvrdí, že ve spisech (*De praedestinatione sanctorum* a *De dono perseverantiae*) naprosté předurčení hlásal. *Franzelin* dí zcela správně (*De Deo uno* 677): „Kdyby byl rozpor zřejmý, že by s ostatními Otcí nedal se dobře srovnati, pak bych se nerozpakoval s *Catharinem, Maldonatem, Toletem* a *Petaviem* od *sv. Augustina* se uchýliti, jelikož by to nemohl býti leč jeho soukromý názor.“

Z *tradice* tedy nelze provéstí důkazu pro naprosté předurčení. I starší *scholastikové*, když dokazovali, že milost je nezasloužitelná, měli na zřeteli předurčení *úplné*. Podobně i *sv. Tomáš Akv.* (*S. th. 1. q. 23 a. 5; ibid. ad 3.*) učí, že predestinací obecně se vyrozumívá předurčení k slávě i milosti, jež je veskrze nezávislé na zásluhách. Kdyby se uvažovala sláva sama o sobě, bylo by prohlásiti predestinací za závislou na zásluhách. Otázky o predestinaci pouze k slávě, jak se nyní předkládá, *sv. Tomáš* výslovně nepoložil.

c) Na doklad naprostého předurčení uvádí se tento *bohovědný důvod*: Kdo spořádaně něco chce, ten chce napřed cíl a potom prostředky. Sláva věčná jest cílem, zásluhy jsou prostředky k němu. Chce tudíž Bůh slávu dříve, než zásluhy, a proto nemůže býti vyvolení na základě zásluh předzvěděných. Tak *Gonetus* (*Clypeus thomist., De praedest. disp. 2. § 2. n. 26*). Důkaz tento je však *pochyben*. Předpokládá se, že Bůh předchozí vůlí chce věčnou slávu pouze určitému počtu uděliti. To však má býti teprve dokázáno. Kard. *Franzelin* vývody *Gonetovy* obrátil ve prospěch předurčení podmíněného. Kao dle správného pořadí chce jinému cíl jak o odměnu za zásluhy, nechce toho vůlí naprostou, nýbrž zásluhami podmíněnou. Bůh správným pořadím chce pro dospělý cíl, věčnou slávu jako odměnu za zásluhy. Nechce tedy pro dospělý tento cíl naprosto, nýbrž na základě předzvěděných zásluh. Srov. *Gutberlet* (*1. c. s. 330*).

**2. věta:** Bůh předurčuje k věčné slávě na základě zásluh předzvěděných.

*Výklad.*

Jako Bůh, ač všechny chce spasiti, přece udílí život věčný pouze těm, kteří si ho získali svými zásluhami, tak i *od věčnosti předurčil k životu věčnému* pouze ty, jejichž zásluhy předvídal. Když tedy život věčný udílí jako odměnu za zásluhy v čase, nemohl jej *od věčnosti určití leč těm, jejichž zásluhy*

*předvídal.* Bůh, jenž jejich zásluhy neomylně předvídá, ustanovil neomylně a nezvratně, že pouze tito budou spaseni. Předvídá-li od věčnosti, že ten bude s milostí jeho spolupůsobiti a zásluhy si získávati, onen pak že milost zamítne, ustanoví prvému život věčný a druhému jako trest za hříchy věčné zavržení. Kdo tedy bude zavržen, sám to zavíní; kdo pak bude spasen, má to děkovati hlavně milosti, potom i úsilí své svobodné vůle, kterou s milostí věrně spolupůsobil.

#### *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* je zcela jasně vyslovena pravda, že Bůh chce spasiti všechny. Než nelze přece zároveň tvrditi: Bůh předchozí vůlí chce spasiti všechny a Bůh touže vůlí chce spasiti toliko jistou část lidí. Mezi oběma větami jest *rozpor*.

*Kristus Pán* vyzve o posledním soudu *spravedlivé*: „Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím připraveným vám od ustanovení světa; neboť jsem lačněl a dali jste mi jísti...“ (Mat. 25, 34. 35). Ti, jimž království připraveno bylo od ustanovení světa, jsou zajisté předurčení k věčné slávě. Bůh jim ji připravil se zřetelem na jejich zásluhy, podmíněčně. Příčinná částice „nebo“ vztahuje se i na „vládněte“ (v čase) i na „připraveno od ustanovení světa“ (od věčnosti). Na toto tím více, poněvadž je blíže, než u onoho „vládněte“. Bůh tedy *od věčnosti připravil království těm, jejichž zásluhy předvídal.*

Na správnost tohoto závěru lze usuzovati i *z rozsudku nad zavrženými*: „Odejděte ode mne zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho. Neboť lačněl jsem a nedali jste mi jísti“ (ibid. v. 41). I zde částicí „neboť“ jest vyjádřen důvod, proč Soudce je nejen v čase k věčnému ohni odsuzuje, nýbrž i, proč oheň pro ně od věčnosti připravil, totiž pro nedostatek dobrých skutků, za hříchy. Jako Bůh věčný oheň ustanoviti mohl pro ty, u nichž předvídal viny, tak mohl i království své ustanoviti pouze těm, u nichž předvídal zásluhy.

*V Písmě sv.* slibuje se věčný život pod touto *podmínkou*. „Chceš-li však vejíti do života, zachovávej přikázání“ (Mat. 19, 17); jinde (Jak. 1, 12; Zjev. 2, 10) líčí se jako *koruna*, již dobude, kdo řádně bojuje; jako *odměna* (1. Kor. 9, 24; Filip. 3. 14), již dosáhne, kdo dříve k cíli doběhne a jako *mzda* (Mat. 5, 12). K těmto zaslíbením připojena jsou důrazná napomenutí, abychom oné koruny, odměny a mzdy *dosíci se snažili*.

I z těch míst, kde *Písmo sv.* (1. Kor. 9, 27; 2. Pet. 1, 10; Zjev. 3, 11) připomíná, že spasení naše jest nejisté a podmíněné, spolu pak vyzývá, bychom o ně se přičinili, vysvětluje, že Bůh nepředurčuje k věčné spáse bez zřetele k zásluhám. Kdyby byl předurčil život věčný určitému počtu, nebylo by příčiny o něj ani usilovati ani se strachovati.

b) *Sv. Otcové řečtí* hájí podmíněného předurčení tak jednomyslně, že je lze dle *Lessia* nazvatí naukou Řeků (Antapol. prop. 8). [Téhož názoru hájili i *latinští Otcové* vyjma snad některé, o nichž však s jistotou nelze tvrditi, že by byli přívrženci předurčení naprostého. O stanovisku *sv. Bonavantury* a *sv. Tomáše Akv.* v této otázce není mezi bohoslovci souhlasu. Podmíněné předurčení, jehož v novější době hájí téměř *všichni bohoslovci mimo thomisty*, doporučuje *sv. František Sal.* (Traité de l' amour de Dieu III., 3); ve svém dopise k Lessiovi píše: „Onen názor co do starobylosti, příjemnosti a vážnosti Písem převznešený o předurčení k slávě na základě předzvěděných zásluh vždy jsem pokládal za přiměřený milosrdenství a milosti, za pravdivější a milejší“ (z 26. srpna 1618).

c) Tento názor *se zamlouvá* i tím, že právem se tu uznává i naprostá svrchovanost a nekonečné milosrdenství Boží i důstojnost člověka, jenž svými schopnostmi, milostí povznesenými, může i má ke své věčné spáse spolupůsobiti. Touto naukou lze se vyhnouti smutnému důsledku, jenž z nauky o naprostém předurčení nezbytně plyne. Kdyby totiž Bůh byl od věčnosti určitý počet k věčné slávě předurčil, pak by byli všichni ostatní zůstaveni i bez své viny věčnému zavržení.

*Sprostředkující* nebo *kompromisní* názor mezi predestinací podmíněnou a naprostou hájili: *Occam, G. Biel, Ysambert, Catharinus*. Podle nich předurčoval by Bůh veliké světce a světice k věčné slávě naprosto, ostatní pak podmíněně. K naprosto předurčeným počítají *Pannu Marii, apoštoly, sv. Josefa a dívky v křestní nevinnosti zemřelé*. O Panně Marii, jejíž výsady všelikou míru převyšují, dalo by se to výmínečně tvrditi; o ostatních světcích nelze toho dokázati. Srov. *Lessius* (l. c. p. 412).

### § 13. **O reprobaci.**

1. *Pojem a rozdělení.* *Reprobace* jest odvěký úradek Boží, jímž z věčné slávy vyloučil a na věky zavrhl ty, jejichž hříchy a nekajícnost až do konce předvídal. I při reprobaci jest rozlišovati *úkon poznání Božího*, jímž vinu zavržených předvídá a posuzuje, a *úkon vůle Boží*, jímž vinu jejich dopouští a pro ně zasloužený trest ustanoví. *Reprobace* není pouhý rub predestinace. Tato, jak *sv. Tomáš Akv.* upozorňuje (S. th. I. q. 23. a. 3. ad 2.), jest příčinou i toho, co na onom světě se očekává, t. j. věčné slávy, i toho, co na tomto světě se dává, t. j. milosti. *Reprobace* však není příčinou toho, co jest nyní,



t. j. viny, nýbrž příčinou opuštěnosti od Boha; jest však *příčinou toho, co v budoucnosti se očekává* t. j. *věčného trestu*. Vina pochází ze svobodné vůle toho, jenž jest zavržen.

*Rozdělení reprobace* jest důležité proto, aby učení církve přesně se rozeznávalo od bludu. Co do *předmětu* rozeznává se *reprobace pozitivní a negativní*. Ona má předmětem věčné zavržení určitého počtu lidí, tato pak vztahuje se na ty, kterých Bůh k věčné slávě nevyvolil, jichž do počtu vyvolených nezařadil, jimž život věčný odepřel. Co do *důvodu* rozlišovati jest reprobaci *podmíněnou a naprostou*. Onou stanoví Bůh na věky zavrhnouti ty, u nichž předvídal hříchy a nekajícnost až do konce (*post praevisa demerita*), touto by stanovil věčné zavržení pro určitý počet toliko podle své vůle bez ohledu na jejich viny (*ante praevisa demerita*). V naprosté pozitivní reprobaci nebylo by zřetele ke hříchům a zavržení stalo by se bez všelikého důvodu. Tento přímo hrozný blud *háji* *predestinací* (Denz. 200. 816).

2. *Negativní reprobace*. *Positivní naprostá reprobace* je rouhání se Bohu. Nemohl však Bůh určitý počet lidí v naprosté ustanovení k věčné slávě nepojmouti? Nemohl jich v počtu naprosto předurčených pominouti nebo přeskočiti? *Thomisté, augustiniáni a Suarez* tak tvrdí, odvolávající se na *sv. Augustina*. Taková reprobace byla by nutným *důsledkem naprostého předurčení*. Když totiž Bůh jistou část lidstva bez ohledu na jejich budoucí zásluhy k věčné slávě předurčil, pak nepředurčil ostatních ani k této ani k účinným milostem. Tito pominutí, přeskočení nedosáhnou věčné slávy, nýbrž budou zcela jistě zavržení.

*Důvody*, proč Bůh tyto do počtu vyvolených nepojal, ony pak tam zařadil, udávají obhájci naproste negativní reprobace rozličně. *Jedni* hledají takový důvod jedině *ve vůli Boží*. Věčná sláva jest dobro, na něž nikdo nemá nárokův. Když tedy Bůh některé k slávě nevyvolil, nezachoval se k nim nespravedlivě. Tito nevyvolení jsou nejen z věčné slávy vyloučení, nýbrž i k věčným trestům odsouzení za své hříchy, jež Bůh pouze dopustil. *Druzí* spatřují tento důvod *ve hříchu dědičném*. Hříchem tím stalo se lidstvo davem *zavrženým* (*massa damnata*), z něhož může Bůh vyvoliti, které chce a ostatní tam ponechati. *Třetí skupina* bohoslovců shledává důvod pro negativní reprobaci v tom, že Bůh *ustanovil nedati* oněm nevyvoleným *milostí účinných a ponechati je vlastní nedostatečnosti a slabosti*. Tito

klesají do hříchů, jež Bůh předvídá, a za ně jsou z věčné slávy vyloučeni a na věky zavrženi. Tento poslední názor neliší se valně od prvního. Není v tom rozdílu, je-li reprobovaný vyloučen z věčné slávy, t. j. z cíle, jak tomu chce první názor, nebo je-li vyloučen z účinných milostí, t. j. z prostředků, skrze něž toho cíle může dosíci.

Ze všech tří názorů vane *mrazivý dech rigorismu*, a stěží dají se srovnati s křesťanskými pravdami, že Bůh chce všechny spasiti a že Kristus za všechny umřel. *Prvý a třetí názor* jest mimo to i *krutý*, poněvadž se v nich stanoví věčné zavržení bez zřetele na hřích dědičný a osobní. *Druhý názor* odporuje nauce *sv. Pavla a sněmu tridentského* (sess. V. cap. 5; Denz. 792). dle něhož „není ve znovuzrozených ničeho, co by Bůh nenáviděl, co by bylo hodno zavržení.“ Viz *M. Specht* (l. c. II. 88).

3. *Podmíněně reprobace* hájí *molinisté a kongruisté*. Jako Bůh předurčil k věčné slávě pouze ty, u nichž předvídal zásluhy, tak také *ustanovil* na věky *zavrhnouti pouze ty, u nichž předvídal hříchy*. Těchto naprosto nechce, nýbrž toliko je dopouští. *Důvodem* pro reprobaci jsou *hříchy a konečná nekajícnost* těch, kteří budou zavrženi.

1. *věta*: Reprobace skutečně jest, ač nebyla definována.

Lze to dokázati i z *obecné nauky církve* i z *Písma sv.*

a) Třetí sněm *ve Valenci* (r. 855) zavrhl predestinaci *Gottschalka* a *Jana Skota Erigeny* jako bludařskou a prohlásil zároveň „předurčení bezbožných k smrti“ (praedestinationem impiorum ad mortem), o nichž proti bludařům zdůraznil, že svou záhubu sami zavinili (can. 3; Denz. 322). I 2. *sněm oranžský* (r. 529) pronesl klatbu nad těmi, kdož učí, že „někteří jsou předurčeni božskou mocí ke zlému“ (Denz. 200). *Tridentský sněm* (sess. VI.) prohlásil proti *Kalvinovi*: „Bude-li kdo tvrditi, že milost ospravedlňující dává se toliko předurčeným k životu, ostatní pak všichni, kteří jsou voláni, jsou sice voláni, než milost neobdrží jakožto božskou mocí předurčení ke zlému, b. z c. v.“ (can. 17; Denz. 827).\*) V těchto prohlášeních *církev*

\*) Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatibus ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinos ad malum A. S. (Sess. VI. Can. de iustif. can. 17.)

reprobaci potvrzuje, rozhodně však odmítá, že by byla božským předurčením ke zlému.

b) *Písmo sv.* dosvědčuje, že Bůh od věčnosti ustanovil zlé zavrhnouti, ale dodává, že tak učinil za hříchy jejich: „Odejděte ode mne zlořečení do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho; neboť jsem lačněl a nedali jste mi jísti“ (Mat. 25, 41. 42).

c) Reprobace plyne ze vševědoucnosti a nezměnitelnosti Boží jako nutný důsledek. Všechno, co Bůh v čase na svých tvorech vykoná, věděl a chtěl od věčnosti. Na všechny úkony lidské dobré i zlé, i když nám jsou budoucími, patří jako na přítomné. Ihned je rozsuzuje a chce rozsudek vykonati. Bůh od věčnosti nad nekajícími pronesl zavržení, t. j. reprobaci. „Nikdy jsem vás neznal, odejděte ode mne, pachatelé nepravosti“ (Mat. 7, 23).

2. věta: Naprostá pozitivní reprobace jest blud. (De fide.)

a) To je patrné z prohlášení církevních sněmů svrchu uvedených. Obhájcí její dovolávají se sice *Písma sv.* a především autority *sv. Pavla*, ale neprávem. Nelze naprosto dokázat, že by Bůh chtěl hřích nebo věčné zavržení samy o sobě, nýbrž že je na nejvyšší dopouští nebo je chce jako trest. V knize Přísloví jest sice psáno: „Všecko pro sebe sama učinil Hospodin; také i bezbožného ke dni zlému“ (16, 4); jinde však opět se praví: „vše, což byl učinil (Bůh), bylo velmi dobré“ (I. Mojž. 1, 31), „miluješ všechno, cožkoli jest, a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, kteréž jsi učinil“ (Moud. 11, 25), „nechce smrti hříšníka, nýbrž, aby se obrátil a živ byl“ (Ez. 18, 23. 32; 33, 9). Z knihy Přisl. 16, 4 nelze vyvoditi leč, že Bůh svou vůlí veškero stvoření proniká a řídí, a že i bezbožný v den zlý skloní se před jeho mocí a moudrostí, bez rady a pomoci.

*Sv. Pavel* nemůže býti volán za svědka pro naprostou pozitivní reprobaci. Zavrhuje zásadu: „Čiňme zlé věci, aby vzešly dobré“ (Řím. 3, 8). Touto zásadou nemůže se naprosto řídit ani Bůh, jehož svatost je tomuto apoštolu nedotknutelná. Že apoštol právě v 9. hlavě listu k Řím. 11—23. svrchovanou moc Boží nade všemi tvory silně zdůrazňuje, bylo již řečeno. Když píše, že Bůh Faraona nenáviděl, zatvrdil, nádobou svého hněvu učinil, nemíní tím nic jiného, leč že Bůh svou milostí a vyvolením vůči Faraonovi pečínal si zdrženlivě, tedy negativně se choval. Jeho vůlí nemůže nikdo odporovati;

dovedl by i bezbožníka obměkčiti. Bůh toho však nechce I když ho nevyvolil, přece jej umístil v plánu, který s celým světem pojal. Zjeví na něm svou spravedlnost. Ani k těm jichž Bůh nevyvolil, „není u něho nespravedlnost“ (9, 14); nemůže tedy býti původce zatvrzelosti Faraonovy (*viz Barimann*, l. c. str. 463 nn.)

1. *Pet. 2, 7. 8*: „A právě ten stal se kamenem úhelním a to kamenem nárazu a skálou pádu; oni narážejí, slovu nevěříce; k tomu jsou ustanoveni“. Tato poslední slova nelze vykládati, že byli k tomu předurčeni, aby nevěřili, jak tomu chtěl *Th. Beza*. Padnouti na kámen úhelní a býti rozeťřenu jest dle *Is. 8, 15*; *Mat. 21, 44* trest za hříchy.

b) *Sv. Augustin* hájí v některých spisech naprosté předurčení k slávě, než nikde nehájí naprosté reprobace. Tvrdí zcela jasně a určitě, že důvodem pro zavržení jsou hříchy, jež člověk spáchal. „Dobry je Bůh, spravdivly je Bůh; může některé bez dobrých zásluh vysvoboditi, poněvadž je dobrotivý; nemůže však nikoho bez špatných zásluh zavrhnouti, poněvadž je spravdivly“ (*C. Julian. 3, 18, 35*; *Ench. patr. 1901*). „Věřili se, že Bůh někoho bez viny a hříchů zavrhne, pak se nevěří, že je prost nespravdivnosti“ (*Ep. 186. ad Paulinum n. 20*). *Sv. Fulgentius*, žák Augustinův píše: „Špatným nikdo nebyl, jen pokud kdo od Boha se vzdálil; te, že se vzdálí, Bůh nepředurčil, ačkoli to vědění Boží předvidalo“ (*Ad Monimum, 1, 25*; *Ench. patr. 2258*).

4. *Rozdíl mezi naprostou pozitivní reprobací*, jež je blud zavržený od církve a *mezi negativní reprobací*, které *katoličtí bohoslovci hájí*, lze takto vymeziiti: Podle oné Bůh předurčil určitý počet lidí bez ohledu na jejich viny k věčnému zavržení; proto též ustanovil, že jim odepře milosti účinné, Tito reprobovaní zcela jistě na věky zahynou. *Katoličtí bohoslovci* rozhodně odmítají, že by Bůh naprosto předurčoval k věčnému zavržení a k věčným trestům; tvrdí, že chová se k nekajícím toliko negativně, pomine, přejde je v počtu vyvolených, neurčí pro ně věčné slávy a tudíž ani účinných milostí. I tyto ovšem na věky zahynou. Na věčnosti je buď sláva nebo zavržení nezměnitelný cíl člověka. Kdo nebyl vyvolen k slávě, nemůže než propadnouti zavržení. Není tedy věčného rozdílu mezi pozitivně a negativně reprobovaným. *Lessius* (*De praedestin. sect. 2. n. 13*) dí: „Dle obecného úsudku lidí totéž jest, chce-li Bůh, abys zahynul a se chce-li tě umístiti v počtu svých vyvolených ani dáti přiměřenou milost a setrvání v dobrém; z takových ustanovení stejně neomylně následovati bude zavržení.“

*Katoličtí bohoslovci hájí* s velikým důrazem těchto neochvějných pravd víry: 1. Bůh chce všechny spasiti; 2. Kristus umřel za všechny; 3. Bůh dává všem milost dostatečnou; 4. člověk podrží svobodnou vůli, když na něho účinná milost působí.

Kdyby však Bůh od věčnosti byl jistou část při předurčení ke slávě pomínil, tedy jich nevyvolil, chtěl by spasiti všechny? Musel by překá-

žeti spasení těchto nevyvolených, ano je zameziti, jelikož by nemohl dopustiti, aby jeho vůle se nesplnila. Nevyvolení bez vlastní viny by pozbyli věčné slávy, nejvzácnějšího to ovoce smrti Ježíše Krista, jenž za všechny umřel. Těmto nevyvoleným úmyslně by Bůh nedopřával leč slabých a nepřiměřených milostí, jejichž neúčinnost předvídá. Jsou tedy *potíže*, s nimiž obránci negativní reprobace zápasí, velmi *závažné*, a přes veškerou úsilí se jim nepodařilo je rozřešiti.

*Těchto potíží* neodstranili zcela ani *molinisté*. Jsou ovšem ve výhodě proti *tomistům*, poněvadž věčné zavržení přiřítají jediné na vrub neka-jícího hříšníka. Proč však nedává Bůh všem lidem, tedy i reprobovaným, takových milostí, s nimiž by spolupůsobili a své spasení si zajistili? *Jádro celé záhady* nespočívá, jak *Hurter* (Comp. II. 102) správně připomíná, v předurčení ke slávě, *nýbrž v předurčení k milosti a v jejím rozdávání*. Toto pak se děje podle nejvyšší svobodné vůle Boží, o níž platí slova *sv. Pavla*: „O hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelní jsou soudové jeho“ (Řím. 11, 33). My pak můžeme veškery své starosti a obavy, i ty nejzávažnější, s plnou důvěrou složit na Boha (1. Petr. 5, 7) a se Žalmistou volati: „Bůh můj jsi ty; v rukou tvých jsou losové moji“ (Žl. 30, 15. 16; viz *Bartmann* l. c. s. 464).

#### § 14. O vzájemném poměru milosti a svobodné vůle.

*Literatura*: *Bellarmin*, De gratia et libero arbitrio (Disp. de controvers. IV. Venet. 1721) 199 nn. *F. Wörter*, Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit bis auf Augustinus (1856). *Palmieri*, De gratia div. actuali th. 39 nn. *Schiffini*, De gratia div. 357 nn. *O tomismu*: *Bañez*, Comment. in D. Thom. (Salmanticae 1584). *Billuart*, De gratia dissert. 5. a 6. *Gonetus*, Clypeus theologiae thomist. (Colon. 1677). *Dummermuth*, S. Thomas et doctrina praemotiois physicae (1886). *Limbourg*, Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre (Innsbruck, Zeitschr. für kat. Theologie 1887). *Feldner*, Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen (1890). *O augustinismu*: *Berti*, De theolog. discipl. (Romae 1739). *O molinismu a kongruismu*: *Molina*, Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis (Olyssip. 1588). *Frins*, S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera (1890). *Mazella*, *Schiffini*, *Palmieri*, *Pohle*, *Bartmann*, *Wagner*, De gratia sufficiente (1911). *Schneemann*, Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (1879). *Týž*, Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (1880).

Jako každý spasitelný úkon tak i naše spasení je *výsledkem milosti Boží a svobodné vůle*, jež obě jsou úplným principem úkonů těch. Milosti přísluší větší význam i prvenství co do času. Má-li člověk ke spasitelnému úkonu přikročiti, musí býti milostí předchozí osvícen a povzbuzen. Osvícení rozumu a povzbuzení vůle skýtá každá milost; je *sama o sobě (actu primo)*, co do vnitřní síly *vždy účinná*. O milosti, jež by byla

sama o sobě neúčinná, nelze mluvit. Milost skýtá vůli vždy tolik mravní a fysické síly, aby člověk mohl dotyčný úkon vykonati. Když člověk s milostí souhlasí a spolupůsobí, pak jest tato i *co do výsledku účinná (gratia efficax in actu secundo)*. Když však jí člověk odporuje a s ní spolupůsobiti nechce, zůstává neúčinnou, *pouze dostatečnou (gr. mere sufficiens)*. Nemá-li tedy milost úspěchu, není tím vinna její chatrnost nebo vnitřní nedostatečnost, nýbrž odpor svobodné vůle proti milosti.

**I. věta:** Milost a vůle svorně spolupůsobí při každém úkonu spasitelném.

a) Kterak tyto dva činitele spolupůsobí a vzájemně se doplňují, názorně líčí *sv. Pavel*: „Milostí Boží však jsem to, co jsem a milost jeho ke mně nebyla marná, nýbrž pracoval jsem více než oni všichni, *ale ne já, nýbrž milost Boží se mnou*“ (1. Kor. 15, 10). Dí ovšem (Filip. 2, 13): „*Bůh je to, jenž působí ve vás i chťení i konání*“, v předcházejícím verši však napomíná: „*S bázní a třesením pracujte o své spásce*“. Také *Isaiáš* (26, 12) píše: „*Hospodine . . . všechny skutky naše učinil jsi nám*“. Připisuje tedy veškeré naše konání Bohu, když však je našim nazývá, dosvědčuje, že i od nás pochází.

b) *Sv. Augustin* podotýká k slovům sv. Pavla v listě 1. Kor. 15, 10: „*Ani milost Boží sama ani on sám, nýbrž milost Boží s ním*“ (De grat. et lib. arbit. c. 5 n. 12; Enchir. 1936). *Sv. Bernard*: „*Co od milosti samé bylo začato, od obojí zároveň se dokonává. Nikoli z části milost, z části svobodná vůle, nýbrž úsilím nerozdílným jednotlivé celek vykonají*“ (De grat. et lib. arbit. c. 14. n. 47). *Sv. Otcové* znázorňují tuto součinnost podobenstvím slunce, vzduchu, deště, jež s prací rolníkovou přispívají k úrodě (*Irenej*, Adv. haer. 1. 2. c. 17); spolupůsobením otce i matky při zplození dítěte (*Origenes*, Philokalia c. 24). Působení milostí, jež s činností lidskou harmonicky se spojuje, lze případně zobraziti *světlem*, mohutně a pronikavě na veškeren život působícím. *Otcové* to naznačili nazývajíce milost „*illustratio, illuminatio cordis*“. Světlo nanejvýš jemné, a pohyblivé vychází ze slunce a je příčinou všelikého pohybu a pochodu v přírodě. Veškerý život závisí hlavně na slunci a jeho světle. Toto proniká i do těles, rozkládá je v součástky, proměňuje a přetvořuje, ale životních sil nemíčí, nýbrž naopak je vzbuzuje a zvyšuje. Krásný to obraz milostí, jež od Boha pochází, mohutností lidské proniká, nadpřirozený život vzbuzuje a udržuje, rozum osvětluje a vůli rozněcuje. (Viz *Heinrich-Gutberlet* 1. c. 386.)

c) Když každý spasitelný úkon bývá uskutečněn milostí i svobodnou vůlí naší, snadno lze pochopiti, 1.) proč *Písmo sv. a sv. Otcové* jej připisují jednou milosti, podruhé člověku, ovšem nikoli vylučně; 2.) proč nazývají se naše dobré skutky „*dary Božími*“ i „*korunou spravedlnosti*“ (2. Tim. 4, 8); 3.) proč se tvrdí, že naše dobré skutky nejsou od nás, nýbrž od

Boha, ovšem nikoli vylučně (Řím. 9. 16; Efes. 2. 8). Spasitelný úkon je celý od Boha, z jeho milosti jako z první příčiny, a celý ze svobodné vůle jako z druhé příčiny, ovšem popředněji od Boha než od člověka. Vylučně nelze celý úkon připisovati ani Bohu ani člověku. Kdyby nepocházel z milosti, nebyl by nadpřirozený; kdyby nebyl skutečně svobodnou vůlí, nebyl by ani lidský, ani svobodný.

2. věta: Vůle zůstává pod vlivem milosti svobodná. (De fide.)

### 1. Vjklad.

a) Běží tu o poměr milosti a vůle, pokud a kterak jeden činitel do druhého zasahuje. Pelagiáni milost z díla naší spásy vyřadili. Reformátoři Luther a hlavně Kalvín přičítali milosti takovou převahu nad vůlí, že by tato jako svobodný činitel neměla pro naši spásu významu. Milost nutká podle jejich mínění vůli, jež po hříchu nemá volby mezi tím neb oním, aby ji následovala sama od sebe, mimovolně avšak s vnitřní nutností. Dle jansenistů (Baia, Fansenia) svoboda vůle lidské následkem hříchův sice nezanikla, úpí však pod vládou žádostivosti, proti jejíž zálibě je bezmocná. Má-li člověk i za této neodolatelné záliby pozemské (delectatio terrena) úkon spasitelný vykonati, musí záliba tato býti překonána opačnou zálibou nebeskou (delectatio coelestis), kterou dává milost. Ta člověka nutká, jeho vůli neodolatelně si podřídí a ke spasitelnému úkonu přivede (gr. irresistibilis, delectatio relative victrix). Obojí záliba zápasí v nitru lidském o převahu, a člověk je jejich hříčkou. Je-li záliba nebeská silnější pozemské, zvítězí neodolatelně a tato milost jest účinná (gr. efficax). Je-li záliba pozemská silnější, zvítězí nad vůlí, jež musí zhřešiti, poněvadž byla záliba opačná příliš slabá (gr. parva, sufficiens).

b) Podle nauky katolické církve podrží člověk plnou svobodu necht na něho působí milost dostatečná nebo účinná. Sněm tridentský prohlásil proti reformátorům: „Bude-li kdo tvrditi, že svobodná lidská vůle od Boha pohnutá a povzbuzená, nijak nepůsobí, když s Bohem volajícím souhlasí . . . . , a že ne-může odporovati, kdyby chtěla, nýbrž že jako cosi neživého vůbec nic nekoná a zcela trpně se chová, b. z c. v.“ sess. VI. can. 4; Denz. 814.)\* Innocenc X. zavrhl jako bludy věty Fan-

\*) „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse

*seniovy*: „K zásluze a vině není člověku po pádu třeba svobody od vnitřní nutnosti, stačí svoboda od přinucení“ (Denz. 1068, 1094), „vůle ve stavu padlém nikdy neodporuje vnitřní milosti“ (Denz. 1093), „semipelagiáni byli proto bludaři, poněvadž uznávali takovou milost, již může lidská vůle odporovati a poslouchati“ (Denz. 1095).

## 2. Důkaz.

a) *Písmo sv.* pojednává o milosti a vůli odděleně, prakticky a jednotlivě, onu neb tuto zdůrazňujíc.

*Sirach* blahoslaví muže, „jenž nalezen byl bez poskvrny . . . jenž mohl přestoupiti a nepřestoupil, činiti zlé a neučinil“ (31, 8, 10). *Mojžíš* potvrzuje svobodnou volbu mezi dobrým a zlým, jež každému přísluší: „Svědky vyzývám dnes nebe i zemi, že jsem předložil vám život i smrt, požehnání i zlořečení. Vyvolíš tedy život, abys i ty byl živ i símě tvé“ (5. Mojž. 30, 19). Člověk milosti potřebný prosí ovšem: „Obrat' nás, Hospodino, k sobě, a obrácení budeme“ (Pláč Jer. 5, 21), Hospodin však opět napomíná člověka: „Obrat' se ke mně a já se obrátím k vám“ (Zach. 1, 3). *Sněm tridentský* obě místa spojuje a takto vykládá: „Když Písmo sv. dí: „Obrat' se . . .“ připomíná naši svobodu; když odpovídáme: „Obrat' nás . . .“ vyznáváme, že milost Boží nás předchází“ (sess. VI. cap. 5; Denz. 797).

*Pán Ježíš* učí, že naše spása závisí na víře a milosti (Jan 6, 44), než i na vůli naší (Jan 8, 24). Městu Jerusalemu, jehož dítky chtěl kolem sebe shromáždit jako slepice kuřátka, vytyká: „A nechtěl jsi“ (Mat. 23, 37). Kdo není z Boha, slovo Boží neslyší, protože není z Boha (Jan 8, 47). Věčná spása je peníz, který Bůh může dáti komu chce (Mat. 20, 1—16), jest však i mzdou za dobré hospodaření se svěřenými hřivnami (Mat. 25, 14—30). Na dotaz: „Mistře dobrý, co dobrého mám činiti, abych obdržel život věčný?“ odpověděl: „Chceš-li však vejít do života, zachovávej přikázání“ (Mat. 19, 17 nn.). Zdůrazňuje tedy Pán Ježíš *oba činitele*, z jejichž součinností naše spása pochází, ač se o ní ve svých praktických poučkách blíže nevyslovuje.

*Sv. Pavel* často milost silně zdůrazňuje, než ani svobodné vůle nepřehlíží (viz 1. Kor. 15, 10). O svém životě doznává:

dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: A. S. (Sess. VI. Decretum et canones de iustificatione. Can. 4.)



„Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval; pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce“ (2. Tim. 4, 7, 8). *Korintské* napomíná, „aby milosti Boží nepřijímali nadarmo“ (2. Kor. 6, 1.) A jinde (1. Kor. 9, 24): „Tak běžte, abyste dosáhli (základ).“ „Každý obdrží vlastní odplatu podle své vlastní práce. Neboť jsme spolupracovníci (ř. *συνεργοί*) Boží“ (1. Kor. 3, 8). *Oba činitele* připomíná, když dí: „S bázni a třesením pracujte o své spáse; neboť Bůh je to, jenž působí ve vás i chtění i konání podle dobré vůle své“ (Filip. 2, 12, 13). *Sv. Jan* píše: „Hle stojím u dveří a tluku; jestliže kdo uslyší hlas můj a (dveří) mi otevře, vejdu k němu a budu s ním večereti“ (Zjev. 5, 20).

b) *Otcové před sv. Augustinem* přičítali vůli lidské prvenství v díle spásy naší.

a) Totéž činil i *sv. Augustin*, ovšem před bojem s *pelagiány*. Na něho odvolávají se hlavně *jansenisté*. Pokud máme na zřeteli jeho pozdější spisy, o něž hlavně běží, tu jak dí *Bardenhewer* (Patrologie 3. vyd. 438), „idea všemohoucí vůle Boží, jež všechno řídí a je pramen všeho dobrého, nese a ovládá celou jeho nauku o milosti.“ Svobodné vůle však nikdy lidem neupíral. Lidé pozbyli ovšem hříchem nadpřirozené svobody, schopnosti to ke spasitelnému životu, jež se zakládala na milosti a na svobodné vůli. Přirozené svobody a její podstaty vždy se zastával. Kterak by byl mohl napsati tato překrásná slova: „Není-li milosti, jak zachrání svět; není-li svobodné vůle, jak bude souditi svět?“ (Ep. 214, 2). Kolem r. 427 napsal spis *De gratia et lib. arbitrio*, kdež v úvodě dí, že píše proti těm, kteří „milost Boží tak obhajují, že svobodnou vůli člověka popírají, nebo, když se hájí milost, myslí, že se popírá svobodná vůle.“ Obojí mínění jest mylné. „Svobodná vůle neruší se proto, že se podepírá; nýbrž proto se podepírá, poněvadž se neruší“ (Ep. 157, 2, 10; Enchir. 1436). „S voláním Božím souhlasiti nebo nesouhlasiti jest věcí vůle“ (Ser. 163, c. 11, n. 13). *Sv. Augustin* velmi duchaplně rozpoznal, že způsob, jakým milost se svobodnou vůli spolupůsobí, je tajemství. Nikdy mu však nenapadlo tento gordický uzel rozříti tvrzením, že milost jest všechno a svobodná vůle není nic. (Viz *Pohle*, I. c. 498).

β) *Řečti Otcové* zastávali se svobodné vůle tak rozhodně, že byli nařčeni, jakoby nadržovali pelagiánům. *Kalvin* (Instit. II. c. 3. sec. 10) do-

\*) Totum ex Deo, non tamen quasi dormientes, non quasi ut non c onemur, non quasi ut non velimus. Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei. Voluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi Dei... Sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas, qui non eras? *Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te.* Ergo fecit nescientem, iustificat volentem. Tamen ipse iustificat, ne sit iustitia tua. (Sermo 163, c. 11, n. 13.)

znává, že „vůle naší (milost) pohně, ale nikoli, jak se učilo a věřilo po mnoho století, aby to záviselo na našem rozhodnutí, zda máme onoho hnutí následovati nebo mu odporovati, nýbrž účinně na ni působíc.“

γ) *Nebeskou zálibu* v dobrém znal *sv. Augustin* jako protějšek žádostivosti. Byl to hřích, jenž do našeho těla vnesl sklon ke zlému. Ten v nás vládne, než svobodné vůle neruší, neboť, kterak bychom mohli býti spravedlivě souzeni? Milost vnáší do srdce našeho opáčný sklon k dobrému. Ten pak vládne ve znovuzrozených úměrně a svorně se svobodnou vůlí, jako láska k dobrému, k níž i vůle přispívá. V *praktickém životě* bude to téměř zákonem, že člověk jednoho nebo druhého (sklonu) následuje. V tomto smyslu dovozuje *sv. Augustin*, že vždy následujeme silnější náklonnosti. „Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est“ (Expos. epist. ad Gal 49; Enchir. patr. 1568). Není to tedy *fysická*, nýbrž *morální* nutnost. *Sv. Augustin* nikde a nikdy Bohu nepřipisoval zlého; avšak ani hříšník nehřeší vždy ze záliby. Do hříchu klesá i ze strachu, ze slabosti. „Slibuje se ti odměna, abys zhřešil, t. j. v čem máš zalíbení. Pohrozí se ti, činíš, protože se bojíš. Nezmožila-li nic žádostivost, zmůže snad bázeň, abys zhřešil. Tak tedy ke každému dobrému úkonu přivádí láska a bázeň. Abys dobře činil, miluješ a bojíš se Boha; abys zle činil, miluješ svět a bojíš se světa“ (In Ps. 73. č. 13). Strany dobrého dí: „Non faciebam, quod incomparabili affectu mihi placebat“ (Conf. 8, 8, 20; Enchir. patr. 1594).

*Bohovědným důvodem* pro to, že vůle k dobrému přispívá, je skutečnost, že Bůh nám dobro přikazuje. „Nebylo by zákona, kdyby nebylo vůle“ dí *sv. Augustin* (Ep. ad Innocent. 177, 5). Dokazuje to také odměna, jež se slibuje, i trest, jímž se hrozí. Zákon, odměna, trest jsou jen tehdy účelný a oprávněný, je-li vůle svobodná. Učí i zkušenost, že mnoho dobrého ba nejlepšího se vykoná i proti naší přirozené náklonnosti. *Kř Kristus* prohlásil svrchovaným zákonem mravním, aby se naplnila vůle Boží, a také se jím řídil. Proto podstoupil bolestnou smrt na kříži, ač jeho lidská přirozenost se jí hrozila (Viz *Bartmann*, 1. c. 467. 468).

3. *věta*: Jest tedy milost opravdu a relativně dostatečná, která odporem vůle zůstává bez úspěchu.

#### *Výklad.*

*Sněm tridentský* prohlásil, že svobodná vůle může s milostí spolupůsobiti, když na ospravedlnění se připravuje; je tedy milost *opravdu dostatečná* (gr. *vere sufficiens*). V témže prohlášení dí zmíněný sněm, že vůle může této milosti souhlas odepřiti. V tom případě je milost *pouze dostatečná* (gr. *mere sufficiens*). (Sess. VI. can. 4. de justif.)\*

\*) Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil *cooperari* assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse *dissentire*, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, merique passive se habere: A. S. (Sess. VI. Decr. de iustif. can. 4.)

*Fansenisté* prohlašovali každou milost dostatečnou za účinnou, protože jí vůle odporovati nemůže. Která milost nemá úspěchu, není dostatečná, nýbrž *malá*, t. j. *nedostatečná* (*gr. parva*). Z takové milosti malé nemůže úkon spasitelný vzejíti. Větu: „Milost dostatečná není nám užitečná, nýbrž záhubná, takže právem modliti se můžeme: Od milosti dostatečné vysvobod nás Pane“ (Denz. 1296) *Alexandr VIII. zavrhl. Fansenius* milosti dostatečné se posmíval, poněvadž prý ti, jimž se jí dostává, rozmnožují počet zavržených v pekle. (De gratia Christi IV. 10; III. 3).

#### *Důkaz.*

a) Skutečnost, že jest milost opravdu dostatečná, plyne z věty předchozí, že totiž vůle i pod vlivem milosti podrží svobodu a tudíž může jí odporovati. Milost ta dává člověku možnost i schopnost k dobrému, ale poněvadž ho nenutí, zůstane pro jeho odpor neúčinná (mere sufficiens). Vysvítá to také jednak z pravdy, že Bůh dává milost všem, tak i ze smutné skutečnosti, že všichni svého spasení ani nekouají ani nedosáhnou. Ač by mohli všichni spasení své konati, přece tak nečiní. Milost opravdu dostatečnou měli, ta však zůstala pro jejich odpor pouze dostatečnou. Když Bůh pod trestem věčného zavržení všechny vyzývá, aby své spasení konali, což bez milosti Boží naprosto nelze, tu je povinen všem i těm, kdož na věky zahynou, dáti milost. Milost, kterou jim dával, musela býti opravdu dostatečná, poněvadž by Bůh jinak nebyl k nim spravedliv. „Bůh nemožných věcí nepřikazuje“ *dí sv. Augustin a po něm i sněm tridentský.*

b) V *Písmě sv.* jest řeč o milosti opravdu dostatečné na těch místech, kde se pronáší stížnost, že všichni lidé napomínání Božích neobávají. Kdyby neměli milosti, s níž je jim to jediné možno, nebyly by takové stížnosti opravdové. „Co jest, ježto jsem měl více učiniti vinici své a neučinil jsem jí? Proč, když jsem očekával, aby nesla hrozny, plodila plané víno?“ (Is. 5. 4). „Běda tobě, Korozaim, běda tobě, Betsaido! Neboť kdyby v Tyru a Sidonu byly se udály divy, které děly se ve vás, byli by dávno v žíní a popeli učinili pokání“ (Mat. 11, 21). „Jerusaleme, Jerusaleme, kterýž zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kteříž jsou posláni k tobě; kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé, jako slepice shromáždí pod křídla kuřátka svá, a nechtěl jsi“ (Mat. 23, 37). *Sv. Pavel* napomíná *Korintské*

(2. Kor. 3, 1), „aby milosti Boží nepřijímali nadarmo.“ Milost, nemá-li úspěchu, zůstane neúčinná pro odpor svobodné vůle. Písmo sv. přičítá to na vrub lidem, když spasitelný úkon nebyl vykonán.

c) *Sv. Otcové* vesměs uznávají milost dostatečnou co do věci, tento název však není u nich ustálen.

Milost dostatečná je tedy *dobrodiní* a nikoli zlo nebo neštěstí, za jehož odvrácení měli bychom se modlití. Skrze ni nabývá člověk přímo neb aspoň nepřímou možností, státi se dítkem Božím. Zajisté jest dobrodiním, když *Isaiás* trpce si stěžoval a *Kristus Pán* plakal nad těmi, kteří ji zamítli. Že milost nemá účinku, nezavinila nedostatečnost její, nýbrž odpor člověka, jenž i nejlepší věci může ke své zkáze zneužítí.

*Pavlovo*: „Nebot kdo odolá vůli jeho?“ (Řím. 9, 19) není namířeno proti svobodné vůli, jako by ji Bůh k sobě obracel i bez jejího souhlasu, nýbrž, že ji od dobrého odvrácenou může jistě, ovšem souhlasí-li, k sobě obrátiti. Zdůrazňuje-li sílu účinné milosti nechce hříšníkům raditi, aby nečinně čekali, až jim Bůh dá milost účinnou. Takový pojem milosti odmítá apoštol téměř v každém listě napomenutími čtenářům udělenými. Milostí byl sám v hloubi duše své zasažen a zcela proměněn, přes to však doznává, že s ní svobodně spolupůsobil (1. Kor. 15, 10), a že by mohl býti zavržen, kdyby jí byl odporoval (1. Kor. 9, 27).

*Sv. Augustin* rovněž s durazem vytýká sílu milosti a odvolává se na slova *Pavlova* (Řím. 9, 19). Uznával milost neodolatelnou? *Rottmanner* to tvrdí: „On (Bůh) vede předurčené neodolatelně a nepřemožitelně k cíli“ (De corrept. et grat. 38). „Augustin vyslovuje se nad všelikou pochybnost jasně, že veškery dobré sklony vůle a skutky nejsou vlastně než účinky, jež neodolatelná milost Všemohoucího v lidském srdci působí“ (Der Augustinismus. 1892. st. 21, 24). Podobně *Kohl* (Menschliche Freiheit und göttliches Vorauswissen nach Augustin. 1908. st. 109). Naproti tomu dí *Mausbach* o tomto tvrzení, že vzniklo z osudného nedorozumění (Ethik des hl. Augustin II. 34; Viz Bartmann l. c. 469 nn.)

## § 14. Soustavy bohoslovcův o poměru milosti a svobodné vůle.

*Katoličtí bohoslovci učí svorně*, že milost účinná liší se od milosti dostatečné, že Bůh úspěch milosti účinné od věčnosti předvidá, ale vůle svoji svobodu podrží. *Bohoslovci rozcházejí se však v odpovědi na otázky, odkud má milost svůj úspěch* nebo čím to, že jednou vůle s ní souhlasí, podruhé opět jí odporuje, mimo to, kerak lze úspěch milosti účinné, který Bůh neomylně předvidá, se svobodou vůle srovnati. Podle různého stanoviska k této otázce seskupili se bohoslovci v několik stran, a vybudovali čtyři hlavní soustavy. *Tomisté a augustiniáni tvrdí, že*

účinnost milosti, souhlas vůle s ní, pochází z *vnitřní povahy* nebo *sily milosti*. Rozdíl mezi milostí dostatečnou a účinnou je podle nich *vnitřní* (*gratia efficax per se vel ab intrinseco*).

*Molinisté a kongruisté* odvozují účinnost milosti ze *souhlasu naší vůle*, kterou milost pohnula a povznesla, a stanoví tudíž mezi obojí milostí *rozdíl vnější* (*gratia efficax per accidens vel ab extrinseco*).

1. *Tomistická soustava*, jež se opírá o zásady sv. Tomáše Akv., byla vybudována od španělského dominikána *Bañeza* (1528—1604). Její hlavní rysy jsou: *Milost dostatečná* skýtá pouhou bytí i plnou možnost ke spasitelnému úkonu (*potentia agendi, posse operari*). Má-li tento úkon býti vykonán, tu milost dostatečná nestačí, protože vůle musí býti k němu přivedena. Kdyby se člověku, jenž milost dostatečnou již obdržel, nedostalo nové, účinné milosti, zůstala by milost dostatečná bez úspěchu. *Mezi dostatečnou a účinnou milostí je vnitřní rozdíl. Účinná milost má účinnost ze sebe, ze své vnitřní síly.* Spočívá totiž v působení Božím, které svou silou vůli předejde, pohne a její souhlas neomylně uskuteční (*praemotio physica, praedeterminatio physica*). Milost tato *nepůsobí* na vůli *pouze morálně*, aby si ji myšlenkami a hnutími nerozváženými přiklonila, nýbrž *fysicky*, poněvadž ji ze stavu pouhé potenciality přivádí k úkonu spasitelnému. *Bůh úspěch milosti neomylně předvídá ve věčném ustanovení*, jímž ustanovil svobodný souhlas vůle fysickou *premocí* uskutečniti. Milostí účinnou, t. j. touto *premocí* neruší Bůh svobodné volby člověka, poněvadž působí na něho tak, jak toho přirozenost vyžaduje. Vůle i pod vlivem účinné milosti svobodně přechází z pouhé potenciality v činnost. Význam prvé a všeobecné příčiny toho vyžaduje, aby Bůh mohl vůli stvořenou neomylnou účinností pohnouti.

*Tomisté* dovolávají se *Písma sv.* (Přísl. 21, 1; Filip. 2, 13; Řím. 9, 16) i *autority sv. Augustina a Tomáše Akv.* Zda právem či neprávem, jest ovšem jiná otázka (*Pohle* l. c. 504; *Heinrich-Gutberlet* l. c. 451).

*Posudek.* Tato soustava jest i v zásadě i ve vývodech logicky přesně provedena. Jasně osvětluje význam Boha jako první příčiny jak v přirozeném tak nadpřirozeném řádě, přičítá milosti přední a hlavní význam strany naší spásy a vykládá zcela správně, kterak Bůh účinek neomylně předvídá. „Tomismus,“ píše *Pohle*, „jeví se nám jako bohatě rozčleněná budova, jež od základů kámen na kameni v přesné spojitosti bez mezer a trhlin až do krovu jest provedena“ (l. c. str. 504).

Strany *člověka* jsou tu však *nemalé potíže*. Zůstane člověku pod fyzickou přemocí svobodná volba, když jej ona ke spasitelnému úkonu neomylně určila? Vůle je svobodná, má-li volbu aspoň mezi dvěma úkony. Dle tomistů nemůže člověk pod přemocí nekonati, k čemu jej tato pohne, nemůže se rozhodnouti pro opak, zkrátka jeho svoboda je pohřbena. A sněm *tridentský* přece dí, že „svobodná vůle může, chce-li, i nesouhlasiti“ (posse dissentire, si velit; sess. VI. can. 4). Rozdíl mezi *dvoujím smyslem* (*sensus divisus, s. compositus*), jímž se pouze taková svoboda člověku přiznává, kteréž v dotyčném případě naprosto nepoužije, záhady této nevysvětluje. Na další námitku, že by Bůh byl původcem hříchu, odpovídají tomisté mnohem lépe. Rozlišují při hříšném úkonu stránku *fysickou*, již koná Bůh, a *formální*, pokud jest proti mravnímu řádu a jejím původcem jest člověk. Ani *pojem dostatečné milosti* není v této soustavě uspokojivě vyložen. Tato milost k uskutečnění dobrého úkonu, nenásleduje-li po ní nová, rozdílná milost, nestačí. *Tomisté* ovšem tvrdí, že kdo s dostatečnou milostí spolupůsobí, má v ní nabídku na milost účinnou. Tak by se dal pojem oné milosti poněkud hájiti (viz *A. Wagner, Doctrina de grat. suffic.* 217, 220).

2. *Soustava augustiniánův*. Hlavní zastánci její jsou kardinál *Enr. Noris* († 1704), *Fulg. Bellelli* († 1742), *Giov. Lor. Berti* († 1766), *Marcelli* († 1804). Uznávají milost *účinnou ze sebe*, z vnitřní síly. Tato síla její pochází z *morálního vlivu* (*suadendo, invitando*), jímž milost působí na vůli tak mocně, že pak *působí s onou milostí neomylně*. Milost je vlastně *záliba nebeská nerozvážená*, jež na vůli působí. Je-li slabší než opáčná pozemská záliba, je to milost pouze dostatečná; je-li silnější, pak pozemskou zálibu překoná a milost jest opravdu účinná. Vůle, již se dostalo milosti dostatečné, má možnost spasitelný úkon vykonati. Má-li jej však skutečně konati, potřebuje *nové milosti*, nepřemožitelné záliby nebeské, kteráž jest od m. dostatečné vnitřně rozdílna. Vůle, ač s nebeskou zálibou neomylně jistě souhlasí, svobodu podrží, poněvadž není určena k jedné věci, jak učili jansenisté.

*Posudek*. Augustiniáni, jichž jest ostatně velmi málo, dovolávají se autority *sv. Augustina*. Názvy a výrazy jeho podrželi, od jeho učení však se daleko odchýlili. Soustava jejich nemůže tudíž býti zvána obnovenou naukou sv. Augustina (*Pohle, l. c. 514*). S *milostí dostatečnou*, již Augustiniáni nazývají *gr. parva, invalida*, smutně to u nich dopadá. Tato k vlastnímu spasitelnému úkonu postačí teprve tehdy, když se k ní připojila nová *milost, gr. magna*, nepřemožitelná, nebeská záliba. Sama o sobě je pouze taková, že působí-li na vůli opáčná záliba pozemská, neomylně jistě následuje vůle této záliby pozemské a tudíž vykoná pravý opak toho, než k čemu ji milost dostatečná, malá marně pobízí. U *sv. Augustina* (*De gratia et lib. arb. c. 17*) vyskytuje se ovšem též milost malá a milost veliká, ale touto vyz rozumívá se milost přímo dostatečná, kdežto onou milost nepřimo

dostatečná na př. milost módlitby. Obojí milosti příkládají augustiniáni jiný význam, než *sv. Augustin*. Vůle naše, když ji nepřemožitelná záliba sama sebou k úkonu neomylně a neodolatelně vede, má právě *tak málo, ne-li žádně svobody* jako v soustavě tomistův. *Hlavní vadou* této soustavy je předpoklad, že pohnutkou všech mravních úkonův, i nadpřirozených, je *záliba nerozvážená*. Mnohem více pohnutek ke spasitelným úmyslům a předsevzetím pochází z bázně, naděje, víry, lítosti a kajcnosti, než z nerozvážené záliby. Celkem lze o této soustavě s *B. Jungmannem* říci, že „jest to vlastně soustava jansenistův, ovšem od bludu úplně očištěná.“ (De gratia<sup>6</sup> st. 164.)

3. *Molinistická soustava*. Tuto vyložil a odůvodnil španělský jesuita *L. Molina* († 1600) ve spise „*Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*“ (Lissabon 1588). Její hlavní rysy jsou tyto: Bůh chce všechny spasiti a proto nabízí svou milost každému. I milost *dostatečná* sama sebou skýtá člověku nejen, aby mohl, nýbrž, aby skutečně konal. Má-li ke spasitelnému úkonu přikročiti, nepotřebuje mimo dostatečnou milost jiné nadpřirozené pomoci (fysické premoce, nepřemožitelné záliby nebeské), nýbrž jen, aby s dostatečnou milostí, jež na jeho vůli působí, souhlasil. *Souhlasí-li a uposlechně-li, stane se milost účinnou, odmítne-li ji, zůstane pouze dostatečnou*. Rozdíl mezi obojí milostí nezáleží tedy ve vnitřní povaze nebo síle té neb oné milosti, nýbrž *v souhlase neb odporu*, kterým svobodná vůle na nabízenou milost odpoví. Pouze tak lze vysvětliti, že vůle, ač milost jí nabízená byla silnější, spasitelný úkon nevykonala, kdežto se slabší milostí jej uskutečnila. Stalo se to pouze pro souhlas nebo odpor svobodné vůle. *Neomylná jistota*, že se spasitelný úkon dostaví, *závisí* nejen na milosti, nýbrž i *na předzvěděni Božím*, jímž Bůh souhlas vůle předvídá. Bůh předvídá od věčnosti, za kterých podmínek to neb ono by člověk vykonal, a proto i nepochybně ví, se kterou milostí bude souhlasiti a kterou odmítne. Podle toho ustanoví tu kterou milost dáti.

*Posudek*. Tomisté viděli v molinismu *pelagianismus* a předložili své námítky apoštolské stolici. Ta zahájila o nich jednání ve zvláštním sboru „*Congregatio de auxiliis*“, jenž za *Klimenta VIII.* a *Lva XI.* (1598—1607) konal kolem 200 sezení. *Pavel V.* rozpustil sbor, který zásadního rozhodnutí neučinil, *zapověděv* oběma stranám, aby se kaceřovaly. *Velikou předností* molinismu je zajisté okolnost, že *se shoduje s praktickým životem náboženským* a s *obecnou praxí církve*, která spravedlivě i hříšníky důtklivě vybízí, aby nabízených milostí ke své spáse použili. Vysvětluje uspokojivě, proč jeden, když s milostí svědomitě spolupůsobí, spasení dojde, kdežto druhý svou nedbalostí na věky zahyne. Pojem milosti dostatečné a svoboda vůle i vzhledem k účinné milosti jsou plně oceněny. *Záhady*, proč Bůh takový plán uskutečňuje, že pouze někteří a nikoli

všichni spaseni budou, *neovšetitli* ani molinismus. Odpověď, že Bůh spasení věčné nedluží, neuspokojí. Když nikomu není povinen, pak jsou na počátku všichni stejní, jelikož jsou před ním všichni hříšníci. Neomylný úspěch účinné milosti vykládají molinisté z předzvěděni Božího. Dá se však stěží mysliti, že již před světem byla *objektivní pravda, která neměla příčiny v Bohu*. Molinisté, na př. *Kleutgen*, sami uznávají, že předzvěděni u Boha skutečně jest, avšak jeho poslední důvod a způsob, jakým podmíněčně budoucí věci předvídá, jest nerozřešitelná záhada (Institut. theol. De Deo ipso, 325).

*Výtka*, že v této soustavě o úspěchu nebo nezdaru milosti rozhoduje vůle naše a nikoli milost, jež má přední význam pro naše spasení, není odůvodněna. Že vůle s milostí souhlasí a působí, nemá sama ze sebe, nýbrž z milosti, jež ji k tomu povznesla a uschopnila. Molinisté uznávají tedy, že život věčný je milost; avšak nepřehlížejí, že jest i mzdou i zásluhou. Přísluší zajisté i svobodné vůli veliký význam pro naši spásu. Co z ní nepochází, nemá pro mravní řád významu. Svobodné vůli Bůh nepřekáží, nýbrž zvyšuje její přirozenou zdatnost milostí, aby byla v díle spásy naší důležitým činitelem. Právě proto, že molinismus přední a hlavní význam milosti dosti nezdurazňuje, nebyl od *bohoslovců jesuitských* přijat beze změn a doplňkův.

4. *Kongruismus* je pozměněný a doplněný molinismus. Tuto soustavu vybudovali *Suarez*, *Vasquez*, *Lessius*, vesměs věhlasní jesuitští bohoslovci. Řádový generál *Klaudius Aquaviva* († 1615) prohlásil kongruismus za učení řádové. Dle *Lahoussa* (De gratia n. 250) prohlásil řádový generál *P. Becker* († 1887) nařízení to za zastaralé.

Kongruismus nepřihlíží pouze ke svobodné vůli jako molinismus, nýbrž i k těm *obzvláštním okolnostem*, za kterých milost člověka se dotkne. Jsou-li tyto (povaha, výchova, okolí a j.) pro vliv milosti příznivé, *přiměřené, kongruentní*, rozhodne se pro ni vůle zcela jistě a ona se stane *účinnou (gr. congrua)*. Dotkne-li se milost člověka za okolností a poměrů nepříznivých, zůstane *neúčinnou (gr. incongrua)* pouze dostatečnou. Bůh ovšem předvídá, kterak se zachová vůle lidská v těch kterých poměrech a okolnostech, jež na božské prozřetelnosti závisí. Vůle Boží, tento přední činitel v naší spásě, lépe je tu uplatněn než v molinismu.

Ale i v kongruismu je *veliká políť*. Je to na konec přece jen vůle, na níž závisí úspěch nebo nezdar milosti. Přiměřená a nepřiměřená milost samy sebou jsou stejny; rozlišují se až dle toho, jak vůle se k nim zachová. Neočekávaná a náhlá obrácení hříšníků jsou často pravými záznaky milosti, jež sotva se ohlížela na různé okolnosti. Milosti by lépe svědčilo nepřiznivě okolnosti upravití a přizpůsobití a nečekatí, až vůle se octne v příznivých okolnostech.



5. *Synkretismus není nová* a od čtyř předchozích rozdílná soustava. V synkretismu jsou shrnuty hlavní zásady soustav předchozích. Zastánci synkretismu jsou hlavně: *Ysambert, Tournely, sv. Alfons Liguori, Katschikaler*. *K obtížnějším úkonům spasitelným* (na př. zachovávati příkázání, dokonale se obrátiti k Bohu, setrvati v dobrém až do konce) dává Bůh *milost*, jež jest sama sebou *účinná* buď jako *premoce* fyzická tomistů nebo morální augustiniánův. *Ke snazším úkonům*, zejména k modlitbě, stačí *milost obyčejná*, s níž svobodná vůle někdy souhlasí a koná, jindy jí odporuje a nekoná. Kdo obyčejné milosti, hlavně milosti k modlitbě, dobře užije, dostane i milost účinnou, kdykoli jí potřebuje. Kdo s milostí tou nesouhlasí a se nemodlí, účinných milostí zpravidla neobdrží. Z celé soustavy vyznívá tedy praktická zásada: *Kdo se modlí, bude spasen; kdo se nemodlí, nebude spasen.*

V synkretismu jsou ovšem *potíže*, jak tomistů tak molinistů, jednak fyzická premoce a decreta Dei praedeterminantia, jednak předzvěděni Boží věci podmínečně budoucích (scientia media). Tyto pojmy, jak dí *Pohle* (I. c. 526), nelze v jednu soustavu sloučiti.

*Učitelství úřad církevní* žádné z těchto soustav ani neschválil ani nezavrhl. Každá má nejen přednosti ale i slabé stránky. Všech potíží a záhad žádná zcela nerozřešila a sotva kdy rozřeší. Není tedy ani dogmatické ani vědecké povinnosti, aby se zastával buď tomismus anebo molinismus. Jsou tyto soustavy vědecké pokusy, jimiž má býti vysvětlena záhada, která pro svou hloubku jest nad naše poznání. Každému bohoslovcovi jest úplně volno, aby se rozhodl, hájil a odůvodňoval soustavu, která se mu lépe zamlouvá. Každý však je povinen, aby k zastáncům jiného mínění dbal lásky a mírnosti. „Bojovné a ryčné heslo: „Tu tomisté, tam molinisté,“ píše *Pohle* (I. c. 499), „mělo by mezi příslušníky katolické církve tím spíše umlknouti, poněvadž nyní běží o věci mnohem důležitější. Je svatá povinnost všech, aby své síly spojili na ochranu nejvyšších statků proti nevěře a směrům podvratným.“

## Část druhá.

**O milosti habituální. O ospravedlnění.**

*Literatura: Sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, 2. q. 113. *Bonaventura, Breviloquium* P. 5. c. 1. *Bellarmin, De iustificatione* (Controvers. Venet. 1721 IV. 371) *A. Vega, De iustificatione doctrina univers.* (Venet. 1548; Colon. 1572). *Suarez, De divina gratia* (Mogunt. 1620 1. 6). *Becanus, Theol. scholast.: De gratia habituali* (1658). *L. Nussbaum, Die Lehre der kath. Kirche über die Rechtfertigung* (1837). *Schätzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (1861). *Möhler, Symbolik* §. 18. *Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze* (1883). *Wieser, S. Pauli Ap. doctrina de iustificatione* (1874). *B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung* (1897). *Simar, Die Theologie des hl. Paulus* (1883). *Kademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie* (1903). *Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio* (1905). *Týž, Luther und Luthertum* (1906) 447 nn. *Grisar, Luther* (1911) 171 nn. *Protestantská literatura: Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* 3 sv.<sup>3</sup> (1888—1889). *B. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theologie*<sup>3</sup> (1903). *Seeborg, Dogmengeschichte* II. 473. *Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte* III.<sup>4</sup>; *A. Bukowski, Die katholische Glaubenslehre in russisch-orthodoxer Darstellung.* (Zeitschr. für kat. Theologie Innsbruck 1911, 485 nn.)

Úkonná milost, o níž se dosud pojednávalo, udílí se člověku, aby s ní se připravil a nabyl milosti habituální. Má se tedy milost úkonná k habituální jako prostředek k cíli. Kdežto úkonná milost jako nadpřirozená pomoc se propůjčuje na čas, abychom mohli s ní konati skutky spasitelné, dává se milost habituální duši *trvale* jako *nadpřirozený dar*, jako vnitřní *vlastnost*, jako *trvalý stav* (habitus), kterým býváme ospravedlněni, t. j. posvěceni. Tento *stav* milosti nazývá Písmo sv. spravedlnost (iustitia, δικαιοσύνη) a onen božský *úkon*, jímž se nám toho dostává, ospravedlnění (iustificatio, δικαιοσύνη). Poněvadž Bůh hříšníka milostí ospravedlňuje, posvěcuje a stav milosti v jeho duši zjednává, nazývá se tato *milost ospravedlňující* (*gratia iustificationis*), *milost posvěcující* (*gratia sanctificationis*) a *milost habituální anebo povahová* (*gratia habitualis*). O této milosti bude řeč *v druhé části* nauky o milosti. *Rozpor* mezi *katolickou naukou* a mezi *protestanty*, jenž jevil se již v *prvé části* na př. strany nutnosti milosti, strany poměru mezi milostí a svobodnou vůlí, je v této části *co nejprůkřejší*.

Celou látku lze rozdělit v pět hlav:

- I. Čím přispívá k ospravedlnění člověk?
- II. Co působí ospravedlněním Bůh?
- III. O ospravedlnění jakožto stavu duše.
- IV. O vlastnostech ospravedlnění.
- V. O ovoci ospravedlnění nebo zásluze.

## Hlava první.

### Čím přispívá k ospravedlnění člověk?

#### § 14. O přípravě na ospravedlnění vůbec.

*Věta:* Dospělému, jenž chce býti ospravedlněn, jest se na to připravit. (De fide.)

*Výklad.*

Ospravedlnění, jehož se dospělému dostává skrze milost Boží po prvé, nazývá sněm *tridentský* „iustificatio impii“, ospravedlnění hříšníka, poněvadž „jest přenesení (úkon Boží) ze stavu, v němž se narodí člověk jako syn prvého Adama (nespravedlivý, syn hněvu), do stavu milosti a přijetí za syna Božího“ (sess. VI. cap. 4; Denz. 796). Poněvadž Bůh, když člověka ospravedlňuje, v nitru ho proměňuje, mravní obrat v něm způsobí, nemůže *dospělého ospravedlniti bez jeho účasti*, bez jeho součinnosti, hlavně bez jeho svobodné vůle. Toto ospravedlnění pravidelně *nenastane náhle*, nýbrž začíná a vyvíjí se jistým postupem. Jelikož i hříšník, jak již bylo dokázáno, jest s to, aby s úkonnou milostí konal skutky spasitelné, žádá Bůh *na dospělém*, aby se jimi na ospravedlnění *připravil*. Dítky, které k užívání rozumu nedospěly a tudíž úkonné milosti, s níž by spolupůsobily, přijmouti nemohou, ospravedlňuje Bůh v tom okamžiku, kdy se jim udělí svátost křtu. Sněm *tridentský* prohlásil za vyobcována z církve toho, kdo by tvrdil, že „hříšníku není naprosto třeba, aby se úkonem své vůle na milost ospravedlňující připravil a k ní uschopnil“ (sess. VI. cap. 9; Denz. 819). Že příprava u dospělých jest nutná, ve kterých úkonech záleží, vykládá týž sněm trid. v 5. kapitole téhož sezení (Denz. 797).

*Reformátoři*, prohlásivše, že padlý člověk tak jest zubožen, že není schopen ani sebe lehčího skutku, *nepožadují* na dospělém

hříšníku *žádné přípravy*. Hříšník má prý se chovati zcela trpně, nečinně a pouze čekati, co s ním Bůh učiní. Když přes to hlásají, že dospělému je třeba věřiti v Ježíše Krista a touto vírou zásluhy jeho si zachytiti a přihrnouti, tu tato víra není po jejich rozumu dobrým skutkem, nýbrž pouhým nástrojem. I tento požadavek jest ostatně v přímém rozporu s jejich názorem na zuboženou lidskou přirozenost. *Kalvínovo* stanovisko, že člověk k ospravedlnění nepřispívá vůbec ničím, poněvadž všechno vykoná pouze Bůh, jest sice důslednější, avšak člověka tím méně důstojné.

### *Důkaz.*

a) Na přemnohých místech Písma sv., kde se slibuje lidem milost, odpuštění, spravedlnost, žádá se na nich zároveň příprava, dobré spásitelné úkony: „Obratťe se ke mně a obrátím se k vám“ (Zach. 1, 3). Důkazem toho jsou napomínání proroků k pokání. *Jan Kř.* i *Kristus Pán* slibují odpuštění hříchů, milost, dobra království mesiášského těm, kdož přinášejí hodné ovoce pokání (Luk. 3, 8); „kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude“ (Mar. 16, 16). „Nebudete-li pokání činiti, všichni podobně zahynete“ (Luk. 13. 5). *Sv. Pavel* zdůrazňuje sice silně moc a sílu milosti, avšak na nutnost přípravy nezapomíná. I to z Písma sv. vysvítá, že člověk, který chce býti ospravedlněn, má se sám přičiniti a s milostí spolupůsobiti. *Kristus Pán* i *sv. Pavel* trpce si stěžující do nekajicnosti židů, kteří milosti tvrdošíjně odporovali, dokazují, že člověk může přes všeliké napomínání přípravy na milost nedbati (Mat. 23, 37; Řím. 2, 4. 5; 9, 2; 2. Kor. 6, 1. 2).

b) *Sv. Otcové před sv. Augustinem* přičítali vůli lidské, tudíž i přípravě na spásu, značný vliv. Přímou klasicky dí *sv. Augustin*: „Který tě učinil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe. Učinil tě bez tvého vědomí, než neospravedlní tě bez tvé vůle“ (Ser. 169. c. 13; Enohir. patr. 1515).

*Církev* dosvědčovala od prvních dob, že dospělým je se na ospravedlnění připraviti, svou praxí, že ke křtu a ku pokání připouštěla jen ty, kteří se na přijetí těchto svátostí připravili (katechumenát).

c) *Rozum* uznává takovou přípravu proto za nutnou, poněvadž ospravedlnění má býti postupem *přiměřeným lidské přirozenosti*, jež jest i poznávavostí i svobodnou vůli obdařena. Kdyby Bůh vnutil člověku ospravedlnění, nebylo by to ani s moudrostí Boží ani s lidskou svobodou úměrné, a takové ospravedlnění nemělo by ani hlubšího účinku ani delšího trvání. *Sv. Tomáš Akv.* dí sice, že ospravedlnění hříšníka jest hnutím jedině od Boha pocházejícím. Tento však pohne každého k činnosti přiměřeně podle

jeho přirozenosti. Proto i člověka ospravedlňuje přiměřeně podle jeho přirozenosti, již přísluší svobodná vůle (S. th. 1, 2. q. 113, a. 3).

Tato příprava musí býti *nadpřirozená*, pocházeti z milosti úkonné. *Sněm tridentský* prohlásil, že „člověk nemůže bez předchozího osvícení a pomoci Ducha sv. věřiti, milovati, doufati a se káti, aby mu milost ospravedlnění byla udělena“ (sess. VI. can. 3: Denz. 813). Jak již bylo dokázáno, jest úkonná milost ke všelikému spasitelnému úkonu, tedy i k těm, v nichž tato příprava záleží, nezbytně nutná.

*Tato příprava nemá se k ospravedlnění ani jako příčina záslužná ani jako pouhá podmínka*, nýbrž je *pravá a vlastní příprava a morální příčina ospravedlnění*, jak z nauky *sněmu tridentského* plyne (sess. VI. cap. 5. can. 3. 4; cap. 6—8 a can. 9; sess. XIV. cap. 4; Denz. 797, 813, 814, 798—801, 819). Příprava nemůže býti záslužnou příčinou ospravedlnění, jelikož milosti prvé a tedy ani ospravedlnění nelze si naprosto zasloužiti. Není však tato příprava pouze negativní, nýbrž i *positivní*. Mezi ospravedlněním a přípravou k němu je vnitřní souvislost. Duše pozitivně připravená je pro milost uschopněná, uzpůsobená a proto Boha morálně pohne, aby jí udělil milost, jak byl přislíbil. Mezi úkony, jimiž dospělý na ospravedlnění se připravuje a mezi ospravedlněním jest souvislost co nejužší. *Sněm tridentský* nazývá *víru kořenem a základem ospravedlnění*, a činí na tom závislou i míru ospravedlnění (sess. VI. c. 8; Denz. 801). Negativní příprava jest u všech stejná. Na pozitivní přípravu pohlížejí bohoslovci jako na *zásluhu* dle slušnosti, neplnou (*meritum de congruo, quasi meritum*). *Sněm tridentský* výrazu „zásluha“ o přípravě na ospravedlnění vůbec neužil, jelikož *augustinští* kladli veliký důraz na to, že milost dává se zdarma (Řím. 3, 24).

## § 15. O přípravě na ospravedlnění zvlášť.

*1. věta:* Na ospravedlnění třeba se připraviti vírou v pravdy od Boha zjevené. Pouhá důvěra ve vlastní ospravedlnění nestačí. (De fide.)

### 1. Vjklad.

*Sněm tridentský* líčí přímo mistrovsky hlavní úkony, jimiž se nevěřící hříšník k Bohu obrací. Na prvním místě uvádí *víru* (sess. VI. c. 6; Denz. 798), jež jest podle téhož sněmu „počátkem lidské spásy, základem a kořenem celého ospravedlnění“ (sess. VI. cap. 8; Denz. 801).\*) Bez ní nelze se líbiti Bohu

\*) Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem *per fidem* (can. 9) et *gratis* (Rom 3, 22, 24), ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet *per fidem* ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua *impossibile est placere Deo* (Hebr. 11, 6) et ad filiorum eius consortium pervenire (Sess. VI, cap. 8. Denz. 801).

(Žid. 11, 6) a dospěti k účasti dítek jeho. Sněm *vatikánský* tato slova opakuje a dodává, že bez víry nikomu se nikdy ospravedlnění nedostalo (sess. III. c. 3; Denz 1793).\*) Tato víra má býti *theologická*, jíž se uznává za pravé, co od Boha bylo zjeveno a slíbeno, jak sněm *tridentský* učí (sess. VI. c. 6; Denz. 798). *Protestanté* požadují též víru, nikoli však theologickou, nýbrž *důvěru ve zvláštní zaslíbení Boží*, že pro milost a milosrdenství Ježíše Krista odpuštění hříchů hříšníku se nabízí a hříchy jemu se nepřičítají. *Mimo tuto pevnou důvěru ve vlastní ospravedlnění není ničeho jiného hříšníku třeba (sola fides iustificat)*. Je tedy zásadní rozpor mezi námi a protestanty jak strany pojmu víry k ospravedlnění nezbytně nutné, tak strany toho, že pouhá víra neospravedlňuje. Mimo víru je dle katolické nauky o milosti třeba *i jiných spasitelných úkonův*. Důvěru ve vlastní ospravedlnění jako jedinou přípravu na ospravedlnění sněm *tridentský* zavrhl: „Bude-li kdo tvrditi, že ospravedlňující víra není nic více než důvěra v Boží milosrdenství, jež hříchy pro Krista odpouští, nebo, že je to jediné tato důvěra, kterou býváme ospravedlněni b. z c. v.“ (sess. VI. can. 12; Denz. 822).

## 2. Důkaz.

a) Hned ve *St. zákoně* požadovala se víra k ospravedlnění. Na víře v Boha závisela *spása praotcův* (I. Mojž. 15, 6; Řím. hl. 4), na ní byla založena *úmluva Boží s Israelem*. Víru v Boha připomínají *próroci* neustále: „Neuvěříte-li, neostanete“ (Is. 7, 9). „Ale spravedlivý u víře své živ bude“ (Hab. 2, 4).

a) *Kristus Pán* požaduje *víru v pravdy zjevené, v jednoho pravého Boha*, kterou převzal ze *St. zákona* (Mar. 12, 29 a Deut. 6, 4), víru ve své *božské poslání*, ve svou *nauku*, ve svůj *mesiášský úkol*, ve svou *osobu*, v *Boží Trojici* a ve *svátosti* (Mar. 1, 15; 16, 16; Mat. 16, 16; 21, 32; Luk. 18, 8; 24, 25). V kázání Kristově na moři, na hoře, v četných podobenstvích neběží ani tak o odpuštění hříchů, jako spíše o pravdy, jež třeba věřiti a zachovávat. V *evangeliu sv. Jana* je právě víra v božství Ježíšovo hlavní a rozhodující požadavek: „Tyto však jsou napsány, abyste uvěřili, že Ježíš jest Kristus, Syn Boží,

\*) Quoniam vero „sine fide . . . impossibile est placere Deo“ (Hebr. 11, 6) et ad filiorum consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem (Math. 10, 22; 24, 13), vitam aeternam assequetur. (Sess. III. Constitutio de fide catholica. Denz. 1793.)

a abyste věřice měli život věčný ve jménu jeho“ (Jan 20, 31). Tato víra v Ježíše Krista má býti všem hlásána a za podmínku pro ospravedlnění požadována: „Jdouce do veškerého světa, kažte evangelium veškerému stvoření; kdo uvěří (evangelium) a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen“ (Mar. 16, 15. 16). „Kdo věří v Syna, má život věčný; kdo však nevěří v Syna, neuzří života, nýbrž hněv Boží zůstává na něm“ (Jan 3, 36). „Neuvěříte-li, že já to jsem, zemřete v hříchu svém“ (Jan 8, 24). Křest má býti udělován u víře ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. (Mat. 28, 19). Dle této nauky Páně ospravedlňuje, zachraňuje před věčnou záhubou *víra v evangelium*, ve pravdy zjevené a nikoli pouhá důvěra, že pro zásluhy Ježíše Krista Bůh nám hříchů nepřičítá. Tato důvěra jest ovšem ve víře svrchu zmíněné obsažena a z ní pochází, k ospravedlnění však nestačí.

O výrazu *πίστις* (víra) píše *Murray* (De gratia disp. 10. n. 8), že se vyskytuje u synoptikův a v listu k Řím. asi *osmdesátkrát*, a nanejvýše v *šesti* případech znamená důvěru, ale ani tu zcela jasně a nepochybně; naproti tomu nikde v N. zákoně neznámá důvěru ve vlastní ospravedlnění. Pravidelně rozumí se tímto výrazem *souhlas myslí*. „Uvěřil v něho on sám i celý dům jeho“ (Jan 4, 53), kdež ono „uvěřil“ je výsledkem zázračného uzdravení syna královského úředníka (Viz Mat. 9, 28; Jan 6, 70; 9, 38). Kde *πίστις* znamená důvěru (Mat. 8, 10. 13; 9, 2. 28; a j.), není to důvěra ve vlastní ospravedlnění, nýbrž v zázračnou moc Kristovu. Víra v zázraky ani po rozumu protestantů neospravedlňuje. Když *Kristus Pán* děl *Maři Magdaleně*: „Vira tvá tebe spasenu učinila,“ odpustil jí hříchy, protože „mnóho milovala“, pro její velikou a dokonalou lásku k Ježíši, jež pocházela z víry (Luk. 7, 47. 50). Když *Pán Ježíš*, vida víru jejich (těch, kteří ochrnuého přinesli), řekl *ochrnulému*: „Doufej, synu, odpouštějí se tobě hřichové tvoji,“ měl na zřeteli důvěru ve svou zázračnou moc i v to, že má moc odpouštěti hříchy, jež byla spojena s účinnou horlivostí a oddaností vůči němu. Důvěra v odpuštění hříchů pro zásluhy Ježíše Krista, kterou protestanté k ospravedlnění výlučně požadují, to býti nemohla. Mohli snad ti, o něž běží, míti již tehdy jasnou představu o výkupné smrti Kristově a o zásluhách z ní plynoucích? (*Maldonatus* in *Matth.* 9, 2).

β) *Apoštolové* požadují rovněž víru ve zjevené pravdy k ospravedlnění. Takovou víru vyznal komoří, než ho *Filip* pokřtil, řka: „Věřím, že Ježíš Kristus jest Syn Boží“ (Sk. ap. 8, 37). Takovou víru hlásal *Petr* v Cesareji, než pokřtil *Kornelia*, jeho příbuzné a přátele (Sk. ap. 10, 34—48) Tato víra záleží dle sv. *Jana* v tom, že Ježíš jest Syn Boží, že Ježíš jest Kristus (1. Jan 5, 1. 5).

V tomto požadavku je *sv. Pavel* s ostatními apoštoly za jedno. „Neboť se v něm zjevuje spravedlnost Boží z víry k víře“ (Řím. 1, 17). Tuto zásadu prováděl i *prakticky*. Na misijní cestě *ve Filippech*, kde zděšený *žaldárník* padl *Pavlovi a Silovi* k nohám, řka: „Pánové, co mám činiti, abych byl spasen?“ A oni řekli: „Věř v Pána Ježíše, a budeš spasen ty i dům tvůj. I mluvili slovo Páně jemu i všem, kteří byli v domě jeho. A veselil se, že s celým domem uvěřil v Boha“. (Sk. ap. 16, 27—34).

Podle téhož apoštola je „víra z kázání, kázání pak skrze slovo Kristovo“; „budeš-li vyznávati ústy Pána Ježíše a budeš-li věřiti v srdci svém, že Bůh ho vzkřísil z mrtvých, spasen budeš“ (Řím. 10, 17. 9). *Tato víra*, skrze niž spravedlnost Boží (přichází), jest *víra v Ježíše Krista* (Řím. 3, 22; Gal. 2, 12—20, a j.), jenž je skrze svou krev naším *smírcem* u Boha (Řím. 3, 25), *v Krista ukřižovaného* (1. Kor. 1, 23), kterého *Bůh vzkřísil z mrtvých*, a jenž *sedí na pravici Boží* (Řím. 8, 34). Jest tedy víra, jež ospravedlňuje, i dle *sv. Pavla theologická*, kterou se uznává za pravé, co Bůh zjevil. Není tedy důvěra ve vlastní ospravednění ani dle tohoto apoštola jedinou přípravou na ospravednění. Vždyť právě *on* nepochybnou a neochvějnou důvěru ve vlastní ospravednění rozhodně odmítá: „Vždyť ničeho nejsem si vědom, ale tím nejsem ospravedlněn: ten však, jenž mě soudí, jest Pán“ (1. Kor. 4, 4). Viz Žid. 11, 1—6.

b) Mezi *Otcí* navazuje na př. *sv. Fulgentius* na tento text z listu k Židům a téměř doslovně jako sněm tridentský dí o víře: „Apoštolská autorita dí, že bez víry nelze se líbiti Bohu. Víra je totiž všech dober základem. Víra je lidské spásy počátek. Bez víry ani na tomto světě nikdo nedosáhne milosti ospravedlňující“ (De fide ad Petr. Prol. n. 1; Enchir. patr. 2260). *Sw. Jeronym* vykládá příkaz Páně: „Jdouce do veškerého světa“ a takto usuzuje: „Není možná, aby tělo přijalo svátost křtu, když duše nepřijala dříve pravdu víry“ (In Math. 1. 4. n. 28).

*Církev prakticky* dokazovala, že k ospravednění jest třeba víry v dogmata, když od dospělých křtěnců žádala a žádá *víru v symbolum*. Katechumeni (slyšící) byli za své přípravy o pravdách víry poučováni; když pak byli pokřtěni, nazývali se *věřící* (*πιστοι, fideles*) na rozdíl od *bludařův* (*haeretici*). O víru v symbolum podšoupila *církev mnoho úporných bojův*.

Podle protestantů působí víra odpuštění hříchův u toho, kdo pevně důvěruje a jest přesvědčen, že hříchy jsou mu odpuštěny. V této víře se odpuštění hříchů již předpokládá, ač má býti teprve skrze ni způsobeno. Zaměňuje se tedy *příčina s účinkem a účinek s příčinou*. Má-li býti důvěra v Boha,



že pro zásluhy Ježíše Krista člověku hříchů nepřičítá, odůvodněná a pevná, musí pocházeti z víry v Boha a ve zjevené pravdy. Proto *sněm tridentský* důvěru v ospravedlnění pojal jako zvláštní částku ve víru dogmatickou: „Věříce . . . hlavně to, že hříšník bývá ospravedlněn skrze milost jeho, skrze vykoupení, jež je v Ježíši Kristu“ (sess. VI. c. 6; Denz. 798). Zcela správně tedy usuzuje *Ihmels*, konservativní protestant, když dí: „Kde je víra jako důvěra, tu je ve víře nutně zahrnuto určité poznání. Důvěra jest pouze jako důvěra v něco nebo důvěra v osobu. Důvěra v Boha je pouze tehdy možná, když se předpokládá, že Bůh jest láska i moc. Proto je s důvěrou nutně sloučena určitá znalost Boha“ (*Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.* 6).

c) *Které pravdy musí zvlášť a výslovně (fide explicita) věřiti a věděti, kdo chce býti ospravedlněn? Všechny pravdy od Boha zjevené, jak jsou obsaženy v Písmě sv. a v tradici, zvlášť výslovně věřiti a věděti nemusí. Taková nutnost nedá se odvoditi z příkazu Božího, a jest i za pravidelných poměrů nemožná. Za pravidelných poměrů musí každý dospělý zvlášť výslovně věřiti a věděti těchto 6 základních pravd:* jsoucnost Boží, spravedlivou odplatu na věčnosti, vtělení Syna Božího, Boží Trojici, nesmrtelnost duše a nevyhnutelnou potřebu milosti ke spasení. Mimo to přikazuje se (*necessitate praecepti*) ještě znalost apoštolského vyznání víry, modlitby Páně a pozdravení andělského, desatera přikázání Božích, sedmero svátostí a hlavních pravidel křesťanské spravedlnosti. Ostatní pravdy stačí věřiti a věděti všeobecně, úhrnem (*fide implicita*), t. j. býti ochoten věřiti všechno, co Bůh zjevil. *V nejzazší potřebě musí, kdo chce býti ospravedlněn, zvlášť výslovně věřiti ve jsoucnost Boží a ve spravedlivou odplatu na věčnosti. To plyne ze slov sv. Pavla: „Bez víry však nelze líbiti se Bohu, neboť ten, jenž přistupuje k Bohu, musí uvěřiti, že Bůh jest a odplacuje těm, kteří ho hledají“ (Žid. 11, 6). Totéž uvádí i sněm tridentský (sess. VI. c. 8; Denz. 801). Poněvadž nesmrtelnost duše a nevyhnutelná potřeba milosti jsou obsaženy ve víře v spravedlivou odplatu, běží pouze o vtělení Syna Božího a o nejsv. Trojici, zda i tyto dva články víry musí, kdo chce býti ospravedlněn, zvlášť výslovně věděti a věřiti. Mezi názory bohoslovců, které o této otázce pronášeli, nejpravděpodobnější je ten, že výslovná víra v tyto dva články není nevyhnutelně potřebná k ospravedlnění, poněvadž ji nelze ani z povahy věci ani z příkazu Božího odvoditi.*

Pro dospělého křtěnce, jenž má býti křtem ve jménu Boží Trojice přijat do církve, jest *per accidens* povinnost nejen z příkazu nýbrž i ke spasení nevyhnutelná (*necessitate medii*), aby zvlášť výslovně věřil jak v Ježíše Krista tak v Trojici. Této povinnosti může toliko Bůh zprostiti toho, jenž není fysicky nebo morálně s to, aby dotýcnou víru výslovně vzbudil. Když se tedy církev spokojí v nejzazší potřebě, aby ti, kdož nejsou s to, aby všechny pravdy zjevené zvlášť výslovně věřili a věděli, s věrou výslovnou ve dva články víry a s věrou úhrnou (*implicita*) v pravdy ostatní, pak má na zřeteli toliko spásu lidí, kteří by při přísnějších požadavcích na věky zahynuli. Proto však církev, jak mylně dí *Harnack* (*Dogmengeschichte* III. 80), nevěří místo toho, jenž má býti ospravedlněn. Jako nemůže místo něho býti ospravedlněna, tak nemůže ani místo něho věřiti.

2. věta: Dospělému jest se připraviti na ospravedlnění nejen věrou, nýbrž i jinými spasitelnými úkony. Pouhá víra neospravedlňuje. (De fide.)

### 1. Vykład.

Mezi spasitelnými úkony, v nichž záleží příprava dospělého na ospravedlnění, uvádí *sněm tridentský dogmatickou víru* na prvním místě, dále *spasitelnou bázeň* před božskou spravedlností, již hříšník bývá oťresen, *naději a důvěru v milosrdenství Boží*, že pro Krista Bůh mu bude milostiv, *počátečnou lásku k Bohu, lítost a ošklivost* nad hříchy a konečně *předsevzetí*, že přijme *svátost* a začne *nový život* (sess. VI. c. 6; Denz. 798). V témže sezení c. 7 dí *týž sněm*: „Neboť víra nepřipojí-li se k ní naděje a láska, ani s Kristem dokonale nespojuje ani živým údem jeho těla nečiní.“ (Denz. 800.)

*Protestanté* zavrhuji všelikou přípravu mimo víru, která podle nich jediné ospravedlňuje. Ani víra není vlastní přípravou, dobrým skutkem, nýbrž pouze nástrojem, jímž ospravedlnění se zachytí.

Protože takový názor na ospravedlnění je v přímém odporu i s naukou Písma sv. i se zkušeností, prohlásil *zminěný sněm* proti protestantům: „Bude-li kdo tvrditi, že hříšník bývá pouze vírou ospravedlněn, takže se domnívá, že ničeho více není třeba, co by k dosažení milosti přispívalo, a že dokonce není třeba hnutím vlastní vůle se připraviti a uschnouti, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 9; Denz. 819).

### 2. Důkaz.

a) *V Písmě sv.* požaduje se na tom, kdo chce býti ospravedlněn, hlavně *víra*, ale nikoli *vylučně*. Spasení závisí i na jiných spasitelných úkonech, u nichž jest víra předpokladem.

α) *Proroci* s důrazem žádají *pokání* (Is. 30, 15; Jer. 15, 19; Ez. 18, 21). Na mnohých místech vyžaduje se *bázeň Boží* (Is. 50, 10; Mal. 3, 5. 16). „Kdo jest bez bázně, nebude moci býti ospravedlněn“ (Sir. 1, 28). „Toho, jenž naději skládá v Hospodina, milosrdenství obklíčí“ (Ž. 31, 10). „Počátek moudrosti bázeň Hospodina“ (Ž. 110, 10).

β) *Kristus Pán* od počátku hlásal *pokání* jako podmínku pro účastenství na království Božím. „Od toho času počal Ježíš kázati a říkati: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské“ (Mat. 4, 17). V osmeru blahoslavenství vykládá podmínky, bez nichž nelze do království Božího vejít, avšak víry

mezi nimi neuvádí. Pouhá, mrtvá víra, víra bez dobrých skutků ke spasení nevede. „Ne každý, kdo mně říká: „Pane, Pane,“ vejde do království nebeského, nýbrž, kdo činí vůli Otce mého, jenž jest v nebesích, ten vejde do království nebeského“ (Mat. 7, 21). Veřejnou hříšnici proto ospravedlňuje, poněvadž mnoho milovala (Luk. 7, 47). „Nebudete-li činiti pokání, všichni podobně zahynete“ (Luk. 13, 3).

γ) *Sv. Petr* kázal lidu: „Proto činite pokání a obraťte se, aby shlazení byli hříchové vaši“ (Sk. ap. 3, 19). „Činite pokání, a pokřtěn budiž jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých“ (Sk. ap. 2, 38).

δ) *Sv. Pavel* často označuje víru jako jediný prostředek spasení: „Neboť soudíme, že člověk bývá ospravedlňován věrou bez skutků zákona“ (Řím. 3, 28). Tato víra však záleží, jak to z celého N. zákona vysvítá, v tom, aby se člověk zcela odevzdal a podřídil Bohu a Ježíši Kristu, tohoto zákona zakladateli. Tuto víru apoštol staví proti židovstvu a proti jeho vnější, zákonné spravedlnosti, nikdy však proti křesťanské spravedlnosti, jež se projevuje dobrými skutky a ve víře jest zahrnuta. I dle *Pavla ospravedlňuje pouze taková víra*, kterou člověk jest s Kristem v živém spojení: „V Kristu Ježíši totiž ona obřizka nic neplatí ani neobřizka, nýbrž víra, která skrze lásku působí“ (Gal. 5, 6). „Kdybych měl všecku víru, takže bych hory přenášel, lásky však bych neměl, ničím bych nebyl“ (1. Kor. 13, 2).

ε) Když *sv. Jakub* píše: „Vidíte-liž, že člověk bývá ospravedlněn ze skutkův a ne z víry toliko. Neboť jako tělo bez ducha jest mrtvé, tak jest i víra bez skutků mrtvá“ (2, 24. 26), vývodům Pavlovým neodporuje. V tom jsou oba za jedno, že skutky, jež nepocházejí z víry a nebyly vykonány s milostí Boží, k věčné spáse nijak nepomáhají. Zdánlivý rozpor mezi Řím. 3, 28 a Jak. 2, 24 urovnal *sv. Augustin* takto: „Onen (Pavel), proti křesťanům ze židovstva se obraceje, mluví o skutcích, jež víru předcházejí; tento (Jakub) o těch skutcích, jež z víry pocházejí“ (De diversis quaestionibus 83; Qu. 76. n. 2; srov. De fide et oper. 14, 27).

Podle *sv. Pavla*: „Tomu pak kdo nepracuje, nýbrž věří v toho, jenž ospravedlňuje bezbožníka, počítá se víra jeho ke spravedlnosti“ (Řím. 4, 5). Víra tato není však ospravedlněním, ani ho přímo nezaslouží, nýbrž Bůh je přičítá tomu, kdo má víru, poněvadž jest i jeho dobrým úkonem i na výkupné smrti Kristově se zakládá. Vírou přisvojuje si hříšník krev Kristovu a přináší ji Bohu, jenž by podle spravedlnosti měl s hříšníkem

účtovatí podle viny jeho, se zřetelem na kříž však podle milosti přičítá mu víru.

*Víra podle sv. Pavla*, na nějž se reformátoři tolik odvolávali, *ospravedlňuje* takto: 1. Člověk bývá ospravedlněn *zdarma* (Řím. 3, 24); na ospravedlnění nemá nároku, nemůže si ho zasloužit ani věrou. 2. *Víra ospravedlňuje beze skutků zákona*. Kterak to lze srovnati, že člověk bývá ospravedlněn *zdarma* a přece skrze víru? Dle apoštola je spravedlnost (ἐξ) z víry, skrze (διὰ) víru a na ní (ἐπι) spočívá jako na základě; nikde však netvrdí, že by víra sama sebou byla spravedlností, její příčinou formální tak, že by hříšník pouhou věrou byl před Bohem ospravedlněn. Víru rozlišuje apoštol od spravedlnosti: víra jest podmínkou, a kde ji Bůh nalezne, tam z pouhé dobroty spravedlnost udělí. Kdo se tedy věrou, svobodně ovšem s milostí, Bohu podřídí, toho Bůh ospravedlňuje. 3.) Na otázku, *proč víra ospravedlňuje*, odpovídá *sv. Pavel*: „Víra jeho počítá se ke spravedlnosti“ (Řím. 4, 5). Ospravedlnění je tedy *zdarma*, z víry a víra se nám počítá ke spravedlnosti. V poslední poučce prohlašuje víru za úkon nad míru obtížný a mravně velmi cenný. Víru neprohlašuje za záslužnou příčinu spravedlnosti, protože víra jest bez milosti Boží nemožná, a tato má původ a základ v Boží dobrotě a ve smrti Kristově. Má se tedy víra ke spravedlnosti tak, že kde není víry, Bůh spravedlnosti neudělí a že víru člověku přičítá jako *přípravu* (*causa dispositiva*). Bůh není k tomu povinen, nýbrž přičítá to člověku dle milosti. Víra, jež z milosti pochází a ke spravedlnosti se přičítá, jest proto tak cenná a významná, poněvadž se odnáší ke smrti Kristově a jest sama sebou, ježto se člověk skrze ni Bohu zcela odevzdává, vrcholem mravnosti.

b) *Otcové*. *Sv. Polykarp* píše: „Víra je všech nás matkou, než tak, že naděje po ní následuje a láska pokračuje\* \*) (Ep. ad Phil. 3). Jakou přípravu církev na dospělých požadovala, je nejlépe viděti v *katechesích a výkladech významů víry pro katechumeny*. O pouhé důvěře ve vlastní ospravedlnění jako jedině přípravě není v *katechesích sv. Cyrilla Jerus.* anebo ve výkladu symbola u *sv. Augustina* ani zmínky. Katechumeni připravovali se na křest týmiž spasitelnými úkony, které sněm *tridentský* uvádí.

c) *Zásady*: „*Pouhá víra ospravedlňuje*“ nelze mimo to, ani proto uznati, poněvadž je ve svých účincích *hroblem nábožensko-mravního života*. To dobře vycítil *Hugo Grotius*, když napsal: „Nitro křesťana děsí se dogmat, jež jsou na úkor zbožnosti. Takovým jest známé pravidlo, jehož se někteří zastávají: Hřeš směle, věř směleji a neuškodí ti ani sto vražd, ani tisíc eizoložství“ (Disc. Apolog. cit. *Einig*, Tract. de gr. divina 138). Byli to vrstevníci *Lutherovi Chemnitius*, *Buddäus a j.*, kteří nauku o pouhé víře ospravedlňující, kdež pro součinnost člověka není místa, potud zmírnili, že k ospravedlnění požadovali lítost, lásku a jiné dobré skutky, ač tyto dle nich k ospravedlnění nepomáhají (Viz *Specht*, 1. c. 102).

Poznámka 1. *Zásada*: „*Víra ospravedlňuje*“ může míti i *pravosměrný*, přesně *katolický význam* podle toho, co se věrou rozumí. Víra t. j. *objektivní zjevení Boží*, vede veškerý řád spásy ke spravedlnosti a spáse. Tak po-

\* \*) εἰς τὴν δοξαίῳαν ὑμῶν πιστὸν ἦτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολοθησοῦσης ἀπίδος προαγωγῆς τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ χριστὸν. (S. Polykarp ad Philipp. 3, 3).

blížel *sv. Pavel* na víru, když ji postavil proti zákonu. Židé i pohané dospějí k ospravedlnění a spáse bez skutků zákona. Není jim ničeho jiného třeba jen víru Kristovu zachovávatí.

Víra *živá*, v níž je zahrnuta vůle konati dobré skutky a ctnosti, k nimž víra zavazuje a uschopňuje, i když se všechny skutečně ještě nekonají, *ospravedlňuje*. Taková víra jest mravní úkon nad jiné dobrý a to nutně, nemá-li býti hned, když vznikne mrtva. Víra skrze lásku činná a touto proniknutá nazývá se *fides formata*. Výraz tento jest utvořen i podle nauky Pavlovy (Gal. 5, 6) i dle ducha N. zákona (Luk. 7, 47; Jak. 2, 14–26; 1. Jan 3, 14). Je-li víra živá, láskou proniknutá a dovršená, ospravedlňuje. K pojmu víry, kterou uznáváme za pravdu všechno, co Bůh zjevil, láska nenáleží; ona víru jako ctnost a jako přípravu na ospravedlnění doplňuje. (Sněm trid. sess. VI. c. 7). Jest i z Pisma sv. i ze zkušenosti známo, že člověk může míti víru co do pojmu úplnou, ale pro svůj nábožensko-mravní život neplodnou. (Mat. 7, 22; 1. Kor. 13, 2; Jak. 2, 14–16).

Poznámka 2. *Spasitelné úkony*, jimiž se dospělý na ospravedlnění připravuje, vyskytují se u *nekrtěného hříšníka co nejúplněji*. To měl na zřeteli sněm *tridentský*, když vznik a postup přípravných úkonů přímo mistrovsky a s nejjemnější psychologií vylíčil. „Dekret o ospravedlnění, ačkoli je dílo umělé, jest ve mnohé příčině výborně vypracován“ píše *Harnack*. U *pokřtěných* hříšníků jsou tedy některé změny možné. Těm, když nepozbyli víry, není třeba, ani aby byli povoláni k víře, ani aby přijali křest. Místo křtu jest jim přijmouti svátost pokání. Spasitelné úkony nenásledují nutně vždy v témž pořadí a není třeba, aby každý byl zvlášť výslovně vzbuzén. V této přípravě mohou se vyskytnouti i jiné spasitelné úkony, na př. modlitba, almužna a j. Při náhlých obráceních mohou se tyto úkony rázem dostaviti a jeden do druhého zasahovati. Kdo se na ospravedlnění připravil úkonem dokonalé lásky k Bohu, ten v něm zahrnul lítost i dobré předsevzetí. Po takové přípravě, v níž ovšem musí býti obsažena touha přijmouti svátost, ospravedlňuje Bůh *přímo, bezprostředně*; po nedokonalé lítosti ospravedlňuje Bůh skrze svátost, *nepřímo*.

## Hlava druhá.

### Co Bůh působí ospravedlněním?

#### §. 16. Ospravedlnění jest skutečné odpuštění hříchův.

*Vltac*: Bůh ospravedlňuje hříšníka tím, že mu hříchy opravdu a skutečně odpustí. (De fide.)

##### 1. Výklad.

Člověk je podle katolické nauky tehdy ospravedlněn, když mu Bůh vlije do duše milost posvěcující; neboť tím mu

hříchy opravdu a skutečně odpustí a jej posvětit. Tak se skutečně ono „přenesení hříšníka ze stavu nespravedlnosti a hněvu Božího ve stav milosti a synovství Božího“, jak *sněm tridentský* ospravedlnění vyměřuje (sess. VI. c. 4: Denz. 796).\*) Záleží tedy ospravedlnění: 1. *v odpuštění hříchů* (dědičného i osobních), stránka negativní, 2. *ve vnitřním posvěcení*, stránka pozitivní.

*Protestanti* pohlízejí na ospravedlnění zcela jinak. Podle nich záleží *toliko v odpuštění hříchů*; hříchů však Bůh opravdu a skutečně hříšníkovi neodpouští, nýbrž pro zásluhy Ježíše Krista jich *nepřičítá*. Hříšník, kterého Bůh pouze *za spravedlivého prohlásil* (*iustificatio externa et forensis*), nedozná ve svém nitru změny, zůstane i potom hříšníkem, protože jeho *hříchy* jsou spravedlností Kristovou jen *přikryty* (*iustitia Christi extranos*). Tento bludný názor na ospravedlnění plyne z předpokladu, že naše přirozenost jest zcela zubožená a proto nemůže než hřešiti.

*Sněm tridentský* vyměřil proti *protestantům* jednak obojí stránku ospravedlnění, že totiž „není pouze odpuštěním hříchů, nýbrž i posvěcením a obnovením vnitřního člověka skrze dobrovolné přijetí milosti a darů“\*\*) (sess. VI. c. 7; Denz. 799) jednak prohlásil o odpuštění hříchů: „Bude-li kdo popíráti, že milostí Ježíše Krista, jež na křtu se udílí, vina hřichu prvotného se odpouští, nebo tvrditi, že se nezahladí všechno, co má pravou a vlastní povahu hřichu, nýbrž že se pouze seškrábe nebo nepřičítá, b. z c. v.“ (sess. V. can. 5, Denz. 792; viz sess. VI. can. 11, Denz. 82). Co tu sněm prohlásil *o křtu sv.*, že skrze něj se zahladí hřích prvotný, to stanovil i *o svátosti pokání* vzhledem na všechny smrtelné hříchy. Vlastní hříšný úkon nemůže být ovšem zahlazen, nýbrž pouze to, co po něm zůstalo, totiž *vina a trest* (*reatus culpae et poenae*). Ospravedlněním *zahlazují se hříchy i co do viny i co do věčných trestův*.

\*) Quibus verbis iustificationis impii descriptio insinuat, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Jesum Christum, Salvatorem nostrum. (Sess. VI. Decretum de iustif. cap. 4.)

\*\*) Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae. (Sess. VI. Decretum de iustif. cap. 7.)

2. *Důkaz.*

a) *Ve St. zákoně*, na který se protestanti odvolávají, není pojem hříchu a ospravedlnění dokonale vystižen. V době *mož- žíšské* často a více přehlíželo se při hříchu k tomu, že jest *přestoupením vnějšího zákonitého řádu*, než k tomu, že jest urážkou Boha a ztrátou posvěcující milosti. Byly tudíž i prostředky pro smír s Bohem, pro ospravedlnění rázu vnějšího. Očišťování, obmývání, oběti, zkrátka *vnější úkony* urovnávaly poměr člověka k Bohu. Plné a opravdové odpuštění *očekávali Israelité v době mesiášské* (Jer. 33, 8; Dan. 9, 24; Zach. 3, 9). Není tedy pro pojem odpuštění hříchů v N. zákoně nijak směrodatné, i když se ve St. zákoně dí, že se hříchy „přikrývají“, „nepřičítají“ (Ž. 31, 1. Ez. 33, 16) nebo „odnímají“ (I. Par. 21, 8), „se zhlazují“ (Is. 44, 22) nebo „obmývají a očišťují“ (Ž. 50, 9; Ez. 36, 25; Mich. 7, 18). Viz *Bartmann* l. c. 475.

b) *Kristus Pán rozhodně zavrhuje vnější, zákonnou spravedlnost* fariseův a zákoníkův (viz kázání na hoře) a požaduje spravedlnost *dokonalejší, hojnější*: „Neboť pravím vám: nebude-li spravedlnost vaše hojnější než fariseův a zákoníků, nevejdete do království nebeského“ (Mat. 5, 20). Při hříších odsuzuje hlavně *nešlechtné srdce, nitro, zkažené a převrácené smýšlení*, z něhož hříšný úkon pochází. Bude tedy odpuštěno toliko těm, kteří v nitru, v srdci svém se obrátí a změní. O hříchu a o odpuštění pojednává *Kristus Pán* názorně, přirovnávaje *člověka ke stromu*. „Buď učíte strom dobrým a ovoce jeho dobrým, aneb učíte strom špatným a ovoce jeho špatným, neboť po ovoci pozná se strom. Pokolení zmijí, kterak můžete mluvití dobré věci, jsouce zlí? neboť z hojnosti srdce mluví ústa“ (Mat. 12, 33. 34; srov. 7, 16—20). *Celý člověk má se změnití, zušlechtití, hřích a princip jeho ze srdce vymýtí a dobrý princip* (gratia sanctificans) s dobrými skutky tam vštípití. Těmito slovy Krista Pána je protestantský názor, že i ospravedlněný zůstane ve svém nitru hříšníkem, rozhodně odsouzen.

Na *svých učednících* žádá Kristus vnitřní čistotu a dokonalost. „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou“ (Mat. 5, 8); *apoštolům* dí opětně: „I vy jste čisti“ (Jan. 13, 10; 15, 3). Hříšníky, jimž hříchy odpustil, utěšoval „pokojem“ (Luk. 7, 50), ale zároveň předpokládal a očekával, že „nebudou více hřešiti“ (Jan 5, 14; 8, 11). Čisté, hříchů prosté srdce mají

si zachovati učedníci Kristovi i s největší obětí, ztrátou vlastního života, a pokušení ke hříchu tak rozhodně odporovati, že raději svých údův a ústrojí pozbudou, než by ve hřích svolili (Mat. 18, 8—9; 10, 39). Když Kristus Pán *nové hříchy tak důrazně a rozhodně zapovídá*, pak zajisté *staré, dřívější již nejsou, ale pominuly*. Všeliký hřích má býti v člověku vymýtěn i s kořenem. Vždyť právě Kristus odsuzuje každé hříšné hnutí, zlou myšlenku, neslušný pohled (Mat. 5, 20—6, 34).

c) *Sv. Pavel* nazírá na odpuštění hříchů tímž způsobem jako Kristus Pán. Líčí hlavně, že hřích jest všeobecně rozšířen: „Všichni zhřešili a potřebují slávy Boží“ (Řím. 3, 23) a ukazuje na pramen tohoto smutného zjevu, na hřích prvotní, jímž všichni v Adamovi zhřešili (Řím. 5, 12). V 7. hlavě téhož listu nehájí apoštol názoru protestantského, že Bůh hříchy toliko přikrývá, nýbrž živě a přímo dramaticky líčí přechod ze stavu starého do nového. V posledních verších 24. a nn. dí zcela určitě, že starého, nešťastného člověka *milost Ježíše Krista vysvobodí*, tedy nepřikryje. „Zákon ducha oživujícího osvobodil mě v Kristu Ježíši od zákona hříchu a smrti“ (Řím. 8, 2). „Žádného tedy zavržení není již více pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši“ (Řím. 8, 1). Kdo je skrze křest ospravedlněn, ten je hříchů zbaven, zproštěn. To názorně vykládá apoštol, když *křest, svátost odpuštění hříchů přirovnává ke smrti Kristově a pokřtěného ke smrtvýchvstalemu Kristu* (Řím. 6, 1—6). Pokřtěný hříchu zemřel, v novém životě chodí, neslouží již hříchu, jest ospravedlněn od hříchu. Proti St. zákonu, v němž byli lidé služebníci hříchu ke smrti, jsou v N. zákoně vysvobozeni od hříchu, učiněni služebníky spravedlnosti (Řím. 6, 18. 22). V prvním listě ke Korintským vypočítává hříšníky, kteří nebudou vládnouti královstvím nebeským, a takto uzavírá: „A *takovými jste někteří byli; ale dali jste se obměti, ale byli jste posvěceni, ale byli jste ospravedlněni* ve jménu Pána našeho Ježíše Krista“ (1. Kor. 6, 9. 11). „Také vás, když jste byli *mrtví ve hříších* . . . také vás oživil spolu s ním, *odpusťiv vám všechny hříchy*“ (Kol. 2, 13).

*Sv. Petr* hlásá odpuštění hříchů, jež božský Mesiáš lidstvu přinesl. „Jemu všichni proroci vydávají svědectví, že skrze jméno jeho dostanou odpuštění hříchů všichni, kdo v něho věří“ (Sk. ap. 10, 43). Že jest toto odpuštění opravdové a skutečné, dokazuje slovy: „*Čiňte pokání, a pokřtěn buď jeden-*



každý z vás ve jménu Ježíše Krista na *odpuštění hříchů svých; a obdržíte dar Ducha svatého*" (Sk. ap. 2, 38). Ducha sv. může obdržeti pouze ten, komu hřichy byly odpuštěny skutečně.

*Sv. Jan* označuje na počátku svého evangelia Krista Pána jako „beránka, jenž snímá hřichy světa“ (Jan 1, 29) a jinde dří: „Krev Ježíše Krista, Syna jeho, očistuje nás od všelikého hřichu. Jestliže vyznáváme hřichy své, (Bůh) jest věrný a spravedlivý, aby odpustil nám hřichy naše a očistil nás od všeliké nepravosti“ (1. Jan 1, 7. 9).

Hřichy se odpuštějí a shlazují opravdu a skutečně v N. zákoně, který Kristus Pán ustanovil řka: „Toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchův.“ (Mat. 26, 28). *Ve St. zákoně* odpuštění hříchů se pouze slibovalo a obrazně udílelo.

*a) Sv. Otcům a celé tradici byla protestantská theorie o přikrytí hříchů naprosto cizí, jak to doznali Kalvín, Chemnitzius a Melancthon* (viz *Bellarmin* a. II. 8; *Wiest*, Dem. dogm. cath. VI. 228). O nauce *sv. Augustina* dří *Kalvín*: „Nelze ani Augustinova názoru přijmouti, jenž milost uvádí ve spojení s posvěcením, jímž se skrze Ducha sv. k novému životu rodíme“ (Inst. III. § 15). *Sv. Augustin* odmítá názor *pelagiánů*, jako by hřichy křtem se pouze seškrabovaly a zcela neshlazovaly, takto: „Kdož to tvrdí s pelagiány, leda jen nevěřící? Díme, že křest působí odpuštění hříchův a že shlazuje viny a nikoli pouze seškrabuje, aby kořeny všech hříchů v hříšném těle utkvěly jako kořeny ustříhaných vlasů, aby znova rostly“ (Contra duas epist. Pelagianorum I, 13, 26; *Ench. patr.* 1886). *Sv. Řehoř Naz.* píše: „Nazývá se βαπτισμός (ponoření), poněvadž hřich ve vodě se pohřbí... nazývá se λουτρόν (koupel), poněvadž se obmývá“ (Orat. 40).

*e) Theologicky lze opravdové a skutečné odpuštění hříchů dovésti ze správného pojmu o Bohu. Hříšníka ospravedlňuje Bůh vševědoucí, „před jehož očima není žádného tvora neviditelného, ale všechno je holé a otevřeno před očima jeho“ (Žid. 4, 13). Před zrakem tohoto vševědoucího Soudce může býti hřich pouze tak zakryt a zatajen, že jest zároveň shlazen, smazán, že ho již není. Hříšníka ospravedlňuje Bůh nejvyšší svatý, jehož „oči jsou čisté, aby neviděl zlého a jenž nebude moci hleděti na nepravost“ (Hab. 1, 13). Může tedy býti synem Božím, dědicem království jeho jen ten, kdo jest hříchů skutečně prost a čist. Hříšníka ospravedlňuje Bůh, jenž je pouhá pravda a neskonalá moc. Nemůže tedy, kdo byl ospravedlněn, za bezhříšného býti prohlášen a přes to zůstatí ve svém nitru hříšníkem. Bůh to, co zevně prohlásí, uskuteční a provádí. Kterak by pak mohl apoštol tvrditi: „Jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho“ (Řím. 5, 19). Jako hřichem Adamovým všichni skutečně zhřešili, tak i smrtí Kristovou všichni stanou se opravdu a skutečně spravedlivými.*

## § 17. Ospravedlnění je vnitřní posvěcení.

*Věta:* Bůh hříšníka ospravedlňuje nejen tím, že mu hříchy skutečně odpouští, nýbrž i tak, že jej v nitru obnoví a posvětit. (De fide.)

### 1. Výklad.

a) *Kalvin* pohlížel na ospravedlnění jako na *pouhé odpuštění hříchů*, jichž Bůh hříšníku vzhledem na spravedlnost Kristovu nepřičítá. *Ostatní vůdcové reformace* s tímto názorem *nesouhlasili* a požadovali v ospravedlnění i jakousi *positivní stránku*. *Osiander* († 1552), zaznamenal o tom 14–20 různých názorů, jimž bylo pouze to společné, že ospravedlnění po stránce pozitivní není ani vnitřní posvěcení ani trvalá spravedlnost t. j. milost posvěcující. Dle běžného názoru přívrženců konfese augšpurské jest ospravedlněný pouze zevně spravedlností Kristovou přikryt, zahalen a se zřetelem na ni za spravedlivého prohlášen. Spravedlnost není tedy *vlastní spravedlností hříšníka*, jeho nitra ani neobnovuje ani neposvěcuje, nýbrž je to spravedlnost pouze *vnější, cizí a jemu jenom přičtená* (*sola imputatio iustitiae Christi, iustitia Christi extra nos*).

b) *Sněm tridentský* zavrhl blud tento, prohlásiv: „Bude li kdo tvrditi, že lidé bývají ospravedlněni buď pouhým *přičtením* spravedlnosti Kristovy nebo pouhým odpuštěním hříchů, bez milosti a lásky, jež v srdcích jejich skrze Ducha sv. se rozlévá a trvá, nebo, že milost, kterou býváme ospravedlněni, je toliko přízeň Boží, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 11; Denz. 821.)\*) Nebýváme tedy ospravedlněni tím, že nám Bůh spravedlnost Kristovu k dobru přičte a nás za spravedlivé prohlásí, aniž nás vnitřně obnovil a posvětil, nýbrž *skrze spravedlnost*, jež v nitru našem zůstane a trvá, *skrze posvěcující milost*. Tato je *formální, tvarovou příčinou* našeho ospravedlnění. Podobně filosof není proto filosofem, že se mu přičítá moudrost Boží, nýbrž pro moudrost vlastní, nabytou, jež v něm zůstává a trvá. V 7. kapitole VI. sezení probírá *sněm tridentský* všechny příčiny, které k našemu ospravedlnění přispívají, maje hlavně

\*) Can. 11. Si quis dixerit, homines iustificari vel sola *imputatione* iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: A. S. (Denz. 821).

na zřeteli *formální příčinu* ospravedlnění, o kterou ve sporu s protestanty především běželo. Příčiny tohoto ospravedlnění jsou: *Účelná* (finalis): *sláva Boží a Kristova* jakož i *život věčný*; *účinná* (efficiens) pak je: *milosrdný Bůh*, jenž zdarma (gratis) obmývá a posvěcuje . . . ; *záslužná* (meritoria): přemilý Jednorozený Syn jeho, Pán náš Ježíš Kristus, jenž svým *přesvatým utrpením* na dřevě kříže nám ospravedlnění *zasloužil* . . . ; *nástrojná* (instrumentalis) *svátost křtu* jež je svátost víry, bez níž se nikdy ospravedlnění nikomu nedostalo; konečně jediná *formální příčina* jest spravedlnost Boží, ne ta, kterou je sám spravedlivý, nýbrž ta, kterou nás spravedlivými činí, kteroužto od něho obdařeni, v duchu myslí své se obnovíme a nejen se počítáme, nýbrž opravdu spravedlivými se nazýváme a jsme, když spravedlnost do sebe přijmeme každý svou podle míry, již Duch sv. jednotlivým rozdává, jak chce a podle vlastní přípravy a spolupůsobení jednoho každého“ (sess. VI. c. 7; Denz. 799). Býváme *formálně ospravedlnění spravedlností stvořenou, získanou* „přijetím milosti a darů,“ „milostí a láskou, jež skrzě Ducha sv. v srdcích se rozlévá“, darem od Boha vlitým a v nás zůstávajícím.

Na vysvětlenou sněmovní nauky o příčinách ospravedlnění dlužno připomenouti: 1. *Účelná příčina* (causa finalis) našeho ospravedlnění je *sláva Boží a sláva Kristova*. Ona jest svrchovaným a naprostým cílem všeliké vnější činnosti Boží, tedy i ospravedlnění; tato pak se uvádí proto, poněvadž naše ospravedlnění, jež Kristus, Bůh-člověk vykonal, jest mu obzvláštní oslavou. Život věčný náleží k účelné příčině proto, že ospravedlněný nejdokonaleji Boha oslavuje, když věčné slávy dosáhne. 2. *Účinná příčina* (c. efficiens) ospravedlnění je jediné *Bůh*, jenž jediný může milost, nadpřirozený dar, do lidské duše vlití. 3. *Záslužná příčina* (c. meritoria) je *Ježíš Kristus*, jenž ochotně a poslušně smrt na kříži podstoupiv, ospravedlnění nám získal. 4. *Nástrojná příčina* (c. instrumentalis), již hříšník pravidelně ospravedlněn bývá, je *svátost křtu*. 5. *O formální příčině* (causa formalis) ospravedlnění konal sněm důkladná a často i velmi živá šetření. Bylo úkolem sněmu, aby jednak *vnější, přičtenou spravedlnost reformátorů* zavrhl, jednak i vytkl stanovisko *k těm bohoslovcům*, kteří hájili na sněmu *dvou spravedlnost, vlastní a vnitřní*, mimo to i *přičtenou a cizí*, jež onu doplňuje. Na doklad svého mínění uváděli z *Písma sv.* taková místa, v nichž *vlastní spravedlnost se velmi nízko cení*. „Nevcházej v soud se služebníkem svým, nebo nebude ospravedlněn před obličejem tvým nižádný živý“ (Ž. 142, 2). „V pravdě vím, že tak jest, a že nebývá spravedliv člověk přirovnán jsa Bohu“ (Job. 9, 2). Spravedlnost člověka přirovnává se ke špinavému rouchu (Is. 64, 6), všichni lidé jsou hříšní (I. Jan 1, 8), a všem jest se modlití: „Odpusť nám naše viny.“ Těto *dvou spravedlností* hájili na sněmu *Piçhius a Gropper*, kardinálové *Con-*

*tarini, Sanfelice, Pole* a generál Augustiniánů *Seripado*, rozhodně ji však potíral *Laines*. Poukazoval vším právem na to, že vlastní spravedlnost nesmí se stavěti proti spravedlnosti, již nám uděluje Bůh. Vlastní spravedlnost pochází, zakládá se na spravedlnosti Boží a je v nás potud, pokud nás Bůh dle své dobroty ospravedlňuje. Výsledkem těchto šetření bylo věroučné prohlášení, že jediná formální příčina našeho ospravedlnění jest ta spravedlnost, jež jest v nás, t. j. posvěcující milost. V duši, již se milost posvěcující vlije, uskuteční se hned ospravedlnění po stránce negativní i pozitivní. Nějakého doplňku at spravedlnosti Kristovy nebo vnější přízně Boží posvěcující milost naprosto nepotřebuje, aby duši hříšnickovu ospravedlnila.

## 2. Důkaz.

a) *Ve St. zákoně* byla z počátku osobní vnitřní svatost a spravedlnost málo známa. Tehdy spravedlností se rozumělo *vyvolení celého národa před národy ostatními*. U proroků jest již i důrazná výzva ke vnitřní spravedlnosti i výstraha před pyšným spoléháním na příslušnost k národu vyvolenému. Obojí stránku zdůrazňoval ve svém kázání i sv. *Jan Křtitel*, poslední mezi proroky.

b) a) *Kristus Pán* žádá na svých učednících „*hojnější spravedlnost*“ (Mat. 5, 20). Tu mají, kdož jsou *čisti od hříchův a obdrželi Ducha sv.* Toho Ducha udílí *Ježíš*, jenž v něm *křtí* (Mar. 1, 8; Jan 3, 5); dává jej i Otec těm, kteří ho prosí (Luk. 11, 13). Totéž hlásá *Kristus Pán* i o *království Božím*, jež jest vnitřní milostí v srdcích věřících (Luk 17, 21), vzácnější než všechny poklady (Mat. 13, 44—46). Toto království třeba přijmouti u víře (Jan 7, 38); ono je čínorodým mravním principem (Mat. 13, 33) a přináší stonásobný užitek (Mat. 13, 23).

Z těchto slov Kristových je patrné, že *Kristus* lidstvu nepřinesl pouze *odpuštění hříchů*, nýbrž i *vnitřní svatost a spravedlnost*. Tato pak se jeví netoliko jako *vnitřní*, nýbrž jako  *zcela nové, nadpřirozené dobro*. V evangeliu sv. *Jana* nazývá se výslovně *znovuzrozením* nebo *novým zrozením* (Jan 1, 13; 3, 5—8; 8, 47), *novým životem* a *synovstvím Božím*. Milost je podle evangelia vnitřní, duchovní *princíp hojné mravnosti*. „*Proudy vody živé poplynou z útroby těch, kdož přijali Ducha svatého*“ (Jan 7, 38. 39). V těch bude „*pramen vody vytryskující do života věčného*“ (Jan 4, 14). Tento nový, nadpřirozený život je „*hojný*“ (Jan 10, 10), avšak *pouhý dar Boží*: „*Dal jim moc státi se dítkami Božími, těm totiž, kteří věří ve jméno jeho . . . , kteří se zrodili z Boha*“ (Jan 1, 12. 13). „*Kdybys znala dar*

Boží a kdo je ten, jenž ti praví: Dej mi pít, ty bys ho byla prosila, a byl by ti dal vody živé“ (Jan 4, 10). Milost je dar vnitřní, duchovní a proto *tajemný* i když do nitra vstupuje i když tam působí (Jan 3, 8). *Vnitřní povahu* milosti osvětlují slova *Kristova*: „Co se narodilo z těla, tělo jest a co se narodilo z Ducha, duch jest“ (Jan 3, 6). Princip tohoto nového života jest tedy *duch Boží v člověku*. Proto *vchází omilostněný do vnitřního a živého spojení s Bohem* (*κοινωνία*), a má v něm zůstatí (Jan 6, 57; 14, 23; 15, 1—7. 9. 10; 17, 26). Když podle tohoto evangelia ospravedlněný je znovuzrozen (*παλιγγενεσία*), nabude nového nadpřirozeného života, z něhož jako z pramene se řine mravnost do života věčného tryskající, stane se synem Božím a tak vchází v důvěrné a trvalé spojení s Bohem, pak není pouze vzhledem na cizí spravedlnost za spravedlivého prohlášen, nýbrž *v nitru svém obnoven a posvěcen nadpřirozeným darem*, jenž tuto *trvalou svatost* ustaví a *nový život* probudí.

β) *Sv. Pavel* vytvořil technický výraz „ospravedlnění“ (*δικαιώσις*). Nauka jeho jest však naprosto daleka toho, aby se ospravedlněním rozumělo *pouze odpuštění hříchův a právní, vnější přijetí za syna Božího* (*υιοθεσία*). Na obojí poukazuje častěji, než zdůrazňuje i *positivní stránku* ospravedlnění, že jest totiž *vnitřní posvěcení, proměnění, nové stvoření* (*καινή κτίσις*). Znovuzrození v evangeliu *sv. Jana* nazývá *Pavel novým stvořením*: „Je-li tedy někdo v Kristu, jest novým stvořením, staré věci pominuly; hle všecko se obnovilo“ (2. Kor. 5, 17). Nové stvoření jest „víra, jež skrze lásku působí“ (Gal. 5, 6; 6, 15). „Jeho jsme zajisté dílem, byvše stvoření v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili“ (Ef. 2, 10). „Nový člověk je stvořen podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy“ (Ef. 4, 24). „Spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha sv., jehož vylil na nás hojně skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho, abychom byvše ospravedlnění milostí jeho stali se podle naděje dědici života věčného“ (Tit. 3, 5—7). Křest, o němž tu mluví apoštol, jest co do podstaty *koupel druhého narození a obnovy*, co do účínu jest *vylití Ducha sv. Pokřtěný jsa znovuzrozen, obnoven není pouze hříchů zbaven*, nýbrž synem Božím přijatým, jest připodobněn obrazu Jednorozeného (Řím 8, 29); starého, hříšného člověka nejen svlekl, nýbrž i nového oblekl (Ef. 4, 24; Kol. 3, 9. 10). Vylití Ducha sv. znamená milost, lásku, kterou Duch sv. v pokřtěných rozlévá

(Sk. ap. 2, 38; 10, 45; Řím. 5, 5). *Ospravedlnění* děje se tak, že *hříšník bývá zároveň od hříchův obmyt i posvěcen*. „Ale dali jste se obmytí od hříchů (stránka negativní), ale byli jste posvěceni (stránka pozitivní), ale byli jste ospravedlněni“ (úplné ospravedlnění) (1. Kor. 6, 11). *Sv. Pavel* nerozděluje ospravedlnění od posvěcení, jako by ono bylo pouhým odpuštěním hříchův, úkonem, a posvěcení pak postupem, přirozeným vývojem, který se zakládá na spravedlnosti Kristově, již si hříšník zachytil svou důvěrou a po celý život trvá.

*Ospravedlniti* (iustificare) může znamenati za spravedlivého prohlásiti; avšak prohlásí-li Bůh v *Písmě sv.* hříšníka za spravedlivého, pak jest opravdu nevinný a bezhříšný. „Bůh ospravedlňuje bezbožného . . . bývá počtena víra jeho ke spravedlnosti“ (Řím. 4, 5). Toho, kdo byl *dříve bezbožný, činí Bůh spravedlivým* tím, že ho od hříchův obmyje i posvětí (1. Kor. 6, 11) a zcela obnoví. *Sv. Pavel* podobně jako *Kristus Pán* označuje za *původce* tohoto nového života *Ducha Božího* nebo *Kristova*. „Vy však nejste v těle, nýbrž v duchu, ač i Duch Boží přebývá ve vás; jestliže však někdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho. Ale je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění“ (Řím. 8, 9. 10). „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha sv., kterýž nám byl dán“ (Řím. 5, 5).

γ) *Sv. Jakub píše*: „Všecko dání dobré a každý dar dokonalý jest shůry, sestupuje od Otce světél . . . Dobrovolně zajiště zplodil nás slovem pravdy, abychom byli jakousi prvotinou tvorstva jeho“ (Jak. 1, 17. 18). Ospravedlnění jest milostí, darem Božím, jímž „býváme i znovuzrozeni i obnoveni, hříchů nečistoty a hojné zlosti zbaveni, a netoliko „posluchači, nýbrž i činitelé slova“ (Jak. 1, 21–26), lásky, jež jest zákonem královským (Jak. 2, 8).

δ) *Sv. Jan* pronáší v prvním listu svém tytéž myšlenky o našem ospravedlnění, jako Kristus Pán ve čtvrtém evangeliu. Ospravedlnění jsou *z Boha zrozeni* (2, 29; 5, 1), *jsou dítkami Božími* (3, 1. 2. 10; 5, 2), tohoto života *nabyli skrze poznání Boží*, jež má v nich zůstávati (2, 27), *skrze símě Boží*: „Žádný kdo se zrodil z Boha, nečiní hříchů, nebo símě Boží zůstává v něm; a on nemůže hřešiti, poněvadž z Boha se zrodil“ (3, 9). „Nebo všecko, co se zrodilo z Boha, přemáhá svět“ (5, 4), „činí spravedlnost“ (2, 29). „Bůh jest v něm“

(4, 4). „Každý, kdo miluje, z Boha se zrodil a zná Boha. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, neboť Bůh jest láska“ (4, 7. 8). *Milost jest tedy pramen a původ naší svatosti a tak nás proniká a obnovuje, že nás Bohu připodobňuje*: „Miláčkové nyní jsme dítkami Božími, a ještě se neukázalo, co budeme. Víme však, že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho tak viděti, jak jest“ (3, 2).

ε) *Sv. Petr* vzdává na počátku prvního listu svého díky Bohu, který „podle velikého milosrdenství svého nás znovu zrodil k naději živé“ (1, 3). „Jste znovuzrozeni nikoli ze semene porušitelného, nýbrž neporušitelného, slovem Božím živým, a to zůstávajícím (na věky)“ (1, 23). Znovuzrozeni jsme *k tomu, abychom novým, bohulibým životem zvěstovali ctnosti, jež nám Bůh vlil*: „Vy však jste rodem vyvoleným, královským kněžstvem, národem svatým, lidem vlastnickým, abyste zvěstovali slávu toho, jenž z temnosti vás povolal ku podivnému světlu svému, kteří jste někdy byli ne lidem, nyní však jste lidem Božím, kteří jste (někdy) byli bez milosrdenství, nyní pak jste milosrdenství došli“ (2, 9. 10). *Milostí stáváme se do jisté míry účastni Boží přirozenosti*: „Vždyť přece všechno, co (náleží) k životu a zbožnosti, jeho božská moc nám darovala skrze poznání toho, který povolal nás vlastní slávou a silou, kterými nám dal převeliké a drahocenné dary zaslíbené, abyste skrze ně stali se účastni božské přirozenosti“ (2. Pet. 1, 3. 4).

*Podle nauky N. zákona* jest tedy nade všelikou pochybnost jisto, že Bůh člověka ospravedlňuje nejen tím, že mu *hříchy skutečně odpouští*, nýbrž i tak, že jej duchovně obrodí, za syna přijme, nový mravně bohatý život v něm vzbudí, dar Ducha sv. mu udělí, v něm přebývá, v srdci jeho lásku rozlije, jej sobě připodobní a své přirozenosti účastným učiní, zkrátka *jeho nitro obnoví, přetvoří a nový základ a původ mravnosti a svatosti do duše jeho vloží*. Tato spravedlnost je vnitřní a člověku vlastní a v něm zůstane a trvá. Toto ospravedlnění nastane v duši *jedním okamžikem, a to tehdy, když se jí milost posvěcující vlije*. Tehdy zapudí milost z duše hříchy jako světlo tmu (Ef. 5, 8; II. Kor. 6, 14), jako život smrt (Kol. 2, 13; 1. Jan 3, 14), trvale ji obnoví a posvěťí.

Na ospravedlnění, jež Bůh milostí posvěcující v nás působí, nelze tak nazírat, jako bychom k němu dospěli *postupně, v te míře*, jak s milostí úkonnou žádostivost svou přemáháme, vůli Boží se podřizujeme a sebe

samy posvěcujeme. Proti tomuto názoru, který hájili *Günther*, *Hirscher*, stačí postavit skutečnost, že nemluvnata, ač s úkonnou milostí spolupůsobití nemohou, přece na křtu sv. obdrží milost posvěcující a skrze ni jsou ospravedlněna.

b) *Otcové*, hlavně *řečtí* pohlíželi na vykoupění lidstva tak, že Syn Boží stav se člověkem, vnesl do pokolení lidského, jež v sobě celé zahrnul, nový, bohupodobný život (*θεωσις*). O sv. *Augustinovi* doznal *Kalvín* výslovně, že milost spojuje s posvěcením a tudíž že jeho názoru nelze přijmouti. O ospravedlnění užívá *Augustin* týchž obrátův a výrazů (viz *De spir. et lit.* c. 9 n. 15; c. 32 n. 56; Ser. 131), jež jsou uvedeny v *dekretu tridentském* o podstatě a příčinách ospravedlnění (sess. VI. c. 7). Nauka *Augustinova* o ospravedlnění nelíbí se *Harnackovi*, poněvadž prý má milost u něho ráz věčný a myšlenek *Pavlových* prý nepochopil (*Dogmengeschichte* III.<sup>4</sup> 83).

### c) *Námítky.*

*Protestanté* shledali z *Pisma sv.* celou řadu míst, aby svou theorii o spravedlnosti vnější, člověku pouze přičtené, alespoň nějakým zdáním pravdivostí obestřeli.

I kdyby St. zákon slovesem »ospravedlniti« (*δικαιοῦν*) označoval vnější soudcovskou činnost *Hospodinovu*, nebyl by tento význam pro N. zákon směrodatný. K Řím. 4, 5 píše sv. *Pavel*: »*Bůh ospravedlňuje bezbožníka.*« Je tedy ospravedlnění nezasloužený dar, pouhá milost, když Bůh je udělí člověku hříšnému. Tuto vlastnost apoštol zdůrazňuje, naprosto však nedí, že by člověk i potom byl bezbožný. „Soud Boží jest podle pravdy“ (Řím 2, 2), a tudíž i ospravedlnění jest opravdové a skutečné.

Řím. 7. 17 dí týž apoštol, že »*hřích přebývá v něm.*« I kdyby to platilo o ospravedlněném, nemínil by hřích vlastní, formální, nýbrž moc a vládu žádostivosti nebo hřichu, jež i v ospravedlněném zůstane.

1. Kor. 1, 30 píše sv. *Pavel*: »*Kristus jest nám učiněn od Boha moudrostí i spravedlností i posvěcením i vykoupěním.*« Stal se naší spravedlností, právě tak jako naší moudrostí. *Kristus Pán* svou přemoudrou naukou, kterou přinesl, poučil nás o věčné spáse a učinil nás moudřími. Spravedlností svou, kteréž nám zasloužil a již uděluje, činí nás tedy skutečně spravedlivými.

*Filip. 3, 9* staví apoštol svou spravedlnost proti spravedlnosti Boží. Tím nepopírá, že tuto obdržel z pouhé milosti, že jí má jako vlastní, nýbrž zdůrazňuje, že spravedlnost Boží není z něho, z jeho zásluh, ze skutků zákona.

2. Kor. 5, 21 píše apoštol: »*Toho, jenž hřichu neznal, učinil pro nás hřichem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží.*« O *Kristu Pánu* dí, že vzal na sebe tresty za hřichy naše, aby je za nás odpykal; o nás však dí, že jsme skutečně, vnitřně spravedlivými se stali. Rozhodněji než slovy „my stali se spravedlností Boží“ dá se to sotva vyjádřiti.

*Sv. Pavel* napomíná častěji, abychom spravedlnost *Kristovu* oblekli. „*Oblecté se v Pána Ježíše Krista*“ (Řím. 13, 14). „*Ale máte oblecí člověka nového, stvořeného podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy*“ (Ef. 4, 24). Rozumí tedy oblečením pravého a svatého člověka, že máme svatý život,



bohulibé mravy na sobě nositi, jeviti, a si osvojiti. Vnitřní, opravdovou proměnu a dokonalou obnovu požaduje apoštol těmito napomináními. *Z nauky sv. Pavla nelze tudíž ničeho na prospěch protestantské teorie vytěžiti. Jest mu právě tak cizí jako Kristu Pánu a jeho apoštolům Jakubovi, Petrovi a Janovi.*

*Theorie Lutherovy o ospravedlnění* nehájí bohoslovci protestanští již delší dobu s takovou troufalostí jako dříve. Tichou reformací blíží se k *moderní teorii o posvěcení*, o dobrých skutcích, jež se samy sebou z víry vyvíjejí, ač ovšem po jejich rozumu záslužny nejsou. Doznávají, že Luther nedospěl ke své teorii „theologickým hloubáním v listech Pavlových“, nýbrž „sám na sobě ospravedlnění zažil“. V jeho nauce spatřují „*nevysvětlitelné nesrovnalosti*“ (antinomie). Takové ospravedlnění bylo by *ospravedlněním bezbožného*; to však nelze srovnati se svatostí, se spravedlností a pravdomluvností Boží, že by prohlásil za spravedlivého toho, jenž je ve skutečnosti hříšníkem. Dle Lutherova názoru *býváme ospravedlněni denně*, když se nám bez naší zásluhy odpouštějí hříchy. Kterak tedy ospravedlňuje pouze víra? Ospravedlnění se prý *uskutečňuje skrze víru*; avšak jak je to možné, když je podle Luthera víra pouze dílem Božím, ona jediné činí nás věřícími a nás ospravedlňuje? Na tyto nesrovnalosti poukazovali již starší *katoličtí bohoslovci na př. Bellarmin*, a jak z novějších spisů protestantských lze vyčísti, *nezůstaly u bohoslovců*, kteří nepředpojatě a důsledně o této otázce pojednávají, *bez povšimnutí*. Tak píše *E. Rietschel*: „Když se tedy věc tak má, nač celá nauka o zvláštním ospravedlnění? Nač proti Písmu a proti reformaci ospravedlnění oddělovati od posvěcení?“ (Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre. 1909. str. 21; *Bartmann*, l. c. 432).

### Hlava třetí.

## Ospravedlnění jakožto stav duše.

### § 18. O podstatě milosti ospravedlňující.

*Literatura: Tomáš Akv.* S. th. 1, 2, q. 110. *Salmanticenses* tr. 14. d. 4. *Mazella*, 617. *Katschthaler*, De gratia sanctificante (3 1886). *Scheeben*, II. 168 nn. *Týž*, Die Herrlichkeiten der Gnade (8 1908). *Heinrich-Gutberlet* VIII. § 575 nn. *Specht* I, 24 nn. *Pohle* II<sup>6</sup> 559. *Bartmann* 493 nn. *Kirschkamp*, Gnade und Glorie (1878). *Terrien*, La grâce et la gloire (1879). *Villada*, De effectibus formalibus gratiae habitualis (1899). *Hubert*, De gratia sanctificante (1902). *Mazella*, De virtutibus infusis (4 1904). *Schiffini*, De virtutibus infusis (1904), *Lahousse*, De virtutibus theologicis (1890). *Weiss*, S. Thomae de septem donis Spiritus s. doctrina (1895). *Oberdörffer*, De inhabitatione Spiritus s. (1890). *Froget*, De l' inhabitation du St. Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de St. Thomas (1900). *Birkle*, Inwiefern ist der Begnadigte ein übernatürliches Ebenbild Gottes? (Regensburg 1908). *Jež*, Milost posvěcující účastí na životě Božím. (Časop. kat. duchov. Praha 1911.)

Milostí, již Bůh uděluje, bývá člověk ospravedlněn t. j. hříchů zbaven, v nitru svém obnoven, přetvořen a Bohu připodobněn. Jaká je *však vnitřní povaha tohoto podivuhodného daru Božího?* Tento dar je tajemný i pokud v duši naší se vlévá, i kterak v ní působí. Nelze nám přímo a bezprostředně poznati ani Boha, jenž ospravedlňuje, ani duši, která jest ospravedlněna, ani vlastního úkonu, jímž to Bůh způsobí. Na tajemný ráz, jímž jsou podstata milosti a celý postup ospravedlnění obestřeny, poukázal *Kristus Pán*: „Vítr vane, kde chce, a slyšíš jeho hlas, ale nevíš odkud přichází a kam jde; tak jest to při každém, kdo se narodil z Ducha“ (Jan 3, 8).

O vnitřní povaze ospravedlňující milosti lze přece *ve světle víry hloubati* a ji poněkud osvětliti. *Bohoslovcům* skýtají k této práci Písmo sv. i sv. Otcové některé náměty.

I. *V Písmě sv. a u sv. Otců jeví se ospravedlňující milost jako vnitřní nadpřirozená síla, již udílí Duch sv. na křtu sv.*

1. *V Písmě sv.* nepodává se ucelená nauka o podstatě milosti; tato se líčí jako *základ nového, vnitřního života*, který se udílí s hůry skrze křest (Jan 3, 3. 5) a jehož původcem a příčinou je Duch sv. (*πνεῦμα ἅγιον*); Mar. 1, 8; Luk. 11, 13; 24, 49; Jan 3, 5; 14, 16; Sk. ap. 2, 38; 5, 32, 8, 17; 10, 44–46 především Řím. 1, 4; 8, 9. 11; 1. Kor. 6, 19; Ef. 4, 4; 2. Thessal. 2, 12; 1. Pet. 1, 2).

*Sv. Pavel* nazývá tento základ nové svatosti „*milost*“ (*χάρις*), čímž zdůrazňuje, že se dává zdarma, bez zásluh. V pojmu milosti (*χάρις*), širším než Duch Boží (*πνεῦμα ἅγιον*) zahrnuje všechny úkony, jimiž nás Bůh vykoupil. Tímto názvem označuje však i onu *obzvláštní vnitřní sílu*, již se dostává znovuzrozeným. Tato milost posilňuje nás ke všelikému dobrému skutku (2. Thess. 2, 16), pomáhá apoštolovi plniti obtížný úřad (1. Kor. 15, 10) a přemáhati pokušení. Když prosil Pána, by ho od pokušení osvobodil, obdržel odpověď: „Postačí ti moje milost... Budu tedy velmi rád se chlubití svými slabostmi, aby síla Kristova ve mně přebývala“ (2. Kor. 12, 9).

*Sv. Jan* nazývá milost „pomazáním Božím, jež má zůstatí v nás“ (1. Jan 2, 27), „semenem Božím“ (1. Jan 3, 9). *Sv. Petr* v milosti vidí *účast na Boží přirozenosti* (2. Pet. 1, 4). Z tohoto líčení milosti zajisté vyzírá, že je *duchovní věc (realitas) základ a pramen nového života v ospravedlněných*.

2. Sv. Otcové převzali z Písma sv. oba pojmy: *Duch Boží a milost*, jimiž se vnitřní princip nového života označoval. Duch Boží je jak v Písmě sv. tak u Otců řeckých i latinských na prvním místě. Než se rozvířily spory s pelagiány, užívalo se názvu milost poměrně málo. Když bylo vyjádřiti, že milost k dobrým skutkům pomáhá, říkalo se jí *auxilium Dei*, *motio divina*; bylo-li vytknouti, že milost v duši trvá, nazývala se *Duch sv.* (*πνεῦμα ἅγιον*). *Spisovatel listu Barnabášova* dí: „Obnoviv nás skrz odpuštění hříchů, udělil nám novou tvářnost (*τύπον*), abychom duši dítek měli, jako když nás přetvořil“ (6, 11; Enchir. patr. 32). „Odpuštění hříchů dosáhnuvše . . ., učinění jsme noví, celí jsme znova stvořeni, proto v našem přibytku Bůh opravdu přebývá“ (16. 8; Enchir. patr. 36).

Sv. Augustin užíval slova milost proti pelagiánům, aby jím označil vnitřní moc a sílu, již Bůh skýtá k dobrým úkonům. Měl ovšem v první řadě na zřeteli milost úkonnou, o níž v těchto sporech běželo, *znal však dobře i milost habituální*. Žádá na křesťanech nového ducha, jenž má předcházeti, aby smrtelné tělo při zmrtvýchvstání si zasloužilo obnovu a proměnu, a tak celý člověk byl zbožtěn (Ser. 166, 4). Tohoto nového ducha vlévá v duši Duch sv. „Skrze tohoto Ducha bývá duše očištěna a nasycena“ (In Jo. Ep. 6, 11). Duch sv. všude všechno jako moc řídí a pořádá „ve člověku pak posvěčující milostí“ (De divers. quaest. ad Simplicianum 1, 5). „Bůh nehodlá tě učiniti Bohem jak onoho, kterého zplodil (Slovo), nýbrž milostí svou chce tě za syna přijmouti“ (Serm. 166, 4). „Bůh hřšáka neospravedlňuje pouze tak, že mu odpustí, co učinil zlého, nýbrž i tak, že mu dá lásku, aby se od zlého odvrátil a dobré skrze Ducha sv. konal“ (Op. imperf. ad Julianum 2, 165; Enchir. patr. 2009). I nemluvnata mohou milost obdržeti. „Dává věřícím zcela skrytou milost svého Ducha, již i maličkým nepozorovaně vlévá“ (De peccator. meritis et remiss. 1, 9, 10; Enchir. patr. 1715), a to tehdy, kdy se uděluje křest: „In baptismo continuo reatus aboletur“ (Ep. 194, 44).

*Řeční otcové*, počínajíc *Irenejem a Hippolytem*, pohlíželi na vykoupení s té stránky, že jsme byli v Duchu sv. omilostněni a za dítky Boží přijmuti. Odvolávali se hlavně na tyto dva výroky: „Bohové jste a synové Nejvyššího všichni“ (Žl. 81, 6) a na 2. Pet. 1, 4, a učili, že duše milostí posvěčující obdařená, bývá povznesena až k účasti na božské přirozenosti (*θεώσις*; viz *Bartmann*, I. c. 494).

O vnitřní povaze milosti ospravedlňující začali pojednávat i bohoslovci *scholastičtí*.

## II. Různé názory bohoslovcův.

*Tridentský sněm* neučinil o vnitřní povaze ospravedlňující milosti dogmatického prohlášení. Bohoslovci se ve svých názorech před i po sněmu rozcházel. Jsou tu celkem čtyři názory, z nichž dva první se všeobecně zamítají a dva ostatní zvláštní pozornosti zasluhují.

1. Podle mínění *Petra Lombardského* není posvěčující milost *konečným darem* nebo *formou* (*gr. creata*), jež se trvale do duše vlévá, nýbrž *Duch sv. sám* (*gr. increata*).

*Toto mínění dlužno rozhodně zavrhnouti. V Písmě sv.* jsou sice vý-  
roky, kde Duch sv., božská osoba, se přesně od vnitřního principu na-  
šeho posvěcení nerozlišuje. To asi *Petra Lombardského* přimělo, že osobu  
Ducha sv. s principem, s formou našeho posvěcení vnitřního ztotožňoval.  
V Písmě sv. jsou však i takové obraty, kde se mezi oběma zcela přesně  
rozlišuje. Tak milost se nazývá „*semenem Božím, jež v nás zůstává*“  
(1. Jan 3, 9), „*láskou, již Duch v srdcích našich vylil*“ (Řim. 5, 5). V obo-  
jím případě je *Bůh, jenž rozlévá a vlévá, rozdílný od semene a daru*. Když  
pak se láska vylévá, může tu býti míněna pouze láska, milost konečná  
(*gratia creata*) a nikoliv osoba Ducha sv.

Toto mínění jest i z *bohovědných důvodů zamítnouti*. Duch sv., božská  
podstata, nemůže se státi podstatnou formou naší svatosti. Podstata nej-  
výš dokonalá a naprosto jedno duchá, nemůže se jako část s duší lid-  
skou spojit. Duch sv. nemůže se státi ani případečnou formou našeho  
posvěcení, poněvadž v jeho božské podstatě není případků (*accidentia*).  
Kdyby Duch sv. byl formálním principem naší svatosti, byla by tato ve  
všech ospravedlněných stejnou měrou a nemohla by býti dobrými skutky  
rozmnožena, jak *sněm tridentský* učí (sess. VI. can. 24 a sess. VI. c. 7;  
Denz. 834. 799).

2. *Dle nominalistův a dle bohoslovců Stadtlera a Hermesa je posvě-  
cující milost trvalá přízeň Boží, ze které Bůh pro zásluky Kristovy slíbil dáti  
člověku úkonné milosti, kdykoli jich potřebuje.*

Toto mínění nelze srovnati ani s *naukou Písma sv. ani s prohlášením  
tridentským*. Tu i tam jest milost vnitřní, trvalý princip, dar, jenž nitro  
lidské obnoví (srov. *sněm trid.* sess. VI. can. 11. Denz. 821 „*milost a láska,  
jež v srdcích . . . se rozlévá a trvá*“). Trvalá přízeň Boží je příčinou mi-  
losti, nikoli však vlastní milostí. Milost jest účinkem oné přízně. Nemluv-  
ňata pokřtěná, jež nejsou s to, aby s úkonnými milostmi spolupůsobila,  
nebyla by vůbec ospravedlněna. Nelze upříti, že toto mínění je *nápadně  
podobné theorii protestanské*.

3. *Posvěcující milost je nadpřirozená vlastnost (qualitas),  
jež v duši jako stav (habitus) trvá.*

#### a) Výklad.

Tato věta je rozhodně *obecně a jisté učení bohoslovcův*  
a podle všeho článkem víry. *Sněm ve Vienně* (1312) uznal mí-  
nění, že na křtu sv. „*jak nemluvňatům tak dospělým se vlévají  
ctnosti a milost*“ *za pravděpodobnější* (probabiliorem) (Denz. 483).  
O dospělých bylo to již tehdy učení jisté. *Sněm tridentský*  
neužil o milosti výrazů „*qualitas, habitus,*“ avšak prohlásil, že  
milost a láska se rozlévá a trvá, a vyměřiv ospravedlnění  
jako „*stav přijetí za syny Boží*“ (sess. VI. c. 4) zřejmě naznačil,  
že milost je *stav, trvalá vlastnost* a nikoli úkon (srov. *Palla-  
vicini, Historia conc. Trid. VIII. 14, 3*). *Římský katechismus*  
nazývá milost božskou jakostí (kvalitou), vlastností, jež

v duši zůstává (divina qualitas in anima inhaerens; P. II, c. 2, q. 49).

*Milost je nadpřirozená kvalita.* Bůh nám ji udílí dle nadpřirozeného řádu skrze zásluhu Ježíše Krista jako nezbytný prostředek k dosažení věčné slávy. Milost zůstává v duši, není od ní oddělena; avšak s mohutnostmi duševními, jež jsou řádu přirozeného, nesmí se zaměňovati. Milost jest kvalita *konečná, utvořená*, od Boha rozdílná. Nemůže býti *podstatou* ani *úplnou* ani *neúplnou*. V prvném případě nemohla by se s duší tak spojit, aby v ní byla a trvala; jako neúplná podstata spojila by se milost s duší tak, že by s ní měla totéž bytí a pozbyla rázu nadpřirozeného. Milost je *věčný případek* (accidens), jenž v duši trvá, ale též může býti pozbyt, na př. jako teplo v těle, vůně v květině. Milost je v duši jako *stav* (*habitus*) *nadpřirozený, od Boha bezprostředně vlitý*. Jelikož milost naši duši co do jejího bytí zdokonaluje, do řádu nadpřirozeného povznáší a ji Bohu připodobňuje, jest *stav bytový* (*habitus entitativus*), a tím se liší od vlitých ctností, jež mohutnosti naší duše k úkonům nadpřirozeným zdokonalují (*habitus operativi*, stavy konavé). Milost *trvá fyzicky v duši* a nikoli pouze přechodně jako milost úkonná.

#### b) *Důkaz.*

*Písmo sv.* nazývá milost „semenem Božím“ (1. Jan 3, 9), „světlem“ (Ef. 5, 8), „pečetí a zárukou“ (2. Kor. 1, 22), „životem hojným“ (Jan 10, 10), „znovuzrozením a novým stvořením“ (2. Kor. 5, 17; Tit. 3, 5; 1. Pet. 1, 3). Z těchto obrazův a opisů vyzírá, že milost je *v nitru našem trvale*, dokud se nezničí nebo nevypudí.

*Sv. Otcové* i těmito i jinými obrazy milost znázorňovali. *Sv. Ambrož* přirovnává milost k nádherné *malbě*, kterou Bůh v naší duši pořídil a jež nesmí býti ani smazána ani zničena (Hexaem. 6, 8. 47; Enchir. patr. 1319). *Sv. Basil* přirovnává milost *ke vzoru v látce, ke vlohám a schopnostem ve člověku, k umělecké dovednosti a zdatnosti v umělci, jež je v něm trvale, ač nikoli vždy v činnosti* (De Spir. S. 26, 61). *Sv. Augustin* pohlíží na milost jako na *vnitřní krásu duše*, jež nás činí Božím obrazem (Ep. 120, c. 4), jako na *doutnající jiskru*, jež v pokřtěném dítku pod popelem doutná a postupem let má vzpláti (C. Julian. 1, 6). *Sv. Cyril Alex.* nazývá ji *božskou podobou* (*θεῖα μορφοῦσις*), jež činí naši duši bohupodobnou, *vlastností* (*ποιότης*), kterou nás činí Duch sv. obrazem Ježíše Krista (In Is. 1, 4; Hom. pasch. 10; Enchir. patr. 2063, viz Bartmann, l. c. 497).

*Scholastičtí bohoslovci* nazývali milost *habitus, stav* za příkladem *Alexandra Hal.* I jiné výrazy se u nich vyskytují jako *forma accidentalis*,

*qualitas habitualis, donum infusum* (srov. Bonaventura, *Breviloquium* V. 1; *Tomáš Akv.* S. th. 1, 2, q. 110 a. 2 ad 2). Podle něho náleží posvěcující milost k nadpřirozeným, od Boha vlitým formám, jimiž má být člověk jistě a spolehlivě řízen k nadpřirozenému cíli. Této nadpřirozené činnosti je základním principem milost, bezprostředními principy jsou pak vlité ctnosti. Milost je v duši, v její podstatě, kterou Duch sv. posvěcuje a svým přibytkem činí.

4. *Milost posvěcující je podle některých bohoslovců totožná s láskou.*

#### *Výklad.*

Tohoto názoru *zastávají se Skotus* a po něm bohoslovci *Tovaryšstva Ježíšova Molina, Bellarmin, Lessius, Salmeron, Vasquez* a j. Mezi milostí a láskou připouštějí *rozdíl toliko virtuální*, ježto pokud jest od Boha, je milostí a pokud je v člověku, je láskou. *Sv. Tomáš Akv.* a *většina novějších bohoslovců* stanoví mezi obojí *rozdíl věcný*.

a) Zastánci prvního názoru uvádějí důvody *z Písma sv., z nauky sv. Augustina a z praxe. V Písmě sv.* prohlašuje *Kristus Pán lásku za podstatu svého učení.* (Mat. 22, 40). Lásky a milosti jsou co nejtěsněji spojeny při ospravedlnění veřejné hříšnice (Luk. 7, 47). „Láska přikrývá množství hříchův“ (1. Petr. 4, 8). „Každý, kdo miluje, z Boha se zrodil“ (1. Jan 4, 7). „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha sv., který nám byl dán“ (Řím. 5, 5). Když se tedy tytéž účinky, odpuštění hříchů, znovuzrození připisují lásce právě tak jako milosti, pak jsou též i příčiny, totiž milost a láska stejné.

*Mezi sv. Oci* připisuje *sv. Augustin lásce hlavní a ústřední význam v náboženství křesťanském.* „Je-li vůbec ctnost, jež vede k životu věčnému, tu bych tvrdil: „Ctnost jest jen nejvyšší láska k Bohu“ (De mor. eccl. cath. 1. 25; Enchir. patr. 1538). „Miluj a čini, co chceš“ (In Joa. tr. 7, 8). „Začátečná láska je začátečná spravedlnost; veliká láska je veliká spravedlnost; dokonalá láska je dokonalá spravedlnost“ (De nat. et grat. 80, 84; Enchir. patr. 1798.) Srov. *Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus 1, 168). *Na sněmu tridentském klonila se většina shromážděných otců* k tomuto názoru (viz *Prumbs*, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade, 1909).

*Tento názor osvědčuje se jako velmi praktický* pro věřící, mají-li být o podstatě milosti poučeni. Co je láska, toho netřeba teprve ze široka vykládati, to každý sám na sobě pocituje. Pojmeme lásky lze tedy snadno a názorně pojem milosti vysvětliti (viz *Bartmann*, l. c. 498).

b) *Zastánci opáčeného názoru poznamenávají* o hořejších výrocích z Písma sv. uvedených, že podle nich je láska nerozlučně spojena s milostí, a že oněm nijak významu neubude, při-

pustí-li se mezi obojí *rozdílný věčný*. Tou láskou, jež má dle Písma sv. tytéž účinky jako posvěcující milost, nerozumí se vlitá ctnost lásky, nýbrž *aktuální láska k Bohu a k bližnímu*. Tuto označuje Písmo sv. za podmínku odpuštění hříchů, dosažení života věčného a za známku ospravedlnění. Věčný rozdíl mezi láskou a milostí dokazují těmito místy: „Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží . . . budiž se všemi vámi“ (2. Kor. 13, 13). „Rozhojnila se náramně milost Pána našeho s věrou a láskou“ (1. Tim. 1. 14).

*I sněmy církevní rozlišují lásku a milost jako dva různé dary. Sněm ve Vienně „gratia informans et virtutes“ (Denz. 483); sněm tridentský „dobrovolné přijetí milosti a darů“ (sess. VI. c. 7; Denz. 799), „nikoli bez milosti a lásky“ (sess. VI. can. 11; Denz. 821).*

Milost, jak již bylo zmíněno, je v podstatě duše, povznáší ji do řádu nadpřirozeného. Vlité ctnosti uschopňují mohutnosti naší duše k nadpřirozeným úkonům. Z podstaty duše rozlévá se milost do jejích mohutností a v těchto vypučí z ní jako z kořene v poznávavosti víra, v paměti naděje a ve vůli láska.

5. *Posvěcující milost je účastí na božské přirozenosti*. Po této stránce, v níž podstata milosti je co možná nejlépe vystižena, liší se milost od ostatních vlitých stavův (habitus). Že milost činí duši účastnou přirozenosti božské, lze dokázati z Písma sv. i z tradice.

#### a) Důkaz.

*Písmo sv. vyslovuje to zcela určitě: „Dal nám převeliké a drahocenné dary, abyste skrze ně stali se božské přirozenosti účastni“ (2. Pet. 1, 4). Ten, kdo je znovuzrozen (1. Pet. 1, 3), kdo byl pokřtěn, jest účasten božské přirozenosti. Tato slova nelze pokládati ani za upřílišená ani za nadsázku. Bůh by rozhodně neužíval o svých darech a zaslíbeních slov tak velikolepých, kdyby dary ty byly jen nepatrné. Milost skýtá tedy fysickou účast na božské přirozenosti; o nevlastní, morální účasti byla by tato slova upřílišena a nadsázkou. (Viz Billuart, Comment. in Summ. s. Thomae T. 6. De gratia diss. 4, a 3.) O znovuzrozených dí sv. Jan: „Vizte, jakou lásku Otec nám prokázal, abychom *dítěmi božími sluli; a jsme jimi“ (1. Jan 3, 1). V těch, kdož „se narodili z Boha, zůstává símě Boží“ (1. Jan 3, 9), „jsou znovuzrozeni nikoli ze semene porušitelného, nýbrž neporušitelného, slovem Božím živým“ (1. Pet.**

1, 23). Jako ten, jenž se narodil z lidí, stane se účasten přirozenosti lidské, tak i ten, kdo se znovu narodí z Boha, stane se účasten přirozenosti božské.

b) *Sv. Otcové, hlavně řečníci*, navazovali na dvě místa *Žl. 81, 6 a 2. Pet. 1, 4* a vybudovali na nich nauku o povznesení lidské přirozenosti až k účasti na božské přirozenosti. Nauka tato dá se nejlépe vyjádřiti slovy *sv. Athanasia*: „Bůh stal se člověkem, aby nás zbožtil“ (Or. c. Arian. I, 38). *Z latinských Otců dí sv. Augustin*: „Ten ospravedlňuje, kdo je sám sebou a nikoli z jiného spravedlivý; ten zbožtuje, kdo je sám sebou a nikoli skrze jiného Bůh. Kdo pak ospravedlňuje, ten i zbožtuje poněvadž, když ospravedlňuje, syny Božími činí“ (Enarr. in Ps. 49, 2; Enchir. patr. 1468).\*) *Sv. Lev Vel.*: „Uznej, křestane, svou důstojnost a stav se účastným božské přirozenosti, nevracej se životem převráceným ke dřívější nízkosti“ (In Nat. Dom. ser. 21, 3; Enchir. patr. 2193).

*Dle římského misálu* říká kněz, přilévaje něco vody do vína: „Da nobis ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps“ (Ordo ad mixtion. aquae c. vino) a v prefaci o Nanebevstoupení: „Qui elevatus est super omnes coelos, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes.“

*Církev* zavrhlá větu *Baiovu* (1567): Povznesení lidské přirozenosti k účasti na božské přirozenosti... je přirozené a nikoliv nadpřirozené (Denz. 1021), a tak uznala, že taková účast skutečně jest.

*U scholastických bohoslovců sv. Tomáše Akv. a sv. Bonaventury* pojednává se o tomto učení jako *obecném* v církvi.

### c) *V čem záleží tato účast na božské přirozenosti?*

Účast nesmí se vykládati *pantheisticky*, jakoby duše s božskou přirozeností v jedno splynula nebo se v ni proměnila. Duše lidská, pouhý tvor, nemůže s nekonečnou přirozeností v jedno splynouti nebo se v ni proměnit. Tento blud některých středověkých mystiků (*Eckharta* a j. Denz. 510) a tak *zv. kvietistů* (Denz. 1225) zavrhl již *4. sněm lateránský* (r. 1215) protože je nesmyslný („doctrina non tam haeretica, quam insana“ Denz. 433.) Tato účast na božské přirozenosti není však jen *morální*, jako by omilostněný ve svém smýšlení a konání Boha následoval a jemu byl podoben.

*Většina bohoslovců se sv. Tomášem Akv.* v čele vykládá tuto účast tak, že Bůh milostí posvěcující duši fysicky, skutečně sobě připodobňuje a s sebou co nejúže spojuje, aby se v ní nekonečná dokonalost Boží co nejvěrněji obrážela. Každý

---

\*) Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per se ipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios Dei facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri (Jo 1, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus; sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. (S. Augustinus Enarr. in Ps. 49, 2).



rozumný tvor je se zřetelem na svou poznávacost a svobodnou vůli obraz Boží; spravedlivý však je obrazem Božím nejvěrnějším (imago similitudinis). Tuto věrnou podobu vytvoří a vryje Bůh do duše, kdež ona jako pečeť Boží zůstane. Účast na božské přirozenosti záleží tedy v tom, že *Bůh vytvoří v duši svou podobu co nejvěrnější* (gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine; sv. Tomáš Akv. S. th. 3, q. 2, a. 10 ad 1.) Tato účast na božské přirozenosti je *skutečná a formální*. Jako vzduch prozářený sluncem jest účasten světla slunečního a rozžhavené železo ohně, tak jest i duše spravedlivého prozářena Boží dokonalostí a krásou. Tato účast na božské přirozenosti může býti v duši lidské toliko *analogická* (obdobná) a *v míře konečné*.

Na otázku, *keré ze svých vlastností nás Bůh účastnými činí nebo připodobňuje*, odpovídají *bohoslovci*, že to může býti toliko vlastnost Boží sdělitelná (communicabile attributum). *Ripalda* mínil Boží *svatost*, sv. *Tomáš Akv.* a *Suarez* Boží *duchovnost* nebo *rozumnost*. Tuto dokonalost Boží, jež se nám v Bohu jeví jako základ výstižného patření na sebe sama a lásky, již Bůh se těší ze sebe jako z nejdokonalejšího dobra, sděluje duši v míře konečné, a povznese ji k účasti na svém nekonečně dokonalém životě duševním. *Kdo má milost posvěčující, má v zárodku, v semeni život duchovní tak dokonalý, že zachová-li milost, stane se skutečně účastným bezprostředního patření na Boha a blaživé lásky v Bohu*. Tohoto života Božího, duchovního, který pouze Bohu přísluší, stane se spravedlivý účasten měrou konečnou a plnou. Na světě se tento život začíná a připravuje milostí a vlitými ctnostmi, a teprve v nebi se plně rozvine, až milost ve světlo slávy přejde. Tak se splní slova *Písma sv.*: „Miláčkové, nyní jsme dítkami Božími, a ještě se neukázalo, co budeme. Víme (však), že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho viděti tak, jak jest“ (1. Jan 3, 2). „Nyní jsme dítkami v době rozvoje,“ píše *Terrien* (La grâce et la gloire, I, 100), „dítkami v lůně mateřském, církev jest naší matkou. V nebi budeme muži v plném rozvoji sil podle Krista. Milost je jako smě budoucí slávy.“

*Milost posvěčující jest tedy nadpřirozená vlastnost, jež v duši trvale zůstává, činíc ji účastnou božské přirozenosti.*

## § 19. **○ formálních účincích milosti posvěčující.**

### *Výklad.*

*Formální účinky* jsou vlastně *prvky*, v něž lze rozložit *formální* (tvarovou) *příčinu*. Tato není našemu poznání tak přístupná jako její účinky. Na těchto lze jasněji viděti vnitřní povahu a dokonalost posvěčující milosti, jež jest jejich formální příčinou. Běží-li o praktické poučení věřících a dítek na kaza-

telně a ve škole, tu právě na účincích formálních lze názorně vyliciti, jak vznešený a drahocenný dar je posvěcující milost. Jest ovšem účinkem milosti i to, že nás činí účastny božské přirozenosti, že nám vtiskne nadpřirozenou podobu Boží. Ježto je tento účinek hlavním, z něhož ostatní vyplývají, náleží jako znak druhový k výměru milosti posvěcující. Právě *tímto znakem rozlišuje se* milost, tato nadpřirozená vlastnost, jež v duši fysicky zůstává, od *ostatních stavů nadpřirozených*.

1. Milost posvěcující činí nás svatými a spravedlivými.

a) Tento účinek vyjádřen je názvy „posvěcující, ospravedlňující milost“. Sv. Pavel často jej zdůrazňuje (Ef. 4, 24; Řím. 6, 22; 1. Kor. 6, 11). Dle *sněmu tridentského* není „ospravedlnění pouze odpuštěním hříchů, nýbrž i posvěcením a obnovou vnitřního člověka . . . čímž se stane z nespravedlivého spravedlivým“ (sess. VI. cap. 7; Denz. 799). Obojí účinek působí posvěcující milost v duši, kdež zničí i hříchy a vlije svatost a spravedlnost jako stav. V nynějším řádě spásy jest odpuštění hříchů nerozlučně spojeno s milostí posvěcující (viz *sněm trid.* sess. V. cap. 5; Denz. 792).

b) *Milost a hřích* jsou dle *Písma sv. v takovém rozporu*, jako světlo a tma (Ef. 5, 8; 2. Kor. 6, 14), jako život a smrt (Kol. 2, 13; 1. Jan. 3, 14).

Povahu tohoto rozporu vyjadřují bohoslovci různě. *Nominalisté* a *skotisté* (Henno, Mastrius) pokládali jej za *morální*, který jest mezi obojím na základě ustanovení Božího. Bůh podle nich svou přízní doplňuje, seč milost sama sebou není. Bez tohoto doplňku nebyla by milost s to, aby hříchy z duše zapudila. Kdyby tedy Bůh nebyl ustanovil, že milost doplní, mohl by hřích zároveň s milostí v téže duši zůstat. Po *sněmu tridentském*, jenž posvěcující milost prohlásil za jedinou formální příčinu našeho ospravedlnění (sess. VI. c. 7), nelze tohoto názoru hájiti.

*Tomisté* uznávají tento rozpor za *fysický*, jenž je tak ostrý, že by jedině Bůh svou všemohoucností mohl jej překlenouti. Názoru toho zastával se i *Suarez* a někteří jeho stoupenci. Poněvadž milost sama sebou vypuzuje hřích a mezi oběma rozpor vnitřní se uznává, je podle nynějšího řádu spásy nemožno, aby v jedné a téže duši byly obě zároveň. Názor tento lze tedy pokládati za *jisté* a *obecné* učení bohoslovcův.

*Třetí skupina bohoslovců* jak tomistických tak Továryšstva Ježíšova pokládá svrchu zmíněný rozpor za *metafysický*, kdež jeden pojem sám sebou vylučuje druhý, jako na př. čtyřhranný

kruh, stvořený Bůh. Tento rozpor nedá se ani všemohoucností Boží odstraniti. Není to sice jisté učení bohoslovců, poněvadž není bez námitek, avšak tolik lze tvrditi, že *s naukou Písma sv.* o rozporu mezi milostí a hříchem nejlépe se srovnává. Mezi oběma jest takový rozpor jako mezi životem a smrtí, mezi spravedlností a nepravostí, mezi Kristem a Belialem, mezi Bohem a bůžkem (2. Kor. 6, 14), kdež oba pojmy navzájem se vylučují a ani všemohoucností Boží v téže duši nemohou býti sloučeny.

*Dle sv. Tomáše Akv.* zapudí milost posvěčující hřích formálně (formaliter inhaerendo gratia expellit culpam: De verit. q. 28. a. 7 ad 4) a naopak vypudí hřích milost z duše. „Kdo hřeší, zaslouží, aby mu Bůh odňal svou svatou lásku“ (S. th. 2, 2, q. 24, a. 10).

c) *Svatost a spravedlnost*, kterou vlije milost v duši, není dvojí, různá formou, nýbrž *jedna a táž*. Obojí je vnitřní čistota; při svatosti přihlíží se k tomu, že celý člověk je skrze milost Bohu posvěcen a při spravedlnosti, že nitro lidské jest milostí vůči Bohu dobře spořádáno. Posvěčující milost, činíc člověka účastna božské přirozenosti, posvěcuje ho celého Bohu a spolu se ctnostmi vlitými uspořádá jeho nitro tak, že podřizuje rozum a vůli Bohu a žádostivost rozumu.

## 2. Milost posvěčující činí nás přáteli Božími.

Tento formální účinek zaznamenává *Písmo sv. i sněm tridentský*. *Kristus Pán* dí svým apoštolům: „Vy jste mými přáteli . . .; již více nenazývám vás služebníky . . ., ale nazval jsem vás přáteli“ (Jan 15, 14. 15). *Sv. Pavel* píše *Efeským*: „Jste spoluobčany svatých a domácimi Božími“ (Ef. 2, 19). Zmíněný *sněm* dí o ospravedlnění, že člověk se jím „stane z nepřitele přítelem Božím,“ že „ospravedlnění se stali přáteli Božími a domácími“ (sess. VI. c. 7, 10; Denz. 799, 803).

Podle své přirozenosti je člověk tvor, sluha Boží, ano vinou dědičného a osobních hříchů nepřítel Boží. Tento otrocký a nepřátelský poměr promění milost ve přátelství, protože udělí člověku již zde na světě v zárodku účast na duchovosti Boží a na jeho nejvyšším dokonalém životě. Na této účasti jest založeno pravé přátelství. Bůh miluje spravedlivého láskou *blahovolnou*, protože mu přeje nejvyššího dobra, aby u věčné blaženosti v něm co nejdokonaleji se radoval. Spravedlivý

pak tuto lásku opětuje tím, že se z dokonalostí Božích raduje, čest a slávu Boží šíří a bližnímu pro Boha pomáhá. „Kdo však má statek toho světa a vidí bratra svého, an trpí nouzi, a zavře před ním srdce své, kterak láska Boží zůstává v něm?“ (Jan 3, 17). *Tato přátelská láska jest tedy blahovlnná i vzájemná, z obou stran poznaná a vědomá.* Bůh zná tuto lásku neomylně, spravedlivý pak jest s to, aby z určitých známek usuzoval, že jej Bůh miluje. *Mezi Bohem a člověkem není možná rovnost stavu;* když však Bůh člověka učinil svým dítkem a účastným své přirozenosti, tu umožnil přátelství zv. *excellantiae* nebo *eminentiae*. Člověk jsa povýšen za přítele Božího, jest hoden, aby se s Bohem *důvěrněji seznámil a obcovoal.* Přítel dává se poznati příteli a otec dítěti. „Vy jste mými přáteli, činite-li, co přikazuji vám . . . Ale nazval jsem vás přáteli; neboť jsem vám oznámil všecko, co jsem slyšel od Otce mého“ (Jan 15, 14 nn.). V milosti uzavírá Bůh s námi přátelství, věrou se nám sděluje, vypravuje nám o sobě a poměru k nám a ve svátostech, jež u víře přijímáme, důvěrně se s námi stýká (viz *Scheeben*, Handbuch der kath. Dogmatik II. č. 1000).

3. Milost posvěcující činí nás syny Božími přijatými a dědici království Božího.

a) Tento účinek milosti je jasně vysloven *v Písmě sv. Sv. Jan* dí: „Kolikokoli však jej (Slovo) přijali, dal jim *moc státi se dítkami Božími*, těm, kteří věří ve jméno jeho . . . , kteříž se zrodili . . . z Boha“ (Jan 1, 12, 13). „Vizte, jakou lásku Otec nám prokázal, *abychom dítkami Božími sluli, a jsme jimi. Miláčkově, nyní jsme dítkami Božími* (1. Jan 3, 1. 2). *Sv. Pavel:* „Nepřijali jste zajisté ducha služebnosti, abyste se zase strachovali, *nybrž přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče.* Ano i Duch vydává svědectví s duchem naším, že *jsme dítkami Božími. Jsme-li však dítkami, (tedy) i dědici, dědici Božími a spoludědici Kristovými*“ (Řím. 8, 15. 16). „Bůh poslal Syna svého . . . , abychom obdrželi *přijetí za syny Boží.* A poněvadž jste syny, Bůh poslal Ducha Syna svého v srdce naše, který volá: Abba, Otče! *Proto nejsi již více služebníkem, nybrž synem, jestli však synem (tedy) i dědicem skrze Boha*“ (Gal. 4, 5—7).

*Sněm tridentský* poukazuje na tento účinek, když ospravedlnění nazývá „přenesením do stavu“ milosti a přijetím za syny Boží“ a dí o ospravedlněném, že „jest dle naděje dědicem života věčného“ (sess. VI. c. 4 a 7; Denz. 796, 799). *V Písmě sv.,*

kde je řeč o ospravedlněných jakožto dítkách Božích nebo o zrozených z Boha, nikde se nedí ani nenaznačuje, že by se tomu mělo rozumět ve smyslu nevlastním; naopak praví se pozitivně, že těmto místům třeba doslovně rozumět, jak je patrné z 1. Jan. 3, 1. 2. Z toho, že Písmo nazývá sv. sdělení života nadpřirozeného úmyslně γεννάω (u sv. Jana), plyne pro exegety nutnost, aby taková místa vykládali, pokud to lze, ve smyslu vlastním (viz *Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, Str. 44; *Birkle, Inwiefern ist der Begnadigte ein Ebenbild Gottes* (1908) 30 násl.).

b) *Adopce přijímá adoptující cizího z dobrotivosti za svého syna a dědice.* Tím úkonem nepromění se přirozenost adoptovaného, kterou má od narození, nýbrž nastane pro něj nový morální a občanský poměr k adoptujícímu, nabude práva na jeho otcovskou lásku a na dědictví. *Přijme-li však Bůh člověka za svého syna, jest to ovšem dobrodiní mnohem větší.* Činí tak z pouhé dobrotivosti, nejsa k tomu nucen potřebou, povýší člověka, jenž se mu hříchem odcizil a jeho nepřítelem byl, za svého syna. Tím si ho připodobňuje, činí ho konečnou měrou účastným své přirozenosti a uschopňuje ho, aby si získal dědictví Boží, život věčný. „Jestli synem, (tedy) i dědicem skrze Boha“ (Gal. 4, 7),

Naše přijetí za syny Boží zakládá se na *znovuzrození* z Boha, jež je skutečné a opravdové, ač případečné a obdobné (analogické). Tato adopce jest mnohem vznešenější než adopce lidská, která adoptovanému stejnou přirozenost sdělit nemůže a pochází z touhy po dětech, jichž adoptující nemá. Naši adopce za dítky Boží nápodobí se věčné zplození Jednorozeného Syna Božího.

Na tuto podobnost poukazuje *společný název* „Syn Boží“ a „synové Boží“. O jednorozeném Synu Boha Otce, jenž jsa od věčnosti z podstaty Otcovy zplozen, je Syn Boží pravý a přirozený, užívá se názvu toho v plném a vylučném smyslu, kdežto o nás, které Bůh svou milostí za dítky přijal, a kteří této důstojnosti hříchem pozbyti můžeme, pouze v obdobném, konečném ač pravém smyslu. Naše adopce za dítky Boží jest napodobením věčného zplození Jednorozeného i proto, že milostí vtiskuje se duši adoptovaného nejen tajemný obraz nejsvětější Trojice, nýbrž i podstatný obraz Syna Božího, jenž je této adopce nejdokonalejším pravzorem. „Neboť ty, které předzvěděl, také předurčil (k tomu), aby byli připodobněni obrazu Syna jeho“ (Řím. 8, 29).

Adoptovaní jsou dítkami trojjediného Boha. Přes to však lze adopce *každé božské osobě připisovati*, ač nikoli výhradně; *Otcí*, jenž jest její původce, *Synu*, jenž jest její vzorná (exemplaris) příčina a *Duchu sv.*, jenž jí v duši vtiskne. Svým dítkám postaral se Bůh *o denní chléb*, který jim připravil *ve svátosti oltářní*, aby požívající tělo a krev Syna jeho svou důstojnost si zachovaly, a již zde na zemi měly závdavek slavného zmrtných-vstání.

4. Milost posvěcující činí z nás chrám Ducha svatého a příbytek Boží Trojice.

a) Tento účinek vysvětluje *z Písma sv. i z nauky sv. Otcův. Kristus* Pán slibuje apoštolům: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstával na věky, Ducha pravdy, jehož svět nemůže přijmouti... vy však jej znáte: neboť ve vás zůstává a ve vás jest“ (Jan 14, 16. 17). „Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek u něho učiníme“ (Jan 14, 23). *Sv. Pavel*: „Aneb nevíte-li, že tělo vaše jest chrámem Ducha svatého, který jest ve vás, kterého máte od Boha?“ (1. Kor. 7, 19). „Neboť vy jste chrámem Boha živého, jakož byl řekl Bůh: Přebýváti budu mezi nimi“ (2. Kor. 6, 16). „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž nám byl dán“ (Řím. 5, 5).

*Sv. Otcové, hlavně řečtí*, často mluví o tom, že spravedliví jsou příbytkem Ducha sv. Tak *sv. Athanas* (Ep. ad Serap. 1, 24; Enchir. patr. 780) a *sv. Basil*. I *latinští Otcové* na toto přebývání Ducha sv. poukazují. Tak *sv. Augustin*: „Přebývá v nich Duch sv., ač si toho nejsou vědoma (nemluvnata)“ (Ep. 187, 26).

b) *Kterak lze toto přebývání Ducha sv. ve spravedlivých vyložití?* Duch sv. nemůže se s duší spojití ani *podstatně*, jako duše s tělem, ani *hypostaticky*, jako se spojil Syn Boží s lidskou přirozeností. Toto spojení může býti toliko *případečně* (unio accidentalis), když Duch sv. sděluje s duší spravedlivého nadpřirozenou dokonalost tím, že ho činí synem Božím. Tohoto synovství Božího dostane se člověku formálně, když se mu vlije v duši stvořená kvalita, milost Boží; *vrcholu a koruny dospěje*, že v něm přebývá Duch sv. Tak jest i vnitřně posvěcen i s Bohem spojen (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, 4 q. 43, a. 3 ad 2). V ospravedlněném přebývá Duch jako poznaný v poznávajícím a milovaný v milujícím. Přebývá v nás svou mocí tím, že nás uschopňuje k napřirozeným úkonům, svou prozřetelností, že nás opatruje a chrání jako své dítky, svou bytostí, že se nám již zde na světě dává požívati skrze lásku u víře a dokoná toto přebývání a požívání na věčnosti, když na něho budeme patřiti a blaživou lásku pocítovati. Duše spravedlivého, jež jest posvěcena, poznáním a láskou s Bohem tak úzce spojena, nazývá se právem příbytkem Bohu zasvěceným nebo-li chrámem.

Toto přebývání v duši spravedlivého *nepřislouší Duchu sv. výlučně*. Veškery skutky, jež Boží Trojice zevně koná, jsou všem třem božským osobám společné. V duši spravedlivého *nepřebývá toliko Duch sv., nýbrž všechny tři božské osoby*. Toto přebývání *připisuje se častěji Duchu sv.*, ač nikoli *výlučně* proto, poněvadž mezi Duchem sv., touto podstatnou láskou Boží a darem Nejvyššího, a mezi ospravedlněním, jež nám Bůh udílí z neskonalé lásky jako nejvzácnější dar, je jakási *příbuznost a podobnost*.

*Někteří bohoslovci (Petavius, Scheeben, Schell a j.) vykládají výroky Pisma sv. a sv. Otců tak, jakoby Duch sv. přebýval ve spravedlivých osobně, jinak než Otec a Syn. Z tohoto zvláštního spojení Ducha sv. se spravedlivým vznikalo by jeho přijetí za dítka Boží. Toto mínění nelze srovnati s obecnou naukou, že vnější činnost božských osob jest všem třem osobám společná.*

## § 20. **O ctnostech a darech, zároveň s milostí posvěcující vltých.**

Zároveň s posvěcující milostí, jak dří *Římský katechismus*, „připojuje se vznešený průvod všech ctností, jež s milostí se shůry v duši vlévají“ (P. II. c. n. 50). Tento vznešený průvod skládá se *ze ctností a darů Ducha sv.* Ty se mají ke vlté spravedlnosti jako části k celku, a uschopňují naše duševní mohutnosti k úkonům, přiměřeným oné vyšší přirozenosti, jíž nás Bůh milostí učinil účastny.

*Nadpřirozená ctnost*, o niž tu běží, je *nadpřirozený*, od *Boha vltý dar*, který nás činí *trvale schopnými a ochotnými činiti dobré*. Je to dar *nadpřirozený, od Boha vltý*, protože nám ctnost nadpřirozená není již od přirozenosti přistvořena ani pouze vlastním úsilím a cvikem nabyta, nýbrž se nám teprve při našem ospravedlnění vlévá. Tímto darem stáváme se *trvale*, t. j. nejen tu a tam, nýbrž při každé naskytující se příležitosti schopni konati dobré. Toto dobré poznáváme věrou jako bohu-libé, usilujeme o ně silou a schopností, jíž nám Bůh udělil, jediné s tím úmyslem, abychom se Bohu zalíbili. Ctnost je tedy *nadpřirozená i co do poznání*, jež pochází z víry, i *co do schopnosti a ochoty*, s níž se koná, i *co do pohnutky a cíle*, proč ji konáme. Nadpřirozenou, t. j. křesťanskou ctností nabýváme sice schopnosti a ochoty konati dobré; zručnosti a obratnosti jest si nám však získati tím, že s milostí spolupůsobíme a v dobrém se cvičíme.

Vlité nebo nadpřirozené ctnosti se rozdělují *v božské a mravní. Víra, naděje a láska* jsou božské ctnosti, protože jejich přímým předmětem a pohnutkou je sám Bůh. Božskou ctností víry věříme v Boha samého, protože nás k tomu pobádá jeho neomylná pravdomluvnost; božskou ctností naděje doufáme v Boha samého, poněvadž nás k tomu pobádá jeho všemohoucnost, dobrota a věrnost; božskou ctností lásky milujeme Boha pro jeho nekonečnou dokonalost a dobrotu.

*Mravních ctností přímým předmětem* jsou prostředky, jimiž k Bohu, svému nadpřirozenému cíli, dospějeme. Takovým prostředkem je dobrý skutek anebo něco stvořeného. *Bezprostřední pohnutkou* mravních ctností je *jejich ušlechtilost a výbornost*, ježto naše mravy vůči Bohu, našemu poslednímu cíli, dobře přerádají, zkrátka činí je bohumilými. Odtud i jejich název: mravní ctnosti.

*1. věta:* S posvěcující milostí vlévají se ospravedlněnému tři božské ctnosti. (Fidei proxima.)

#### *Výklad.*

Jest to *jisté učení*, ano *téměř článek víry*. *Sněm tridentský* učí výslovně: „Proto v ospravedlnění s odpuštěním hříchů toto všechno člověk zároveň vlité skrze Ježíše Krista obdrží... víru, naději a lásku“ (sess. VI. c. 7; Denz. 800); o lásce pak prohlašuje, že „s milostí se v srdcích ospravedlněných rozlévá... a zůstává“ (sess. VI. can. 11; Denz. 821). Víra, naděje a láska nejsou tu míněny jako úkony, nýbrž jako *dary, stavy trvale v duši zůstávající*.

#### *Důkaz.*

*a) V Písmě sv. dí sv. Pavel:* „Láska nikdy nepřestává... nyní však trvají víra, naděje a láska, tyto tři; ale větší z nich jest láska“ (1. Kor. 13, 8, 13). Ze souvislosti je patrné, že je tu řeč o nadpřirozených darech Božích, mezi nimiž tři zmíněné jsou řádné. O všech třech se praví, že zůstávají; o lásce dokonce, že zůstane i na onom světě. Nejsou to tudíž pouhé úkony, nýbrž trvalé stavy, dary. O lásce učí týž apoštol výslovně, že „je vylita v srdcích našich skrze Ducha svatého“ (Řím. 5, 5). Když s ní víra a naděje v srdcích zůstávají, pak i tyto dary nebo ctnosti jsou vlité, jak o lásce je výslovně v Písmě sv. řečeno.

*b) Theologicky odůvodňuje* nutnou potřebu božských ctností *sv. Tomáš Akv.* Máme-li býti správně k cíli (t. j. k Bohu) řízení, jest nám cíl znáti a po



něm toužit. Tato touha předpokládá dvojí: důvěru totiž, že ho dosáhneme a lásku k němu . . . Jsou tedy tři božské ctnosti: víra, kterou Boha poznáváme, naděje, kterou doufáme, že k němu dospějeme, a láska, kterou jej milujeme (Quaest. disput. de virt. in communi a. 12). *Láska je s posvěcující milostí nerozlučně spojena.* S ní zároveň do duše se vlévá, s ní v duši zůstává a s ní z duše bývá vypuzena. I když není s milostí totožná, je s ní přece nerozlučně spojena; proto je to *článek víry*, že bývá pozbyta těžkým hříchem (sněm trid. sess. VI. can. 11; Denz. 821). Dle výkladu *sv. Tomáše Akv.* závisí láska, tento vlitý stav, na úkonu, jímž ji Bůh vlévá. Bůh pak lásku vlévá a zachovává podobně jako slunce prozařuje vzduch. Naskytne-li se nějaká překážka slunci, tak že nemůže vzduchu prozářiti, zmizí světlo ze vzduchu. Právě tak zmizí láska z duše, naskytne-li se nějaká překážka, pro kterou Bůh ji do duše vlití nemůže. Touto překážkou je smrtelný hřích (S. th. 2, 2, q. 24 a. 12).

*Víra a naděje*, pokud jsou vlité stavy (habitus infusi), *zůstanou* v duši, i když láska a milost těžkým hříchem z ní byly vypuzeny, dokud nebyly zničeny hříchy přímo proti nim namířenými: nevěrou, zoufalstvím a opovržlivým spoléháním na milosrdenství Boží. O víře prohlásil sněm *tridentský*, že po ztrátě milosti může zůstatí (sess. VI. can. 28; Denz. 838), a, že bývá pozbyta nevěrou (sess. VI. c. 15; Denz. 808); o naději jest to jisté učení církve. Věta *P. Quesnelova*: „Všechno schází hříšníku, schází-li mu naděje; není naděje v Boha, kde není lásky k Bohu,“ byla od *Klimenta XI.* r. 1713 zavržena (Denz. 1407). Stav víry zůstane i v hříšníku, vyjma svrchu zmíněný případ proto, že je víra kořenem a semenem, z něhož ospravedlnění a nadpřirozený život může znova vzejítí.

Na otázku, *kdy* se tři božské ctnosti *do duše vlévají*, lze pouze *o lásce zcela jistě říci*, že se tak děje zároveň s milostí. O víře a naději tvrdil *Suarez*, že se vlévají již před vlastním ospravedlněním tomu, kdo se patřičně připravil. *Sv. Tomáš* a *sv. Bonaventura* hájí opačného názoru, že totiž víra i naděje se vlévají zároveň s ospravedlněním, což se dá lépe s učením sněmu *tridentského* (sess. VI. c. 7; Denz. 800) srovnati. Že dospělým jest se na ospravedlnění úkony tří božských ctností s milostí úkonou připravití, stanovil *sněm tridentský výslovně* (sess. VI. c. 6; Denz. 198).

**2. věta:** S posvěcující milostí vlévají se ospravedlněnému mravní ctnosti. (Sententia communior et probabilior.)

Tak *učí bohoslovci proti D. Skotovi* vesměs a pravděpodobněji.

*Důkaz.*

a) *Ve St. zákoně:* „A miluje-li kdo spravedlnost, její práce (namáhavé úsilí o ni) mají (působí) veliké ctnosti; nebo střídmosti a opatrnosti vyučuje, a spravedlností i síle, nad něž nic užitečnějšího není lidem v (tomto) životě“ (Moud. 8, 7). Spravedlivým N. zákona slibuje Hospodin u *Ezechiele*: „A odejmu srdce kamenné z těla vašeho a dám vám srdce masité . . .

abyste v přikázáních mých chodili a soudů mých ostříhali a je plnili“ (Ez. 36, 26, 27). *Masité srdce*, jež se staví proti kamennému, zlými návyky zkaženému srdci Israelitů, zobrazuje srdce v dobrém vycvičené, přikázání a soudů Božích dbalé, tedy vlastně *souhrn všech ctností*, jež naše mravy činí bohumilé.

*V N. zdkoně* píše sv. Pavel: „Bůh nedal nám ducha bojácnosti, nýbrž ducha moci a lásky a střízlivosti“ (2. Tim. 1, 7). Duchem lásky dlužno rozuměti ctnost lásky, kterou Duch sv. v srdcích našich rozlévá (Řím. 5, 5); duchem moci a střízlivosti jsou statečnost a střízlivost, ctnosti stěžejné. *Sv. Petr.*: „Proto přičiňte ve své víře účinnost, v účinnosti poznání, v poznání sebevládu, v sebevládě trpělivost, v trpělivosti zbožnost, ve zbožnosti lásku bratrskou, v lásce bratrské lásku“ (2. Petr. 1, 5. 6. 7).

*b) Sv. Augustin*, vykládá slova Žl. 83: „Půjdu ze síly k síle“ vy počítává čtyři stěžejné ctnosti, a dí: „Tyto ctnosti nyní v údolí slzavém skrze milost Boží nám se dávají“ (Enarrat. in Ps. 83, 11; Enchir. patr. 1476; In epist. Joan. ad Parth. 8, 1; Ench. patr. 1849). Podobně i *Řehoř Vel.* (In Ezech. I. hom. 5, n. 11; Ench. patr. 2324).

Pro učení, že se s milostí vlévají i mravní ctnosti, lze uvéstí prohlášení *Innocence III.* a *sněmu viennského*, že na křtu i *dítěm* se vlévají milost a ctnosti jako stavy (habentibus illas quoad habitum) (Denz. 410, cf. 483). O dospělých se to tehdy již uznávalo, a po *sněmu tridentském* se vesměs o všech ospravedlněných uznává, že se jim vlévají zároveň s milostí též i ctnosti mravní.

*c) Mravní ctnosti*, jež s milostí se vlévají. *vymizí s ní též z duše*, i když stav víry tu zůstal. Tyto ctnosti doplňují, krásí a provázejí totiž lásku a milost. Jako úmrťm královny rozpadne se její komonstvo, tak i tam, kde jsou pozbyty milost a láska, zmizí i vlité ctnosti. Z této těsné souvislosti mezi milostí a vlitými ctnostmi ještě plyne, že se ctnosti ty rozmnožují a ztenčují v téže míře a týmiž prostředky jako milost. *Rozmnoží* se hodným přijetím sv. svátostí (ex opere operato), záslužnými skutky (ex op. operantis). *Ztenčují* se potud, že dopouští-li se ospravedlněný všedních hříchův a ustane-li konati tyto ctnosti, v horlivosti poněnáhu ochladne a octne se v nebezpečí, že milostí i ctností pozbude.

Na onom světě *pomine* u *vyvolených* v nebi *víra* i *naděje*, láska však zůstane; podle všeho zůstanou v nich i mravní ctnosti, ovšem toliko k úkonům, jež se stavem věčné blaženosti se srovnávají. Totéž platí o *duších v očistci*, u nichž víra a naděje zůstanou, dokud k patření na Boha nedospěly. *V zavržených* nezůstane žádná nadpřirozená ctnost.

**3. věta:** S posvěcující milostí vlévá se ospravedlněnému sedmero darů Ducha svatého. (Sententia probabilis.)

*Důkaz.*

a) Se zřetelem na proroctví *Isaiášovo*, jenž o *Mesiáši* předpověděl: „A odpočine 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), rozeznává se sedmero darů Ducha sv. *Čtyři*, a to dar moudrosti, dar rozumu, dar rady, dar umění *zdokonalují náš rozum pro dílo spásy*; *ostatní tři*: dar síly, dar pobožnosti, dar bázně Boží *zdokonalují naši vůli*. Dle názoru sv. *Tomáše Akv.* a sv. *Bonaventury*, kterýž názor *bogoslovci* vesměs uznávají, nejsou dary Ducha sv. totožné ani s božskými ani s mravními ctnostmi. *Jsou to vlastnosti nebo dokonalosti, jimiž Duch sv. nás nakloňuje, bychom jeho osvětlení ochotně přijímali a jeho vnuknutí poslouchali*. Se ctnostmi jest darům těm společné, že jsou vlastnosti duše od Boha vlité, trvalé a řádné, jež napomáhají ke spásě přijímajících. Liší se od sebe tím, že ctnosti sdělují schopnost a sklon k nadpřirozeným úkonům, že se odnášejí k mravnímu životu, který dobře uspořádají; dary pak se odnášejí k Duchu sv. a nakloňují nás, abychom jeho osvětlení ochotně přijímali a vnuknutí jeho poslouchali. Ctnosti může spravedlivý konati, kdykoli to uzná za dobré; darů Ducha sv. však může tehdy použít, když se vidí Duchu sv. vhodné.

Dary Ducha sv. napomáhají ctnostem a doplňují je. Ke každému záslužnému úkonu není dokonce potřeba, aby s milostí i toto vnuknutí Ducha sv. spolupůsobilo. Toho je třeba hlavně tehdy, když *běží o úkony obtížnější, mimořádné a hrdinné*.

b) Větu, že se ospravedlněnému vlévá sedmero darů Ducha sv. lze z *Písma sv. takto dokázat*: Podle sv. *Pavla* (Řím. 8, 9) je Kristus, jako mystická hlava církve, vzor ospravedlnění, jehož se údům jejím skrze milost dostává. Na Kristu pak *Duch Boží odpočinul* (Is. 11, 2. 3; Luk. 4, 18) *se všemi sedmi dary trvale*. Vlévají se tudíž i ospravedlněnému tyto dary trvale, ač v míře mnohem menší. Na dary Ducha sv. poukazuje sv. *Pavel*, když dí: „Kteří se dávají věsti Duchem Božím, jsou synové Boží“ t. j. ospravedlnění (Řím. 8, 14). Co toto „vedenu býti Duchem Božím“ znamená, je patrné z Is. 11, 2. 3,

*Na otázku, zda posvěcující milost souvisí se ctnostmi vlitými fysicky aneb pouze morálně, rozhodl se sv. Tomáš Akv. pro souvislost fysickou. Milost je dle něho novou, vyšší přirozeností, ctností a dary novými mohutnostmi, z ní plynoucími. Ač je tento názor strany souvislosti lásky*

s mravními ctnostmi a dary velmi případný, nehodí se dobře na souvislost víry a naděje s milostí. Tu lépe se osvědčuje *názor Suarezův a jeho školy*, že Bůh milost se ctnostmi a dary spojil, aby, kde je milost, byly i ctnosti a dary jí přiměřené. Víra a naděje byly by podle tohoto názoru základy, o něž se celá budova našeho ospravedlnění opírá, a tudíž zůstanou i tehdy, když milost a vlité ctnosti z duše zmizely.

## Hlava čtvrtá.

### O vlastnostech ospravedlnění.

Vlastnosti ospravedlnění plynou z jeho podstaty. *Protestanti*, zamítнувše katolický pojem ospravedlnění a milosti, přičítají jim vlastnosti zcela jiné. *Sněm tridentský* pojednal důkladně i o vlastnostech ospravedlnění. Tyto jsou dle učení zmíněného sněmu *tři*.

#### § 21. Stav posvěcující milosti je nejistý.

*Věta*: Bez zvláštního zjevení Božího nemůže nikdo o svém ospravedlnění býti tak pevně přesvědčen jako pravdách víry od Boha zjevených. (De fide.)

##### 1. Výklad.

*Protestanti* kladou hlavní důraz při ospravedlnění na to, aby byl každý o své spáse a o svém ospravedlnění neomylně přesvědčen. Jediné ten, kdo pevně a neochvějně důvěřuje, že jest od Boha ospravedlněn, nabude touto vírou odpuštění hříchův a posvěcení. Je tedy *jistota o vlastní spáse* podle protestantů *jistota o vlastním ospravedlnění*, a ta je *tak neomylná jako jistota o pravdách víry* od Boha zjevených!

Na sněmu *tridentském*, kde *bohoslovci, skotisté a tomisté* různě na tuto jistotu víry nazírali, projednávala se tato otázka velmi pečlivě. „Jistotu víry, v níž nemůže býti omylu, zda někdo milost obdržel,“ *sněm zavrhl* z toho důvodu, že „kdo sebe sama a svou slabost a nepřipravenost má na zřeteli, o svou milost se může báti a strachovati“ (sess. VI. c. 9; Denz. 802). *Nauku protestantskou* o neochvějně důvěře ve vlastní ospravedlnění *sněm odmítl*, prohlásiv, že *není nutná* k ospravedlnění: „Bude-li kdo tvrditi, že každý člověk, jemuž hříchy mají býti odpuštěny, musí jistě a bez jakékoliv obavy

o svou slabost a nepřipravenost věřit, že jsou mu hříchy odpuštěny, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 13; Denz. 823).\*) Tato *důvěra*, jak týž sněm dále prohlásil, *pouhá a sama o sobě* (sola fides) *nepůsobí ani odpuštění hříchův ani ospravedlnění* (sess. VI. can. 14; Denz. 824),\*\*) a nikdo není na základě takové víry povinen věřit, že jistě náleží do počtu předurčených (sess. VI. can. 15; Denz. 825).\*\*\*) Je tedy bludem *od církve zavrženým* tvrditi, že o vlastním ospravedlnění musí každý ospravedlněný býti tak jist jak o pravdách víry, a že pouze tato jistota víry ospravedlňuje. *Jistota* o vlastním ospravedlnění lidská ale nepochybná není sice bludařstvím, *avšak je nedosažitelná*. Možná je *jistota* toliko *morální, odůvodněná, již lze nabýti z jistých známek*. Taková jistota člověku *stačí*, aby *zbytečné obavy potlačil a vnitřního klidu nabyt*.

## 2. Důkaz.

a) *Duchu Písma sv. jest opovážlivá a neochvějná jistota o vlastním ospravedlnění naprosto cizí*. Sv. Pavel, ač byl nádobou od Boha vyvolenou (Sk. ap. 9, 15), přece doznává: „Ničeho nejsem si vědom, ale tím nejsem ospravedlněn; ten však, jenž mne soudí, jest Pán“ (1. Kor. 4, 4). „Trestám tělo své a podrobuji je v služebnost, abych snad kázav jiným, sám nebyl (*ἀδόκιμος*) zavržen“ (1. Kor. 9, 27). Proto i věřící napomíná: „S bázní a třesením pracujte o své spáse“ (Fil. 2, 12). O tom, zda někdo podmínky pro své ospravedlnění řádně splnil a ospravedlnění obdržel, *Písmo sv.* neomylně neujišťuje, vyjma mimořádné případy, kdy *Kristus Pán* o ospravedlnění ujistil ochrnulého (Mat. 9, 3), *Magdalenu* (Luk. 7, 47) a *kajícího lotra* na kříži (Luk. 23, 43). *Písmo sv.* hlásá zcela jasně a přikazuje věřiti neochvějně, že *objektivní podmínky* našeho spasení jsou splněny, a že pro smrt a zásluhy Ježíše Krista dostane se nám odpuštění hříchův i ospravedlnění, když na ně s milostí Boží se připravíme.

\*) Can. 13. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut *credat* certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: A. S.

\*\*) Can. 14. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se *absolvi* ac iustificari certo *credat*, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credet se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: A. S.

\*\*\*) Can. 15. Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero *praedestinatorum*: A. S.

b) *Sv. Otcové* pohlížejí na ospravedlnění z téhož stanoviska. *Sv. Augustin* píše: „I když je někdo sebe větší spravedlností ozdoben, přece musí povážiti, zda nelze na něm nalézti nějaké viny, již sám nepostřehl“ (De perfect. iustif. hom. 15. 33; Enchir. patr. 1800). Výrok *sv. Pavla* (Řím. 11, 20) „Ty však věrou stojíš, nesmyslejš vysoce, nýbrž boj se“ takto vykládá: „To znamená, že nemají býti pyšni, nýbrž pokorní. V Bohu at se radují jen v bázni, ničím se nevychloubajíce, aby se neuchýlili od pravé cesty, na níž již vkročili. Tak i Pavel učil. Jest to opovázlivostí, řekne-li kdo: Nepohnu se na věky. Kdo tak mluví, nemá bázně Boží. Tato pak je bázeň, kterou i ospravedlněný potom míti musí“ (De corrept. et grat. 9, 24). *Svatý Augustin* zavrhuje tedy všeliké domyšlivé spoléhání na stav milosti. *Sv. Řehoř Vel.* pokládá takové spoléhání za známku zavržení (Moral. 26, 18). Tázán byv od kteréšii římské paní, zda jí byly hříchy odpuštěny, odpověděl: „Obtížnou a neužitečnou věc jsi požádala. Obtížnou, protože jsem uehoden, aby se mi zjevení dostalo; neužitečnou pak, poněvadž nemáš býti strany svých hříchů jista, leč až poslední den svého života, kdy nad týmiž hříchy již nebudeš moci lkáti“ (Lib. VII. ep. 25 (Gregoriae), Enchir. patr. 2296), *Lau*, protestant, dodává k tomuto výroku Řehořovu: „I u těch se rozhosfuje bázeň, kteří potom jako světci mohou konati veliké zázraky. Jak je to možno? Ono hlavní, že nás Kristus vykoupil, visí u Řehoře ve vzduchu“ (Gregor d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre 506). Starost a bázeň, již i světci pociťovali, netýkala se neochvějně pravdy víry, že za nás Kristus umřel, nýbrž toho, zda vůle zůstane dobrou, bez níž ani smrt Kristova nezachráni od věčné záhuby. *Sv. Feronym* vykládáje slova Kaz. 9, 1: „Neví člověk, zda-li lásky nebo nenávisti hoden jest,“ dí: „Kteří protivněství snášejí, zda je trpí v lásce Boží jako Job, anebo v nenávisti jako přemnozí hříšníci, nyní jest nejisto“ (Migne PP. lat. XXIII. 1080).

c) *Theologicky* dlužno takto *usuzovati*: Ze zjevení Božího jsem jist, že Bůh mi hříchy odpustí a milost udělí, když jsem se řádně připravil. O tom, zda jsem splnil tuto podmínku, nemám jistoty z víry, poněvadž mně o tom nic nebylo zjeveno. *Nemohu tedy* o tom, zda jsem ospravedlněn, *býti jist tak, jak o pravdách víry*. Jelikož návěst dolejší nelze odvoditi ze zjevení Božího, nemůže býti ani závěr předmětem theologické víry. Předmětem této víry nejsou přece lidské úkony. *Sv. Tomáš Akv.* rozlišuje zcela správně *trojí znalost*: 1. Ze zjevení Božího může poznati, zda je v milosti Boží, pouze ten, komu se zjevení dostalo. To Bůh některým zjevil. 2. Sám ze sebe a neomylně jistě (certitudinaliter): tak nemůže nikdo poznati, zda jest ospravedlněn, poněvadž původ milosti (princip), Boha nepoznává. 3. Z jistých známek a účinků lze vlastní stav milosti poznati a o něm usuzovati. (S. th. 1, 2, q. 112. a. 5).

Na *sněmu tridentském* zastávali se *dominikáni* této nauky *sv. Tomáše Akv.*; *františkáni*, opírajíce se o *Duns Skota*, jenž ostatně této otázky se dotkl jen příležitostně a ne zcela jasně, byli ve příčině stavu milosti pro jistotu z víry. S františkány souhlasil a jejich názoru horlivě hájil dominikán *Ambrosius Catharinus*. Rozlišoval mezi obecnou věrou, jež je pro všechny závazna a mezi věrou zvláštní, kterou má míti o svém stavu milosti ospravedlněný. Sněm prohlásil takovou jistotu víry, v níž se nemůže přičítati omyl, že někdo milost obdržel, *za nemožnou* (sess. VI. c. 9).

3. O vlastním ospravedlnění nelze mít *ani takové jistoty*, jaká plyne z theologického závěru, ze dvou návěstí, z nichž hořejší je zjevená, a dolejší je pravda samozřejmá (evidentní). Dolejší návěst, zda ten který hříšník splnil potřebné podmínky, není tak samozřejmá, že by nebyl možný omyl. Naprosto neomylnou jistotu *odmítá Písmo sv. i tradice a sněm tridentský* dí výslovně: „Nelze tvrditi ani to, že ti, kdož jsou opravdu ospravedlněni, jsou povinni mít bez jakékoli pochybnosti za jisté, že jsou ospravedlněni“ (tam.). O vlastním ospravedlnění je tedy možná *jistota pouze morální, odůvodněná*. Tato úplně postačí, aby mysl zbytečnými obavami a úzkostmi se netrápila a radostnou důvěrou v Boha se sílila a těšila.

Důvěry v Boha, že nás spasí, když podle svých sil s jeho milostí o to se přičiníme, sněm nezavrhl, nýbrž neomylnou a naprostou jistotu o vlastní spáse, jež nemá pražádného základu ve zjevení Božím, a tudíž člověka pouze klame a k opovážlivému spoléhání svádí.

*Harnack* podává tuto pokornou a pevnou důvěru v Boha, jež nás spasí, zcela tendenčně, když píše: „Nepokoj, jenž zůstane (v ospravedlněném) dlužno svátostmi, odpustky, bohoslužbou a církevním vedením k mysticko-mnišským cvičením ukonejšiti nebo rozvířiti“ (Dogmengeschichte III. 617). V ospravedlněném *katolíku* nezůstane nepokoj, zda jest ospravedlněn. Právě naopak, když je si vědom, že podle sil svých se připravil, jest naplněn pokornou a radostnou důvěrou v Boha. *Protestant* zakládá si na svém ospravedlnění, protože je sám na sobě zažil. Může být o něm neomylně jist? Či dostalo se mu zvláštního zjevení o tom, že jeho příprava byla řádná? Neomylné jistoty o vlastním ospravedlnění ani u protestantů být nemůže. Když se jí přes to honosí, činí tak neprávem a klamou sebe samy. Katolíci i protestanti nemohou na své ospravedlnění usuzovati leda jen *ze subjektivních důvodův*.

a) *Takových důvodův* uvádějí *bogoslovci* celou řadu. *Sv. Pavel* ví z vlastní zkušenosti, že se nám milost sama zjeví a osvědčí: „Ano i Duch vydává svědectví s duchem naším, že jsme dítkami Božími“ (Řím. 8, 16). Podle slov *Krista Pána* lze poznati strom po ovoci. Může to tedy i věřící poznati *podle svých dobrých skutků*, zda jest v milosti Boží. *Dětinná důvěra v Boha a odevzanost* do jeho vůle, *bázeň*, abychom ho hříchem nepozbyli, *neochvějná víra* ve slovo Boží, *záliba v Bohu a ve všem*, co se ho týká, jsou zajisté jistými známkami, z nichž lze usuzovati, že jsme v milosti Boží. Z jiných známek nemohl ani *sv. Pavel* ani první křesťané souditi, že budou spaseni, a přece byli ve svém nitru klidni a plni důvěry v Boha. *Tento apoštol* je si

dobře toho vědom, že ho bude Bůh souditi a že mu nepřísluší, aby svým úsudkem rozhodnutí Božímu předbíhal, než přes to dí radosně a pln důvěry: „Je-li Bůh pro nás, kdo proti nám?“ (Řím. 8, 31). „Jsem zajisté přesvědčen, že ani smrt ani život... nebude nás moci odloučiti od lásky Boží, kteráž je v Kristu Ježíši, Pánu našem“ (tmt. v. 38). Tuto radostnou důvěru v Boha projevuje i *sv. Augustin*, když píše: „Co víme? Že jsme přešli ze smrti do života. Odkud to víme? Poněvadž milujeme bratry. Nikdo se netaž jiného, každý nechť se obrátí k srdci svému a nalezne-li v něm lásku bratrskou, ať je jist, že přešel ze smrti do života“ (Tr. in Jōa. 3. n. 5).

b) Je tedy tvrzení *Harnackovo*, že *sv. Augustin* byl předchůdcem *Luthero-vým*, že to však ještě nevěděl, že člověk může býti pouze svou věrou o svém spasení jist, dále že celá stará církev tohoto vlastního problému, totiž jistoty o svém spasení si neuvědomila, naprosto nesprávným (viz *Heinrich-Gutberlet* l. c. 529). Dí-li *Harnack* dále: „Justificamur sola fide t. j. jediné skrze víru, již se odpuštění hříchů zachytne. To zůstalo hlavním článkem *Luthero-vým*; neboť jen tato víra zjednáva jistotu o spáse. Tím vyjádřeno je poslední a nejvyšší, co *Luther* o stavu křesťana „jako o stavu ospravedlnění chtěl vysloviti“ (*Dogmengeschichte* III.<sup>4</sup> 845), — neuvádí pro tuto novou nauku, jež církvi byla naprosto cizí, žádného jiného důvodu jen ten, že *Luther* se vůbec netázal, nýbrž mohutně a radostně popsal to, co z milosti Boží sám na sobě zažil“ (tmt. 846). *Protestantská* jistota o vlastní spáse přímo křečovitě se opírá o vnitřní zkušenost, již člověk na sobě zažije (das religiöse Erlebnis) a tato je jim věrou. Touto věrou neuznávají protestanti za pravé, co Bůh zjevil, nýbrž z vnitřních citů, jež mimovolně a bez pevného podkladu vzniknou, uvědomují si a nabývají neomylné jistoty o svém ospravedlnění. Nepředchází-li ospravedlnění theologická víra, již se uzná za neomylnou pravdu: Kdo si zásluhy Kristovy přivlastní, tomu Bůh hříchy odpustí, pak ona *protestantská jistota o vlastní spáse*, jež se za neomylnou prohlašuje a jako hlavní vymoženost reformace vychvaluje, se rozplyne v ničem a stává se osudným sebeklamem.

*Protestantská jistota* strany odpuštění hříchů je sama sebou nemožná, protože je v ní vnitřní rozpor. Protestant, chce-li býti ospravedlněn, musí věřiti, že mu hříchy pro zásluhy Ježíše Krista jsou odpuštěny. Jediné tato víra způsobí odpuštění hříchův. Byla by tedy víra v odpuštění hříchů podmínkou, příčinou a zároveň účinkem nebo následkem, že jsou hříchy odpuštěny. Není to bludiště, z něhož se nelze vybrati? Kde je tedy více odůvodněné jistoty, že nás Bůh spasí?

## § 22. Stav posvěcující milosti je nestejný.

*Věta:* Milost posvěcující nevlévá se všem stejnou měrou, a může býti dobrými skutky rozmnožena. (De fide.)



1. *Výklad.*

*Protestanti* pokládají ospravedlnění za vnější úkon, jímž se ospravedlněnému přičítá spravedlnost Kristova, a proto učí, že spravedlnost jest u všech ospravedlněných *stejná*. „Všichni křesťané jsou stejně velicí jako matka Boží a stejně svatí jak ona,“ tvrdil *Luther* (Serm. de nat. Mariae). Z tohoto mylného předpokladu plyne i *další blud protestantský*, že dobré skutky nejsou ke spasení nutně potřebny.

*Katolická církev* učí, že Bůh nás ospravedlňuje, když nám posvěcující milost vlévá, důsledně prohlásila *míru této milosti* v jednotlivých ospravedlněných *za nestejnou*. Nestejná je již tehdy, když se vlévá do duše, ježto se to děje úměrně přípravě a spolupůsobení jednotlivcovu, a je i potom nestejná, poněvadž může býti dobrými skutky, jež přece nejsou u všech spravedlivých stejné, rozmnožena. *Sněm tridentský* učí výslovně, že „spravedlnost do sebe přijímáme každý svou měrou, kterou Duch svatý jednotlivým rozdává, jak chce a podle vlastní přípravy a spolupůsobení člověka (sess. VI. c. 7; Denz. 799) a „tako ospravedlnění . . . zachovávajíce přikázání Boží a církevní ve spravedlnosti, kterou skrze milost Kristovu obdrželi . . . rostou a více bývají ospravedlnění“ (tmt. c. 19; Denz. 803). O dobrých skutcích, jimiž se v nás rozmnožuje milost posvěcující, prohlásil též sněm: „Bude-li kdo tvrditi, že nabytá spravedlnost se nezachová ani nerozmnoží u Boha dobrými skutky, nýbrž že tyto skutky jsou toliko ovocem a známkami nabytého ospravedlnění, nikoli však příčinou jeho vzrůstu, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 24; Denz. 834).

1. *Důkaz.*

a) *Kristus Pán* naznačuje nestejnou míru milosti *podobstvím o hřivnách* (Mat. 25, 14—30) a důtklivým napomenutím, aby se *každý o dokonalost Boží přičinil* (Mat. 5, 48; Luk. 6, 36). „Otec můj . . . každou ratolest, která nese ovoce, očistí, aby více ovoce nesla“ (Jan. 15, 2) „Komu pak méně se odpouští, méně miluje“ (Luk. 7, 47).

*Sv. Pavel* napomíná věřící: „aby vyznávajíce pravdu, v lásce rostli ve všem k němu, ke Kristu, jenž jest hlavou“ (Ef. 4, 15). „Ačkoli vnější člověk náš se hubí, přece člověk náš vnitřní se obnovuje den ode dne“ (2. Kor. 4, 16). Přeje si, aby „Bůh rozmnožil símě vaše a dal vzrůst plodům spravedlnosti vaší“ (tmt. 9, 10) a „prosí a sklání kolena svá před Otcem . . . aby

vám dal podle bohatství velebnosti své posilněnu býti skrze Ducha svého silou s ohledem na vnitřního člověka“ (Ef. 3, 13—16). Podle téhož apoštola bude se *měrou milosti řídití míra věčné slávy*: „Jiný je lesk slunce, jiný lesk měsíce a jiný lesk hvězd; ano hvězda od hvězdy se liší leskem. Tak (bude) i vzkříšení z mrtvých“ (1. Kor. 15, 41—42).

*Sv. Jakub* učí: „Ze skutků víra se dokonala“ (Jak. 2, 22). *Sv. Petr* napomíná: „Rosťte však v milosti a v poznání Pána našeho a Spasitele Ježíše Krista“ (2. Petr. 3, 18). *Sv. Jan* vyzývá: „Kdo jest spravedlivý, ospravedniž se ještě, kdo svatý, posvět se ještě“ (Zj. 22, 11).

b) *Sv. Otcové* hájili této pravdy. *Sv. Jeronym* napsal proti *Jovinianovi*, jenž bludně učil, že všechny ctnosti jsou stejně cenné, vlastně bezcenné, takže kdo křestní milost zachová, obdrží stejný stupeň slávy nehledíc na počet dobrých skutků: „Jednomu každému z nás dána je milost dle míry milosti Kristovy; nikoli, že by milost Kristova byla různá, nýbrž tolik jeho milosti se vlévá, kolik jsme s to načerpati.“ (Adv. Jovin. 2, 23.) *Sv. Augustin* potíral mylný názor své doby, jakoby pouze křest a víra zajišťovala všem stejnou spásu, zvláštním spisem *De fide et operibus*. V listu k *Paulinovi* vyměřuje poměr mezi věrou, milostí a zásluhami a tvrdí, že skrze víru dostane se nám bez zásluh milosti, „milost však si sama zaslouží přirůstek, aby když vzrostla, si zasloužila dokonání.“ (Ep. 186, 3, 10; Enchir. patr. 1446.) Právě *sv. Augustin* rozeznává mezi jednotlivými světci takový rozdíl, jako mezi jednotlivými hříšníky: „Svatí ozdobeni jsou spravedlností (Job 29, 14), ten více, jiný méně, a nikdo zde nežije beze hříchů a to ten méně a jiný více“ (Ep. 167 3, 13). „I svatí jsou v církvi, tito oněch světější, tito oněch lepší“ (Tr. in Joan. 6, 3).

c) *Theologicky* lze nestejný stupeň posvěcující milosti v jednotlivých ospravedlněných tak nejprve odůvodnit, že Bůh milost rozdává dle své nekonečné dobrotivosti, ale přece *nestejně* (Ef. 4, 7). *Sv. Tomáš Akv.* vykládá tuto nestejnou míru milosti takto: „Člověk může obdržeti více nebo méně milosti. Pro tuto nestejnost je sice nějaký důvod u toho, kdo se připravuje na milost. Kdo se na milost lépe připraví, obdrží ji hojněji. Z toho však nelze vyvoditi prvou příčinu pro nestejnost milosti, poněvadž příprava na milost jest u člověka potud, pokud je vůle jeho od Boha připravena. Jest tudíž prvou příčinu této nestejnosti odvozovati od Boha, jenž dary své milosti rozděljuje různě, aby z různých stupňů krása a dokonalost *církve* se vyvinula“ (S. th. 1, 2, q. 112, a. 4).

2. Prvou milost, jež se na křtu sv. vlévá, nazývají bohoslovci *prvým ospravedlněním* (*iustificatio prima*). Lze sice mysliti, že toto ospravedlnění jest u nemluvňat, jež jsou si co do přípravy úplně rovna, u všech stejné; však třeba také povážiti, že Bůh milost vlévá zcela svobodně a tudíž ji může dáti v různé míře. Toto prvé ospravedlnění záleží i v odpuštění hříchů i ve vnitřním posvěcení. Když člověk, jenž obdržel milost, rozmnoží ji hodným přijímáním sv. svátostí (*ex opere operato*) nebo dobrými

skutky (ex opere operantis), nabude *druhého ospravedlnění (iustificatio secunda)*. I tato další nebo druhá milost nazývá se právem ospravedlněním (Zj. 22, 1 nn.). Ospravedlnění není totiž pouze odpuštění hříchů, nýbrž i posvěcení, tedy i postup od menší k větší spravedlnosti.

a) *Rozmnožení milosti* třeba si podle obecného názoru představit tak že se *zvyšuje její síla* jako u světla nebo u tepla. Takové zvýšení nebo stupňování milosti plyne z jejího pojmu, že je nadpřirozenou fysickou vlastností. Rozmnoží-li se taková vlastnost, tu se vlastně zvýší nebo stupňuje. Toto zvýšení nebo stupňování ličí bohoslovci buď tak, že k *dosa- vadnímu stupni milosti se přidává nový (additio gradus ad gradum)*, nebo tak, že se milost *hlouběji v duši zakoření*, ji si podřídí a pronikne (*maior radicatio in subiecto*), což je pravděpodobnější.

b) S milostí, jež se rozmnoží, *rozmnoží se zcela jistě láska*, jež není sice s milostí totožná, avšak je s ní nerozlučně spojena, jako přirozenost se svými mohutnostmi, nebo kořen a květ. Podle stupně lásky, v jakém člověk zemře, řídí se i stupeň nebeské slávy, právě jako podle stupně posvěcující milosti. Jelikož i *mravní ctnosti vlité* trvají v duši toliko v lásce a skrze lásku a v ní působí, tvrdí bohoslovci také o nich, že *se zároveň s láskou, tedy i s milostí rozmnožují*. Stran ospravedlněných je to velmi pravděpodobné učení *bohoslovců, Suareza* nevyjimajíc, že zároveň *s milostí a láskou rozmnožují se i víra a naděje*.

## § 23. Stav milosti lze pozbyti.

*Věta*: Milost se pozbu- de každým těžkým hříchem.  
*Výklad*.

Podle *Luthera* a jeho stoupenců jest opravedlněn, kdo neochvějně důvěřuje, že mu Bůh hříchů nepřičítá. Zůstal by tedy ospravedlněn i kdo sebe větší hříchy spáchal, ovšem vyjma hřích nevěry. Jediné nevěra by ospravedlnění z duše vypudila. Proti tomuto přímo hroznému bludu prohlásil *sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že není žádného jiného smrtelného hřichu mimo nevěru, nebo že žádným jiným sebe těžším a hrozaějším hříchem, vyjma hřích nevěry, milost již nabytá nemůže býti pozbyta, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 27; Denz. 827). *Kalvín* tvrdil o *předurčených*, že nemohou milosti vůbec pozbyti a tudíž nemohou ani *hřešiti*. Proti tomuto bludu prohlásil týž sněm: „Bude-li kdo tvrditi, že člověk jednou ospravedlněný nemůže již hřešiti, ani milosti pozbyti a že tudíž, kdo klesne a zhřeší, nikdy nebyl v pravdě ospravedlněn, b z c. v.“ (tmt. can. 23; Denz. 833).

### 1. Důkaz.

a) *Písmo sv. vylučuje z věčné blaženosti nejen nevěřící, nýbrž každého, kdo smrtelný hřích spáchá*. Prorok *Ezechiel* rozhodně

prohlašuje: „Pakli by se odvrátil spravedlivý od spravedlnosti své, a činil by nepravost . . . zdali živ bude? Na žádné spravedlnosti jeho . . . nebude pamatováno . . . pro hřích svůj, kterýž páchal, umře“ (18, 24).

*Kristus Pán* napomíná své učedníky k modlitbě a bdělosti, aby nevešli do pokušení (Mat. 6, 13; 26, 41); vypočítává celou řadu hříchův, totiž u sv. Matouše sedm (15, 19), u sv. Marka třináct (7, 21—22) a posuzuje je takto: „Všecky tyto věci vycházejí z nitra a poskvřňují člověka“ (7, 23).

*Sv. Pavel* vyjmenovav *dlouhý seznam neřestí (celkem 23)*, dí na konec: „Smrti jsou hodni ti, kteří takové věci páší, netoliko je činí, nýbrž i přisvědčují těm, kteří je páší“ (Rím. 1, 29—32). Věřícím důrazně připomíná v 1. Kor. 6, 9. 10: „Nevíte-liž, že nespravedliví království Božího neobdrží? Nemylte se; ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani měkci, ani ti, kteří smilní se stejným pohlavím, ani zloději, ani lakomci, ani opilci, ani utrhači, ani lupiči neobdrží království nebeského“. Milost nebývá vypuzena tedy pouze nevěrou, nýbrž každým těžkým hříchem. Nač by byla důtklivá *napomínání Krista Pána i apoštolů*, nač *přísné výstrahy* před hříchy vůbec a před jednotlivými zvláště, kdyby milostí se jimi nepozbylo?

b) *Sv. Otcové* znali dobře *kázeň* staré církve, jež požadovala přísné pokání nejen na odpadlících, nýbrž i na vrazilích, cizoložnících, rouhačích a j. Nebylo jich tedy tajno, že kdo těžce zhřešil, milosti pozbyl a pracně se na odpuštění připravití musí. *Sv. Jeronym* píše: „Proto synáčekové moji píší vám: „Žádný kdo se zrodil z Boha, nečiní hříchu (1. Jan 3, 9), abyste nehřešili a věděli, že potud jste ve zrození Božím, dokud jste nezhřešili“ (Adv. Jovin. 1, 11). *Sv. Augustin*: „Když ospravedlněný a znovuzrozený svévolně ve špatný život znova klesne, nemůže zajisté již říci: „Neobdržel jsem“, poněvadž svou vůlí ke zlému svolnou obdržené milosti pozbyl“ (De corrept. et. grat. 6, 9; Enchir. patr. 1944).

*Zároveň s posvěcující milostí pozbyta bývá i láska, nikoli však víra a naděje.* Že smrtelný hřích vypudí z duše zároveň s milostí i lásku, je patrné z nerozlučné souvislosti milosti a lásky. *O víře a naději* nelze toho tvrditi. Na sněmu *tridentském* zastávali se někteří *bogoslovci* se zřetelem k výrokům *sv. Paola*, dle nichž milost ospravedlňující závisí na víře, názor, že víra je s milostí nerozlučně spojena. To platí však pouze o víře živé, skrze lásku účinné, nikoli však o víře vůbec, již se uznává za pravé všechno, co Bůh zjevil. Proti *reformátorům*, kteří víru, vlastně důvěru s ospravedlněním stotožňovali, prohlásil *sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že s milostí hříchem pozbytou i víra se vždycky pozbude, nebo že víra, která zůstane, není pravá víra, poněvadž není živá, nebo že ten,

kdo má víru bez lásky, není již křestanem, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 28; Denz. 838). Tato *vira mrtvá (informis)* se nezničí každým těžkým hřichem, nýbrž, jak učí bohoslovci, pouze hřichem nevěry, proto však člověka ne-spasí. Věfici hříšník zůstane jen křestanem, údem církve a má právo na její svátosti.

2. *Všedními hříchy vypudí se z duše milost posvěcující. Dle Pisma sv.* i spravedliví ve mnohém klesají, a jsou tudíž povinni se modliti: „Odpust nám naše viny“ (Mat. 6, 12; Mar. 11, 25; Jak. 3, 2). *Sv. Jeronym* odpovídá Pelagiovi, jenž tvrdil, že kolik je spravedlivých, tolik je bezhříšných: „Že jsou spravedliví, to připouštím, ale že jsou zcela bezhříšní, s tím nikterak nesouhlasím“ (Dial. adv. Pelagianos 2, 4), Podobně učil i *sv. Augustin*: „Od věčného života nezdržují spravedlivého některé všední hříchy, bez nichž se tento život nežije“ (De spir. et litt. 28, 48; Enchir. patr. 1733).

*Bohoslovci až na Dionysia Kartusiana* vesměs učí, že posvěcující milost ani všedními hříchy vlastně se nezmenšuje. Milost je v naší duši konečný utvořený dar. Kdyby každým všedním hřichem jí ubylo, zmizela by na konec docela. Potom třeba uvážiti, že podle stupně milosti bude se řídití stupeň věčné slávy. Kdyby všední hřích umenšoval milost, zmenšoval by i věčnou slávu, nebo jinými slovy byl by všední hřích stíhán věčným trestem. O všedních hříších, jichž se ospravedlněný dopouští často a s rozvahou, lze pouze *ne přímo a v nevládním smyslu tvrditi*, že milost zmenšují, ježto horlivost v dobrých skutcích zeslabují a cestu k těžkému hřichu, k úplné ztrátě milosti, upravují. Kdo často a s rozvahou všedních hříchů se dopouští, rozdmýchá své nárůživosti, pozbývá bázně před hřichem a, poněvadž dostává následkem své nedbalosti milosti úkonně řídcěji a skrovněji, jest na srážné cestě ke hřichu smrtelnému, jak dī *Písmo sv.*: „Kdo pohrdá malými věcmi, pomalu zhyne“ (Sir. 19, 1).

## H l a v a p á t á .

### O ovoci ospravedlnění aneb o záslužných skutcích.

*Literatura.* Tomáš Akv. S. th., 1, 2 q. 108 a. 1-4; q. 114 a. 1-10. Bellarmin, De iustificatione 5, 1 nn. Suarez, De gratia 1. 1., c. 1-38. Oswald, Lehre von der Heiligung d. i. Gnade, Rechtfertigung, Gnadenwahl §. 7.<sup>3</sup> 1885. Heinrich-Gutberlet VIII. §. 473. nn. Scheeben-Atzberger IV. 321. nn. Pohle<sup>6</sup> II. 605. Bartmann<sup>2</sup> 513. nn. Mazella 795. nn. Schiffini 594. nn. Kneib, Die Lohnsucht der christlichen Moral, Viedeň 1904. Týž, Die Jenseitsmoral im Kampfe um ihre Grundlagen. Frýburk 1906. Möhler, Symbolik §. 21. nn. Schwane, Dogmengeschichte IV, 137. nn., 329 nn. Realenzyklopaedie f. protestantische Theologie<sup>3</sup> XX. 500. nn. Chr. Pesch, Praelectiones dogmat V<sup>3</sup> 215. nn.

*Milostí posvěcující* bývá ospravedlněný Ježíši Kristu přivtělen tak, že skrze něho a v něm nabude jako ratolest z révy *schopnosti a síly, konati záslužné skutky u Boha.* „Já jsem vinný

kmen, vy (jste) ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm: ten přináší ovoce mnoho“ (Jan 15, 5).

Ježto milost posvěcující jest skutků těch účinnou příčinou a tyto jsou jejím ovocem, dlužno o nich pojednati tímto pořadem: *Skutky záslužné skutečně jsou; o povaze, podmínkách a o předmětu této zásluhy.*

## § 24. Skutky záslužné skutečně jsou.

*Věta:* Dobré skutky, které ospravedlněný s milostí Boží koná, jsou u Boha záslužné. (De fide.)

### 1. Výklad.

a) Proti dobrým skutkům ospravedlněných zaujali *reformátoři velmi příkré a odmítavé stanovisko*. Podle nich nepomáhají dobré skutky ke spáse a nelze jimi život věčný zasloužiti. Spoléhá-li na ně ospravedlněný, pak jsou prý pro něho *škodlivé*, poněvadž z nich číší sebechvála a výdělkářství. Toto původní stanovisko bylo později poněkud zmírněno. *Proti Amsdorfovi*, jenž dobré skutky podle původního stanoviska *Luthe-rova* (Assert. omn. art.) a *Melanchtonova* (Loc. theol. 158) pokládal za hříšné, hájil protestantský kazatel *Major* nutnosti dobrých skutků ke spáse. Tento spor byl urovnán tak, že byla přijata dohodovací formule (Konkordienformel), kterou se sice *nutnost takových skutků ke spáse zamítá*, avšak se uznává, že jsou již *u víře obsaženy*. Dobré skutky vznikaly by z víry samy sebou, mimovolně a přirozeně. Tento názor je naprosto mylný, poněvadž by vůle lidská neměla na dobrých skutcích téměř žádné účasti a byla by z díla spásy vyloučena. Mimo to je nepochopitelné, jak by mohl ospravedlněný, jenž dle protestantů zůstane plný hříchů, konati přece dobré skutky.

b) *Tridentský sněm* zavrhl blud, že „ospravedlněný hřeší, koná-li dobré pro věčnou odměnu“ (sess. VI. can. 31; Denz. 841); o skutcích záslužných pak prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že dobré skutky ospravedlněného jsou dary Boží tak, že nejsou též *dobrymi zásluhami* ospravedlněného, nebo že ospravedlněný dobrými skutky, jež od něho vykonány bývají pomocí milosti Boží a zásluh Ježíše Krista, jehož je živým údem, *nezaslouží si opravdu rozmnožení milosti, život věčný, dosažení tohoto života samého, když jen v milosti zemře, a též rozmnožení slávy*, b. z c. v.“ (sess. VI. can. 32; Denz. 842).

O dobrých skutcích prohlásil již *sněm z oranžský* (r. 529): „Dobré skutky, když jsou vykonány, mají nárok na odměnu; milost však, na niž není nároku, předchází, aby byly vykonány“ (can. 18; Denz. 191). *Záslužnými* třeba rozuměti takové skutky, které jsouce *vykonány pro Boha* mají podle *zaslíbení jeho nárok* na odměnu neb odplatu. Protože tyto dobré skutky koná ospravedlněný pro Boha a s jeho milostí, záleží i *odměna*, na niž nabývá nároků, *v dobrech nadpřirozených*, je tedy *nadpřirozená*.

## 2. Důkaz.

a) a) *Kristus Pán* klade důraz na hojnější spravedlnost nad tu, kterou se vychloubali fariseové a zákonníci, řídíce se zákonem. *Bohulibé smýšlení* má býti *základem a pramenem dobrých skutků: modlitby, postu a almužny (kázání na hoře)*. Za takové skutky slibuje odplatu. Výraz „zásluha“ nevyskytuje se sice v Písmě svatém, za to však rovnocenné názvy „mzda“, „koruna“, „odplata“, „*chvála Boží*“. Kristus Pán slibuje výslovně: „Odplata vaše hojná jest v nebesích“ (Mat. 5, 12); „kdokoli by podal pítí jednomu z maličkých těchto čiši vody studené toliko ve jménu učedníka, neztratí odplaty své“ (Mat. 10, 42). Tato bude veliká, stonásobná, poklad v nebi (Mat. 19, 29), bude dobrá, natlačená a natřesená (Luk. 6, 38). Věrného služebníka ustanoví nade vším statkem svým a odmění jej slávou Pána jeho (Mat. 24, 45—48); při posledním soudu odmění spravedlivé za dobré skutky věčným královstvím (Mat. 25, 31—46).

Tato odplata bude podle slov Kristových *co do podstaty stejná*: zve totiž všechny k téže svatební hostině, k účastenství na radosti Pána svého a všem dělníkům na vinici vyplácí se po jednom penízi (Mat. 20, 11—16). U jednotlivců však bude tato odplata přece podle jejich horlivosti a věrnosti *různá*, jak vysvítá z podobenství o hřivnách (Mat. 25, 14—30; Luk. 19, 11—28). Tu byl prvý věrný služebník ustanoven nad 10 městy, druhý nad 5 městy. Tato odplata jest *přehojná, převeliká, stonásobná* (Mat. 19, 29), natlačená a natřesená (Luk. 6, 38).

Bůh ji sice slíbil za zásluhy, než ve své dobrotivosti odměňuje daleko nad zásluhy. Takové odplaty nemůže zajisté nikdo ani požadovati, poněvadž i „když učiníte všecko, co se vám přikázalo, rcete: Služebníci neužiteční jsme; co jsme učiniti měli, učinili jsme“ (Luk. 17, 10). Kterak tato odplata zá-

sluhy převyšuje, vysvítá z podobenství o hřivnách, kde služebníci vracejí, poněvadž dříve obdrželi, avšak mnohem více dostanou než co si zasloužili. „Poněvadž jsi byl nad málem věrný, nad mnoha věcmi tě ustanovím“ (Mat. 25, 14—30).

Je tedy odplata Boží co do podstaty sice u všech stejná, avšak u jednotlivých dle míry zásluh jejich různá a *vesměs převeliká*. Tuto odplatu Bůh dá skutečně, ježto i spravedlivý má skutečné zásluhy.

β) Sv. apoštol Pavel není naprosto toho názoru, že dobré skutky vznikají samy sebou, mimovolně z víry. Naopak je pevně přesvědčen, že ospravedlněný může svobodné vůle zneužít i ke zlému a konati místo dobrého zlé. Proto vyzývá též ve druhé části svých listů důtklivě k dobrým skutkům. Za tyto pak slibuje odplatu: „Nevíte-liž, že ti, kteříž běží o závod, všichni sice běží, ale (jen) jeden dostává cenu vítězství? Tak běžte (i vy), abyste dosáhli. Každý však, kdo závodí, zdržuje se všeho; a oni (činí to), aby obdrželi věnec porušitelný, my však korunu neporušitelnou“ (1. Kor. 9, 24. 25). „Cokoli činíte, konejte ze srdce jako Pánu a ne lidem, věduce, že od Pána obdržíte v odplatu dědictví“ (Kol. 3, 23. 24). Apoštol očekává rovněž takovou *odplatu za svou práci*: „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval; pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce“ (2. Tim. 4, 7. 8). Tuto odplatu dá Bůh při „*zjevení spravedlivého soudu Božího*, jenž odplatí každému podle skutků jeho“ (Řím. 2, 5. 6). „Ale každý obdrží odplatu vlastní podle své vlastní práce“ (1. Kor. 3, 8). „Cokdo bude síti, to bude i žítí... Kdo však rozsévá na duchu, z ducha bude sklízet život věčný“ (Gal. 6, 8). Apoštol *těší věčnou odplatou věřící* ve strastech a souženích: „Neboť ( nynější) soužení naše, které jest pomíjející, zjednává nám v míře přenesmírné slávu věčnou“ (2. Kor. 4, 17). Na Kolosských žádá, „aby žili důstojně Boha tak, aby se mu ve všem líbili, ve všelikém díle dobrém užitek přinášejíce“ (Kol. 1, 10). „Milostí zajisté spaseni jste věrou (a to nikoli ze sebe; Boží je to dar), nikoli ze skutků, aby nikdo se nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvoření v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili“ (Ef. 2, 8—10). Sv. Pavel sice zavrhuje skutky zákona, avšak skutky z víry,



jež lze pouze s milostí Boží konati, požaduje. Odplata za dobré skutky zakládá se na Božím zaslíbení (2. Tim. 4, 8) a řídí se dle zásluh. Každý obdrží vlastní odplatu.

*Sv. Jakub* píše: „Blahoslavený člověk, jenž snáší pokušení, neboť, když bude zkušěn, obdrží korunu života, kterou Bůh zaslíbil těm, kteří ho milují“ (1, 12). *Sv. Petr* dí: „A jestli jako otce vzýváte toho, jenž soudí nestranně podle skutků jednoho každého, v bázni žijte“ (1. Petr. 1, 17).

*Sv. Jan*: „A přišel hněv tvůj i čas soudu mrtvých, abys dal odplatu služebníkům svým, prorokům a světcům i těm, kteří ctí jméno tvé“ (Zj. 11, 18). „Hle, přijdu brzy a odplata moje se mnou, abych odplatil každému podle skutků jeho“ (Zj. 22, 12. Viz Zj. 7, 14—17).

b) *Sv. Otcové* zdůrazňují vesměs, že křesťan je s to, a tudíž i povinen, konati dobré skutky, kteréž Bůh podle zásluhy odmění. *Tertullian* začal místo biblického výrazu „odplata“ užívatí názvu „zásluha“ (meritum). Není však naprosto původcem nauky o záslužných skutcích, kterou Písmo sv. tak určitě hlásá. *Sv. Ignác Muč.* napsal: „Dopustte, ať se stanu pokrmem šelem, skrze něž dáno mi k Bohu se dostatí“ (Řím. 4, 1). *Sv. Irenej*: „Za drahocenný máme pokládati věnee, kterého se zápasem dostává. A čím více se nám ho bojem dostává, tím drahocennějším bývá“ (Adv. haer. IV. 37, 7; Enchir. patr. 246). *Nauku Cypriánovu* o záslužných skutcích lze nejlépe poznati z jeho spisu „*De opere et elemosynis*“, v němž čtenáře k dobrým skutkům vyzývá, poukazuje na poklady v nebi tak nashromážděné a na poslední soud, jenž podle těchto skutků dopadne (Mat. 6, 20; 25, 31—46). V jiném spise pak napomíná: „Božích přikázání a napomenutí dlužno poslouchati, aby se dostalo odměny našim zásluhám“ (De cath. eccles. unit. 15).

*Sv. Augustin* přes to, že s důrazem prohlašoval naši spásu za milostí požadovat i dobré skutky, na nichž spása závisí. *Sněm tridentský* převzal, učení, že dobré skutky ospravedlněného jsou dary Boží, ze spisu tohoto učitele církevního (Nostra merita Dei sunt munera; Ep. 194, 19; Conf. 9, 34). „Není-li zásluhy ani viny, kterak bude Bůh svět souditi?“ (Ep. 214, 4). „Život věčný je celá odplata, z jejíž zaslíbení se radujeme a nemůže odplata zásluhy předcházeti, aniž se člověku vyplatiti, než je-li jí hoden. Nesmíme požadovati odměny, dokud jsme si nezasloužili ji přijmouti“ (De mor. eccl. cath. 25, 55).

c) *Theologicky lze takto dovoditi*, že jsou skutečně skutky záslužné: Z těsného spojení, jež způsobí milost mezi Bohem a člověkem, má člověk takový užitek, že v milosti pokračuje a roste, aby po smrti dosáhl věčné slávy podle stupně své milosti. V milosti nemůže růsti ani pokračovati bez pomoci Boží a beze svého přičinění. Jsou tedy dobré skutky osprave-

dlněného hlavně dary Boží, potom i naše zásluhy, poněvadž by bez nás nemohly býti vykonány.

1. *námítka.* *Život věčný nazývá Písmo sv. milostí:* „Milodarem Božím však (jest) život věčný“ (Řím. 6, 23), *dědictvím:* „Jsme-li však dítkami, (tedy) i dědici, dědici Božími a spoludědici Kristovými“ (Řím. 8, 10).

Život věčný jest pouhý dar i zasloužená odplata podle toho; jak na něj nazíráme. Ježto můžeme konati dobré skutky pouze skrze milost Boží, na niž nemáme nárokův a jejíž začátku si nemůžeme nijak zasloužití, jest *život věčný co do svého základu a kořene pouhý a největší milost.* Když pak jsme milost již obdrželi, můžeme a máme dobrými skutky život věčný si zasloužití. Je tedy *život věčný co do nejbližší příčiny také zasloužená odměna* (srovn. *su. tríd. sess. VI. c. 16; Denz. 809*). Velmi případná jsou slova pap. *Coelestina I.:* „Tak veliká je ke všem lidem Boží dobrota, že chce, by našimi zásluhami bylo to, co je jeho darem, a že za to, co nám uštědřil, chce dáti věčnou odměnu“ (Ep. ad episc. Gal. „Apostolici verba praecepti“ (z r. 431) c. 12; Denz. 141). *Sv. Augustin* píše: „Což nejsou zásluhy spravedlivých? Jsou ovšem, poněvadž jsou spravedliví To však, že se stali spravedlivými, nebyly zásluhy“ (Ep. 105).

*Život věčný jest jak dědictví, tak i odplata.* Nárok na něj přísluší přijatým dítkám Božím podle práva dědického. *Nemluvíata,* jež po křtu zemrou, obdrží život věčný pouze na základě tohoto práva. *U dospělých* ustanovil Bůh, aby právo dědické, jež z jeho milosti obdrželi, dobrými skutky zachovali a rozšířili a tím větší stupeň slávy si získali. Pro dospělého ospravedlněného, jenž má svobodnou vůli, je to mnohem čestnější a přiměřenější, získá-li si něco svým přičiněním a zásluhou, než když to obdrží jako pouhý dar. Proto *apostol* na svrchu zmíněném místě dodává: „Ač-li spolu s ním trpíme, abychom s ním i oslaveni byli“ (Řím. 8, 17).

2. *námítka.* *Naše zásluhy zastíňují prý zásluhy Kristovy.*

Dle učení katolického naše zásluhy se zakládají a vynikají ze zásluh Kristových. *Kristus Pán* zasloužil nám nejen posvěcující milost, skrze niž se stávají naše dobré skutky záslužnými, nýbrž i milost úkonnou, kterou je konáme. Jako Tvůrce tím, že i tvorům sděluje přičinnost, neskonale moci své nezastíňuje, nýbrž ji co nejjasněji osvětluje, tak i zásluhy Krista Pána jako hlavy tím zřejměji vynikají, když i ospravedlnění jeho údové mají od něho možnost a sílu, aby si získávali zásluhy. Z každé jednotlivé a ze všech lidských zásluh úhrnem vyzaruje neskonalá sláva zásluh Kristových, bez nichž by ony zásluhy nebyly možny.

3. *námítka.* *Naše zásluhy ponoukají prý k sebechvůli a samolibosti.*

Spravedlivý, jak bylo již vyloženo, pohlíží na své zásluhy v první řadě jako na ovoce milosti posvěcující, na zásluhy milosti Boží získané. Nemůže tedy jimi se honositi a vychloubati, jako by to byl pouze jeho majetek, získaný vlastním přičiněním. Před takovou farizejskou sebechválou varuje *sněm tridentský* (sess. VI. c. 16), a již *Kristus Pán* jasně vyslovil, či chvála má záslužnými skutky býti hledána a množena: „V tom jest oslaven Otec můj, abyste přinášeli velmi mnoho užitku“ (Jan 15, 8). Spravedlivý může se ze svých dobrých skutků radovati, ale v Pánu (2.

Kor. 10, 17), může se zřením na milost Boží s důvěrou říci se *sv. Pavlem*: „Všechno mohu v tom, jenž mne posiluje“ (Filip. 4, 13), ale nikdy nebude na své dobré skutky opovážlivě spoléhati, poněvadž si je dobře vědom nejen, že jeho skutky nejsou bez nedostatkův, ale že i jeho ospravedlnění e nejisté.

## § 25. O povaze a podmínkách zásluhy.

*Scholastičtí bohoslovci* nepřevzali jen nauku o záslužných skutcích z pramenů zjevení, nýbrž ji také soustavně probrali a její pojem i podmínky přesně stanovili. Když *reformátoři* zavrhlí zásluhu dobrých skutků, tu *bohoslovci po sněmu tridentiském* tuto nauku s veškerou pečlivostí prozkoumali, aby námitky vyvrátili.

I. a) *Pojem zásluhy. Dle sv. Tomáše Akv. nabude zásluhy, kdo vykoná pro jiného skutek, za který mu přísluší odplata dle spravedlnosti.* „*Meritum importat quandam aequalitatem iustitiae*“ (S. th. 1, 2. q. 114 a. 1). V *abstraktním* smyslu je zásluha vnitřní cena skutku pro jiného vykonaného, je nárok, právo na odplatu; v *konkrétním* smyslu je to odplata za takový skutek smluvená nebo slíbená. Jelikož je zásluha se skutkem co nejtěsněji spjata, nazývá se i *skutek, jímž konající nabývá nároku na odplatu, zásluhou*. Přísluší-li odplata dle spravedlnosti, dle úmluvy nebo slibu, je to *zásluha plná (meritum de condigno)*. Nárok na odplatu vzniká odtud, že mezi skutkem a odplatou je jakási rovnocennost. Tak má vojník nárok na žold, dělník na mzdu a to ze spravedlnosti.

*Dává-li se odplata pouze ze slušnosti nebo dobrotivosti* toho, pro něž byl dobrý skutek vykonán, je to *zásluha neplná (meritum de congruo)*. Tak dáváme zpropitné služebníkům za mimořádné služby ze slušnosti. Kde je prostě řeč o zásluze, rozumí se vždy zásluha plná.

Zásluha liší se tedy i *od vyprošení (impetratio)*, jež jest vlastní modlitbě prosebné, i *od dostiučinění*. Kdežto zásluhou nabýváme práva na odplatu, *pohneme prosbou Boha k milosrdenství*, k udělení toho dobra, za které prosíme. Lze si tedy některé milosti, na něž si nemůžeme získati nároků zásluhami, vyprositi pokornou a vytrvalou modlitbou (setrvání v dobrém).

*Dostiučiněním (satisfactio)* napravuje se spáchaná urážka. Uražený, jenž má býti usmířen, je hříšníku věřitelem; při zásluze však je ten, v jehož prospěch byl dobrý skutek vykonán, konajícímu dlužníkem.

b) *Zásluha, již dobrými skutky u Boha si získáváme, je plná (de condigno)*.

*Důkaz* podává *Písmo sv. i tradice*. V obou těchto pramenech zjevení líčí se dobré skutky spravedlivých tak, že se jejich zásluha zakládá na spravedlnosti. Při posledním soudu nepřihlíží *Kristus Pán* spravedlivým království nebeské jako pouhý dobrodinec, nýbrž jako spravedlivý soudce, jenž odměňuje a třešce podle zásluhy. „Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím, připraveným vám od ustanovení světa; neboť jsem lačněl a dali jste mi jísti“ (Mat. 25, 34). I *sv. Pavel* s důvěrou očekává „korunu spravedlnosti“, kterou mu dá Bůh, „spravedlivý soudce“ (2. Tim. 4, 8).

*Sněm tridentský* přisuzuje dobrým skutkům spravedlivých pravou nebo plnou zásluhu (de condigno) slovy „vere promeruisse“ a „vere mereri“ (sess. VI. c. 16; can. 32\*); Denz. 810, 842). Zásluha pravá je plná, což i ze slov sněmu vysvítá. Výrazu meritum de condigno otcové *tridenští neužili*, nechtějící rozhodovati ve sporech bohoslovců stran podmínek pro zásluhu de condigno.

II. *Podmínky zásluhy*. *Reformátoři* zamítavše skutky záslužné stanovili pro ně takové podmínky, jež jsou ospravedlněnému nemožné. Záslužný dle jejich mínění je pouze takový skutek, který je po každé stránce dokonalý, od Boha není uložen a je vlastní silou bez pomoci milosti vykonán. Za takových podmínek byl by záslužný skutek vůbec nemožný.

Když *Písmo sv. i tradice* uznávají záslužné skutky spravedlivých, vybízejí k nim a slibují za ně odplatu, nemohou býti podmínky od protestantů požadované správné. *Bohoslovci* po sněmu tridentském tyto nemožné podmínky odmítali a stanovili proti nim podmínky, které ospravedlněný skutečně může splniti.

Tyto podmínky záleží 1. na Bohu, 2. na konajícím a 3. na skutku vykonaném.

1. Má-li míti skutek dobrý nárok na odplatu, je třeba *zaslíbení Božího*.

\*, Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum; A. S. (Sess. VI. Canones de iustif. can. 32).

Pouze ty dobré skutky jsou hodny odplaty Boží, které *Bůh milostivě přijal, a jim zásluhu slíbil aneb ustanovil*. Tato podmínka je tím důležitější, protože Bůh nemá z našich dobrých skutků žádného užitku, kdežto my máme i schopnost k nadpřirozeným úkonům i vlastní úkon z milosti Boží. Je tedy vnitřní hodnota záslužného skutku v prvé řadě od Boha, jemž naše dobré skutky vlastně náležejí (Luk. 17, 10).

a) *V Fismě sv.* je tato podmínka jasně obsažena. Jsou-li naše dobré skutky možny a nám přikázány, tu je Bůh za dobré a hodné odměny uznává. Toto zaslíbení Boží předpokládá *Kristus Pán v podobenství o dělnících na vinici a o hřivnách*, kdež se dostalo odplaty slíbené všem, kdož svědomitě pracovali a hospodařili.

*Sv. Pavel* píše: „Zbožnost jest užitečna ke všemu, majíc zaslíbení života nynějšího i budoucího“ (1. Tim. 4, 8). Sám o sobě dí, že je „k naději v život věčný, ježž zaslíbil neklamný Bůh před věčnými časy“ (Tit. 1, 2). „Vytrvalosti zajisté je vám potřebí, abyste vykonávajíce vůli Boží, obdrželi statek zaslíbený“ (Žid. 10, 36). *Sv. Jakub* poukazuje na tuto podmínku řka: „Blahoslavený člověk, jenž snáší pokušení, neboť když bude zkušěn, obdrží korunu života, kterou Bůh zaslíbil těm, kteří ho milují“ (Jak. 1, 12).

*Sv. Augustin* dí velmi případně: „Bůh se stal našim dlužníkem nikoli za to, že by byl od nás něco obdržel, nýbrž že nám, co se mu líbilo, slíbil“ (Serm. 158, 2, 2; Enchir. patr. 1511).

*Sv. Tomáš Akv.*: „Protože náš skutek nemá zásluhy, leč když Boží ustanovení se předpokládá, nestane se Bůh našim dlužníkem, nýbrž sobě samému, protože je třeba, aby se jeho ustanovení splnilo“ (S. th. 1, 2. q. 114 a. 1 ad 3).

b) Tuto podmínku, že dobrým skutkům přísluší nárok na odplatu u Boha jen, když je Bůh za takové uznal a je odměnití slíbil, uznávají *všichni bohoslovci*; v tom se však rozcházejí, zda tato záslužnost pochází *pouze z tohoto zaslíbení*. Toho hájil *Duns Skotus* se svými stoupenci. Pak by mohl býti i každý přirozeně dobrý skutek, vykonaný ve stavu pouhé přirozenosti, záslužný, kdyby to byl Bůh zaslíbil. Netřeba ani dokazovati, že toto mínění nehledí k tomu, že mají osoby skutky záslužné konající důstojnost, synů Božích, „chrámů Ducha sv.“, a rovněž nepřihlíží k tomu, že zásluha má v Písmě sv. nárok na „korunu spravedlnosti“, „na mzdu“, „na základ“ a že Bůh je „spravedlivý soudce“. *Suarez* se svými přívrženci hájí opáčeného mínění. Mezi zásluhou a odplatou Boží shledal takovou úměrnost nebo rovnocennost, že Bůh je prý povinen dle spravedlnosti (ex obligatione iustitiae) bez ohledu na zaslíbení dobrý skutek odměnití. Ani toto mínění *není pravděpodobné*, jelikož mezi Tvůrcem a tvorem nemá *směnná*

*spravedlnost (iustitia commutativa) místa*, a Bůh může být povinen odplatit dobré skutky spravedlivých pouze tehdy, když se k tomu zavázal. Rovnocennost mezi zásluhou a odplatou není přesná jako na př. mezi zbožím a cenou za ně zaplacenou, nýbrž je mezi nimi jen taková úměrnost jako mezi semenem a ovocem, jež z onoho vzejde (aequalitas virtutis). Proto také slibuje *Kristus Pán* „míru natlačenou a natřesenou“ (Luk. 6, 38), „odměnu stonásobnou“ (Mat. 19, 29), a *sv. Pavel* píše: „Myslím totiž, že utrpení nynějšího času nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás“ (Řim. 8, 18).

Je tedy pravdivější a obecnější mínění *Lessiovo a Vasquezovo*, dle něhož je záslužnost dobrých skutků odvozovati jak z *důstojnosti konajících*, kteří jsouce *syny Božími* mají v sobě símě Boží trvalé, tak z Božího zaslíbení. Této vnitřní hodnoty dostává se dobrým skutkům z milosti posvěcující, jež činí konajícího synem Božím a dědicem království nebeského.

Že záslužnost našich dobrých skutků závisí hlavně a předně na zaslíbení Božím, naznačil *Kristus Pán v podobenství o dělnících* na vinici, a *sněm tridentský* na to *poukazuje*, když o věčném životě učí, že je odplatou, která dle zaslíbení Božího za dobré skutky a zásluhy bude vyplacena (sess. VI. c. 16; Denz. 809).

2. Má-li mítí dobrý skutek nárok na odplatu, musí býtí *konající a) na živu a b) v posvěcující milosti*.

a) Člověk, jenž chce dobrými skutky si získati zásluhy, musí *býtí na živu*, t. j. ve stavu zkoušky, jenž (status viae) se končí smrtí. Dobu pro zásluhy vyměřil Bůh pro tento život, dokud člověk spěje k Bohu a má po ruce veškeru schopnost a sílu, jakož i četné příležitosti k zásluhám:

*V Písmě sv.* naznačena je tato podmínka v podobenství o desíti pannách (Mat. 25, 1—12) a v podobenství o bohatci a chudém Lazaru (Luk. 16, 19—31). *Kristus Pán* dí výslovně: „Přichází noc, kdy nikdo nemůže dělati“ (Jan 9, 4). *Sv. Pavel* praví: „Nuže, pokud máme čas, činně dobré vůči všem“ (Gal. 6, 10). „Neboť my všichni musíme se ukázati před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co byl v těle vykonal, podle toho co vykonal, buď dobré nebo zlé“ (2. Kor. 5, 10). „A jako uloženo jest lidem jednou umřítí a potom soud“ (Žid. 9, 27).

*Sv. Jeronym* vykládaje Gal. 6, 10 píše: „Přítomný čas a život, který probíháme, je dobou setby. V tomto čase lze sítí, co chceme. Když tento život pomine, doba k práci se odejme, jakož Spasitel dí: „Pracujte dokud den je; přichází noc, kdy nikdo nemůže dělati“ (In ep. ad Gal. 6, 10; Enchir. patr. 1864). *Sv. Augustin*: „Nikdo ať nečeká, že si po smrti u Boha zaslouží, co zde zanedbal“ (Enchir. c. 110).

b) *Konající musí býti v posvěcující milosti Boží.* Tuto podmínku požaduje *sněm tridentský*, když učí: „Když sám Ježíš Kristus jako hlava do údův a jako réva do ratolestí, do ospravedlněných ustavičně sílu vlévá, a tato síla jejich dobré skutky ustavičně předchází a provází a následuje a bez níž by naprosto nemohly býti bohumilé a záslužné, je třeba věřiti, že těmto ospravedlněným již nic neschází, aby byli uznáni, že oněmi skutky, jež v Bohu byly vykonány . . . život věčný opravdu si zasloužili“ (sess. VI. c. 16; Denz. 809. Srov. sess. VI. can. 32). *Pius V. zavrhl větu Baiovu*, že dobré skutky spravedlivých nejsou záslužny proto, že jsou vykonány skrze milost v nich zůstávající, nýbrž proto, že se srovnávají se zákonem Božím a osvědčuje se jimi poslušnost (Denz. 1013). \*)

*V Písmě sv.* vyslovena je tato podmínka zcela jasně. *Kristus Pán* dí: „Jako ratolest nemůže nésti ovoce sama od sebe, nezůstane-li ve kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně. Já jsem vinný kmen, vy (jste) ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnoho“ (Jan 15, 4. 5). Bez těsného spojení s Kristem nelze nic záslužného vykonati. S Ježíšem Kristem jsou spojeni, kdož se znova zrodili z vody a z Ducha svatého (Jan 3, 5), kdož mají víru a lásku (Jan 17, 26). *Sv. Pavel* hlásá s důrazem: „Lásky však kdybych neměl, ničím bych nebyl“ (1. Kor. 13, 22).

*Theologicky* lze tuto podmínku *odůvodniti* tím, že Bůh vševědoucí a nejvyšší svatý má zalíbení pouze v takových skutečích, které vykonali bohumilí lidé, jeho přátelé. K této důstojnosti povznese člověka jedině posvěcující milost.

3. *Skutek, má-li býti záslužný, musí býti: a) vykonán svobodně, b) musí býti mravně dobrý a c) nadpřirozený.*

a) K záslužnému skutku je *nezbytna taková svoboda*, jež *není omezena ani vnější ani vnitřní nutností* (libertas a coactione et a necessitate), což je patrné z věty *Janseniovy*, církví zavřené (Denz. 1094). Vůle konajícího je tehdy svobodna, když je jí zcela volno dobrý skutek vykonati nebo jeho zanechat, a když má volbu mezi několika dobrými skutky, t. j. když

---

\*) Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur oboedientia legi. (n. 13. ex error. Mich. du Bay damnatis in Bulla Pii V. „Ex omnibus afflictionibus“ 1. Oct. 1567.)

může i jinak jednati. Kde podléhá vůle fysickému násilí nebo vnitřní nutnosti, tam není ctnosti ani zásluhy. Tato podmínka plyne i z pojmu zásluhy. Bůh odmění pouze to, co bylo vykonáno pro něho, co mu bylo věnováno. Věnovati, dáti ze svého, může jen ten, kdo je svého skutku pánem, kdo jedná svobodně.

Z *Písma sv.* stačí uvéstí výrok *Krista Pána*: „Chceš-li však vejíti do života, zachovávej přikázání“ (Mat. 19, 17) a *sv. Pavla*: „Činím-li to totiž dobrovolně, mám odplatu“ (1. Kor. 9, 17). Zvláště rázovitý je výrok *sv. Jeronyma*: „Kde je nutnost, tam není ani koruny ani zavržení“.\*)

b) Skutek, má-li býti záslužný, musí býti *mravně dobrý*. Pouze mravně dobrý skutek může se Bohu líbiti, a tudíž uznán býti za záslužný. Mravní hodnota skutku závisí na předmětu, na okolnostech a na účelu jeho. (Bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu). Zásluhu máme i když hříšného úkonu úsilovně se vystřiháme.

c) Skutek, má-li býti záslužný, musí býti *nadpřirozený* t. j. pocházeti z milosti (posvěcující a úkonné), z nadpřirozeného principu a odnáseti se k nadpřirozenému cíli, k Bohu. O milosti, jako nezbytném požadavku k nadpřirozeným úkonům, bylo již pojednáno. Život věčný lze si zasloužiti nadpřirozeně dobrými úkony, jež jsou téhož řádu jako věčný život.

Skutek, třeba odnáseti *k Bohu, našemu nadpřirozenému cíli*. Kdyby skutek se nekonal z nadpřirozené pohnutky, neměl by vnitřního vztahu k životu věčnému.

Tuto podmínku zdůrazňuje *Písmo sv.* na mnohých místech. *Kristus Pán* dí: „Kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej. A kdokoli by podal píti jednomu z maličkých těchto číši vody studené toliko ve jménu učeďníka, amen pravím vám, neztratí odplaty své“ (Mat. 10, 39. 42). „A každý, kdo opustí dům neb bratry . . . pro jméno mé, stokrát více vezme a život věčný v dědictví dostane“ (Mat. 19, 29). *Sv. Pavel* vybízí: „Buď že tedy jíte, nebo pijete, neb cokoliv jiného činíte, všecko ke slávě Boží činite“ (1. Kor. 10, 31). „A cokoli činíte slovem

\*) *Liberi arbitrii nos condidit Deus; nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona nec damnatio est.* (S. Hieronymus: Adv. Jovinianum 2, 3.)



neb skutkem, všecko (činite) ve jménu Pána Ježíše Krista, děkující Bohu Otci skrze něho\* (Kol. 3, 17).

*Bohoslovci proto uznávají vesměs, že záslužný skutek musí pocházeti z nadpřirozené pohnutky a tak se k Bohu odnášeti.* Rozcházejí se však v tom, zda touto pohnutkou musí býti láska aspoň virtuální nebo zda stačí každá pohnutka nadpřirozená. Prvé mínění zastávají Bellarmin, Billuart a většina tomistů; druhého mínění hájí Suarez, Vasquez a mnozí novější bohoslovci. Toto mínění, že každá nadpřirozená pohnutka ospravedlněnému stačí, aby záslužný skutek vykonal, je pravděpodobnější. V osmeru blahoslavenství slibuje Kristus Pán život věčný v odplatu za dobré skutky, ačkoli to nejsou ani skutky lásky ani z ní nepocházejí. (Mat. 5, 1—13). Na dotaz „Mistře dobrý, co dobrého mám činiti, abych obdržel život věčný?“ odpověděl Ježíš: „Chceš-li vejíti do života, zachovávej přikázání.“ (Mat. 19, 16. 17.) Ani sněm tridentský v podmínkách pro záslužné skutky pohnutky z lásky neuvádí, ba dí dokonce, že těm skutkům, jež ospravedlnění s milostí Boží konají, již nic neschází, aby byli uznáni, že si jimi opravdu život věčný zasloužili (sess. VI. c. 16; can. 26. 32). Oba názory účelně a prakticky spojuje van Noort, když píše: „Kdykoli člověk, vzbudiv lásku k Bohu, sebe i všechno své k němu odnáší a tak činí, když ho k tomu dotýčné přikázání zavazuje, jsou všechny dobré skutky jeho i když z předchozího úkonu lásky nepocházejí, podle všeho záslužny. Úkon lásky a úmysl konati všechno pro Boha jsou jako darování, jež dotud platí, dokud nebylo odvoláno. Toto darování pak působí, že všechny úkony, jež k Bohu lze odnášeti i ty, k nimž nepohnula láska, jsou k Bohu obráceny.“ (Tract. de grat. Christi 199).

Nelze tedy ani dosti důtklivě napomínati, aby se často ano co nejčastěji vzbuzovala jak láska k Bohu tak i úmysl všechno z lásky k němu konati. Tímto cvikem milost se zachová i rozmnoží, a poklad našich zásluh se rozhojní.

Mínění některých bohoslovců, že spravedliví získají zásluhy dobrými skutky i z pouhé přirozené pohnutky vykonanými, je sotva pravděpodobné. Sv. Pavel dí výslovně: „Spravedlivý však živ jest z víry“ (Řím. 1, 17) a „Ke všemu tomu mějte lásku, která jest svazem dokonalosti“ (Kol. 3, 14). Toto mínění pronesl Řehoř z Valencie a z novějších zastávají je Gutberlet a Lingsens.

*Poznámka. Jakými činiteli zvyšuje se míra zásluh?* Svrchu jmenované podmínky jsou nezbytně nutné, mají-li dobré skutky spravedlivých býti u Boha záslužny. Tím však není nijak řečeno, že by míra zásluh jejich nemohla býti zvýšena a tudíž býti u nich nestejná.

Na zvýšení zásluh mají vliv tito činitelé: 1. Větší nebo menší míra milosti a tudíž i lásky k Bohu. U koho je více milosti posvěcující a lásky, ten je s to, aby konal záslužnější skutky, ježto má u Boha větší důstojnost. Sv. Tomáš Akv. dí: *Quanto maiori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius.* (In 2 dist. 29, q. 1. a. 4; srov. S. th. 2, 2, q. 104, a. 3). 2. *Vnitřní hodnota mravních úkonův.* Jsou tedy úkony božských ctností záslužnější než úkony ctností mravních. 3. Na zásluhu má vliv

i to, jak *veliký je skutek*, zda *dlouho trval* a s *jakým úsilím* byl vykonán. 4. Zásahu zvyšují i *veliká pokušení*, jež bylo konajícímu přemoci a *značně potíže*, jež mu bylo překonati. 5. Na zásluhu má vliv i ta okolnost, byl-li dobrý skutek vykonán *s větší svobodou a rozvahou*. 6. Zásluhy se zvyšují i podle toho, byl-li dobrý skutek *opakován*. Čím větší počet dobrých skutků, tím větší počet zásluh.

Všechny svrchu jmenované podmínky jsou nutné, má-li z dobrého skutku vzniknouti *zásluha plná* (meritum de condigno). Není-li *konající v milosti Boží, nebo není-li zaslíbení Božího* pro ten který skutek, je zásluha *pouze neplná, ze slušnosti* (meritum de congruo, quasi meritum). Byl-li vykonán dobrý skutek od člověka, jenž není v milosti Boží, a je-li pro tento skutek zaslíbení Boží, vznikne z něho zásluha toliko neplná, avšak *neomylná* (meritum de congruo infallibili). Tak slíbil Bůh ospravedlnění tomu, kdo se na ně dokonalou láskou nebo lítostí připravil: „Kdo však miluje mne, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati a zjevím se mu“ (Jan 14, 21).

## § 26. ● předmětu zásluhy.

*A. Věta:* Spravedlivý zaslouží si dobrými skutky rozmnožení milosti, věčný život a rozmnožení věčné slávy. (De fide.)

*Výklad.* Na tuto otázku, co spravedlivý si zaslouží dobrými skutky u Boha, odpovídá *sněm tridentský*, že „ospravedlněný dobrými skutky, jež od něho vykonány bývají pomocí milosti Boží a zásluh Ježíše Krista, kteréhož je živým údem, *zaslouží si opravdu rozmnožení milosti, život věčný* a tohoto života, když jen v milosti zemře, dosažení a *těž slávy rozmnožení*“\*).

Těchto tři nadpřirozených dober zaslouží si ospravedlněný plně, jak již bylo dokázáno. Jsou tedy tato dobra předmětem plné zásluhy (meritum de condigno). Dí-li sněm, že ospravedlněný zaslouží si opravdu život věčný a tohoto života dosažení, nestanoví tím dvojí různou odměnu, nýbrž jednu a touž. Záslužnými skutky nabude spravedlivý opravdového nároku na život věčný. K tomu, aby ho skutečně dosáhl, do něho

\*) Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: A. S. (Sess. VI. Canones de iustif. can. 32.)

vešel, je třeba, aby v milosti zemřel. Pak nárok přechází v opravdové držení.

### Důkaz.

1. *Rozmnožení posvěcující milosti* je prvá odplata za plnou zásluhu, dobrými skutky získanou. Milost, jež předchází prvé ospravedlnění, nemůže býti opravdu nebo plně (de condigno) zasloužena.

a) O ospravedlněných dí *Kristus Pán*: „Každou (ratolest), která nese ovoce, (Otec můj) očistí, aby více ovoce nesla“ (Jan 15, 2). „Pravím vám, že každému, kdo má, bude dáno a bude hojně míti“ (Luk. 19, 26). Plyne to též z oněch výroků Písma sv., kde se dí, že stupeň věčné slávy řídí se počtem zásluh.

Ježto stupeň slávy věčné je v přímém poměru s měrou posvěcující milosti, v níž spravedlivý umře, četnější zásluhy tuto napřed rozmnožily. *Sv. Pavel*, jsa pevně přesvědčen, že dobrými skutky spravedlnost naše se zvyšuje, napomíná: „Abychom vyznávající pravdu, v lásce rostli ve všem k němu, ke Kristu, jenž jest hlavou“ (Ef. 4, 15) a těší: „Ten pak, jenž dává símě rozséváči a chléb k jídlu, poskytne a rozmnoží vaše símě a dá vzrůst plodům vaší spravedlnosti“ (2. Kor. 9, 10).

b) *Sv. Tomáš Akv.* dokazuje, že plně lze si zasloužiti pouze to, nač se milost vztahuje. Tato pak se vztahuje nejen na cíl, na věčný život, nýbrž i na postup k cíli. Protože se k cíli postupuje podle vzrůstu milosti, jest i rozmnožení milosti obsaženo v plné zásluze.\*) Prvého ospravedlnění nelze si plně zasloužiti, poněvadž veškerá zásluha pochází z milosti a tudíž se tato již předpokládá. *Ipsum meritum non potest cadere sub merito.*

2. *Život věčný* je další odplata za plnou zásluhu získaná dobrými skutky. Tato pravda byla již svrchu dokázána.

*Bohoslovci* mimo *De Luga*, *Ripaldú* a některé jiné učí, že prvou slávu věčnou, tu totiž, jež se řídí podle milosti při prvním ospravedlnění,

\*) Respondeo dicendum, quod . . . illud cadit sub merito condigni ad quod motio gratiae se extendit: motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu: terminus autem motus gratiae est vita aeterna: progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis, vel gratiae, secundum illud Proverb. 4: *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriae; sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni. (S. theol. 1, 2. qu. 104. a. 8).

Ize si zasloužití plně (*meritum de condigno*). Tak dovozují z prohlášení sněmu *tridentského* (sess. VI. can. 32), v němž mezi nadpřirozenými dobry, jichž si zasloužití lze plně, je prvá milost, které si nelze zasloužití, pomínuta a uvádí se toliko „rozmnožení milosti“, kdežto „život věčný i rozmnožení slávy“ se výslovně jmenují. U nemluvňat, jež po křtu umrou, je prvá sláva věčná, již se jim dostane, dědictvím. U dospělých však, kteří na ospravedlnění se připravili spasitelnými úkony, stanou se tyto úkony v tom okamžiku, když milost prvou obdrží, záslužnými. Zaslouží si tedy dospěti i své slávy. Kdežto prvá milost je nevyhnutelná podmínka zásluhy a tudíž jí nelze zasloužití; není prvá sláva podmínka, nýbrž výsledek zásluhy. (Srov. *sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, 2, q. 112 a 2).

3. *Zvýšení věčné slávy* jest další odplata za plnou zásluhu dobrými skutky získanou. Ta totiž vyroste a vyspěje z posvěcující milosti jako ovoce ze semene. U těch spravedlivých, kde byla v hodině smrti hojnější milost, bude i větší sláva. Zvýšení věčné slávy záleží v posledním důvodu na počtu zásluh, jak v nauce o nebi bude obšírněji ukázáno.

*Co si nemůže plně (meritum de condigno) zasloužití ani spravedlivý?*

Spravedlivý není s to, aby si zasloužil plně účinnou milost (*gr. efficax*) a setrvání v dobrém až do konce. Bůh těchto milostí ani spravedlivým za dobré skutky neslibil ani jako odměnu neustanovil. Nikdo nemůže si zasloužití plně prvou milost účinnou. Vždyť k tomu, aby si získal plnou zásluhu, milost účinnou již musí mít. Kdyby si spravedlivý každým dobrým skutkem milost účinnou zasloužil, tu vykonav skrze ni neomylně další dobrý skutek, zasloužil by si novou milost účinnou, a tak by byl onou první účinnou milostí v dobrém utvrzen a nemohl by vůbec hřešiti. Tomu však odporuje Písmo sv. (1. Kor. 10, 12; Fil. 2, 12; Zj. 3, 11) i každodenní zkušenost. Někteří bohoslovci učí, že Bůh, ač není ani dle spravedlnosti ani podle věrnosti povinen dáti účinnou milost, přece že tak činí z dobrotivosti a milosrdenství (*de congruo fallibili*), zvláště, když ho člověk o ni pokorně a vytrvale prosí.

*Setrvání v dobrém až do konce* nelze si plně zasloužití proto, poněvadž tento „veliký dar“ zahrnuje v sobě celou řadu účinných milostí. Není-li možno zasloužití tyto, pak tím méně možno zasloužití vrchol a výsledek jejich, setrvání v dobrém. Setrvání v dobrém lze pouze pokornou a vytrvalou modlitbou na Bohu vyprositi.

*B. 1. Čeho lze neplně (meritum de congruo) zasloužití?*

a) Spravedlivý je s to, aby si neplně (*de congruo fallibili*) zasloužil další úkonné, aspoň dostatečné milosti. Dle Řehoře z Valencie a Bekana byl by spravedlivý s to, aby milosti dostatečně si zasloužil plně (*de condigno*).

b) Spravedlivý je dle sv. Bonaventury, Duns Skota, Suareza a j. též s to, aby si neplně (*de congruo*) zasloužil milosti, již by se k Bohu opět obrátil, kdyby do těžkého hříchu klesl. Sv.

*Tomáš Akv.* to z počátku popíral (S. th. 1, 2, q. 114 a. 7), odvolává se na Ez. 18, 24. Za důvod uváděl, že těžkým hříchem bývají předchozí zásluhy umrtveny, takže jich Bůh již nepřičítá. Umrtvené zásluhy, zbaveny jsouce svého účinku, aby zasloužily věčný život, nemohou Boží milosrdenství a dobrotitivost pohnouti, aby udělil milost k novému obrácení. Tento přísný názor však *sv. Tomáš* zmírnil a připustil, že je možná zásluha, která se Božího milosrdenství dovolává (de congruo): „O této dí (Pavel), že je záhodno, aby člověk, jenž mnoho dobrého vykonal, zasloužil . . . A tak Bůh nezapomíná na dobrý skutek a na lásku“ (Lect. in Hebr. 6, 10). Toto mírnější mínění pokládají svrchu zmínění bohoslovci za *zbožné a pravděpodobné* a dovolávají se 2. Par. 19, 2; Žl. 70, 9 a Žid. 6, 10. Ač z těchto míst toho přesně dokázati nelze, je přece pravděpodobnější a záhodnější, že Bůh spíše smiluje se nad tím, kdo dříve si získal zásluhy, než nad tím, kdo nic dobrého nevykonal. Třeba míti zřetel i k poměru mezi zásluhami dříve získanými a hříchy potom spáchanými. Když byly zásluhy veliké a četné, hříchy pak řídké a ze slabosti spáchané, tu je to pravděpodobnější.

c) *Zásluhy*, jež si spravedlivý získal dříve, než do těžkého hříchu klesl, *oživnou, jakmile nabyt posvěcující milosti*. Tak učí *bohoslovci* téměř jednomyslně. Oživnutí mohou pouze ty dobré skutky, které byly vykonány v posvěcující milosti (opera viva meritoria). Tyto byly hříchem těžkým umrtveny a pozbyly svého hlavního účinku, aby spravedlivého k věčnému životu přivedly. *Ezechiel* dí: „Odvrátí-li se spravedlivý od spravedlnosti své . . . Na žádné spravedlnosti, kteréž by činil, nebude pamatováno“ (18, 24). *Jakmile* se pokáním těžký hřích odstraní, tu již není překážky, aby umrtvené zásluhy neoživily a k životu věčnému nevedly (srov. *sv. Tomáše Akv.* S. th. 3, q. 89 a. 5). Z umrtvených stanou se skutky *oživlé (opera reviviscentia)*. Z *Písma sv.* lze se odvolávati na Ez. 18, 21 . . . ; 33, 12 . . . : „Bezbožnost bezbožného neuškodí jemu, ve kterýkoli den se obrátí od bezbožnosti své“ . . . Srov. *Knabenbauer* in Ez. 18, 22. Na důkaz, že zásluhy umrtvené oživnou, uvádějí se i tyto *dva výroky sv. Pavla*: „Neboť Bůh není nespravedliv, aby zapomenul na vaše jednání a na lásku, kterou jste ukázali ke jménu jeho tím, že jste sloužili a sloužíte svatým.“ (Žid. 6, 10) a „Tolik-li jste trpěli nadarmo? Ač-li vskutku nadarmo?“ (Gal. 3, 4). Na obou místech apoštol dle všeho nemá

na zřeteli takové věřící, kteří již odpadli, nýbrž takové, kterým toto nebezpečí hrozí, a tudíž je posiluje a před takovým neštěstím varuje. Viz *Chr. Pesch.* (Praelect. dogm. Tom. VII. ed. 3, pag. 160 . . .)

d) *Věřící hříšník* může spasitelnými úkony, jimiž se na ospravedlnění připravuje, *toto neplně (de congruo) si zasloužiti.* Prvé ospravedlnění plně si zasloužiti nemůže, ježto nemá posvěcující milosti. Na neplnou zásluhu lze přece usuzovati, poněvadž hříšník oněmi úkony s milostí úkonnou se připravuje, a v oněch četných a důtklivých napomenutích Božích k pokání má i jakési zaslíbení Boží. Připraví-li se věřící hříšník dokonalou láskou na ospravedlnění, má *na ně zásluhu neplnou, avšak neomylnou.*

### 2. Co lze zasloužiti jinému?

*Plně* nelze jinému nic zasloužiti (de condigno). Tato výsada příslušela pouze Ježíši Kristu, jenž je hlava lidského pokolení a příčina naší spásy. *Neplně* může spravedlivý jiným zasloužiti všechno to, co může sobě zasloužiti plně, a mimo to i prvou milost (*gr. prima actualis*). Není to vlastně ani zásluha nýbrž vyprošení, opírající se o dobré skutky. V tomto případě totiž nelze říci, že ten, pro nějž spravedlivý prvou milost od Boha žádá, svobodně dobrý skutek vykonal, a že má tudíž zásluhu, byť neplnou. Sami sobě prvou milost nijak zasloužiti nemůžeme, poněvadž jsme hříšníky; když ji pro jiného nějak zasloužiti chceme, tu jsme již spravedliví. (Viz Mat. 9, 2; Sv. Tomáš Akv. S. th. 1, 2, q. 114. a. 6).

### 3. Lze si zasloužiti časná dobra nadpřirozeným způsobem?

a) Na tuto otázku *odpovídají bohoslovci celkem kladně.* Běží tu hlavně o *časná dobra, jež jsou pro věčnou spásu užitečná.* Někteří bohoslovci uznávají, že tato dobra lze *plně zasloužiti* (de condigno). Dokladem je jim výrok *sv. Pavla:* „Zbožnost užitečna jest ke všemu, majíc zaslíbení života nynějšího i budoucího“ (I. Tim. 4, 8); dále i výklad *sv. Tomáše Akv.:* „Pohlížíme-li na časná dobra, pokud jsou ke ctnostným skutkům užitečná, jimiž k životu věčnému dospíváme, tu po té stránce jsou přímo a prostě zahrnuta v zásluze jako rozmnožení milosti“ (S. th. 1, 2, q. 114 a. 10). Jiní bohoslovci připouštějí, že zmíněná dobra *lze zasloužiti aspoň neplně* (de congruo).

b) Ve *St. zákoně*, který jakožto příprava na Nový zákon byl nedokonalý, přizvukuje se silně zásluha na časná dobra. *Kristus Pán* těchto časných dober málo si všimal a u čedníky své i před nadbytkem i před hříšným užíváním časných statků varoval. Má-li člověk časných statků nadbytek a nedovede-li jich dobře užívat, jsou jeho spásu škodlivé. *Na*

*zdraví a život tak nepohlíží.* Nemoci, v nichž vidí následky hříchů, (Luk. 13, 16) zázračně uzdravuje. Prikazuje modlití se o chléb vezdejší, a sám prosí, aby od něho byl odňat hořký kalich utrpení a smrti. Lze tedy usuzovati, že zdraví a život, nadmíru veliké tyto statky přirozené, udílí Bůh nějakým způsobem jako odplatu. *Sv. Augustín* rovněž pokládá zdraví za opravdové dobro, „dokud toto smrtelné se neobleklo v nesmrtelné, t. j. pravé, dokonalé a věčné zdraví“ (Ep. 130, 7; srov. Bartmann I. c. II. 127).

### C. Praktické důsledky.

1. *Neskonalá cena* milosti vysvítá z těchto důvodů: Původce a dárce její je Bůh, nejvyšší milosrdný a dobrotivý. Zasloužil nám ji Ježíš Kristus svou smrtí na kříži; z jeho drahocenné krve na kříži prolité vzešel a uzrál nejlepší plod, milost. Co do své vnitřní povahy je milost účastí na podstatě a životě Božím. Milost uschopňuje člověka, aby konal skutky záslužné a shromažďoval poklady, jichž ani rez ani mol nekazí a zloději ani nevykopávají ani nekradou (Mat. 6, 20). V milosti *tkví životi věčný* jako símě v zárodku. Bez ní není *zásluh*, není *spásy*, není *života věčného*. Proto církev milost všem neúnavně ve sv. svátostech rozdává a rozmnožuje. Milost již zde *na zems-  
osvěcuje rozum a posilňuje vůli, naplňuje nadšením a horlivostí*. Milostí vlije a rozproudí se v nitru lidském nový život, který je plný Ducha sv. a zároveň pramenem vytryskujícím do života věčného (Jan 4, 14).

2. *O milost* máme všichni Boha pokorně a vytrvale *prositi*. *Hříšník* nechť se na ni také svědomitě připraví, poněvadž má v ní jedinou záchranu. *Spravedlivý* nechť milost, toto jediné potřebné zachová, pilně dobrými skutky a svátostmi rozmnožuje a s milostí vždy věrně a ochotně spolupůsobí.

Dokud čas jest, konejme dobré, nastane noc, kdy nikdo nemůže dělati (Jan 9, 4). Kdo je spravedlivý, ospravedniž se ještě, kdo svatý, posvěť se ještě. Hle, přijdu brzy a odplata moje se mnou, abych odplatil každému podle skutků jeho. (Zj. 22, 11. 12).





## ŠESTÁ KNIHA.

# O SVÁTOSTECH.

Člověk bývá tehdy ospravedlněn, když se mu vlije do duše milost posvěcující. To se neděje neviditelným a pouze vnitřním způsobem, nýbrž stává se skrze viditelná a účinná znamení, která ustanovil Ježíš Kristus k našemu posvěcení. Skrze tato znamení, jež se nazývají svátosti, buď se člověku ospravedlnění vlévá nebo rozmnožuje. *Sněm tridentský* učí, že skrze svátosti všeliká pravá spravedlnost buď se začíná nebo začatá se rozmnožuje nebo ztracená opět se získává (sess. VII. proem). Může-li býti tedy plně ospravedlněn pouze ten člověk, který svátost přijme skutečně neb aspoň touhou, je z toho patrný *veliký význam* nauky o svátostech. Jest tím důležitější, když tak zv. reformací mezi *církví katolickou a mezi protestanty* vznikly ve příčině svátostí *zásadní spory*, které dosud trvají.

Byli to *bohoslovci scholastičtí*, kteří začali pojednávat *o svátostech vůbec a o jednotlivých svátostech zvláště*. Tento postup podržel i *sněm tridentský*, stanoviv napřed ve 13 kanonech nauku o svátostech vůbec a promlouvaje potom o jednotlivých svátostech zvláště. *Toto rozdělení* celé nauky o svátostech *ve dvě části* je tedy odůvodněno historicky i metodicky. Shrne-li se to, co je všem svátostem společné v jedno, není toho třeba při jednotlivých svátostech opakovati, a nauka o svátostech jeví se jako celek.

## Část prvá.

## O svátostech vůbec.

*Literatura.* Sv. Tomáš Akv. S. th. 3, q. 60 a násl. *Bonaventura*, Breviloquium P. 6. *Bellarmin*, De sacramentis in genere (De contro. T. IV. Venet. 1721). *Suarez*, De sacramentis (t. XVIII. ed. Venet. 1747). De *Lugo*, Disput. de sacramentis in genere (Lugd. 1652). *Migne*, Cursus completus XX. 1154... *Franzelin*, De sacramentis in genere<sup>4</sup> (Rom. 1888). *De Augustinis*, De re sacramentaria<sup>2</sup> 2. sv. (Rom. 1889<sup>2</sup>). *Sasse*, De sacramentis ecclesiae (1897). *Stentrup*, De sacramentis in genere (1900). *Billot*, De ecclesiae sacramentis<sup>4</sup> (Romae 1907). *Noldin*, De sacramentis (Oeniponti 1901). *Lahousse*, De sacramentis in genere (Brugis 1901). *C. B. Tepe*, Institutiones theol. vol. IV. (Parisiis 1896). *Scheeben-Atzberger* IV. 2. oddíl (Freiburg 1901), *Heinrich Gutberlet IX. Gühr*, Die hl. Sakramente der kath. Kirche<sup>2</sup> 2 svazky (Freiburg 1902). *Schanz*, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kathol. Kirche (Freiburg 1893). *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik III. (Paderborn<sup>6</sup> 1916). *Chr. Pesch*, Praelectiones dogmat.<sup>3</sup> VI. (Friburgi Br. 1908). *Van Noort*, De sacramentis ecclesiae I.<sup>2</sup> (Amstelod. 1910). *Pourrat*, La théologie sacramentaire<sup>4</sup> (Paris<sup>4</sup> 1910). *Specht*, Lehrbuch der Dogmatik (1908) II. str. 130 nn. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik<sup>2</sup> (1911) str. 627 nn.

U každé svátosti běží o tyto základní otázky: 1. zda je skutečně svátostí, 2. ze kterých částí se skládá, 3. odkud pochází, 4. co a jak působí, 5. kdo ji udílí a kdo ji přijímá. Na tyto otázky dlužno napřed odpověděti, aby se zbytečnému opakování předešlo, a nauka o svátostech byla přehledná.

## § 1. Pojem svátosti.

1. Název svátost, od kmene svatý, znamená svatou věc, podobně i lat. sacramentum od sacrare. *Vulgata* překládá řeč. μυστήριον sacramentum t. j. tajemství. *Ve St. z.* užívá se tohoto výrazu o tajemství vůbec (Moud. 2, 22; 6, 24. Tob. 12, 7. 11; Dan. 2, 18); *v Novém z.* pak o božských dějích a pravdách naší spásy (Mat. 13, 11; Ef. 1, 9; 3, 9; 5, 32; Kol. 1, 26. Řím. 11, 25 a j.)

*U světských spisovatelů* nazýval se sacramentum sávdavek, záloha, kterou bylo složití sporným stranám ve chrámě za tím tíčelem, aby strana prohrávající své části ve prospěch chrámu pozbyla. Sacramentum slula také přísaha vojínů na prapor skládaná. *Tertullian* hledě k tomuto zvyku nazývá křest, při němž se skládá slib Bohu, sacramentum (De idol. c. 6, 19; Ad mart. 3).

2. Pojem svátosti nebyl ani u sv. Otců přesně vyměřen a stanoven. Když se všechno to, co vykládají o jednotlivých svátostech, jejich vnitřní povaze a účincích, shrne a srovná, vysvitne i jejich názor o svátostech. Třeba tu nejprve přihlédnouti k výkladům Otcův o křtu a o eucharistii. Názvu svátost užívají ve smyslu mnohem širším, než jak je to v církvi od 12. století ustáleným zvykem.

a) *Tertullian* nazývá sacramentum křesťanskou nauku (De praescript. 20; Enchir. patr. 292) učení o Trojici (Adv. Praxeam 2; Enchir. patr. 371.), víru (De bapt. 13), starozákonné předobrazy (Adv. Marcion. 5, 4); křest však jmenuje blaženou svátostí (De bapt. 131), rouchem, vnějším projevem, známkou víry, (De pudicitia 18. 19) a pečetí Ducha sv., tedy svátostí v užším smyslu. *Tertullian* znal i sacramentum eucharistiae (De cor. mil. 3; Enchir. patr. 367). Každá svátost skládá se z vnějšího znamení a vnitřního přiměřeného účinku: „Tělo se obmývá, aby byla duše očištěna, tělo se maže, aby byla duše posvěcena, tělo se poznamenává, aby byla duše upevněna, tělo se vzkládáním rukou zastírá, aby byla duše Duchem svatým ozářena a tělo požívá těla a krve Páně, aby byla duše z Boha nasycena“ (De resur. carnis 8; Enchir. patr. 362). Na svátosti třeba se připravit; nehodným nedá Bůh milosti (De poen. 6; Enchir. patr. 818). Je třeba víry; bludaři nemají tedy týž křest jako církve (De bapt. 15; Enchir. patr. 358). Sv. *Cyprian* svátostmi nazývá pravdy a události naší víry a hlavně křest (Ep. 69, 12; Enchir. patr. 590.). O svátostech poučoval katechumeny sv. *Cyřil Jerusalemský*: „Voda obmývá tělo, Duch vtiskuje duši pečeť. Nepatří na pouhý živel vody, nýbrž přijmi z moci Ducha svatého spasení“ (Catech. 3, 4). V katechesích mystagogických pojednává o prvých třech svátostech.

b) Na Západě napsal sv. *Ambrož* pro katechumeny spis „De mysteriis“, kdež probírá prvé tři svátosti. U svátostí rozlišuje látku, věc od moci Boží: „Voda neočistí bez Ducha milostidárného . . . Čím je voda bez kříže Kristova? Obyčejná věc bez jakéhokoliv účinku milosti“ (De myst. 20; Enchir. patr. 1330). Sv. *Augustin* obíral se pojmem svátosti poměrně nejvíce a vyměřil jej dosti jasně. Přiměly jej k tomu spory s donatisty a pelagiány. Svátost mu vysvitla jako objektivní prostředek spásy. *Augustin* měl dříve podobně jako *Tertullian* a *Cyprian* hlavní zřetel na přípravu (virtus pietatis): znenáhla se však propracoval k tomu přesvědčení, že při svátosti třeba hlavně přihlížeti k objektivní stránce. Názvu svátost užívá jako ostatní Otcové i ve smyslu širším. „U oltáře je nám dnes promluvíti k dítkám o svátosti oltářní. Již jsme k nim mluvili o svátosti vyznání víry (sacramentum symboli), kterou mají věřiti, mluvili jsme o svátosti modlitby Páně, jak se mají modlití a o svátosti vody a křtu“ (Ser. 228 n. 3). Svátostmi nazývá však hlavně křest, biřmování, eucharistii, stav manželský a svěcení kněžstva. Svátost vyměřuje *Augustin* takto: „Viditelné znamení neviditelné milosti“. Znamení neviditelnou stránku naznačuje. Nemají-li svátosti s těmi věcmi, jichž jsou znamením, podobnosti, pak nejsou vůbec svátostmi. Se zřetelem na tuto podobnost nazývají se obyčejně tak, jak

ony věci (Ep. 98, 9; Enchir. patr. 1424). Tak je tomu i při všech starozákonných obřadech. Je tedy svátost náboženské znamení, ale nikoli znamení prázdné. Milost, kterou neviditelně obsahuje, též zaručuje: „Aliud est sacramentum, aliud est virtus sacramenti“ (In Joa. 26, 11) Milost je silou svátosti: „Gratia, quae est sacramentorum virtus“ (Enarr. in Ps. 77, 2). Svátost obsahuje něco jiného, než co se nám jeví: „Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualement“ (Ser. 272; Enchir. patr. 1524). Odmitaje tvrzení, že křest od bludařův udělený neplatí, dí: „Vztahuje-li se slovo evangelia: „Bůh hříšníka neslyší“ na to, že svátosti skrze hříšníka se nekonají, kterak vyslyší vraha, když tento se modlí nad vodou křestní nebo nad olejem neb nad eucharistií nebo nad hlavou těch, na něž se ruce vzkládají?“ (De bapt. V. c. 20; Enchir. patr. 1635).

c) *Scholastičtí bohoslovci* rozvinuli a prohloubili učení Augustinovo o svátostech. *Isidor sevillský* ukazuje na tajemný účín svátosti: „Svátostmi se nazývají proto, poněvadž pod skořápkou věci hmotných božská síla působí nadmíru tajemně, totiž z tajných anebo posvátných sil“ (Etym. 6, 18). *Hugo ze sv. Viktora* nerozlišuje sice sedm svátostí přesně od ostatních posvátných znamení, avšak objektivní působivost jejich přesněji vytkl: „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibiter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualement gratiam“ (De sacram. 1, p. 9 c. 2). Rozlišuje tedy u svátostí hmotnou, viditelnou stránku od neviditelné duchovní milosti, kterou ona viditelný tento živel přirozenou podobností představuje, dle ustanovení Božího naznačuje a posvěcením obsahuje. Znamení souvisí úzce s milostí jako lék s láhví; je k tomu ovšem zapotřebí, aby hmotná stránka byla posvěcena (benedictio). *Petr Lombardský* svátostí nazývá takové znamení milosti a její neviditelné formy; že je jejím obrazem a příčinou. (Sent. 4, dist. I. n. 2.)\*) Tohoto *vyměru svátosti*, že je *znamení a příčina neviditelné milosti*, užil Petr o všech sedmi svátostech, což mělo pro další bohovědnou práci veliký význam.

*Sv. Tomáš Akv.* vyměřuje svátost jako znamení posvátné věci, které člověka posvěcuje.

„Sacramentum . . . est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines“ (S. th. 3, q. 60, a. 3). Svátosti jsou samy o sobě znamení svatá, tajemná, která člověka posvěčují. K těmto znamením připojují se slova; z obou se skládá svátost, jež jako symbol milost naznačuje a jako nástrojná příčina dle ustanovení a vůle Boží milost působí (tmt. q. 62).

3. *Sněm tridentský* nepodává *vyměru svátosti*, ježto v první řadě odmítá *bludy protestantů* proti svátostem namířené. Tento *výměr* však lze přece vyčísti z toho, co dí sněm o eucha-

\*) Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae formae, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.“ (Petrus Lomb. Sent. 4. d. 1. n. 2.)

ristii, která ostatní svátosti sice převyšuje, ale v tom se s nimi srovnává, že je symbol (znamení) posvátné věci a viditelná forma neviditelné milosti (sess. XIII. c. 3). Rímský katechismus má tento výměr svátosti: Svátost je smyslem přístupná, vnější věc, která z ustanovení Božího je s to, aby svátost a spravedlnost i naznačovala i působila (P. II. c. 1. q. 8).\*)

a) Svátost je smyslem přístupná věc. Ty části, z nichž se svátost skládá, musí býti smysly poznatelný buď přímo, jako na př. voda, nebo nepřímo, jako na př. lítost vnějším způsobem projevená. Co lze smysly postřehnouti, ať hmotné věci nebo slova, pokyny, znamení, je věc smyslem přístupná, viditelná. Místo „věc“ užívají mnozí boboslovci názvu „obřad“. Svátost se totiž vykoná tím, že se hmotné věci upotřebí. Ježto se tímto obřadem milost, která má býti udělena, naznačuje, nazývá se svátost viditelným, vnějším znamením. Viditelné znamení je sice pleonasmus, než pro lidové poučení dobře se hodí.

b) Svátost „je z ustanovení Božího s to“ . . . Poněvadž náš zřetel bude obrácen hlavně na novozákonné svátosti, je lépe říci „ustanovení Ježíše Krista“. Obřady starozákonné, které se též svátostmi nazývají, liší se od novozákonných tou měrou, že je tak lze jmenovati pouze v obdobném smyslu. Svátosti nejsou samy ze sebe, ze své přirozené povahy s to, aby milost naznačovaly a působily. Moc tu mohou míti pouze z ustanovení Božího. Bůh byl by mohl i člověka pověřiti, aby jeho jménem svátosti ustanovil. Ve skutečnosti však ustanovil všech sedm svátostí Ježíš Kristus, a to i jako člověk, kdyžť milost, kterou ve svátostech rozdává, svým utrpením nám zasloužil. Když Kristus ustanovil svátosti, zajisté také chtěl, aby v církvi ustavičně trvaly; není tedy třeba ve výměru zvláště se zmiňovati, že svátosti byly ustanoveny trvale.

c) Svátost je vnější věc, vnější znamení, jež je s to, aby svátost a spravedlnost naznačovalo i působilo. Svátostí a spravedlností vyrozumívá se posvěcující milost, která hřích shlazuje, člověka v nitru ospravedlňuje a bohumilým činí. Vnější znamení aneb obřad milost našemu poznání naznačuje, představuje a zároveň jako nástrojná příčina ji působí a uděluje.

\*) Docendum erit, rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet. (Catech. rom. P. II. c. 1. gr. 8. I.)

Poněvadž svátost milost nejen naznačuje, nýbrž i působí, nazývá se praktickým, působivým znamením milosti. Tento výměr svátosti, v němž je všechno obsaženo, čím je a jak se od ostatních znamení liší, stačí.

d) Ze svátosti milost naznačují a působí, nemají ze sebe; nejsou tedy přirozená znamení milosti. Byly od Ježíše Krista k tomu ustanoveny, aby označovaly a působily takový nadpřirozený účinek, který je jejich vnějššímu obřadu podobný a přiměřený. Tak na př. při křtu naznačuje obmytí vodou vhodně obmytí duše od hříchu. Jsou tedy svátosti znamení smíšená. (Tomáš Akv. S. th. 3, q. 64 a. 2). Svátosti přímo ukazují milost, kterou obsahují (*signa gratiae demonstrativa*), připomínají utrpení Páně, jímž nám ona milost zasloužena byla, (*signa rememorativa passionis Christi*) a ohlašují život věčný, k němuž vedou (*signa prognostica gloriae aeternae*).

4. *Protestanti*, prohlásivše za nejvyšší kanon, že jedině víra ospravedlňuje, stlačili pojem a význam svátostí do té míry, že u nich nemá svátost jako vnější působivé znamení milosti téměř ani místa. Podrželi sice některé svátosti hlavně z historických důvodů, avšak jak dí Harnack, vlastně v přímém rozporu s celým systémem. Svátost nemůže být dle jejich nauky o ospravedlnění ničím jiným jen vnější zárukou, zvěstí, pečeti, již Bůh zřejměji než slovy evangelia a každému zvláště potvrzuje, že mu hříchů nepřičítá a že všechny, kdož v Krista věří, spasí. „*Dle Luthera*“, píše Harnack, „je milost otcovská přízeň Boží, která hříšníka pro Krista k sobě volá a jej přijímá, dodávajíc mu víru v Krista trpěvšího. Nač by byla svátost?“ (Dogmengeschichte III.<sup>4</sup> 852). Dle *augšpurské konfese* (P. I. a. 13) jest účelem svátostí, aby budily a podporovaly víru tím, že ujišťují přijímajícího o Božím zaslíbení, o kterém jest ostatně z evangelia o odpouštějící lásce Boží a dle své důvěry jist. Svátostmi se vzbuzuje a podporuje pouze víra, kterou jedině lze si zjednat božské zaslíbení o odpuštění hříchův a nabytí jistoty o ospravedlnění. V tomto nepřímém smyslu jsou protestantům svátosti *signa gratiae*. Kde veškerá spása závisí na slově Božím a na víře, tam není pro svátosti ani místa ani významu. Nabývá-li ospravedlněný ze slova Božího neochvějně jistoty, že jest ospravedlněn, co mu může zvěstovati znamení samo o sobě temné? Význam slova tak jasný nemůže být zvýšen znamením, jež není tak jasný; nebylo-li slovo Boží s to, aby vzbudilo víru, nedovede toho ani svátostný obřad, beztak chatrný. Kde již víra byla slovem Božím vzbuzena, tam není třeba svátosti. Ospravedlnění a milosti dostane se člověku jedině skrze víru. *Převrat* v nauce o svátostech *Lutherem* způsobený líčí Harnack takto: „*Luther* neodbyl pouze počet sedmi svátostí, nýbrž *vyvrátil z kořene celý pojem katolický* o svátostech, když vítězně tvrdil tyto tři věty: 1. Svátosti nejsou k ničemu jinému, jen k odpuštění hříchů; 2. *non implentur dum sunt, sed dum creduntur*, zkrátka všeliká působivost svátostí závisí na víře; 3. jsou zvláštním tvarem spásodárného

slova, uskutečňuje se skrze ně zaslíbení Boží a mají tudíž svou sílu v Kristu historickém. Tímto tvrzením *snížil počet svátostí na dvě, vlastně na jednu* jedinou, totiž na slovo Boží. Luther dokazuje, že i *nejosvoícenější Otcové* měli o hlavní věci názory nejasné. *Augustin* vykládá sice mnoho o svátosti, avšak málo o slovu, a *scholastici* teprve tuto otázku zatemnili (Dogmengeschichte III. 851).

5. *Sněm tridentský* tento prázdňý pojem svátosti u reformatů rozhodně zamítl těmito prohlášeními: „Bude-li kdo tvrditi, že tyto svátosti jsou ustanoveny k tomu, aby víru živily, b. z c. v.“\*) (Denz. 848). „Bude-li kdo tvrditi, že svátosti N. zákona neobsahují milost, kterou naznačují, nebo že se tato milost neudílí těm, kdož nekladou jí překážky, jako by byly pouze vnější znamení milosti nebo spravedlnosti skrze víru nabyté a jakési známky křesťanského vyznání, jimiž se věřící od nevěřících rozeznávají b. z c. v.“\*\*) (Denz. 849). Hlavním a vlastním účinkem svátostí jest, aby milost, kterou obsahují, udílely.

Prohlášení sněmu tridentského o svátostech vůbec nazval *Harnack* „vlastním protestem proti protestantismu“. Vnitřní rozpor, jehož se protestantismus dopouští, když přes to ke svátostem zavazuje, otevřeně přiznává a ukazuje hlavně na křtu nemluvnat „*Luther* podržel křest nemluvnat — svátost znoyuzrození — která po jeho rozumu může býti pouze znakem předchozí milosti a pokládá ji za působivý úkon. Tak se stal, ač nechťc, návrat k opus operatum“ (tmt. 882). U protestantů je v nauce o svátostech vůbec čím dál větší zmatek, jak to ličí *Dunkmann* ve spise „Das Sakramentsproblem“ (1911). Z celého spisu vyzírá bezradnost a veliká nesná. Autor by rád mluvil o církvi a o svátostech, ale sám dobře vyčítuje, že ani jednoho ani druhého již u protestantů není. Dnes se u nich vesměs popírá, že by byly svátosti ke spáse potřebné (viz *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik str. 632).

*Poznámka.* Proti svátostem uvádějí se dokonce i *námitky ze srovnávací vědy náboženské*. Ježto se vyskytují ve všech náboženstvích viditelná znamení, je prý patrné, že církev svátosti převzala z pohanství. Na to prý ukazuje podobnost obřadů pohanských a křesťanských, jakož i příbuzné názvy. Tato podobnost je však pouze vnější, z níž nelze usuzovati na vnitřní souvislost. Když viditelné obřady samy sebou nadsmyslné účinky naznačují, tu si lze snadno vysvětliti, proč v různých náboženstvích se vysky-

\*) Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse A. S. (Sess. VII. De sacram. can 5.)

\*\*) Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: A. S. (Sess. VII. De sacram. can 6.)

tuji podobné obřady naznačující podobné účinky. *Církev* nemohla svátosti od pohanů proto převzít, poněvadž je měla od počátku, jak *evangelia* a *listy Pavlovy* dokazují. Pohanské obřady, kult Mithry, jenž má být pramenem svátosti, byly Židům neznámy, a teprve ve 3. století po Kr. se více rozšířily. *Židé i křesťané měli je ve veliké ošklivosti* (srv. Řím. 1, 22; I. Kor. 8, 4; Gal. 5, 19 a j.) *Sv. Justín* muč. rozhodně odmítá výtku pohanů, jakoby křesťané ve svých shromážděních se dopouštěli hanebných neřestí, lidskou krev prolévají a pili, a taktó uzavírá: „Protože takových nauk a věcí těch vykonavatelův a následovatelů varovati se nabízíme, což i nyní touto řečí usilujeme, proto i všelijak pronásledování jsme“ (Apol. II, 12). Veliký odpor proti pohanským obřadům projevují dále *Tertullian* (Apologet. c. 8), *Tatian* (Adv. Graecos n. 29) a j. Svátosti, v nichž křesťané vždycky hledali spojení s Kristem a účast na jeho dosti- učinění a zásluhách, byly jim posvátnými obřady, tedy co do podstaty zcela různými od obřadů pohanských. Že některé názvy křesťanských svátostí jsou podobny oněm názvům obřadů pohanských na př. obmytí, mazání, je nesporno. Nesluší však přehlédnouti, že v církvi se užívá vý- razů, kterých pohané vůbec neznali nebo jim přikládali zcela jiný smysl na př. eucharistie, pokání a j. Nad každým názvem, který na pohanský obřad upomíná, netřeba se pozastavovati. Nemohla církev z výchovných důvodů staré formy naplniti novým obsahem? (viz *Allo, L' Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris 1910; *Bloetzer*, Das heidnische Mysterien- wesen und die Hellenisierung des Christentums ve Stimmen aus M. Laach LXXI. LXXII.)

## § 2. ● svátostném znamení.

*Věta*: Svátostné znamení skládá se z látky (materia) a ze slov (forma).

### a) Výklad.

Svátosti, jež jsou vnější, smyslům přístupné obřady nebo znamení, skládají se ze dvou fyzických částí: z věcí hmotných aneb aspoň smyslům přístupných, z látky a ze slov nebo znamení, z formy. *Sv. Augustin* nazývá prvou část „elementum“ a druhou „verbum“ slovo. Formou vyrozumíval celý svátostný obřad (De pecc. mer. et remiss. I. c. 34; Conc. Milevit. II. can. 2. Denz. 102). *Scholastičtí* bohoslovci pojmenovali prvou část látkou (materia) a druhou formou. Toto názvosloví brzy v církvi zdomácnělo. *Eugen IV.* v dekretu pro Armény dí: „Svátosti se vykonávají věcmi jakožto látkou a slovy jakožto formou“ (Denz. n. 695). O látce a formě svátostí pojednává i *sněm tridentský* (Denz. n. 895) a v *Římském rituálu* jsou poučení nadepsaná: De materia baptismi, de forma baptismi.



b) *Důkaz.*

a) *Písmo sv.* zmiňuje se při křtu o látce, vodě (Jan. 3, 5, Mat. 28, 19), o látce a formě: „Koupel vodní při slově (lavacro aquae in verbo vitae) (Ef. 5, 26); při eucharistii o chlebě, (látce) a slovech, (formě): „Ježíš vzal chléb a požehnav rozlámal jej a dav učedníkům svým řekl: Veźmĕte a jezte: toto jest tělo mé. A vzav kalich, poděkoval a dal jim řka: „Pijte z toho všichni, neboť toto jest krev má“ (Mat. 26, 26—28); u posledního pomazání připomíná mazání olejem a modlitbu: „Stůně-li kdo z vás? povolej k sobě kužlí církve, a ti ať se modlí nad ním, mažíce ho olejem ve jménu Páně“ (Jak. 5, 14); u břimování mluví o vzkládání rukou a modlitbě: „Modlili se za ně . . . vzkládali na ně ruce, a oni přijímali Ducha svatého“ (Sk. ap. 8, 15. 17).

β) *Sv. Otcové* rozlišovali u svátostí, hlavně u křtu a u eucharistie látku i slova. *Sv. Justin*: „Onen pokřm, skrze modlitbu slova od něho pocházejícího posvěcený, že je vtěleného Ježíše tělo a krev, byli jsme poučeni“.\*) *Sv. Irenej*: „Nad smíchaným kalichem a připraveným chlebem pronese se slovo Boží, a stane se eucharistií těla a krve Páně“.\*\*)  
*Sv. Cyril Jerus.* dí o křtu: „Obyčejná voda, dostane-li se jí zvyvání Ducha svatého, Kristova a Otcova, nabude síly posvěcující“ (Catech. 3, 3). *Sv. Augustin* vykládá slova Páně: Vy jste čistí slovem, které jsem mluvil vám, takto: „Proč nedí: Čistí jste křtem, jimž jste byli pokřtěni? nýbrž dí tím slovem, které jsem mluvil vám, leč proto, že slovo vodou očišťuje. Cdejší slovo, čím bude voda? Připojí se slovo k látce a vykoná se svátost i jako viditelné slovo“.\*\*\*) *Otcové* tedy rozeznávali u svátostí dvě části látku a slova. Slovům pak, poněvadž se jimi látka blíže určuje a posvěcuje, přikládali hlavní význam.

γ) *Scholastičtí teologové* toto rozdělení počrželi, dosadivše místo *Augustinova* a *elementum* výraz *materia* a místo *verbum* výraz *forma*. Prvý tak učinil *Vilém z Auxerre* († 1223), a od časů *Alexandra Halského* toto ná-

\*) οὕτως και την δι' ευχης λόγον του παρ' αυτου εϋχαριστηθεισαν τροφήν, εϋ ης αιμα και σαρκες κατα μεταβολήν τρέφονται ημων, εκεινου του σαρκωποιηθεις Ιησου και σαρκα και αιμα εδιδάχθημεν είναι. (Sv. Justin Apol'og. I, 66; Enchir. patr. 128.)

\*\*\*) Ὅποτε οὖν και το κεκραμενον ποτήριον και ο γεγονώς ἄρτος επιδέχεται τον λόγον του Θεου και γίνεται η εϋχαριστία σωμα χριστου (Sv. Irenej: Adv. haereses 5, 2, 3; Enchir. patr. 249.)

\*\*\*) Quare non ait: mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait: propter verbum quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua verbum mundi? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. (Sv. Augustin: In Joannis evgl. tractatus 80, 3; Enchir. patr. 1834.)

zvosloví jest ustáleno. (Viz Tom. Akv. S. th. 3, q. 60 a. 7). Výrazy materia a forma zavedli scholastikové do nauky o svátostech dle obdobných pojmů filosofie aristotelovské. Podobně jako dle této filosofie každá věc hmotná se skládá ze dvou částí, z neurčité a nevymezené látky (materia) a z částí, která ji vymezuje a určuje, z formy, tak jest i u svátostí rozlišovati stránku neúplnou, neurčitou, látku (materia) a druhou, jež ji určuje a její význam přesně vymezuje, formu. Tak obmytí vodou na křtu sv., mazání olejem při posledním pomazání tedy látka těchto svátostí může míti různý význam a účel. To, že obmytí naznačuje a působí očištění od hříchu a mazání posilu a povzbuzení duše, vymezují a určují slova formy. U věcí hmotných skládá se z látky a formy celek přirozený, kdežto u svátostí splývá látka a forma ve vnější, morální celek, v jedno svátostné znamení neviditelné milosti. Slova formy vyjadřují účel a význam látky mnohem přesněji než jiná znamení, jichž význam není tak jasný, na př. kývnutí hlavou na znamení souhlasu.

c) Látka svátostí rozlišuje se dle toho, zda máme na zřeteli látku samu o sobě nebo její upotřebení v látku vzdálenější (materia remota) a látku bližší (m. proxima). Při křtu je voda látkou vzdálenější, obmytí vodou látkou bližší. Bližší látku vytknouti u jednotlivých svátostí (na př. u pokání) není tak snadno, jako látku vzdálenější.

d) Praktický důsledek této nauky o podstatných částech svátostí je, že mají-li býti vykonány, třeba užití látky a zároveň pronéstí slova formy. Jenom tehdy, kdy dle obecného názoru látka s formou tak splynou, že tvoří celek a podávají jeden a týž význam, je tento podstatný požadavek splněn. Zda mezi látkou a formou může přece nastati nějaká časová mezera, to záleží na vnitřní povaze svátosti. Mezi kalichím vyznáním hříšnickovým a mezi rozhrěšením kněžským může nastati nějaká přestávka, poněvadž svátost pokání se koná jako soudní řízení, kdež se napřed zjistí výsledkem vina, a potom se vynese rozsudek. Totéž platí o svátosti manželství, jež svou vnitřní povahou je smlouva snoubenci učiněná. I tu může uplynouti nějaká doba, než totiž jeden ze snoubenců souhlas druhého přijme a schválí.

e) Slova formy svátostné skutečně posvěcují (sunt consecratoria) a to jednak tím, že úkon přirozený povznášejí v nadpřirozený obor, činí jej božským prostředkem milosti, hlavně pak tím, že duši přijímajícího posvěcují milostí, kterou zároveň s látkou působí. Taková moc slov formy plyne z *Pisma sv. i z tradice*. Sv. Pavel dí: „Kalich požehnání, který žehnáme není-liž společenstvím krve Kristovy?“ (1. Kor. 10, 16). Slovy

žehnání je kalich posvěcen a stane se krví Kristovou. Slova při křtu nazývá týž apoštol „slovem života“ a to proto, poněvadž vlévají nový, nadpřirozený život do duše přijímajícího.

*Sv. Augustín* se táže: „Odkud je tak veliká moc vody, že se těla dotkne a duši očistí, ne-li působením slova“ (Tr. in Joa. 80. n. 3). Tuto moc, jak dále připomíná, nemá slovo verbum, quod creditur, v. fidei proto, že hlasem se pronáší ani proto, že jím projevuje svou víru přijímající nebo přisluhující, vždyť křest mohou dle něho přijati i nemluvnata a udíleti také bludaři, nýbrž proto, že je křestní formou, která zároveň s látkou svátost skládá, látku posvěti a objektivní víru, vyznání víry představuje. (Viz *Tom. Akv.* S. th. 3, q. 60 a. 4. 7; *Ernst*, Die Ketzertauf-angelegenheit str. 89. ve Forschungen zur christl. Literat. u. Dogmengeschichte II, 1901). Dle názoru *protestantů* jsou slova formy pouze *po- učená a záslibná (verba concionalia, promissoria)*. Působila by na věřící jako kázání, kterým se jim odpuštění hříchů slibuje. Při křtu nemluvnat, který i protestanti uznávají, je nejlépe viděti, že tento výklad je naprosto lichý. U nemluvnat neměla by slova formy pražádného účinku, jak pádně dokazuje *Heinrich-Gutberlet*. (Dogmat Theol. IV. str. 95).

f) Když se svátosti udílejí slavně, tu mimo látku a formu, z nichž jejich podstata se skládá, konají se i jiné obřady a říkají se jiné modlitby. Tyto obřady nazývají se *caerimoniae, u starších scholastiků sacramenta minora, též sacramentalia*. Moc tyto obřady ustanoviti případně změnití přísluší *církvi*, jak *sněm tridentský* výslovně prohlásil: „Tato moc byla vždy v církvi, aby co do jejich udílení, vyjma jejich podstatu, ustanovila nebo změnila, co by dle různých věcí, dob a míst pokládala za prospěšnější přijímajícím aneb účtě svátostí“ (sess. XXI. c. 2; Denz. 931). Církev obklopila svátostná znamení těmito obřady proto, aby skrze ně vzbudila v přisluhovateli i v přijímateli větší účtu před svátostmi a milost, která se udílí, jasněji a určitěji na- značila. Těchto obřadů zastal se zmíněný *sněm* velmi rázně *proti protestantům*, zapověděv pod trestem vyobcování z církve obřady opovrhovati neb je opomíjeti nebo pozměnití (sess. VII. can. 13; Denz. n. 856).\*)

### §. 3. O ustanovení a počtu svátostí.

*Literatura.* *Bach*, Die Siebenzahl der Sakramente (1864). *Krawutzky*, Zählung und Ordnung der heiligen Sakramente in ihrer geschichtlichen

\*) Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse: A. S. (Sess. VII. can. 13.)

Entwicklung (1860). *Hahn*, (prot.) *Doctrinae Romanae de numero sacramentorum rationes historicae* (1859). *Bittner*, *De numero sacramentorum septenario* (1859). *Schanz*, 192 nn. *Schwane* III, 584 nn. *Pourrat* 232 nn. *Gillmann*, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekretes* (1909). *Pohle* III.<sup>o</sup> 20. nn. *Bartmann* 655 nn.

1. věta: Ježíš Kristus ustanovil všechny svátosti N. z. sám a přímo. (De fide).

a) *Výklad.*

Svátosti, jež jsou vnější a působivá znamení milosti, nemohou míti toho účinku od nikoho jiného jen od Boha. Bůh jest jejich vlastní a hlavní původce (auctor principalis) a má jediný moc svátosti ustanoviti (*potestas principalis*). Tuto moc má i Ježíš Kristus jako Bůh. Jako člověk jest Kristus původce svátostí proto, poněvadž svou smrtí na kříži milost svátostí zasloužil a viditelné znamení, jimiž se nám tato udílí, ustanovil. Bůh má nad svátostmi moc svrchovanou, Kristus jako člověk podřízenou, než každé jiné moci přísluhovatelské mnohem vznešenější (t. zv. *potestas excellentiae*).

*Protestanti* prohlásili většinu svátostí za lidský vynález. Proti nim prohlásil sněm *tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že svátosti Nového zákona nejsou všechny ustanoveny od Ježíše Krista Pána našeho, b. z c. v.“ (Sess. VII. can. 1; Denz. 844); mimo to učí též sněm o *eucharistii, pokání a posledním pomazání*, že jsou od Ježíše Krista ustanoveny (sess. XIII. cap. 2; XIV. cap. 1; tmt. can. 1; Denz. 875. 894. 926). Podle *modernistů* neustanovil svátosti Kristus, nýbrž apoštolé a jejich nástupci vykládali jistou ideu a úmysl Kristův ohledem na okolnosti a události, jež je k tomu přiměly. (Decret. Lamentabili prop. 40; Denz. 2040).\*)

b) *Důkaz.*

a) *Z Písma sv.* nedá se dokázati se vší určitostí, že Kristus všechny svátosti ustanovil; neboť není tam nikde o všech svátostech úhrnem řečeno, že je Kristus ustanovil. O jedno-

\*) Sacramenta ortum habuerunt ex eo, quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt (Pius X, *Errores modernistarum* n. 40. Denz. 2040). Viz obšírněji: V. Smolík: O učení modernistův str. 281 nn. Tam citován také výrok Loisy-ův: „Les sacraments sont nés d' une pensée et d' une intention de Jésus, interprétés par les Apôtres et par leur successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et de fait. (L' Évangile et l' Église 239).

tlivých svátostech to Písmo sv. dí, než nikoliv o všech soustavně. Kristus ustanovil křest (Mat. 28, 19), eucharistii, kněžství (1. Kor. 11, 23.—23.) a pokání (Jan 20, 22. 23). Když pak apoštolové pokřtěným udíleli Ducha sv. skrze vzkládání rukou a modlitbu, a to hned na počátku církve, tu byl podle všeho i tento vnější a působivý obřad od Ježíše Krista ustanoven.

*Sv. Pavel* dí jménem apoštolů: „Tak o nás suď každý, jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích“ (1. Kor. 4, 1). Nepokládá tedy apoštoly za původce tajemství Božích, k nimž zajisté i svátosti náležejí, nýbrž za rozdavatele jejich. Církev ustanovil a podstatným zřízením opatřil Ježíš Kristus; apoštolé neměli pravomoci něco podstatného v církvi ustanoviti nebo měniti, jak apoštol sám doznává: „Nebot nikdo nemůže položití jiný základ mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus“ (tmt. 3, 11; srv. 1. Kor. 3, 5). „Co tedy jest Apollo? Co Pavel? Služebníci, skrze něž jste uvěřili“.

β) *Sv. Otcové* užívali názvu svátost v širším smyslu a tudíž otázku, zda Kristus všechny svátosti ustanovil, důkladněji nerozebírali. Nikdo z nich netvrdil, že by apoštolové byli některou svátost ustanovili, a příležitostně dí dokonce *sv. Ambrož* (Pseudo — Ambrosius?): „Kdo je původcem svátostí leč Pán Ježíš?“ (De sacram. 4, 4, 13; Enchir. patr. 1338). *Sv. Augustin* dí o Kristu: „Tak svátostmi, jichž je na počet málo . . . společenstvo nového lidu spojil, jako je křest jménem nejsvětější Trojice posvěcený účastenství těla a krve Jeho a, je-li něco jiného v kanonických Písmech nařízeno“ (Ep. 54 ad Januar. c. 1, 1; Enchir. patr. 1419). Jako křest a eucharistie tak i jiné svátosti v Písmech nařízené, jsou tedy od Krista Pána ustanoveny. Jinde opět dí: „Od člověka, kterého Moudrost Boží na se vzala, málo svátostí velmi spasitelných bylo ustanoveno, aby jimi společnost křesťanského lidu se udržovala“ (De vera relig. 17, 33). Dle *sv. Augustina* byl by Kristus Pán mohl apoštolům udělití moc ustanoviti křest. „Toho nechtěl, aby člověk (servus) neskládal naději ve člověka“ (In Joa. tr. 5. n. 7).

γ) U starších scholastiků nebylo stran ustanovení svátostí od Ježíše Krista jednotného názoru. Zcela jistě to tvrdili o křtu a eucharistii. *Petr Lombardský* míní, že manželství a pokání bylo již ve St. zákoně. To je potud správné, že manželství jako svazek přirozený a pokání jako ctnost byly již ve St. zákoně. Při posledním pomazání a svěcení kněžstva klonil se k mínění, že je ustanovili apoštolové. *Alexandr Hal.* vyslovil o břimování názor, že bylo ustanoveno na synodě v Meaux (829) za vnnknutí Ducha sv.

*Albert Veliký a Tomáš Akv.* zastávají se názoru, že všechny svátosti byly od Krista Pána ustanoveny. *Sv. Tomáš* to takto odůvodňuje:

„Apoštolé a jejich nástupci jsou náměstky Božími v řízení církve, ustanovené u víře a svátostech víry. Proto jako jim nepřisluší založit jinou církev, tak jim ani nepřisluší podávat jinou víru nebo ustanovit jiné svátosti.“ (S. th. 3. qu. 64 a. 2 ad 3.) „Kristus neopomenul odevzdati moc vynikající (potestas excellentiae Ecclesiae) služebníkům církve ze závidí, nýbrž k prospěchu věřících, aby neskládali naději v člověka, aby nebylo rozličných svátostí, z čehož by povstaly v církvi různice jako u těch, kteří říkali: Já jsem Pavlův, já však jsem Apollův, já však Kefův jak praví 1. Kor. 1. (S. th. 3, qu. 64 a. 4. ad 1.) Ježto moc svátostí pochází od Boha, tu mohl pouze Bůh všechny svátosti ustanovit. Jako Bůh mohl Kristus svátosti ustanovit. Jako člověk je jejich záslužná a nástrojná příčina a jejich přední a hlavní rozdatel a má nad nimi vynikající moc.“

d) Po sněmu *tridentském* učí katoličtí *bohoslovci* vesměs bezprostřednímu ustanovení všech svátostí skrze Ježíše Krista. Nebylo sice na sněmu prohlášeno výslovně, že svátosti ustanovil Kristus přímo, než tento výklad rozhodně co nejlépe odpovídá stanovisku sněmu, který o jednotlivých svátostech eucharistii, pokání a posledním pomazání, výslovně dí, že byly ustanoveny bezprostředně od Ježíše Krista. Právě o posledním pomazání někteří starší scholastičtí bohoslovci pochybovali, zda bylo ustanoveno od Ježíše Krista přímo či od církve. Když sněm přímému ustanovení této svátosti učí, pak to platí mnohem větším právem o ostatních svátostech. Proti nepřímému ustanovení svátostí neměli zmínění bohoslovci žádných pochybností. Nemá-li toto prohlášení sněmovní býti pokládáno za bezúčelné, třeba je vykládati o ustanovení přímém. Je mimo to i všeobecně ustálený zvyk, aby tvrdí-li se o někom, že něco ustanovil, rozumělo se ustanovení přímé.

*Kristus*, jenž všechny svátosti ustanovil přímo a sám, určil i látku a formu, části, z nichž se skládají.

c) Mezi bohoslovci je spor o to, zda Kristus určil látku a formu svátosti zevrubně nebo volně, ve hlavních rysech. Řešiti tuto otázku třeba i z důvodů praktických. Co totiž strany látky a formy Kristus Pán určil, to je pro platné udílení svátosti naprosto nutné.

Bohoslovci, kteří jsou pro zevrubné určení látky a formy u všech svátostí učí, že Kristus ustanovil, jakého druhu má býti u svátosti látka a forma (specifica determinatio). Na podstatě těchto částí církve nic nezměnila, ba ani změnit nemohla. Tak při křtu je látkou od Krista ustanovenou obmytí

vodou, ať se děje ponořením nebo litím nebo kropením; formou pak je vzývání nejsv. Trojice.

α) Takové určení látky a formy při křtu a eucharistii uznávají všichni bohoslovci; stran ostatních, hlavně biřmování a svěcení kněžstva, hájí však mnozí bohoslovci za příkladem kard. Luga, z novějších hlavně Schanze a Fr. Schmida, volnější určení (generica determinatio). První z nich máje zřetel k důvodům historickým píše: „Vyjma křest a eucharistii nelze z Písma sv. zevrubné určení Kristovo zjistiti. V ústním podání o této otázce není rovněž od počátku souhlasu. Proto i tomisté, kteří hájí co nejrozhodněji přímého určení, připisují církvi pravomoc, aby stanovila jisté podmínky a nařízení, která zasahují do platnosti svátostí“ (Die Lehre von den hl. Sakramenten 114; Viz Fr. Schmida: „Die Gewalt der Kirche bezüglich der Sakramente v Zeitschr. für kath. Theologie. Innsbruck 1908, 43—54; 254—288). Dle těchto bohoslovcův určil Kristus Pán při svátostech látku a formu pouze ve hlavních rysech, v jádře, a zmocnil církev, aby tyto základní prvky doplnila a přesněji vymezila. Na základě tohoto názoru snadno vykládají potíže, které vznikly ve příčině formy a látky při biřmování a svěcení kněžstva mezi východní a západní církví. Na Východě se svěcení udílí pouze vzkládáním rukou, na Západě však vzkládáním rukou a odevzdáním kalicha a patény s hostií. Podobně tomu jest i s biřmováním, jež se na Východě udílí toliko mazáním křížmem, kdežto na Západě mazáním a vzkládáním ruky. Podobně vysvětlují tito bohoslovci i tu skutečnost, že i západní církev neužívala při biřmování a svátosti pokání formy indikativní, nýbrž deprekativní.

β) Oba názory na prvý pohled velmi různé se sblížují, když se blíže a přesněji vysvětlí, co se rozumí druhem látky a formy od Krista určeným, a tudíž nezměnitelným a nedotknutelným. Ani dle prvního názoru neurčil Kristus Pán látku a formu až do nejmenších podrobností, na př. při eucharistii chléb nekvašený nebo při formě jazyk, v němž se má pronést nebo mluvnický tvar její. Když zůstane viditelné znamení, látka a forma co do podstaty táž, když se podstatný význam formy zachová, jest i dle prvního názoru jakási volnost možná. Než ani zastánci volnějšího určení netvrdí, že by církev měla právo svátostné znamení zcela vymeziti, nýbrž, že Kristus při každé

*svátosti určil základní prvky látky a formy, ponechav bližší doplnění a vymezení církvi.*

Prvý názor má pro sebe *důvody theologické*. Když totiž Kristus ustanovil všechny svátosti přímo a sám, pak určil i jejich části. Učinil-li tak při křtu a eucharistii, pak třeba dle analogie usuzovati, že tak učinil i u ostatních svátostí. Církev si nikdy nepřipisovala nějakou moc nad podstatou svátostí, jak z učení sněmu *tridentského* (sess. 21, c. 2) vysvitá. Zmíněný *Fr. Schmid* ovšem, a snad právem podotýká, že rčení „salva substantia“ netřeba vykládati přesně filosoficky, nýbrž že je lze zcela dobře přeložiti „vyjma jádro, kostru“. Proti prvému názoru je však celá řada závažných *potíží historických*, jež jsou téměř nepřekonatelné a dalekosáhlé. (Viz *Hurter*, *Theologiae dogmaticae compendium*, III. 242. poz. 2.)

2. věta: V Novém zákoně je sedm svátostí. (De fide).

#### a) V ýklad.

Již před reformací *zavrhovaly spiritualistické sekty středověké* sedmero svátostí (Valdští, Katarí). *Reformátoři* nebyli s počátku o počtu svátostí za jedno. *Luther* podržel tři svátostí, později uznával pouze dvě; podobně *Melanchton* uznával dvě a potom čtyři svátostí. Na konec se *protestanti* shodli na dvou svátostech: křtu a večeři Páně. Sněm *tridentský* prohlásil proti nim: „Bude-li kdo tvrditi, že je více nebo méně svátostí než sedm, totiž křest, biřmování, eucharistie, pokání, poslední pomazání, svěcení kněžstva a stav manželský nebo dále, že některá z těchto sedmi není opravdu a vlastně svátostí, b. z c. v.“ (sess. VII. can. 1; Denz. 844.)\* Toto pořadí, v němž sněm svátostí uvádí, jest odůvodněno dogmaticky. Prvními třemi svátostmi, které se za starých dob udílely hned za sebou, nový, nadpřirozený život se začíná a posiluje; čtvrtou se život ten, byl-li ztracen těžkým hříchem, znova získává; pátou svátostí bývají zbytky hříchů zhlazeny, a dvě poslední svátostí nejsou

\*) „Si quis dixerit, sacramenta Novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta; aut esse plura, vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: A. S.“ (Sessio VII. Canones de sacram. in genere. Can. 1.)



pro všechny věřící, nýbrž pro dva stavy, kněžský a manželský.

b) *Důkaz.*

Větu svrchu uvedenou možno dokázati *methodou analytickou*, kterou u každé ze sedmi svátostí se zjistí, že jest opravdu a skutečně vnější a působivé znamení neviditelné milosti, které *Ježíš Kristus ustanovil*. Tohoto postupu bude užito v pojednání o jednotlivých svátostech.

Tu, kde běží o důkaz, že je sedm svátostí, byl by spíše na místě *postup syntetický*. Věty: „Je sedm svátostí“ nelze přímo dokázati ani z Písma sv. ani z tradice. *Před jedenáctým stoletím* nebyly svátosti v plném pořadí vypočítávány. Nebylo ještě ani přesného výměru svátostí ani soustavné nauky o nich. Církev je znala, užívala jich, ale theoreticky se o nich nepojednávalo. Hlavním úkolem církve nebylo pěstovati soustavně nauky víry, nýbrž pečovati o spásu věřících. Mimo to nebylo ani *polemických důvodův*, aby se počet svátostí proti odpůrcům hájil. Podstatné otázky o svátostech začaly se probíratí teprve tehdy, když se vyskytli bludaři, kteří obecnou praxi církve zamítli. V prvých stoletích bylo sice mnoho sporův o theoretických pravdách víry na př. o Trojici, o osobě Ježíše Krista, co do svátostí však i bludaři se s církví celkem shodovali. Dále třeba vzpomenouti *přísné kázně církevní*, pro niž nesmělo se o tajemstvích víry ani o posvátných obřadech před nepokřtěnými mluvití přímo a otevřeně (*disciplina arcani*). Tato kázeň byla podle všeho zavedena v druhé polovici II. století a týkala se nejprve cvičení a výkladů před katechumeny. O této kázni zmiňují se spisovatelé 3., 4. a 5. st. poměrně dosti často. Proto také vyjadřují se hlavně o eucharistii temněji nebo užívají pomlček.

Zbývá jen tedy než *důkaz nepřímý*, že je sedm svátostí Nového zákona. To lze dokázati *theologicky a historicky*.

a) *Theologicky* dlužno takto uzavíratí: Celá církev již dávno před reformací věřila a vyznávala, že je sedm svátostí. Toto obecné přesvědčení, jež nejméně po tři století neomylná církev nerušeně měla, je neklamnou známkou, že pochází z podání apoštolského.

Počínajíc *12. stoletím* vypočítává se všech *sedm* svátostí v četných dokladech.

*Bezejmenný spisovatel* ve knížce vydané r. 1098 v *Billomu* (Auvergne) slibuje na počátku, že pojedná o sedmi svátostech církve, v dalším obsahu však břimování opominul. (Viz Hist. liter. de France, T. VIII. p. 474—476).

*Sv. Otto, biskup bamberský*, apoštol Pomořanů, († r. 1139) zanechal dle zprávy svého životopisce Herborda († 1168) katechesi, v níž, louče se se svým stádcem, odevzdává jemu sedm svátostí, které byly od Pána církvi zůstaveny. U výpočtu sedmi svátostí není pořadí nám obvyklé; na 3. místě je poslední pomázání, na šestém stav manželský a teprve na posledním svěcení kněžstva (Act. SS. T. I. 2. Jul. 396; *Köpke*, Monumenta Germ. scripta t. XII. 738).\*)

*Řehoř, biskup bergamský* (1133—1146) zmiňuje se ve spise proti *Berengarovi o sedmi svátostech*\*\* (viz Zeitschrift f. kat. Theologie, Innsbruck 1878, 800).

*Mistr Roland*, (Bandinelli) později papež *Alexandr III.* vypočítává sedm svátostí v díle nadepsaném „Sententiae“. (Vydal *Dietl*, Frýburk 1891).

*Petr Lombardský* († 1164) v díle „*Libri sententiarum*“ (4 dist. 2.) uvádí počet sedmi svátostí jako v církvi obvyklý bez dalšího odůvodnění.\*\*\*)

Podobně i spisovatel díla „De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis“, jímž je bezpochyby *Robert Pullus* (Pulleyn) k. r. 1180) nebo *Hugo sv. Viktorský*, zmiňuje se o témž počtu.†)

Sedmero svátostí je vypočítáno ve sněmovních konstitucích *Odon*a, *biskupa pařížského* z r. 1197, ve statutech *Štěpána Langtona*, arcibiskupa z *Kanterbury* z r. 1222, v usneseních *synody oxfordské* z r. 1222, *londýnské* z r. 1273 a j.

\*) Discensus a vobis trado vobis, quae tradita sunt nobis a Domino, archam fidei sanctae inter vos et Deum, septem sct. sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus sancti. Ista igitur septem sacramenta, quae iterum vestri causa enumerare libet i. e. baptismum, confirmationem, infirmorum unctionem, Eucharistiam, lapsorum reconciliationem, coniugium et ordines, per nos humiles suos paranymphos coelestis Sponsus in archam vestrae dilectionis vobis Ecclesiae sponsae suae transmittere dignatus est. (Bollandi Act. SS. tom I., 2. Julii p. 396 sqt.)

\*\*) Verum ne quis occasione dictorum existimet tot esse sacramenta, quot sunt quibus congruit sacramenti vocabulum, scire debemus ea solum esse ecclesiae sacramenta, a servatore nostro Jesu instituta, quae in medicinam nobis tributa fuere, et haec numero adimplentur septenario (Op. „De veritate corporis Christi.“)

\*\*\*), Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium“. (Lib. Sent. 4. d. 2.)

†) Septem sunt principalia sacramenta, quae in ecclesia ministrantur, quorum quinque generalia sunt, quia ab iis neuter sexus, nulla aetas, condicio nulla excluditur, videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio infirmorum. Duo particularia sunt, eo quod non tribuantur omnibus, sed quibusdam hominibus, ordines scl. et coniugium (1; 12).

Sedmero svátostí vypočítává se ve vyznání víry, předepsaném *od Innocence III. valdským* z r. 1210 (Denz. 424), *ve vyznání víry*, které předložil sněmu 2. v Lyoně (1274) císař byzantský *Michal Palaeologus* (Denz. 465). V pořadí nyní obvyklém vypočítává sedmero svátostí *Eugen IV.* v dekretu *pro Armény* (Denz. 695).\*)

*Scholastičtí bohoslovci* uznávali podle příkladu *Petra Lombardského* sedmero svátostí za obecnou pravdu víry. Počtu toho teprve neodůvodňují, nýbrž dokazují, že je případný a vhodný, na př. *sv. Bonaventura a sv. Tomáš Akv.*

Z těchto svědectví je patrné, že *sněm tridentský* počet sedmi svátostí, který po více století před reformací byl v celé církvi uznáván, pouze slavnostně prohlásil. Když se tedy sedmero svátostí v církvi po více století uznávalo a nerušeně udílelo, nemůže býti tato nauka ani pouhé mínění bohoslovcův, ani vynález lidský, nýbrž *základ víry*, který neomylná církev z apoštolské tradice převzala.

β) *Historický důkaz* (argumentum praescriptionis) opírá se o všeobecně uznanou zásadu, kterou *Tertullian* takto proslovil: Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum (De praescript. 28; srv. *Augustin*, De baptismo 4, 24). Co se v církvi jednotně uznává, to pochází z tradice. O sedmi svátostech dá se historicky dovoditi, že byly v církvi povždy nerušeným majetkem a uchovaly se u východních sekt, jež záhy se odštěpily od církve, až do dneška. Dosahuje tedy počet sedmi svátostí až do dob apoštolských.

To plyne také ze skutečnosti svrchu zmíněné, že ve *12. století* počet sedmi svátostí v celé západní církvi jako apoštolské učení byl uznáván.

V tomto přesvědčení souhlasila s *církví západní* církev *řecká* i po roztržce, kterou způsobil *Fotius* r. 869. Na obecných sněmech v *Lyoně* (r. 1274) a ve *Florencii* (r. 1439), kdež se projednávalo sjednocení řecké církve s latinskou, nebylo o počtu svátostí žádného rozporu. Na počtu sedmi svátostí trvali nesjednocení *Řekové* i když je němečtí luteráni ke svým bludům strhnouti usilovali. V odpovědích, které dal patriarcha *Jeremiáš tubinským bohoslovcům Mart. Crusovi a Jak. Andráovi*, zdůrazňuje se mezi jiným sedmero svátostí, kterých není ani více ani méně.\*\*)

\*) Novae Legis septem sunt sacramenta: videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium, quae multum a sacramentis differunt antiquae Legis. (Decr. pro Armenis; Denz. 695).

\*\*\*) Ve své druhé odpovědi (1579) jmenuje sedmero sv. svátostí v tomto pořadí: βάπτισμος, χρίσμα, θεία εὐχαριστία, χειροτονία (ordo) γάμος (matrimonium), μετάνοια (poenitentia) ἄγιον ἔλαιον (extrema unctio). Na konci

archa *Cyril Lucaris*, který ke kalvinismu odpadl, nauku o dvou svátostech v řecké církvi zavésti usiloval, byl na synodách v *Cařihradě* r. 1637 a 1642 a v *Jerusalemě* r. 1672 prohlášen za kacíře. Patriarchové východní, cařihradský, alexandrijský, antiošský a jerusalemský *schválili* r. 1643 *vyznání víry* »*Confessio fidei orthodoxae*«, Petra Mogily, metropolitu kijevského († 1648),\*) v němž se počet sedmi svátostí výslovně zdůrazňuje. S těmito církevními prohlášeními souhlasí i ruští a řečtí bohoslovci starší i novější, jak *Malcev*, odborný znalec východní liturgie dosvědčuje (viz *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche*. Berlin 1898). Východní církev na západní roztrpčená zajisté tento počet sedmi svátostí nepřevzala od Západu po roztržce, nýbrž podržela jej, protože jej pokládala za nauku z apoštolské tradice plynoucí.

*Sedmero svátostí bylo uznáváno na Východě již dávno před rozkolem Fotiovým.*

Východní sekty, které se již v V. století od Říma byly odtrhly, přece sedm svátostí podržely. *O Jakobitech* dosvědčuje to *Assemani* (*De Syris Monophysitis dissertatio* p. 17—19) a vyznání víry patriarchy damašského z r. 1670. *O Koptech* to dosvědčují *Joan. Soller* a jeho spolupracovníci *Bichot a du Bernat* (viz *Acta Sanct.* t. V. Jun. p. 140 nn. a patriarcha Koptů ve vyznání víry z r. 1670.) *O Armenech* je to patrno z vyznání víry vydaného patriarchou města Cis kol. r. 1670. *O Nestoriánech* tvrdí sice *Assemani*, že mají sedm svátostí, což však *Funk* popírá (viz *Kirchenlexikon* IX. str. 178.) Takové odchylky od obecné víry lze snadno vysvětliti jednak tím, že duchovenstvo v těchto sektách je chatrně vzděláno, jednak i tím, že jsou více než tisíc let od středu pravověrnosti, od Říma odtrženy. Sedmero svátostí, které společně s římskou církví tyto sekty uznávají, nezavedly teprve po roztržce, nýbrž znaly je již před V. stoletím a také je udílely.

Počet svátostí nemohl býti ani v *prvých čtyřech stoletích* *pozměněn*. Nebyli by to připustili ani biskupové ani věřící, kteří ostražitě chránili poklad víry Kristovy, hlavně pak svátostí, které byly věřícím ze zkušenosti známy. Každý takový pokus byl by narazil na veliký odpor v církvi, a církevní dějiny byly by zaznamenaly, kdo, kde a kdy toho se odvážil.

Nelze tudíž jinak než uzavíratí, že *církev přijala sedm svátostí od apoštolův a tito od Ježíše Krista.*

*Námítky.*

1. *Protestanti* vytýkají katolické církvi, že *Otcové* *prvých století* uznávali *dvě* nejvíce pak *čtyři* svátosti.

dodává: ταῦτα δὲ πάντα τα μυστήρια καὶ ὁ χριστὸς παρέδωκε καὶ οἱ θεοὶ ἀντὸν μαθηταί, Καὶ ταῦτα μὲν ἐν συντόμῳ περὶ τῶν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων λέγομεν. (*Mesoloras: Συμβολικὴ* 226 nn.)

\*) *Mogilas* uvádí svátosti v otázkách 97—119 v tomto pořadí: τὸ βάπτισμα, τὸ μυστὸν τοῦ χρισμάτος, ἡ ἀγία εὐχαριστία, ἡ ἱερωσύνη (ordo), ἡ μετάνοια, ὁ τίμιος γάμος (venerabiles nuptiae), τὸ ἐνχέλαιον (*Michalescu* p. 68 nn.)

To, že *Otcové* všech sedm svátostí po pořádku nevypočítávají, je pravda. Nelze však z toho vyvozovati, že uznávali pouze dvě nebo nejvýše čtyři svátosti. Té otázky: Kolik je svátostí tehdy nerozebírali, a tudíž ani žádný z nich nemohl odpověděti, že jsou pouze dvě nebo tři svátosti. Když *Otcové* o některých svátostech se zmiňují, čini tak *příležitostně, uvádějí je za příklad*, aby některou pravdu víry dokázali nebo objasnili. Tak *Tertullian*, aby dovedl těla z mrtvých vzkříšení, dí: „Obmývá se tělo, aby byla očištěna duše, maže se tělo, aby byla posvěcena duše...“ (De carn. resurr. 8; Enchir. patr. 362.) Podobně i sv. *Augustin*, aby dokázal proti Donatistům, že je křest platný i když jest udělen od bludaře, dí: „Vztahuje-li se slovo evangelia: „Bůh hříšníka neslyší“ na to, že skrze hříšníka se svátosti nekonají, kterak vyslyší vraha, když tento se modlí nad vodou křestní, nebo nad olejem, nebo nad eucharistií, nebo nad hlavou těch, na něž ruku vzkládá?“ (De bapt. V. c. 20; Enchir. patr. 1635.)

V některých spisech jako *Cyrila Ferus.* »*Cateches. mystagog.*«, *Ambrožově* »*De mysteriis*« a v »*Libri VI. de sacramentis*«, kde se pojednávají svátosti ex professo, jsou uvedeny pouze tyto tři: křest, biřmování a eucharistie.

Tato okolnost, ač na prvý pohled zaráží, není důvodem proti počtu sedmi svátostí, který církev prohlásila za článek víry. Zmínění spisovatelé podávají v dotyčných spisech přípravu pro čkatele křtu. Tehdy se bezprostředně po sobě udílely křest, biřmování a eucharistie. Neměli tudíž na zřeteli všech znamení, která milost působí, nýbrž ona tajemství, jimiž noví údové se uvádějí do církve. Byl to tedy praktický účel, jehož dosíci chtěli u katechumenův, aby svátosti, které měli přijmouti, znali a na ně se rádně připravili.

U některých sv. *Otců* (*Dion. Areopagita*, De coel. hierar. c. 1; *Řehoř Nys.* Orat. in s. bapt.) jsou vedle těchto čtyř svátostí, křtu, biřmování, eucharistie a svěcení kněžstva vyjmenovány i svěcení oltáře, svěcení mnichův a pohřební obřady. Toto poněkud neobyčejné seskupení vzniklo odtud, že zmínění autoři pojednávají o *svěceních* a nikoli o svátostech v užším smyslu. Ohledem na obřady, jež jsou u zmíněných svátostí oněm při řečených svátostinách podobny, vypočítávají se vedle svátostí oněch i tyto. Dokud nebylo přesného výměru, ve kterém jsou zahrnuty podstatné znaky všem svátostem společné, užívalo se výrazu svátost v mnohem širším významu podobně jako slova tajemství.

2. *Mytí nohou*, jež Kristus Pán při poslední večeři vykonal, jest obřad od něho ustanovený (Jan 13, 14), jak i někteří *Otcové* poznamenali.

Neběží tu o to, čeho se apoštolům skrze toto mytí dostalo, zda odpuštění všedních hříchů nebo rozmnožení milosti posvěcující, nýbrž zda tento významný obřad byl od Ježíše Krista ustanoven k tomu, aby se skrze něj milost udílela. Dle církevního podání, jež je pro výklad Písem sv. směrodatné, neustanovil *Kristus Pán*, když apoštolům myl nohy, obřad ten na udílení milosti, nýbrž dal a doporučil jej jako *příklad pokory a lásky*, řka: „Jestliže tedy já, Pán a Mistr váš, umyl jsem vám nohy, i vy máte jeden druhému nohy umývati“ (Jan 13, 14). *Kristus Pán* ukládá tu nejprve skutky pokory a lásky, jež bližnímu třeba prokazovati. Tak církev rozuměla od dávných dob tomuto příkazu Páně, a obřad sám

nikdy nepokládala za nutný. V římské církvi tohoto mytí nohou za starých dob vůbec nebylo, kdežto v milánské církvi a v Gallii se konalo po křtu jako svátostina, aby se pokřtěným vyprosily hojně milosti k boji proti žádostivosti. Obřad tento teprve později pevně zůstal v bohoslužbě na Zelený čtvrtek. Prvou zmínku o něm učinil XVII. sněm v Toledě. Je však z ní patrné, že tu jde o zvyk starodávný. Ambrož, spisovatel díla *De sacramentis* i sv. Bernard v „Sermo in Coena Domini“ vyjadřují se sice na prvý pohled o mytí nohou tak, jakoby se skrze ně odpouštěly hříchy, dědičný a všední. V církvi milánské nebylo mytí nohou pokládáno za svátost. Vždyť právě onen neznámý spisovatel ve spise *De sacramentis* dí, že v církvi římské se nekoná. Sv. Augustin vypravuje, že některé církve tento obřad zavésti nechtějí, jiné pak že jej odstranily (Ep. ad Januar. n. 33). Bylo tedy mytí nohou konáno jako pouhá svátostina, aby se pokřtěným vyprosily na Bohu hojně milosti v boji proti žádostivosti. Sv. Bernard užívá názvu svátost o mytí nohou v širším smyslu, jak to ještě i za jeho doby bylo zvykem.

γ) Z rozumu lze usuzovati na ustanovení svátostí, když bylo ze zjevení dokázáno tak, že ustanovení viditelných a účinných znamení, jimiž se udílí neviditelná milost, je ze mnohých důvodů přiměřené.

1. Ohledem na Krista Pána, jenž přišel na svět ve viditelné lidské přirozenosti a viditelným utrpením nás vykoupil.

2. Ohledem na církev, která jsouc viditelné shromáždění pravověřících křesťanů, za viditelných znamení byla ustanovena a trvá.

3. Ohledem na člověka, jehož přirozenost vyžaduje, aby k věcem duchovním, pro něž má po hříchu jen málo smyslu, viditelnými znameními byla vedena. Je jí tedy velmi přiměřeno, aby se jí podával duchovní lék ve skořápce smyslům přístupné. Viditelným obřadem, skrze nějž se udílí neviditelná milost, dostává se přijímajícímu pobídky, aby se na ni řádně připravil, a když pak byl onen obřad platně vykonán, i záruky, že milost skutečně obdržel (viz sv. Tomáš Akv. S. th. 3. 61. ar. 1; *Cat. Rom.* P. II. c. 1. n. 14).

Jako rozum náš uznává za přiměřené ustanovení svátostí vůbec, tak i ustanovení sedmi svátostí zvláště. Přirovnávají-li se potřeby duchovního života k potřebám života přirozeného, tu je patrné, že sedmi svátostmi se plně vyhovuje duchovním potřebám jak jednotlivců tak i celé společnosti.

Pěti prvními svátostmi je postaráno o duchovní potřeby jednotlivců: křtem nabýváme života nadpřirozeného, biřmováním býváme v něm utvrzeni, eucharistií živeni, pokáním

z choroby hříchů vyléčení a pomazáním zbytkův a následků zproštění. *Dvěma posledními svátostmi se vyhovuje potřebám společnosti, t. j. církve.* Svěcením se jí dostává způsobilých sluhů, kteří vedou lid věřící k věčné spáse, a manželstvím je zabezpečeno rozmnožování věřícího lidu. (Srov. *sv. Tomáše Akv.* S. th. 3. q. 65 a. 1; *sv. Bonaventury* Breviloquium VI. c. 3; Decret. pro Armenis (Denz. n. 695); *Schanz*, Die Lehre von den Sakramenten § 13; *Gihl*, Die hl. Sakramente der kathol. Kirche 2. vyd. I. str. 173 nn.)

c) *Pořad*, v němž se svátosti sněmem *florenckým* (1439) počínajíc *pravidelně* vypočítávají, jest odůvodněn tím, co bylo svrchu řečeno. Na prvním místě je křest, jímž život nadpřirozený se začíná, na druhém je biřmování, kterým se utvrzuje, na třetím eucharistie, kterou se tento život rozhojňuje, na čtvrtém pokání, jímž se život nadpřirozený, když byl pozbyt, znova získává a na pátém pomazání, jímž se následky hříchů shlazují. Prvé tři svátosti jsou i z historického důvodu v tomto pořadí. Za starých dob udílely se dospělým hned po sobě. Ježto jednotlivec je dříve než celá společnost, následují po svátostech vyhovujících duchovním potřebám jednotlivců dvě poslední svátosti, jichž je potřebí společnosti, církvi.

*O pořadu svátostí dle vznešenosti* prohlásil sněm tridentský: „Bude-li kdo tvrditi, že sedm svátostí je si tak rovno, že v žádně příčině není jedna druhé vznešenější, b z c. v.“ (sess. VII. de sacram. in gen.; can. 3; Denz. 846). *Eucharistie* je ve mnohé příčině vznešenější ostatních svátostí, proto je nejsvětější svátostí. Dle *sv. Tomáše Akv.* (I. c.) směřuji všechny svátosti k eucharistii jako ke středu. I při ostatních svátostech je jedna vznešenější druhé. Křest vyniká nad pokání, svěcení nad manželství a pod. Se zřením ke zvláštnímu účelu té které svátosti má každá svou vlastní vznešenost a význam. Tak běží-li o to, aby byly odstraněny zbytky hříchů, vyniká poslední pomazání nad ostatní svátosti, které toho účinku nemají.

#### §. 4. O účincích svátostí.

Účinek všech svátostí jest stejný, že totiž působí a udílejí neviditelnou milost. Mimo tuto udílí každá jednotlivá svátost i zvláštní svému účelu přiměřenou (svátostnou) milost. *Tři svátosti* vtiskují duši přijímajících nezrušitelné znamení.

1. věta: Svátosti udílejí těm, kteří je hodně přijímají, posvěcující milost. (De fide.)

a) *Výklad.*

*Proti protestantům*, kteří svátosti neuznávají za působivá znamení milosti, hájí a prohlašuje *sněm tridentský* tento jejich účinek. „Skrze ně (svátosti) všeliká pravá spravedlnost buď se začíná nebo začatá se rozmnožuje, nebo ztracená opět se získává“ (sess. VII. proěm.) Touto spravedlností dlužno rozuměti posvěcující milost. Řečený sněm vylučuje z církve každého, kdo tvrdí, že svátosti Nového zákona nejsou ke spasení nutny nýbrž zbytečny a, že lidé bez nich anebo bez touhy po nich obdrží milost ospravedlnění od Boha toliko skrze víru (sess. VII. can. 4; Denz. 847); tímže trestem hrozí pak každému, kdo tvrdí, že *skrze svátosti neudílí se milost vždy a všem, pokud to na Bohu jest, i když se řádně přijímají*, nýbrž pouze někdy a některým (sess. VI. can. 7; Denz. 850). Podle toho prohlášení udílejí svátosti milost posvěcující neomylně a vždy všem, kdo je řádně přijímají.

b) *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* je mnoho výrokův o nadpřirozených účincích milosti. Zatím aspoň některé zvláště výrazné. O křtu dí Kristus Pán: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království Božího“ (Jan 3, 5). Účinkem křtu je tedy znovuzrození, t. j. ospravedlnění, jehož nabýváme milostí posvěcující. O eucharistii dí též Pán: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm . . . má život věčný, a já ho vzkřísím v den poslední“ (Jan 6, 57 58). O biřmování vypravují Sk. ap. 8, 17: „I vzkládali na ně ruce a oni přijímali Ducha svatého.“ *Sv. Petr* kázal židům o letnicích: „Čiňte pokání, a pokřtěn buď jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých; a obdržíte dar Ducha svatého“ (Sk. ap. 2, 38). *Sv. Pavel* píše o křtu: „Bůh spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha svatého“ (Tit. 3, 5). Je tedy učení Písma sv., že se svátostmi udílí milost posvěcující, nesporné.

β) *Sv. Otcové*, jak již dříve bylo řečeno, zdůrazňují milost, která se svátostmi udílí. *Tertullian* volá: „Není to podivné, že křtem se smrt ničí?“ (De bapt. 4). Na zázračný účinek křtu poukazují *sv. Ambrož* (De mysteriis 14.) a *sv. Augustín* (Tr. in Joan. 80). Podobně dí i *sv. Basil*: „Je-li nějaká moc ve vodě, není z přirozenosti této vody, nýbrž z přítomnosti



Ducha svatého“ (De Spir. S. c. 15, 35; Eachir. patr. 947). Těmto *Otcům* a hlavně *sv. Augustinovi* bylo dobře známo, že má-li být milost přijímajícímu udělena, je třeba *přípravy* a přece napsal: „Křest netrvá zásluhami těch, od nichž se udílí ani zásluhami těch, jimž se udílí, nýbrž vlastní svátostí a pravdivostí toho, od něhož byl ustanoven“ (C. Crescon. Donat. 4, 16).

c) Když se svátostí udělí milost tomu, jenž jí nemá, nazývá se milost ta *prvá milost (gratia prima)*; dostane-li se jí tomu, kdo jí má, nazývá se *druhá milost (gratia secunda)*. Ač se udílí milost všemi svátostmi, neděje se to u všech svátostí stejným způsobem. Křest a pokání udílejí pravidelně prvou milost nebo *prvé ospravedlnění hříšníkům*, kteří milosti posvěcující nemají, jsou duchovně mrtví a tak je k nadpřirozenému životu vzdáleni; proto se nazývají *svátosti mrtvých (sacramenta mortuorum)*. *Ostatními pěti svátostmi udílí se druhá milost* nebo *druhé ospravedlnění* těm, kteří je již mají, jsou duchovně živí, a proto se nazývají *svátosti živých (sacramenta vivorum)*.

a) *Svátostmi mrtvých se někdy rozmnožuje (per accidens) milost posvěcující*. Tak je tomu, když přijme svátost pokání věřící, jenž jest ve stavu milosti nebo přijme svátost křtu člověk, jenž je již dokonalou lítostí ospravedlněn. Je přece nepochybné, že milosti posvěcující neklade překážky ani prvý ani druhý, nýbrž, že je lépe a dokonaleji připraven. Když tedy milost již má a nad to ji ještě obdrží, tu se milost v něm rozmnoží. Proto je toto učení o rozmnožení milosti skrze svátosti mrtvých u *všech bohoslovců jisté*.

β) *Svátostmi živých udílí se někdy (per accidens) prvá milost anebo své ospravedlnění*. Tak učí *mnozí bohoslovci*, opíraje se o autoritu *sv. Tomáše Akv.* (S. th. 3, q. 72. a. 7 ad 2) a o prohlášení *sněmu tridentského*, že svátosti Nového zákona milost udílejí těm, kteří jí nekladou překážky. *Sv. Bonaventura a Lugo* to popírají stran *eucharistie*. Prvé milosti nebo *prvého ospravedlnění* dostane se hříšníkovi i tehdy, když svátost živých přijme, nejsa si své nehodnosti vědom (bona fide) a lituje nedokonale hříchů svých. Kdo svátost živých přijme, aniž svých hříchů, jichž je si vědom, lituje, přijme ji nehodně, dopustí se svatokrádeže a neobdrží odpuštění hříchův. Když však hříšník, jenž není si vědom své nehodnosti a svých hříchů nedokonale lituje, přijme svátost živých, neklade milosti překážek, obdrží tudíž milost tu a to milost prvou. *U posledního pomazání lze to míti za morálně jisté*, ale o ostatních svátostech nelze to s toužou jistotou tvrditi.

S posvěcující milostí vlévají se svátostmi, po případě se rozmnožují *božské ctnosti a sedmero darů Ducha svatého*, jak již bylo v nauce o posvěcující milosti dokázáno.

2. věta: Mimo posvěcující milost udílí se jednotlivými svátostmi zvláštní, účelu každé svátosti přiměřená, svátostná milost (*gratia sacramentalis*). (Sententia communis.)

a) Tato věta plyne z těchto důvodů: 1. Svátosti se skládají z různých látek a slov, kterými se neoznačuje a neudílí pouze jedna, nýbrž různé svátostné milosti. Sněm tridentský prohlásil za vyobcována z církve toho, kdo tvrdí, že sedm svátostí je si tak rovno, že v žádné příčině není jedna vznešenější druhé (sess. VII. can. 3; Denz. n. 846), a o eucharistii učí, že vyniká nad ostatní svátosti, poněvadž obsahuje Původce milosti (sess. XIII. can. 3; Denz. 876). 2. Kristus ustanovil sedm svátostí. Kdyby se jimi udílela toliko jedna a táž milost, nač by jich bylo sedm? Stačilo by jich mnohem méně. 3. Jednotlivými svátostmi má býti postaráno o potřeby duchovního života věřících, které jsou různé.

Uznává se tedy všeobecně, že mimo posvěcující milost se udílí každou jednotlivou svátostí pomoc Boží k dosažení účelu té neb oně svátosti.

b) Vnitřní povahu těchto svátostných milostí je nesnadno určit.

Starší bogoslovci j. Aureolus, Paludanus a j. pokládali je za zvláštní nadpřirozene stavy (habitus), které od milosti posvěcující a od stavů s ní vlitých se liší, než přece na ní závisí. Tento názor je již po delší dobu zcela opuštěn. Nadpřirozené stavy nesluší bez důvodův a bez potřeby rozmnožovati.

Billuart (De sacram. diss. 3. art. 5) a většina tomistů pohlízejí na svátostnou milost tak, že je to vlastně posvěcující milost zdokonalená a přizpůsobená vlastnímu účelu jednotlivých svátostí.

Suarez (De sacram. disp. 7. sect. 3) a s ním novější bogoslovci vesměs učí, že svátostná milost je právo, nárok na úkonné, účelu jednotlivých svátostí přiměřené milosti, jichž se v příhodný čas dostane hodným přijímatelům. Milost, která se udílí svátostmi, jest ovšem co do jakosti jedna a táž, než v jednotlivých svátostech slouží různým účelům; ve křtu duchovně obrozuje, v biřmování duchovně upevňuje a t. d. Tato pomoc, kterou svátostná milost skýtá, neudílí se hned, nýbrž když je jí se zřetelem na dotyčnou svátost třeba.

*Van Noort* (Tr. de sacrament. str. 59) podává tento výměr: Svátostná milost je souhrn darův a milostí úkonných, které účelu té neb oné svátosti slouží. Je souhrn, celá řada milostí a darů, jichž se dostane přijímajícím ve vhodných okamžicích; je souhrn darův a milostí, poněvadž skýtá i taková dobrodiní na př. prominutí časných trestů ve svátosti pomazání, jež vlastně ani milostí nejsou. Ve výměru Noortově není výrazu „nárok“, anebo „právo na“. Tento autor totiž zastává se té kausality svátostí, že všechny přímo udílejí přijímajícímu nárok na milost posvěcující a na všechny ostatní účinky. Kde je řádná příprava, tam s nárokem dostane se přijímateli milosti i ostatních účinků svátostných; kde je překážka, tam milost nemůže a nedostane se mu leč onoho nároku, který dle účelu jednotlivých svátostí buď po celý život anebo po určitou dobu vyžaduje posvěcující i svátostnou milost. Dle tohoto výkladu nesouvisela by svátostná milost s posvěcující milostí vnitřně; milost posvěcující jsouc udělena svátostí nevyžadovala by oné, nýbrž, kde byla řádná příprava, tam se dostane s příslušným nárokem i všech milostí, posvěcující i úkonných.

Milost obdrží ti, kteří touž svátost přijmou, v té míře, v jaké se na ni připravili. Dle učení sněmu tridentského „Duch sv. rozdáva milost jednotlivým jak chce a dle vlastní jejich přípravy a spolupůsobení“ (sess. VI. c. 7; Denz. 799). Závisí tedy míra milosti 1. na úradku Božím, který s každou svátostí spojil určitou míru milosti a 2. na přípravě a spolupůsobení přijímajících, kteří přičiněním svým jsou s to, aby onu míru milosti zvýšili. Toto přičinění není přičinou zvýšeného stupně milosti, nýbrž pouze podmínkou, jako na př. suché nebo vlhké dříví je podmínkou silnějšího nebo slabšího žáru.

Tak soudili již *sv. Otcové* o míře milosti. *Sv. Cyril Jer.* napomíná katechumeny: „Vyčist nádobu svou, aby milost hojnější pojala. Odpuštění hříchů dostane se stejně všem, ale Duch sv. udílí se podle víry toho kterého. Když se málo přičiníš, málo obdržíš“ (Catech. 1. c. 5; Enchir. patr. 809).

Ze svrchu zmíněné zásady plyne, že táž svátost udílí vždy i stejnou míru milosti, je-li ořšem u přijímajícího stejná příprava. Někteří *bogoslovci* nemají přes to tento názor za zcela jistý. Poukazují hlavně na svátost pokání. Když ji kajník aspoň s nejmenší přípravou přijme, pak nabude takové míry milosti, kterou měl před těžkým hříchem. Tak by aspoň tato svátost stejně připraveným neudílela stejné míry milosti.

3. věta: Třemi svátostmi: křtem, biřmováním a svěcením vtiskuje se duši přijímajících ne-

zrušitelné znamení, protože je za celý život lze jen jednou přijmouti. (De fide.)

*Literatura* mimo svrchu zmíněnou: *O. Laake*, Über den sakramentalen Charakter (1903). *Farine*, Der sakramentale Charakter (1904). *F. Bronmer*, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin incl. ve Forschungen zur christl. Liter. und Dogmengeschichte VIII. 2 (1908).

a) *Výklad.*

Nezrušitelné znamení, *character* od ř. *χαράσσω* vtiskují, vrývám, je vlastně znak, jímž se jeden ode druhého rozeznává. *Sv. Augustin* tento výraz přenesl z vojínů na křesťany (C. ep. Parmen. 1. 2 c. 13 n. 29), a církev jej přijala, ač věc známa byla i před ním jako *signum*, *signaculum*, *sigillum*, t. j. znamení, znak, pečeť. *Charakter je duchovní a nezrušitelné znamení, které duši za majetek Boží označuje a žádným hříchem pozbyto býti nemůže.*

*Viklef* namítal proti tomuto znamení, že je nelze z Písma sv. dokázati, *protestanti* je zcela zavrhlí jako výmysl scholastikův. U svátostném znamení učí *Eugen IV.* v dekretu pro Armény: „Jsou tři svátosti: křest, biřmování a svěcení, které duši vtiskují jakési duchovní od ostatních rozlišné znamení nezrušitelné, protože od téže osoby nemohou býti jen jednou přijmuty“\*) (Denz. n. 695). *Sněm tridentský* pak prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že třemi svátostmi křtem, biřmováním a svěcením se nevťiskuje duši charakter, t. j. jakési duchovní a nezrušitelné znamení, protože je nelze jen jednou přijmouti b. z c. v.“ (sess. VII. can. 9; \*\*) Denz. 852).

b) *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* je pouze naznačeno, že takové znamení jest. *Sv. Pavel píše*: „Ten pak, jenž nás utvrzuje s vámi ke Kristu a nás pomazal, jest Bůh, kterýž si nás také poznámenal a dal závdavek Ducha v srdce vaše“ (2. Kor. 1, 21. 22). „I vy uvěřivše, byli jste pomazáni zaslíbeným Duchem svatým“ (Ef. 1, 13).

\*) Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.“ (Eugenius pro Armenis. Denz. 695).

\*\*) Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; A. S. (Sess. VII. Canones de sacram. Can. 9.)

„A nezarmucujte svatého Ducha Božího, kterým jste byli znamenáni ke dni vykoupení“ (Ef. 4, 30). Apoštol jako častěji i zde staví Nový zákon, splnění, proti Star. zákonu, předobrazu, a křest, jímž jsou věřící k Nov. zák. přivtělení proti starozákonné obřízce, která příslušnost ke St. zákonu označovala. Kdo uvěřil a je pokřtěn, byl od Boha poznamenán, dostal pečeť, že náleží Bohu. Tato pečeť byla mu vtisknuta v Duchu sv., který je mu zárukou, že je majetkem Božím. Tato pečeť je duchovní a potvrzá až ke dni vykoupení. Ze slov Pavlových vyvozuje tradice, že takový znak se hlavně vtiskuje křtem (Cornelius a Lap. in. 2. Cor. 1, 21; Franzelin, De sacramentis in genere th. 12).

β) Sv. Otcové s počátku byli strany tohoto znamení na stanovisku Písma sv. Křest nazývali „pečetí nezlomnou“ (Const. apost. III. 16), „znamením od Krista věřícím daným“ (Hippolyt, De Christo et Antichr. 6) „znamením víry“ (Tertullian, De spect. c. 4 a 24). Po tomto znamení mají býti poznáni věřící, že jsou majetkem Kristovým (Ecloga ex Theodoto u Klimenta Alex. n. 86), o soudném dni mohou pouze ti uniknouti, kteří se znova zrodili a znamením Kristovým jsou označeni (Cyprian, Ad Demetr. 22); tímto znamením označené chrániti budou andělé a vyrvou je nepřátelům (Basil. Hom. in bapt. n. 4). Toto znamení nelze žádným úsilím zlomiti (mt. n. 5), je svaté, nezrušitelné na věky (Cyril Jerus., I ro cat. n. 16). Na místa Pavlova navazují sv. Ambrož: „Duchem jsme poznamenáni, abychom lesk a obraz jeho podržeti mohli, což je zajisté znamení duchovní“ (De spir. s. 1, c. 6, n. 70); Enoch. patr. 1282) a sv. Jan Zlat.: „Jako jisté znamení vojnům, tak i věřícím se Duch vtiskne, čímž se stane, že když řadu opustíš, ihned je to všem patrné. Židé mají na znamení obřízku, my pak závdavek Ducha“ (In 2. Cor. hom. 3 n. 7).

γ) Sv. Augustin tuto nauku Otců, kteří nezrušitelné znamení hlavně křtem vtisknuté uznávali, avšak ještě dosti přesně od milosti nerozlišovali, objasnil a prohloubil. Podnětem k tomu byl spor s donatisty. Tito tvrdili, že svátosti mimo církev udílené neplatí a proto je katolíkům, kteří k nim odpadli, znova udíleli. Tertullian a Cyprián učili, že křest bludařů neplatí; sv. Augustin prohlížeje však k dekretu papeže Štěpána nemohl tohoto stanoviska hájiti. Běželo tehdy hlavně o křest a svěcení, zda tyto svátosti působí nějaký účinek u odpadlíků, tedy nehodných, jímž se milost posvěčující neudělí. Sv. Augustin zastává se nauky a praxe katolické rozlišoval u těchto svátostí mezi vnějším svátostným znamením a mezi jeho účinkem. Milost posvěčující, lásku (caritas) působí svátosti toliko u hodných a dobrých, kdežto u všech bez rozdílu dobrých i zlých působí účinek, znak Páně, znak královský (character dominicus, regius), který je u všech stejný, vždy zůstane a trvá u hodných přijimatelů ke spasení, u nehodných pak k zavržení. „Pokřtěný, když církev opustí, bude bez svátosti života . . . jako uprchlík vojenský je bez řádného spojení, není však bez královského znaku“ (Ser. 8, 2). „Křesťanské svátosti že by se méně vtiskly

než tělesný znak (vojínů), když přece vidíme, že ani odpadlíci nejsou bez křtu, jimž se po kajícím návratu znova neudili a tudíž za nepozbytelný se pokládá“ (Contra epist. Parmeniani 2, 13, 29; Enchir. patr. 1619). *O biřmování* píše: „Kteráž (svátost křížma) je v řadě viditelných znamení posvátná, jakož i křest: může však býti i v nejhorších lidech“ (Contra litter. Petilianii Donat. 2, 104, 239; Enchir. patr. 1647). *O svěcení* dí: „Obojí (křest i svěcení) je svátost a obojí se člověku udílí jistým svěcením, onen, když je křtěn, toto, když je svěcen; proto je v církvi katolické lze jen jednou přijmouti“ (C. ep. Parmen. 2, 13, 28; Enchir. patr. 1618). *Sv. Augustin* učil tedy na základě církevního podání: 1. *Třemi svátostmi křtem, biřmováním a svěcením vtiskne se duši všech přijímajících znamení od milosti povzbučující rozdílná*; 2. *toto zůstane v duši hodného i nehodného pozpůdy* a 3. *pro toto nezrušitelné znamení nelze tyto svátosti leč jednou za celý život přijmouti*. A právě tyto tři body obsaženy jsou v katolickém učení o nezrušitelném znamení.

c) *Scholastičtí* bohoslovci učení o znamení, jež prostřednictvím *sv. Augustina* převzali z církevního podání, nevymyslili, nýbrž vybudovali a prohloubili. Odůvodňovali, proč tyto svátosti lze pouze jednou za celý život přijmouti, rozlišovali u nich trojí stránku: pouhou svátost (sacramentum tantum), pouhou věc (res tantum), svátost a věc (sacramentum et res), a vykládali vnitřní povahu a účel nezrušitelného znamení.

Za důvod, že křest, biřmování a svěcení lze pouze jednou přijmouti, neuváděli hned s počátku nezrušitelné znamení; tento důvod vyskytuje se teprve u *sv. Bencventury* (Breviloq. P. 6 c. 6 n. 3) a u *sv. Tomáše Akv.* (S. th. 3, q. 63 a. 5). Pochybnosti, zda moc kněžská může býti církevními rozsudkem pozbyta, rozptýlili tím, že zcela správně začali rozlišovati mezi dovoleným a platným vykonáváním této moci.

a) U svátostí rozlišovali scholastikové od 12. stol. počínajíc tyto tři metafysické části: pouhou svátost, nebo viditelné z látky a formy se skládající znamení, jež označuje, ale není označeno (id quod significat et non significatur), pouhou věc (res tantum), neviditelnou milost, která jest označena, ale neoznačuje (id quod significatur et non significat) a svátost a věc (sacramentum et res) nebo cosi prostředního, jež je znaméním i označenou milostí. U křtu, biřmování a svěcení použili scholastikové toho rozdělení velmi případně. Znamení třemi svátostmi vtisknuté nazvali věcí a svátostí, jelikož jest i účinkem, který je naznačen a způsoben i znaméním, jež milost označuje a vyžaduje.

Název character, které ho se s počátku užívalo i o kříži, o víře, byl do církevního názvosloví úředního zaveden Innocencem III., když arcibiskupovi v Arles sděluje, že každý, kdo svátost křtu poněkud dobrovolně přijal, i nezrušitelné znamení (character) obdrží (Denz. 411). *Scholastikové* názvu toho o nezrušitelném znamení v sumrách obecně

užívají a probírají je hlavně u křtu, potom u svěcení a posléze u biřmování. Před *sv. Tomášem Akv.* byli to *Vilém z Auvergne* († 1248), *Vilém z Auxerre* († 1231), *Hugo a S. Caro (St. Cher)* († 1263) a hlavně *Alexandr z Halsu* († 1245), kteří rozebírají povahu, účel, účinek, nezrušitelnost a počet znamení. Na jich výklady navázali *Bonaventura a Albert Vel.*

β) Znamení je dle těchto tří bohoslovců habitus, stav a tudíž nezrušitelný. Účelem jeho jest, aby milost označovalo, duši na ni připravovalo, Bohu nás připodobňovalo a ty, kteří je přijali, od jiných rozlišovalo (signum dispositivum, configurativum, distinctivum). Každé nezrušitelné znamení vytvoří nový stav víry: křestní znamení stav víry začaté (*status fidei genitae*), znamení při biřmování stav víry utvrzené (*st. fidei roboratae*) a u svěcení stav víry rozmnožené (*st. fidei multiplicatae*). V tyto tři stavy nebo řady a to začátečnicků (pokřtěných), utvrzených (biřmovaných) a posvěcených nebo přísluhujících je království Kristovo na zemi velmi účelně rozřídkeno a jeví se jako spřádaný šik. Novým bylo v těchto výkladech, že nezrušitelné znamení Bohu, vlastně Bohu-člověku připodobňuje.

γ) Znamení dle vývodů *sv. Tomáše Akv.* má význam bohoslužebný. Každá ze tří svátostí tím, že vtiskne duši nezrušitelné znamení, připodobňuje nás Kristu, ježto nás činí účastny jeho velekněžského úřadu. Kristus stal se člověkem proto, aby jménem celého lidského pokolení Otce nebeského ctil a lidstvo ke službě Boží vedl a přizpůsobil.

Kdo takové znamení obdržel, je vyvolen a takořka posvěcen ke službě Boží vůbec anebo zvláště. Pokřtěný je vyvolen a posvěcen, aby posvátné věci přijímal (deputatur ad sacra suscipienda), biřmovaný, aby posvátných věci hájil (deputatur ad sacra defendenda) a vysvěcený, aby posvátnými věcmi přísluhoval (deputatur ad sacra ministranda). U těch, kteří na křtu nebo biřmování nezrušitelné znamení přijali, je tato účast na velekněžském úřadu Kristově všeobecná, širší; u těch, kteří je přijali ve svěcení, je zvláštní a těsnější. Toto znamení je dle sv. Tomáše potenci (vlohou) ke službě Boží a nikoli stavem (habitus), kterého se pouze dobře užívá. Tato potence ke službě Boží jest u pokřtěných passivní, ježto jsou s to, aby posvátné věci přijímali; u biřmovaných a vysvěcených je však aktivní (činná), protože jsou s to, aby posvátných věcí hájili nebo jimi přísluhovali. Příčina a pravzor tohoto znamení je Kristus, jehožto úřadu velekněžského stanou se účastni ti, kterým bylo

vtisknuto. Toto znamení je v mohutnosti poznávací a je nezrušitelné. Potrvá rozhodně po celý život a zůstane i po smrti dobrym ke spasení a zlým k zavržení. Kristus neměl tohoto znamení, nýbrž měl všelikou moc v celé podstatě a plnosti; a my se jí staneme účastni v míře nedokonalé (S. th. 3 q. 63 a. 5).

Bohoslovci pozdější pojednávali o nezrušitelném znamení podobným směrem vyjma *Duns Scota, hlavně Duranda a scoto Portiano* († 1334). Tento prohlásil znamení za vnější, logický vztah, za pouhé pojmenování a popřel, že je vlastně realitou, věcí, věcným případkem. Se svým míněním zůstal osamocen.

d) Dle novějších bohoslovců znamení třemi svátostmi vtisknuté připravuje duši na milost (signum dispositivum), rozlišuje (s. distinctivum), připodobňuje Kristu (s. configurativum) a zavazuje (s. obligativum) ty, kteří je přijali, k horlivé a svědomité službě Boží at přijímáním nebo konáním věcí posvátných.

Posvěcující milost nazývá se obyčejně prvým účinkem svátostí; nezrušitelné znamení pak druhým. Toto pořadí není ani časové ani příčinné, nýbrž podle vznešenosti a účelu. Kdo ony tři svátosti hodně přijme, obdrží milost a zároveň znamení; činí-li milosti překážku, není-li připraven, obdrží znamení ale nikoli milost. Kde bylo vtisknuto znamení, tam je právo a nárok, jež po milosti volají.

## § 5. Kterak svátosti působí?

*Literatura* kromě svrchu zmíněné: *Schäzler*, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato (1860). *Möhler*, Symbolik § 28 nn. *G. Reinhold*, Die Streitfrage über die physische und moralische Wirksamkeit der Sakramente (1899). *Heinrich-Gutberlet*, Dogmatische Theologie IV. § 485 nn. *Gehr*, Die Sakramente I.<sup>2</sup> 68. *Billot*, De Ecclesiae sacramentis 1.<sup>6</sup> 107 nn.

A. Věta: Svátosti působí milost jako příčiny nástrojně, ex opere operato, činem samým. (De fide).

### 1. Výklad.

a) Milost je nadpřirozený dar, kterým se stane člověk synem Božím přijatým a dědicem království nebeského. Může tedy její hlavní příčinou býti jedině Bůh (viz sněm tridentský sess. VI. c. 7; Denz. 739). Ke spáse lidstva používá Bůh i tvorů, lidí i věcí za své sluhy a nástroje. Takovými nástroji k posvěcení lidstva od Boha ustanovenými jsou hlavně svátosti.



Jelikož milost podle ustanovení Božího naznačují a působí, jsou příčinami milosti. Jako bez ustanovení Božího nebyly by s to, aby milost naznačovaly, tak ji bez tohoto ustanovení nemohou ani působiti. Svátosti jsou nástrojné příčiny (causae instrumentales) milosti. Milost posvěcující nepůsobí svou vlastní silou, nýbrž pouze pod vlivem Boha, hlavní příčiny (causa principalis) přispívají k tomu, aby milost byla udělena. Tento účinek je tudíž přiměřený hlavní příčině, které se i v první řadě připisuje, právě jako list pisateli a nikoli peru a výkon chirurgický chirurgovi a nikoli noži. Výrazy o působivosti svátosti, že milost působí jako nástrojné příčiny (causae instrumentales), ex opere operato, ze samého díla konaného zavedli do mluvy bohoslovecké scholastikové: *Petr z Poitiers* (Sent. P. 5 c. 6), *Innocenc III.* (De myst. Missae, III. 5), *Vilém z Auxerre* (Summa aurea I. IV. a. 2), *Alexandr Halský* a sv. *Tomáš Akv.,* který píše: „Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum.“ (In 4. dist. 1, q. 1 a. 5). Ježto je tímto výrazem působivost svátostí co nejpřesněji vystižena, přijala jej církev za svůj a sněm *tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že skrze tyto svátosti Nového zákona milost se neudílí ex opere operato, nýbrž že pouhá víra v Boží zaslíbení ke spasení stačí b. z c. v.“ (sess. VII. can. 8; Denz. 851).

b) *Opus operatum* (passivum) značí, jak z tohoto prohlášení vysvítá, svátostné znamení od Ježíše Krista ustanovené (na př. vylití vody na hlavu křtěncovu zároveň se slovy formy: „Já tebe křtím . . .“) jež jsou řádně vykonáno působí samo o sobě milost. *Opus operatum* staví se proti opus operantis proti úkonům, zásluhám přísluhovatelovým i proti přípravě, víře, lítosti přijímatelově. Milost, kterou svátosti působí, nemají ze zásluh ani přísluhovatelových ani přijímatelových, nýbrž z toho, že jsou objektivní a působivé prostředky naší spásy.

c) Proto, že svátosti působí milost samým úkonem, nejsou úkony ani rozdatelovy ani přijímatelovy *vyloučeny,* nýbrž se předpokládají. Sněm *tridentský* prohlásil, že svátosti udílí milost těm, kdož jí nekladou překážky (sess. VII. can. 6). Jako je nezbytně třeba, má-li býti svátost platně vykonána, aby přísluhovatel použil příslušné látky a formy s patřičným úmyslem, tak musí i přijímatel dospělý se připravit, chce-li svátost přijmouti hodně, s užítkem. Kde není víry a lítosti, běží-li o přijetí svátosti mrtvých, a kde není stavu milosti, běží-li

o přijetí svátosti živých, tam se klade svátosti překážka (obex), pro niž milost se neudělí. Tato příprava na přijetí svátostí je tedy právě tak nutná, jako příprava na ospravedlnění, o niž sněm tridentský ve zvláštním dekretu (sess. VI. c. 6—7) pojednal. Přípravou se milost ani nezaslouží ani nepůsobí, nýbrž se odstraní překážky z duše přijímajícího, a tato se uzpůsobí, aby milost měla do ní přístup. Původce milosti je Bůh, jenž pro zásluhy Kristovy (causa meritoria) milost svátostmi (causa instrumentalis) udílí.

### 2. Důkaz.

a) Písmo sv. dí o křtu: „Nenarodí-li se kdo znovu z vody a z Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího“ (Jan 3, 5). Znovuzrození, ospravedlnění připisuje se tu křestnímu úkonu. Spojka „z“ ukazuje na Ducha sv., příčinu hlavní, a na vodu, příčinu nástrojnou. Je tedy křest nástrojnou příčinou ospravedlnění. „Spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha svatého“ (Tit. 3, 5). I tu se připisuje spasení křtu, jenž je touto koupelí znovuzrození. „Vstaň a dej se pokřtiti a obmyj se od hříchů svých“ (Sk. ap. 22, 16). Obmytí od hříchů je tedy účinkem, který působí křest. Srov. Sk. ap. 2, 37. 38.

Taktéž jako mluví Písmo sv. o působivosti křtu, mluví o biřmování (Sk. ap. 8, 17), o eucharistii (Jan 6, 57), o pokání (Jan 20, 22. 23.), o posledním pomazání (Jak. 5, 14. 15.) a svěcení (Tim. 1, 6). Ze všech těchto míst vysvítá, že svátosti milost působí jako nástrojné příčiny, samy o sobě, jelikož jsou účinná znamení milosti.

Taková působivost svátostí plyne i z těch míst Písma sv., kde se stanoví podstatný rozdíl mezi starozákonnými svátostmi a křtem Jana Křtitele, a mezi svátostmi Nového zákona. Jan dí: „Já křtím vás vodou, ku pokání, ale ten, jenž přijde po mně . . ., bude vás křtiti Duchem svatým a ohněm“ (Mat. 3, 11; Jan 1, 26 nn.; Sk. ap. 19, 4). Kdyby křest Kristův nebyl k ničemu jinému jen, aby vzbuzoval víru a kajícnost, nebylo by podstatného rozdílu mezi ním a křtem Janovým. Sv. Pavel zdůrazňuje o starozákonných obřadech, že byly pouze v tomto zákoně nařízeny k posvěcení a kárá právem pošetilost Galatských, kteří se chtěli k takovým obřadům vrátiti: „Kterak se zase obracíte k slabým a nuzným prvopočátkům a chcete opět znova jim sloužiti?“ (4, 9). „Ony obřady nemohou ve svědomí zdokonaliti toho, kdo koná službu“ (srv. Žid. 9, 9 nn.)

*Písmo sv.* přes to, že takové působivosti svátostí jasně učí, žádá na dospělých přípravu ke přijetí svátosti: „Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude“ (Mar. 16, 16). I řekl komorník: „Aj tu voda, co zbraňuje, abych nebyl pokřtěn? Filip pak řekl: „Věříš-li z celého srdce, může to býti“ (Sk. ap. 8, 36. 37.) „Čiňte pokání a pokřtěn buď jedenkaždý z vás . . . na odpuštění hříchův“ (Sk. ap. 2, 38.)

δ) *Sv. Otcové* podobně jako *Písmo sv.* technického výrazu opus operatum sice neznali, avšak věc, že totiž svátosti samy o sobě milost působí, různým způsobem podávají. Žasnou nad podivuhodnou mocí vody křestní, nad vnějším znamením, jež působí vnitřní posvěcení. *Tertullian* dí: „Není to podivné, že křtem se smrt ničí? Sestoupí Duch s nebe a nad vodou prodlí, posvěcuje ji sám ze sebe, a voda takto posvěcená vpíjí do sebe moc posvěcující“ (De bapt. c. 4; Enchir. patr. 203.) *Sv. Cyril Ferdi* katechumenům: „V témž okamžiku jste umřeli i se narodili, a ona spasodárná vlna stala se pro vás hrobem i matkou“ (Cat. myst. 2, c. 4). Přirovnávají duchovní zrození skrze křestní vodu k narození z lůna mateřského, k narození Páně z lůna Panny Marie. *Sv. Lev Vel.* píše: „Moc Nejvyššího a zastínění Ducha svatého, jež způsobila, že Maria porodila Spasitele, táž působí, že vlna obrodí věřícího“ (Ser. in Nat. Dom. n. 5). *Srv. Jana Zlat.*, Hom. in Joa. 26n. 1. Takovou působivost svátostí přisuzují sv. Otcové vykonanému vnějšmu znamení a nikoli zásluhám nebo víře rozdatelově nebo přijímatelově. Tak hlavně *Tertullian* (De resur. car. c. 8) a *sv. Augustin* (C. Crescon. Donat. 4, 16, 19), jenž dí, že svátost je causa salutis, příčinou milosti.

c) Starší *scholastikové* na př. *Hugo ze sv. Viktora* kladli při svátostech veliký důraz na posvěcení látky a formy, čímž se stanou nosiči a nádobami milosti; než na to, že původce milosti je Bůh, jenž ji skrze látku a formu udílí, nikdy nezapomínali. Působivost svátostí značně osvětlil sv. Tomáš Akv., nazvav je nástrojnými příčinami milosti: „V každé svátosti je přiměřená síla, jež svátostný účinek působí. Tato síla má se v poměru k dokonalé, samostatné a v první řadě působící (síle) jako nástroj. Nástroj totiž účinkuje pouze tehdy, když je řízen hlavní příčinou, která účinkuje samostatně . . . Hlavní příčina (causa principalis efficiens) milosti je Bůh: jako nástroj s ním spojený (instrumentum conjunctum) působí člověčenství Kristovo; jako nástroj oddělený (instrumentum separatum) působí svátost“ (S. th. 3. q. 62, a. 4. 5.\*) Ačkoli bohoslovci působivost svátostí ex opere

\*) S. Thomae Aq. (S. Theol. P. 3. Qu. LXII. a. 4.) „Est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur: sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum: et haec quidem virtus proportionatur instrumento; unde comparatur ad virtutem absolutam, et perfectam alius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim — non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur, et ideo virtus principalis agentis habet permanens,

operato zdůrazňovali, *všimati si bedlivě i operis operantis, přípravy přijimatelovy*. Nelze ani *Duns Scota* obviňovati, že by jeho vlivem v katolických školách bohosloveckých se bylo každé zbožné hnutí myslí přijímajících jako zbytečné vylučovalo. *Duns Scotus* popírá právem pouze to, že by zbožným hnutím myslí, jež je nezbytně potřebné, milost se dala zasloužit (In 4. dist. 1. q. 6. n. 10). Výtka *protestantů*, že *scholastikové a sněm trientenský* naukou o působivosti svátostí *ex opere operato* všelike zbožné hnutí myslí přijimatelovy zavrhlí a tak dílo spásy učinili mechanickým, je naprosto nespravedlivá. Zmíněný sněm toto obvinění rozhodně odmítá slovy: „Tak církev nikdy neučila ani nesmyslela“ (sess. XIV. c. 4).

Formuli *opus operatum* nelze tedy vykládati tak, že se tímto dílem rozumí dílo, jež *Kristus* vykonal, lidstvo vykoupiv. Na vykoupení *Kristovo* tato formule nepoukazuje, nýbrž na svátostný obřad řádně vykonaný. Někteří *scholastici a z novějších bohoslovců Möhler* zůstali s takovým výkladem, v němž se k vlastní věci nepřihlíží, osamoceni.

3. Z nauky o působivosti svátostí, které církev vždy se zastávala, plyne *praktický důsledek, že lze jimi přísluhovati nemluvnatům i dospělým, kteří upadli v bezvědomí, není-li se u nich obávati překážky.*

Církev proto od počátku pokládala křest nemluvnat za *přípustný*, čímž tuto nauku o svátostech dokazovala. Když tedy dospělým, kteří upadli v bezvědomí, křest, rozhřešení a poslední pomazání se udílejí, tu se svátostí nezneužívá. Vždyť i v těchto, ač vyminečných případech lze se nadíti, že svátostí, které působí milost těm, kdož jim nečiní překážky, nezůstanou bez duchovního užitku u přijímajících.

*Protestanti*, dle nichž svátostí pouze vzbuzují a podporují víru, kterou jedině božského zaslíbení o odpuštění hříchů lze si zjednatí a o ospravedlnění jistoty nabýti, katolickou nauku o *opus operatum* *překrucují a zavrhují*: „Je nám rozhodně zamítnouti celý zástup scholastikův a jejich blud odsouditi, když učí, že těm, kteří svátostí přijímají špatně, když nekladou překážky, *ex opere operato* milost Boží obdrží, i když v srdci není vůbec žádné dobré myšlenky. To je přímo židovský blud...“ (Apol. Conf. art. 14; u Müllera 204). Takové nehoráznosti nikdy scholastikové neučili; ale ani „církev nikdy takto neučila ani nesmyslela,“ jak *sněm trientenský* se ohradil. *Harnack* však přes to nazývá *opus operatum* „výsměchem všemu co je svaté“ a vytyká církvi, že svou naukou o *opus operatum* „ukládá svým vážným a věrným synům těžké břímě“ (Dogmengeschichte III. 567). Církev prohlásivši, že svátostí působí *ex*

*et completum esse in natura: virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum.* — Art. 5. „Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. — Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum coniectum, sacramentum autem, sicut instrumentum separatum.“

opere operato, hájí jich jako objektivních prostředků spásy proti protestantům, kteří jejich význam popřeli. Že církev nepřipisuje svátostem *kouzelné moci*, kterou se i nehodným přijímatelům milost téměř vnučuje, je nejlépe viděti z toho, že dle jejího učení svátosti nehodně přijaté jsou nejen *bez užitku, nýbrž i svatokrádeží*. Katolická církev požaduje přece rozhodně, aby *dospěli se na ospravedlnění tedy i na svátosti věrou a jinými spasitelnými úkony připravili* (sněm tridentský sess. VI. c. 6). Takovými požadavky nabádá církev jednotlivé věřící k úsilovné práci o vlastní spásu daleko více než kterékoli jiné náboženství (*Bartmann* 1. c. 644).

**B. Sporná mínění bohoslovcův o působivosti (causalitas) svátostí.**

Všichni bohoslovci uznávají sice, že svátosti jsou nástrojné příčiny milosti. Ježto účinná příčina i nástrojná může působiti *fysicky nebo morálně*, rozcházejí se v názorech, zda svátosti působí jako *fysické* nebo jako *morální příčiny*.

*Fysická* příčina způsobí účín přímo svým *fysickým* vlivem nebo činností, na př. *stolař rozřeže pilou desku; morální* příčina pohne *morálním* vlivem (prosbou, radou, rozkazem) rozumnou bytostí k účínu. Od obojí příčiny dlužno přesně rozlišovati *podmínku a příležitost*. *Podmínka* se sice, má-li účín vzniknouti, předpokládá, než nezpůsobí jej. *Příležitostí* účín se stane snazším.

Přenesou-li se tyto dva pojmy na *svátosti*, je na prvý pohled patrné, že *nejdou ani podmínkami ani příležitostmi*, v nichž milost působí. Svátosti jsou účinná znamení, působivé a nástrojné příčiny milosti, kterou ex opere operato udělují, a liší se od tak zvaných starozákonných svátostí, jež milost pouze označovaly, podstatně. Takový názor o svátostech připisoval *Dominik a Soto* neprávem *Alexandru Hal., sv. Bonaventurovi a Duns Scotovi*.

a) *O fysické působivosti svátostí. Těto hájí většinou to- misté, Bellarmin, Suarez, Schüzler, Morgott, Gihl, Oswald, Gutberlet.* Dle nich jsou svátosti nástrojnými příčinami milosti proto, že ji pod vlivem, řízením Božím v duši působí. Tuto nadpřirozenou sílu, kterou mají svátosti jako nástroj Boží, jedni nazývají *plynoucí kvalitou* (fluens qualitas), druzí *nadpřirozeným řízením* (supernaturalis motio).

Za důkaz z Písma uvádějí se výroky, že z vody býváme znovuzrozeni, koupeli znovuzrození spášení, koupeli vodní při slově života očištění a j., kdež se svátostem působivost fysická připisuje. Když se však uváží, že podobných obrátův užívá Písmo (na př. Ef. 1, 7): „V něm (synu Božím) zajisté máme vkoupení skrze krev jeho“; (1. Kor. 4, 16): „Neboť v Kristu Ježíši já jsem vás zplodil skrze evangelium“; (Jak. 1, 18): „Dobro-

volně zajisté zplodil nás slovem pravdy“; (I. Petr. 1, 23): „Vždyt jste znovuzrozeni . . . slovem Božím živým zůstávajícím na věky“ a j.); i o morálních příčinách našeho spasení, nelze z oněch míst vyvozovati více než tolik, že jsou svátosti morálními příčinami milosti.

Dalším *důkazem* pro fysickou působivost jest obdiv, ba úžas *sv. Otců* nad zázračnou mocí svátostí, které přirovnávají k lůnu mateřskému a pod., tedy k příčinám fysickým. Tento úžas je zcela oprávněn již i v tom případě, když jsou svátosti morálními příčinami milosti. Je to zajisté podivuhodno, když svátosti svou hodnotou Boha neomylně pohnou, aby milost udělil. Tam, kde Otcové mají zření k fysické působivosti svátostí, odvozují ji od Boha a od svátostného znamení nebo pouze od Boha. Tak *sv. Rehoř z Nys.*: „Toto dobrodiní neudílí voda, nýbrž Duch, jenž přichází. Voda pak očistění naznačuje“ (Ser. in bapt. Chri. M. P. Gr. 46, 562). Rovněž i jiní *Otcové* pouze Bohu připisují, že působí milost přímo a fysicky.

Proti fysické působivosti jsou hlavně *dvě závažné námitky*:

1. Svátost, jež má býti fysickým nástrojem milosti, nestává *najednou, nýbrž poněmáhlu*. Než se užije látky a vysloví slova formy, uplyne nějaká doba, která může býti mezi zpovědí a rozhřešením a mezi souhlasem snoubenců nepřítomných i delší. Účin, milost způsobí svátost teprve tehdy, až je *vykonáno svátostné znamení*. To však již fysicky netrvá a nemůže tedy ani fysicky působiti. Obhájei fysické působivosti odpovídají, že svátost působí milost tehdy, když vnější znamení je plně vykonáno. Tehdy však není toto znamení leč morálním celkem, a nemůže leč morálně působiti. Nezbude tedy jiná působivost svátosti leč morální.

2. Svátosti mohou *oživnouti* u těch, kteří je přijali bez patřičné přípravy, s překážkou, klerou později odstranili. V takovém případě nemůže svátost, jejíž znamení již fysicky minulo, působiti fysicky. *Suarez a Gonetus* připouštějí vzhledem k této potíži, že svátosti v tomto případě působí morálně. Stačí-li morální působivost v případě tomtu, proč jinde hledati jinou? Někteří bohoslovci vysvětlují oživnutí svátostí *z nezrušitelného znamení, třemi svátostmi vtisknutého*. Tímto výkladem však nevystačí, poněvadž mohou oživnouti i takové svátosti na př. manželství, poslední pomazání, které nezrušitelného znamení nevtiskují.

b) *O morální působivosti svátostí*. Této hájí *skotisté* a z novějších *Lugo, Franzelin, Sasse, Tepe, Chr. Pesch, Pohle a j.*, nesdílejíce obav *Atzbergrových a Gihrových*, že se tak se svátostí setře tajemný ráz. Či není to hluboké tajemství, když pohne vnější působivé znamení neomylně Boha, aby milost udělil? Svátosti mají *velikou vnitřní hodnotu*, poněvadž je ustanovil Ježíš Kristus a rozdává skrze ně zásluhy svého utrpení věřícím. Jsou tedy svátosti *úkony Kristovými* a touto svou hodnotou pohnou neomylně Boha, aby milost přijímajícím udělil. Tato jejich hodnota není závislá na zásluhách rozdatelových.

*Z Písma sv.* odůvodňují zastánci morální působivosti názor svůj výrocky (Řim. 5, 10; Ef. 1, 7; I. Jan. 1, 7), kde se nazývá utrpení Páně *záslužnou*,

tedy morální příčinou našeho vykoupení. Jsou tedy svátosti, jimiž se zásluhy tohoto utrpení rozdávají, tím více morálními příčinami našeho spasení. Tuto hodnotu mají z osoby Kristovy, jehož náměstky jsou lidští přísluhovatelé (1. Kor. 1, 13; 3, 4; 4, 1). Poukazují hlavně na tento výrok: „Podobně jako i vás . . . zachraňuje křest, jenž není odložením nečistoty tělesné, nýbrž vyžádáním dobrého svědomí na Bohu, (a to) skrze vzkříšení Ježíše Krista“ (1. Petr. 3, 21). Vyžádáním dobrého svědomí je křest proto, že je objektivní prosbou (ἐπερώτημα srov. Mat. 16, 1) za dobré svědomí, za očistěnou, znovuzrozenou duši. Prosha je příčinou morální.

Sv. Otcové mají na mysli morální působivost svátostí jednak, když dí, že Kristus ve svátostech uložil zásluhy svého utrpení, že vyřinuly se z boku Kristova, že červenají se krví jeho (Augustin In Joa. Tr. 15. n. 8; Tr. 11, 4) dále, když praví, že svátostmi vlastně Kristus přísluhuje skrze své náměstky: „Tento (Kristus) je to, který křtí v Duchu svatém a nepřestal křtít, jak tvrdí Petilianus, nýbrž dosud tak činí nikoli přísluhováním tělesným, nýbrž neviditelným úkonem ve velebnosti“ (sv. Augustin Contra litt. Petiliani Donatistae III. 49, 59). Viz Morgott, (Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas. Frýburk v Br. 1886, 2. nn.)

Sv. Tomáš Akv. znal morální působivost svátostí i také jí učil (S. th. 3, q. 62, a. 5), ač ovšem jejich fyzické působivosti nepopíral. To činí po jeho příkladě i zastánci fyzické působivosti většinou, připouštějíce v některých případech i působivost morální.

Proti morální působivosti namítají zastánci působivosti fyzické, že: 1. Svátosti, když neomylně svou hodnotou pohnou Boha, aby milost udělil, nejsou nástrojními příčinami milosti, jak tomu sněm tridentský (se ss. VI. c. 7) chce. Nástrojná příčina musí prostředkovat mezi hlavní příčinou a mezi účinkem tak, aby pod vlivem jejím směřovala k účinu; toho však svátostí, když pouze na Boha působí, nečiní. — V této námitce nerozlišuje se přesně mezi nástrojnou příčinou fyzickou a mezi nástrojnou příčinou morální. Služebník králův je morálním nástrojem úkonů, které jeho jménem nařídil, ačkoli mezi fyzickou příčinou a mezi jejími úkony neproředkuje. Je tedy i svátost nástrojem Božím, poněvadž člověčenství Kristovo a všechno, co se skrze ně ke spáse lidstva děje, je nástrojem Božím.

2. Svátosti nemají téže vnitřní ceny jako úkony, které Kristus osobně skrze své člověčenství konal. Svátostí nekoná Kristus osobně, nýbrž prostřednictvím svých sluhův a tudíž nemají téže ceny jako úkony Kristovy. — List anebo nařízení, výkon královského poslance nabývá ceny od krále a kdo opovrhne poslancem urazí krále samého. I svátosti jsou morální úkony Kristovy a tudíž mají vnitřní cenu od něho a to tím více, poněvadž je Kristus ustanovil, v nich a skrze ně působí, spojiv s nimi do jisté míry svoji všemohoucnost.

c) Dodatek o intencionální (účelové) působivosti. Billot vykládá působivost svátostí tak, že v duši nepůsobí přímo milost, nýbrž nárok, jenž po ní rozhodně volá, disposici, která ji požaduje. Nárok tento udělí svátost ex opere operato a tomu přijímajícímu, jenž nečiní překážky, udělí zároveň i milost. Svátosti jsou

tedy nástrojnými příčinami milosti, kterou Bůh sám fysicky a účinně udílí.

*Billot* opírá svou theorii :

1. Výroky starších scholastiků, kteří přímý účín svátostí nazývali *ornatus animae* (ozdobu duše), *dispositio spiritalis*. Téhož mínění byl i *sv. Tomáš Akv.* (In dist. 1. q. 1. art. 4, ač později dle všeho je opustil, (srov. *Van Noort* 1. c. 53. pozn. 1.).

2. Dle obecné zásady působí svátosti to, co vnějším obřadem naznačují. Některé svátosti nenaznačují přímo milost, nýbrž cosi, co milost předchází a duši pro ni uzpůsobuje. Tak vnější obřad svátosti manželství naznačuje manželský svazek, znázorňující tajemné spojení Kristovo s církví, při svěcení naznačuje pravomoc ke kněžským výkonům a u eucharistie tělo Páně, za pokrm připravené. Když tedy těmito svátostmi se duši udílí nárok na milost, a duše se pro milost, kterou Bůh přímo dá, uzpůsobí, lze na takový účinek i u ostatních svátostí usuzovati. Slova formy křtu, břmování a posledního pomazání přímo naznačují: Uděluji ti nárok na milost obrozující, utvrzující a posilující a nikoli: Uděluji ti milost obrozující . . . Pak jsou svátosti platně uděleny i těm, kteří činí milosti překážku. Neobdrželi milosti, ale svátost udělivši i jim na ni nárok, je vykonána platně.

3. Dle *tridentského sněmu* svátosti obsahují sice vždy milost, avšak vždy jí neudělují (sess. VII. c. 6). Obsahují tedy milost tak, že pro ni uzpůsobují.

4. Dle této theorie snadno se vysvětlí, proč i *ty svátosti*, které nezrušitelného znamení nevstisknou, přece mohou oživenouti, když přijímající překážku milosti odstraní. Nárok na milost, který se skrze svátost udělí, volá po ní a požaduje ji. U křtu, břmování a svěcení je tento nárok založen na nezrušitelném znamení, kterým nabude přijímající práva a moci posvátné věci přijímatí, hájiti a udělovati, a tudíž i práva na příslušnou milost: U posledního pomazání je to právo na posilu a milosrdenství Boží v těžké nemoci a u manželství svazek manželský, znázorňující tajemné spojení Krista s církví.

Tato působivost se nazývá intencionální na rozdíl od fysické, poněvadž z ní plyne milost dle úmyslův a nařízení Kristova uepřimo. Namítá se proti ní, že je to vlastně morální působivost a tudíž zbytečná, poněvadž onen nárok na milost je vyjma svátostí, nezrušitelné znamení vtiskující, cosi morálního. Dalo by se mimo to těžko dokázati, že svátosti i s takovou působivostí byly by přece bezprostředními příčinami milosti.

Není tedy podle všeho žádný z těchto pokusů s to, aby působivost svátostí jasně vyložil. Způsob, jak svátostí, od Boha za nástroje našeho posvěcení ustanovené, působí, je nadpřirozený a tudíž pouze z přirovnání s jinými přirozenými nástroji nedokonale poznatelný. Rímský katechismus dí právem: „Žádá-li si někdo věděti, kterak tak veliká a božská moc byla vodě od Boha udělena, pak to ovšem přesahuje lidský rozum“ (P. II. c. 1, q. 18).



## § 6. O přísluhovateli svátostí.

*Literatura. Sv. Tomáš Akv. S. th. 3, q. 61 a. 1—7. Morgott, Der Spender der heiligen Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas (1886). Schanz, 161 a násl.; Über die Ketzertaufe. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian (1901). Týž, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit (1905). Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908). Romeis, Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (1908). O úmyslu: Sv. Tom. Akv. S. th. 3, q. 64. a. 8. Haas, Die nothwendige Intention des Ministers zur gültigen Verwaltung der hl. Sakramente (1869). Franzelin, th. 16. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik<sup>6</sup> III. 91... ,*

*Hlavním přísluhovatelem (minister principalis) svátostí jest Ježíš Kristus, jenž je ustanovil a skrze ně svou milost rozdává. Nečiní tak ani osobně ani viditelně, nýbrž skrze své služebníky a náměstky, kteří jeho jménem a jeho mocí svátostmi přísluhují. A o tyto náměstné přísluhovatele svátostí (ministri secundarii, instrumentales) nyní běží.*

*1. věta: Přísluhovatelem svátostí je z pravidla kněz, platně vysvěcený. (De fide.)*

### *a) Výklad.*

*Protestanti neuznávají vlastního kněžství, a proto přičítají všem věřícím moc svátostmi přísluhovati. Sněm tridentský prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že všichni křesťané mají moc slovem a všemi svátostmi přísluhovati, b. z c. v.“ (sess. VII. can. 10; Denz. 853). Výjimka je možná při křtu a manželství. Křtiti může v nevyhnutelné potřebě každý člověk; pravidelně však křtí jako řádný přísluhovatel kněz. Manželství jest vlastně smlouva snoubencův a jsou tudíž tito přísluhovatelé.*

*a) Jelikož Kristus svátosti jako celé výkupné dílo odevzdal církvi, aby jeho zásluhy lidstvu přivlastňovala, jsou svátosti majetkem církve. Jí přísluší povinnost dozírat, aby se svátosti podle ustanovení Kristova konaly, a přísluší jí spolu moc stanoviti i naříditi, co dle poměrů místa a doby uzná za nutné nebo prospěšné přijímajícím aneb účtě svátostí (sněm tridentský sess. XXI. cap. 2).\*) Přísluhuje tedy svátostmi řádně pouze ten, kdo jsa k tomu církví zmocněn a oprávněn, zachovává při tom její předpisy.*

\*) Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum administratione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret (Sess. XXI. Cap. 2., Denz. 931.).

Tato pravomoc je buď řádáná nebo mimořádáná, v nevyhnutelné potřebě. Služebník rozkolné nebo bludařské náboženské společnosti přísluhuje svátostmi řádně jen tehdy, byl-li k tomu se zřetelem na nevyhnutelnou potřebu od církve zmocněn.

β) Od řádného přísluhování svátostmi třeba rozlišovati přísluhování platně. Ježto svátosti mají svou působivost jako nástrojné příčiny milosti od Ježíše Krista a nikoliv od církve, přísluhuje jimi platně i ten kněz, jenž není od ní zmocněn, užije-li předepsané látky a vysloví-li příslušnou formu s úmyslem činiti, co činí církev. Kdo však vědomě a dobrovolně od takového přísluhovatele svátosti přijímá, činí milosti překážku, neobdrží tudíž milosti a těžce hřeší.

b) *Důkaz.*

α) *Z Písma sv.* vysvětluje, že *Ježíš Kristus* moc přísluhovati svátostmi neudělil všem lidem anebo všem věřícím, nýbrž pouze apoštolům. Jim přikázal křtít (Mat. 28, 19), konati obět novozákonnou (Luk. 21, 19; 1. Kor. 11, 24) a odpouštětí po případě zadržení hříchů (Jan 20, 22. 23.). Toliko apoštolové jsou „správci tajemství Božích“ (1. Kor. 4, 1.). *Kristus* založiv svou církev na apoštolech, odevzdal jim i nauku svou i svátosti: „Učte všechny národy, křtíce je ve jménu . . .“ (Mat. 28, 19).

β) *Sv. Otcové* učí témuž, když dokazují, že Kristus ustanovil v církvi zvláštní a samostatné kněžství, jemuž svěřil trojí úřad. S počátku vykonávali tento trojí úřad a přísluhovali svátostmi *biskupové* osobně. Když věřících přibývalo, dávali se zastupovati *kněžími*, po případě *jáhny*. V křesťanském starověku vyhrazovali pouze *montanisté* moc přísluhovati svátostmi a hlásati slovo Boží tak zv. charismatikům, t. j. mimořádně omilostněným.

γ) *Scholastikové* nebyli v nazírání, jakou účast má přísluhovatel na vnitřní působivosti svátostí, svorní. *Eugen IV.* pojal osobu přísluhovatelovu do svátostného celku: „Tyto svátosti vesměs se vykonávají trojím, věcmi totiž jako látkou, slovy jako formou a osobou přísluhovatelovou s úmyslem konati, co koná církev“ (Decr. pro Armen.; Denz. 695).

Dle *tomistů* nekoná přísluhovatel pouze vnější znamení, nýbrž má i podíl na vnitřním účinku svátostí, který tyto jako fyzické příčiny působí. Dle *skotistů* koná přísluhovatel pouze vnější znamení, které svou vnitřní hodnotou Boha pohne, aby milost udělil. *Sv. Tomáš Akv.* vyložil poměr přísluhovatele náměstného ke hlavnímu na pojmech hlavní a nástrojné příčiny přesněji. Hlavní příčina vnitřního účinku svátostí jest jedině Bůh, který může do nitra lidské duše vejíti a tam působiti milost, která je pouze od něho. Jako nástrojná příčina může člověk spolupůsobiti k vnitřnímu účinku svátostí, když jimi přísluhuje. Přísluhovatel je na témže stupni jako nástroj; činnosti tohoto i onoho, jež je vnější, nastane vnitřní

účín ze vlivu hlavní příčiny, kterou je Bůh (S. th. 3, q. 64 a. 1). Přísluhovatel náměštný vykonav svátostné znamení pozitivně spolupůsobí k tomu, aby byla udělena milost. Jsa přísluhovatelem svátostí, přísluhuje i milostí. Svátost a její přísluhovatel působí jako jednotná příčina.

Na otázku, zda může někdo sám sobě svátost udělit, odpovídají *scholastikové*, že kromě kněze, jenž mši svatou slouží a přijímá, to nelze. *Innocenc III.* odpověděl na dotaz, zda platí křest, který někdo sám sobě udělil, že je to tak nemožno, jako, aby někdo sebe sama zplodil (Denz. 413).

2. věta: Svátostmi přísluhuje platně i kněz hříšný, ba rozkolný a bludařský. (De fide).

### a) V ý k l a d .

a) Strany *křtu* prohlásil *sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že křest, i když byl udělen od bludařů ve jměnu Otce, Syna a Ducha svatého s úmyslem konati, co koná církev, není křest skutečný, b. z c. v.“ (sess. VII. can. 4; Denz. 860). Ač je to prohlášeno výslovně toliko o křtu, platí to podle učení bohoslovcův o všech svátostech. Kněz bludařský i rozkolný, může všemi svátostmi platně přísluhovati, vyjma *svátost pokání*, kterou mimo nevyhnutelnou potřebu může platně uděleti pouze kněz, ke zpovídání řádně splnomocněný. O *všech svátostech* prohlásil *zmíněný sněm*, že k platnému udělení není přísluhovateli nutný stav milosti: „Bude-li kdo tvrditi, že přísluhovatel, jenž je ve hřích smrtelném, nevykoná nebo neudělí svátost, i když vše podstatně, co k vykonání a udělení svátosti náleží, splnil, b. z c. v.“ (Trid. sess. VII. can. 12; Denz. 855).

β) Spor o platnost křtu bludařů vznikl vinou *Tertullianovou*, který křest ten se zřetelem na Ef. 4, 4—6 zavrhoval. Tohoto stanoviska hájil i *Agrippin*, biskup kartaginský, který na synodě (r. 220) ustanovil, že křest bludařů je neplatný, a že mají tudíž od nich pokřtění býti znova pokřtěni. Nástupce *Agrippinův*, sv. *Cyprian* učinil totéž na synodách r. 255 a 256. *Papež Štěpán I.* byv zpraven a požádán o schválení tohoto usnesení, rozhodl proti sv. *Cyprianovi*: „Vrátí-li se někteří od jakéhokoliv bludu, nechť se nic znova nezavádí jen, co nám bylo podáním ustáleno, že se na ně ruka vloží na znamení pokání“\*) (Denz. 46). *Cyprian*, který byl nespokojen s výnosem papežovým, našel spojence ve *Firmilianovi*, biskupu cesarejském,

\*) Si quis ergo a quacunq; haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum (S. Stephanus Ex ep. ad Firmilianum).

jenž v listu k *Cyprianovi* zmíněný výnos ostře odsoudil (*Cyprian*, Ep. 75). K roztržce s papežem, který maloasijským biskupům vyobcováním z církve pohrozil, přece nedošlo. *Cyprian* umřel r. 258 smrtí mučednickou a biskupové se papeži podrobili.

γ) *Donatisté* (ve 4. stol.) zavrhovali svátosti a hlavně svěcení, udělená od veřejných hříšníkův. Albijští a valdští, *Wiklef a Hus* v 15. stol. hlásali, že svátosti, jimiž přísluhuje kněz anebo biskup v těžkém hříchu, jsou neplatné.

b) *Důkaz.*

α) *Z Písma sv.* nelze věty hořejší dokázati přímo. Tam se totiž přihlíží k pravidelnému, řádnému přísluhování svátostí, a tudíž se u přísluhovatele čistota srdce a víra předpokládá; nikde se však netvrdí, že působivost svátostí je závislá na mravním stavu přísluhovatelově. To lze zcela přesně dokázati *theologickými důvody*, založenými na nauce Písma sv., podle které působí svátosti samy o sobě, skrze znamení řádně vykonané, t. j. ex opere operato, a bývají udíleny od náměstných přísluhovatelů toliko ve jménu a mocí hlavního přísluhovatele Ježíše Krista. Je tedy hořejší věta v základě a jádře (virtuálně) v Písmě sv. obsažena.

β) αα) *Z církevního podání* dá se tato pravda rovněž s jistotou dokázati. Až do počátku 3. století, po *Kalixta*, papeže (217—222) nebylo v církvi pochybností, že křest, od bludařů patřičným způsobem udělený, je platný. To je patrné z hořejšího výnosu *Štěpána I.*, v němž se výslovně dovolává církevního podání; ze slov *Cyprianových*, jenž připouští, že dosavadní praxe v církvi je proti němu: „Proto přece, že se kdysi chybovalo, nemusí se stále chybovati“ (Ep. 73), a někteří biskupové afričtí dosud se podle ní řídí (Ep. 72. n. 3). Tento zvyk nekřtíti znova bludaře, kteří se k církvi vrátili, nazývá autor spisu *Liber de rebaptismate* „dávným a památným (priscam et memorabilem), posvátným (sollemnissimam), založeným na ctihodné autoritě všech církví“ (cap. 1; apud Hartel, s. *Cypriani opp.* App. st. 701.)

Proti tomuto obecnému zvyku celé církve zavrhoval *Tertullian* z přemrštěného rigorismu křest bludařův a svým velikým vlivem v církvi africké získal *Agrippina a sv. Cypriana*, kteří jeho učení začali prakticky prováděti. Důvody, jimiž tuto novou praxi podpírali, byly: 1. *Kristus odevsádl svátosti církvi*; mimo církvev jich tedy není. 2. *Kdož není v lůně církve, nemá ani milosti ani Ducha svatého*; nemůže jich tedy ani udíleti. 3. *Blu-*

*daři nemají pravé víry v Trojici.* I když formu křestní vysloví, přece ve jménu Trojice nekřtí. Tyto důvody, ač liché, přece se biskupům africkým a maloasijským zamlouvaly. Zastánci starobylé praxe církevní nebyli hned s to, aby důvody zmíněné úspěšně vyvrátili. Tehdy se ještě nerozlišovalo přesně mezi hlavním a náměstným přísluhovatelem, mezi svátostí platnou a užitečnou a mezi osobní věrou přísluhovatelovou a mezi jeho úmyslem konati, co koná církev. Výnos papeže *Štěpána I.*, jenž měl ráz disciplinární, se přísně za pronásledování Valeriána neprováděl, takže bludaři platně pokřtěni při svém návratu do církve byli přes to znova křtěni.

ββ) *Počátkem 4. století* začala pravda vítěziti. I odpůrcové znenáhla uznávali, že křest udělený rozkolníky nebo bludaři, kteří měli v Trojici pravou víru, je platný, kdežto pouze těm se udílel křest znova, kdož nebyli od bludařů pokřtěni ve jménu nejsv. Trojice (srov. sněm v *Arles* (314) can. 8);\*) *Denz.* 53; sněm *nicejský* can. 8. 19; *Denz.* 55. 56. 97;\*\*) *sv. Basil*, Ep. 188 canonica ad Amphiloichium c. 1. *Enchir. patr.* 1919); Ep. ad Amphiloichium 199 c. 47; *sv. Athanasius* Orat. 2 adv. Arianos 42. 43; *sv. Cyrill* Jer., *Pro-catechesis* n. 7; *Optat Milev.*, De schism. Donatistarum I. n. 10). Důvodem, proč títo bludaři byli znova křtěni, nemohl býti nedostatek víry u přísluhovatele, nýbrž buď to, že formu křestní porušili nebo že se pochybovalo o jejich úmyslu konati, co koná církev. Tehdy se usuzovalo, že bludař proti Trojici nemůže mítí úmyslu křtiti ve jménu Trojice, a křtí tudíž neplatně. Za časů *sv. Augustina* uznával se tedy křest i mimo církve udělený za platný.

γγ) *Sv. Augustin* hájil *křtu bludařů proti donatistům*, kteří jej proti výnosu papežskému a prohlášením sněmů církevních zavrhovali. Proti donatistovi *Cresconiovi*, jenž na něm žádal důkazy z Písma sv., zdůrazňoval platnost takového křtu ze starodávného zvyku a podání církevního. Co se v celé církvi koná a zachovává, to je neomylná pravda, poněvadž neomylná autorita církve je v Písmě sv. zaručena (C. *Cresc.* 1, 33). Co tvrdil o *křtu*, to *dokazoval i o svěcení*. I ten kněz anebo biskup, jenž není v lůně církve, vykonává svou moc platně, ač ke

\*) De Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si ad Ecclesias aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quodsi interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur. (Conc. Arelatense Can. 8.)

\*\*) Περὶ τῶν Παυλιανιστῶν εἶτα προσφυγῶν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτίθειται, ἀναβαπτίζεσθαι. αὐτοὺς ἐξάπαντος. (Sněm nicejský (325) Can. 19.)

Ex Canone Nicaeno (viz can. 19.) baptizandos quidem esse Paulianistas ad Ecclesiam venientes, non vero Novatianos: Quod idcirco distinctum esse ipsis duabus haeresibus, ratio manifesta declarat, quia Paulianistae in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti minime baptizant, et Novatiani iidem nominibus tremendis venerandisque baptizant. (Innocentius I. ad Rufum et alios ep. Macedoniae 414.)

své záhubě. Nezrušitelné znamení v něm navždy zůstane a nemůže býti ani pozbyto ani znova vtisknuto: „Jako pokřtěný oddělil-li se od jednoty, svátosti křtu nepozbude, tak ani vysvěcený, když se jednoty zřekne, nepozbude svátosti udíleti křest (kněžské moci)“ (C. Donat. 1, 1).

*Sv. Augustin* nepřipisoval těmto dvěma svátostem, když je udělovali bludaři, týchž účinků, které působí, když je koná církev. Nezrušitelné znamení (character) vtiskne se i bludařům, posvěcující milost (charitas) udílí se těmito svátostmi pouze v církvi. Rozlišoval přesně mezi přijímáním svátostí užitečným a planým: „Et ideo quaecunque (sacramenta) ipsius ecclesiae non habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere“ (De bapt. c. Donatistas 4, 24). *Proti donatistům* postupoval *sv. Augustin* tím způsobem, že jejich námitky z Písma sv. vyvracel, právě učení z Písma dotvrzoval (Jan 1, 33; 1. Kor. 1, 3; 3, 6), že je to Kristus, jenž křtí (Hic Christus baptizat), nechť to činí Jan anebo Pavel anebo Jidáš, že je to vždy úkon Kristův (In Joa. 5, 18). Týmiž důvody porážel před *Augustinem donatisty Optat z Mileve* (De schismate Donatistarum). Ježto tyto důvody Otců pro platnost křtu a svěcení u bludařů platí i pro ostatní svátosti, uznávají se za platné všechny svátosti u bludařův a rozkolníků, když jimi přísluhují kněží a biskupové platně vysvěcení, konajíce správně znamení svátostné. Církev, křest, biřmování, svěcení *rozkolných Řekův a Rusův*, u nichž je skutečné kněžství, uznává a těchto svátostí konvertitům znova neudílí. *Anglikánská* církev, v níž skutečného kněžství není, nemůže platně světit kněze, jak *Lev XIII.* po důkladném šetření rozhodl. (Ep. Apostolicae curae z 13. září 1896. Denz. 1963—1966.)

*Papež Mikuláš I* († 867) odpověděl na dotaz Bulharů, že jest i ten křest, který udělí židé a pohané, platný, když byla správná forma zachována (Denz. 335). Nad mravním stavem přísluhujícího kněze netřeba se věřícím znepokojovati, dokud jej biskup nesesadil.

od) *Ve středověku* zavrhl *Innocenz III.* přemrštěný požadavek *albijských a valdských*, že hříšní kněží a biskupové nemohou svátostmi platně přísluhovati (Denz. 424) a *sněm kostnický* zavrhl podobné věty *Viklefovy a Husovy* (Denz. 584. 672).

*Sv. Tomáš Akv.* dí o svátostech u bludařů vůbec, že jsou platny, poněvadž přísluhovatel je pouze nástrojem v rukou Kristových, jenž je

hlavním přísluhovatelem. Jelikož *lidský přísluhovatel* nečiní tak svým jménem, nýbrž *jménem Krista Ježíše*, nesejde na tom, zda je dobrý nebo zlý, chudobný nebo bohatý. I nuzný sluha může jménem bohatého pána rozdávati hojnou almužnu. *Sv. Tomáš* činí dále rozdíl u bludařského přísluhovatele, zda je jeho blud proti té neb oné svátosti nebo proti jiné pravdě víry. V tomto druhém případě zůstane svátost nedotčena; kde běží o prvý případ, *musí míti* přísluhovatel *úmysl konati, co koná církev* a pak udělí svátost platně. Nepronese-li bludařský přísluhovatel správné formy, nevykoná svátost. Když však správnou formu pronese, vykoná svátost (sacramentum tantum), než nikoli věc svátosti (res sacramenti). To se ovšem týká těch bludařů, kteří jsou mimo církev vědomě a vlastní vinou. Kde se to děje z nezaviněné nevědomosti na př. u těch, kteří v bludařské nebo rozkolné církvi narozeni a vychováni a tam i vysvěceni byli, není viny ani u přísluhovatele ani u přijímajících (S. th. 3. q. a. 9).

Kněz řádně vysvěcený nemůže všemi svátostmi platně přísluhovati. Břimování a svěcení jsou *vyhražena biskupovi*.

### c) *Dodatek.*

*O hodném (digna) a dovoleném (licita) přísluhování svátostí.*

Platně (valide) přísluhuje svátostmi dle učení církve ten, kdo má příslušnou (kněžskou nebo biskupskou) moc, užije správné látky a formy s úmyslem konati, co koná církev. Ačkoli tyto podmínky, když se co do podstaty splní, stačí, aby byla vykonána svátost, požaduje církev na přísluhovateli, aby tak činil *dovoleně a hodně*, t. j. měl právo přísluhovati, a zachovával předpisy církve, byl ve stavu milosti Boží a konal svůj úřad zbožně a důstojně. Jaký význam církev hodnému přísluhování příkládá, je patrné z toho, že pod těžkým hříchem požaduje na řádném přísluhovateli, aby byl v milosti Boží. Římský rituál dává výslovně: „Ačkoli svátosti nešlechtnými nemohou býti poskvrněny, ani špatnými přísluhovateli jejich účinky zadrženy, přec ti, kteří jimi hříšně a nehodně přísluhují, vinu věčné smrti si přivodí“ (De iis, quae in admin. Sacramentorum generaliter servanda sunt, al. 3). Tento příkaz jest odůvodněn okolností, že náměstný přísluhovatel svátostí zastupuje Ježíše Krista, koná posvátné věci jménem jeho, a tudíž nemůže svého úřadu vykonávati řádně, je-li ve hříchu smrtelném.

Těm kněžím, kteří jsou si vědomi hříchu smrtelného, zapovídá církev sloužiti mši svatou, by byli sebe více zkroušeni vyjma, že by neměli příležitosti se vyzpovídati a bylo nevyhnutelně třeba, aby sloužili. Sloužil-li kněz mši svatou v nevyhnutelné potřebě bez předchozí zpovědi, má se co nejdříve vyzpovídati (*sněm tridentský* sess. XIII. cap. 7; Denz. 880).

Příkaz církve, že přísluhovatel má býti v milosti Boží, nevztahuje se na toho, kdo přísluhuje svátosti v čas nevyhnutelné potřeby, na př. laika, jenž křtí z nouze.

Mezi podmínkami, na kterých závisí platné vykonání a udílení svátostí, je též stanoveno, že přísluhovatel musí míti aspoň úmysl konati, co kžná církev. Jelikož úmysl přísluhovatelův je pro svátost tak důležitý, třeba o něm obšírněji pojednati.

3. věta: Svátostmi přísluhuje platně pouze ten, kdo má aspoň úmysl konati, co koná církev. (De fide.)

a) *Výklad.*

a) Reformátoři nepřikládali úmyslu přísluhovatelovu žádného významu. Když totiž vlastní a zvláštní kněžství v církvi zavrhlí a význam svátostí na to, aby víru budily, snížili, jest podle nich účel svátostí, jakmile se znamení vnější s jakýmkoli úmyslem vykoná, splněn. *Tridentský sněm* prohlásil proti nim: „Bude-li kdo tvrditi, že u přísluhovatelů, když svátosti konají nebo udílejí, není nutný úmysl aspoň konati, co koná církev, b. z c. v.“ (sess. VII. c. 11; (Denz. 854).

β) Úmysl, o nějž běží, je rozvádný úkon vůle, kterým přísluhovatel chce vykonati vnější znamení a skrze ně svátost. Má-li vnější obřad, jež přísluhovatel koná, býti skutečnou svátostí, je nezbytno, aby měl úmysl, chtěl konati svátost Kristovu, kterou dle jeho ustanovení církev koná. Kde této vůle není, tam nemůže býti vykonán posvátný obřad, svátost Kristova.

b) *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* je tato věta obsažena tak, že *Kristus* přikázal apoštolům přísluhovati svátostmi: křtem, eucharistií, pokáním. Tento příkaz nesplní, kdo toliko mimovolně nebo nahodile vnější obřad vykoná, nýbrž jen kdo tak činí dle ustanovení, dle úmyslu Kristova vědomě a s rozvahou, s úmyslem. Nejlépe je to viděti u svátosti pokání, kdež přísluhovatel nemůže hříchy odpouštěti nebo zadržovati jen s rozvahou, tedy s úmyslem, jenž se s ustanovením, s úmyslem Kristovým srovnává.

*Sv. Pavel* nazývá *apoštolů* „služebníky Kristovými a správci jeho tajemství“ (1. Kor. 4, 1). Kdo si chce vésti jako služebník, musí chtíti, míti úmysl konati to, co pán nařídil. Tímto úmyslem splyne služebník s pánem téměř v jednu osobu. *Ve Sk. ap.* se vypravuje, že apoštolé křtili *ve jménu Ježíše Krista*, t. j. dle úmyslu a nařízení Kristova; *ve jménu Ježíše Krista* odpouštěli



hříchy (Sk. ap. 2, 38) a konali obět novozákonnou na jeho památku (1. Kor. 11, 2).

β) *Sv. Otcové* nepojednávají o úmyslu theoreticky, avšak předpokládají jej vždy, když vnější obřad byl správně vykonán. Svátosti, které udělil přísluhovatel žertem nebo ve stavu nepřičetném, neuznávali za platné. *Sv. Augustin*, jenž prvý se dotkl této otázky, byl v pochybnostech, zda má křtu žertem nebo mimicky udělenému přiznati platnost, a ponechal rozhodnutí církevnímu sněmu (De bapt. 7, 53. 102).

*Scholastikové* věnovali úmyslu přísluhovatelovu plnou pozornost. *Hugo ze sv. Viktora* požaduje výslovně úmysl konati svátost správně, *Vilém z Auxerre* († 1223) vytvořil přesný výraz „intentio saltem faciendi, quod facit ecclesia“, který v bohovědě a v církvi zdomácněl. Částic „saltem“ (aspoň) se naznačuje, že úmysl výslovný a určitý je sice lepší, avšak že stačí, když přísluhovatel chce vůbec aneb úhrnem konati, co koná církev. Na otázku, proč *sněm tridentský* ve zmíněném úsloví neupravil vztažnou větu „quod facit ecclesia“ takto „quod Christus instituit“, odpovídá *van Noort* (l. c. str. 89): „Svátostná znamení, jež Ježíš Kristus ustanovil, a obřady, jak se konají, prostředkuje nám církev, takže snáze poznáváme jako posvátné to, co církev koná, než to, co Kristus ustanovil. Lze tedy snáze a spíše míti úmysl konati, co církev koná, než chtíti konati to, co ustanovil Kristus.“

Pozdější *scholastikové* nutnost úmyslu odůvodnili. Dle *Alexandra Hal.* jest úmysl u přísluhoivatele proto nutný, poněvadž úmyslem stane se jeho úkon rozváženým, lidským, tedy rozumné bytosti hodným. Dle *sv. Bonaventury* spojuje úmysl přísluhovatelův látku a formu v celek a přivádí ji k jistému účelu. Dle *sv. Tomáše Akv.* bývá vnější znamení svátostné, jež samo o sobě je neurčité a dá se i k jinému účelu na př. na poučenou použití nebo ze žertu a na posměch zneužítí, určeno úmyslem přísluhovatelovým konati, co Kristus ustanovil, k tomu, že milost naznačuje a působí. Přísluhovatel je řízen od Boha, aby se jeho vlivu sám podřídil a tímto vlivem svůj úkon dále řídil a sdělil (S. th. 3, q. 64. a. 8).

*Innocenc III.* zdůrazňoval nutnost správného úmyslu u přísluhoivatele ve *vyznání víry pro valdské* (Denz. 424), *Martin V.* na sněmu *kostnickém* (Denz. 672) a řečený *Eugen IV.* v dekretu pro *Armeny*. Z výměru úmyslu, jenž jest u přísluhoivatele k platnému udílení svátostí nutný, vyplývá, že ti, kdož nejsou úkonu lidského schopni (actus humanus) na př. nemluvnata, šilenci, nepřičetní, nemohou míti ani patřičný úmysl a tudíž nemohou vykonati svátost.

c) *Jaký úmysl má míti přísluhovatel?*

Při úmyslu přísluhovatelově rozeznávají dlužno dvojí stránku: subjektivní, vědomí a pozornost při výkonu (attentio mentis) a objektivní, směr vůle na obsah neb účel tohoto výkonu (intentio operis).

a) *Po subjektivní stránce může býti úmysl přísluhovatelův* aktuelní, virtuelní a habituelní. *Aktuelní* (soudobý) úmysl má

přísluhovatel, když umíniv si vykonati svátost, má to po celý výkon na mysli a dává pozor na jednotlivé jeho části. Tento úmysl jest ovšem nejlepší a doporučoval by se; není však proto nutný, poněvadž není ani morálně možný. Člověk stane se snadno roztržitým, trvá-li úkon delší dobu nebo když se často po sobě opakuje.

Pravidelně stačí úmysl virtuální. Takový úmysl má přísluhovatel, když umíniv si vykonati svátost, činí tak pod vlivem tohoto úmyslu, ač jej po celý úkon na mysli nemá. Ježto takový úmysl má na úkon účinný vliv, je skutečný úmysl. Virtuálním úmyslem na př. ráno pojatým, že chceme všechno konati ke cti a chvále Boží, řídíme se po celý den, ač nemáme to při každém úkonu na mysli.

Habituelní úmysl má ten, kdo něco koná ze zručnosti, cvikem nabytý, tedy mechanicky a nikoli vědomě a s rozvahou. Takový úmysl ke konání svátostí nestačí.

β) Po objektivní stránce musí míti přísluhovatel úmysl aspoň konati, co koná církev. Není třeba, aby chtěl konati svátost anebo způsobiti svátostný účín; stačí, chce-li konati úkon posvátný v církvi, obvyklý mezi křesťany. Nemusí ve svátost věřiti ani na katolickou církev mysliti, nýbrž pouze chtíti posvátný, náboženský úkon, který je v církvi obvyklý. Positivně musí míti přísluhovatel úmysl, že u přijímajícího použije látky a vysloví formu, aby bylo lze toho poznati, že koná úkon posvátný, v církvi obvyklý.

#### d) O vnitřním a vnějším úmyslu.

Bohoslovci, kteří k platnému udílení svátostí požadují na přísluhovateli vnitřní úmysl, a jejich nepoměrná většina, učí, že nestačí, vykoná-li se pouze vnější, předepsaný úkon vážně, nýbrž, že musí přísluhovatel chtíti úkon posvátný, náboženský.

α) Ambrož Catharinus († 1554) dokazoval ve spise »*De necessaria intentione in perficiendis sacramentis*« (Romae 1552), že k platnému udílení svátostí stačí, vykoná-li přísluhovatel předepsaný úkon vnější vážně bez ohledu na to, co si při tom myslí. Takový úmysl nazval vnějším proto, že musí chtíti vnější úkon, aniž k jeho obsahu neb účelu přihlížel. Kdežto Catharinus měl na zřeteli pouze vnější úkon, zdůrazňovali jeho přívrženci Natalis Alexandr, Serry a j. i vnější okolnosti, zda byl vykonán ve chrámě, při bohoslužbě, zda věřící žádali svátost, ze kterýchž známek lze souditi, že úkon je církevní

a přísluhovatel sluhou církve. Kdo v patřičných okolnostech předepsaný vnější úkon svátostný vykoná vážně, vykonal svátost, necht' má sám u sebe úmysl jakýkoli (*Haas*, 1. c. str. 86).

*Zastánci vnějšího úmyslu* odůvodňovali svůj názor, nyní téměř opuštěný, *povahou úkonu přísluhovatelova*, který svůj úkol splní, když úkon podle církevních předpisů vykonal, *působivostí svátostí ex opere operato*, jež na úmyslu přísluhovatelově nezávisí, častíci *saltem* v dotyčném prohlášení tridentském a *zhoubnými následky*, jež by se dostavily, kdyby k platnému udílení svátostí byl nutný úmysl vnitřní, o němž nelze na býti jistoty.

β) *Zastánci vnitřního úmyslu tyto důvody pádně vyvracejí.* Ve příčině přísluhovatele podotýkají právem, že svůj úkol splní jen tehdy, když chce jednati jako služebník Kristův a církve, a svým úmyslem Kristu se podřídí. Ohledem na působivost svátostí ex opere operato právem odpovídají, že má-li působivost jejich nastati, je třeba, aby přísluhovatel svým úmyslem určil vnější znamení k tomuto účelu. Oním „saltem“ není řečeno, že je nutný úmysl výslovný konati svátost, nýbrž že stačí všeobecný, úhrnný úmysl vykonati úkon posvátný v církvi. Obavy před zhoubnými následky jsou bezpodstatné. Přísluhovatelé svátostí v církvi jsou přece pravidelně svědomití a zajisté udílejí je řádně; kdo však může ručiti za to, že nesvědomitý přísluhovatel neporuší látky nebo formy a nevykoná svátostí vůbec?

*Sněm tridentský* (sess. VII. can. 11) měl při tomto prohlášení na zřeteli *blud protestantů*, že platí svátost se zřejmou přetvářkou nebo žertem udělená, a názor ten zavrhl. Jelikož sněmovní otcové úsloví „intentio faciendi quod facit ecclesia“ vyrozumívali jako tehdejší bohoslovci o vnitřním úmyslu, dá se vnější úmysl stěží s hořejším prohlášením srovnati. Těžká rána byla tomuto názoru zasazena, jak píše *Benedikt XIV.* (De synodis VII. c. 4 n. 8), když *Alexander VIII.* dekretem sv. Officia ze dne 7. prosince 1690 zavrhl větu: „Platí křest udělený přísluhovatelem, který vnější obřad a formu křtu zachovává, avšak sám u sebe si řekne: Nemám v úmyslu konati, co koná církev“ (Denz. 1318).

Důvodů závažných proti vnějšímu úmyslu je tedy tolik, že se ho nelze přidržeti. Význam celého sporu o úmysl vnější a vnitřní je tedy pouze theoretický (*Specht*, Lehrbuch der Dogmatik II. 184).

Jelikož úmysl přísluhovatelův vnější znamení, záležející z látky a formy, určuje k tomu, aby bylo posvátným úkonem a působivým znamením milosti, musí býti jeho úmysl bezpodmíněný, a vztahovati se na přítomný úkon. S podmíněným úmyslem udělená svátost platí jen tehdy, je-li podmínka z minulosti nebo v přítomnosti. S podmínkou, jež se teprve v budoucnosti má splniti, svátost nelze platně udělití. Křest udělený s podmínkou »jsi-li předurčen, je proto, poněvadž se to vymyká lidskému poznání, rozhodně nejistý. Manželství uzavřené s podmínkou v budoucnosti, může býti platně, když se splnila tato podmínka zároveň s projeveným souhlasem druhého snoubence. Tato výjimka je u této svátosti proto možná, poněvadž je manželství vlastně smlouva. O ostatních otázkách, kdy lze udělití svátost podmíněčně a, zda ji třeba vyjádřiti slovy, poučuje mravouka.

### § 7. O přijímání svátostí.

Po této stránce vydal učitelský úřad církevní celkem málo prohlášení, ježto k tomu byla zřídka příležitost. Učení o přijímání dá se vyjádřiti několika větami, které se v církvi všeobecně uznávají.

*1. věta:* Svátosti může přijímati pouze člověk živý (*homo viator*).

Svátosti, jež jsou vnější, působivé prostředky milosti, jsou ustanoveny pro lidi na světě. Zemřelí nemohou přijmouti ani milost ani svátost. Kdysi byly z upřílišené horlivosti udíleny i zemřelým svátosti, křest (1. Kor. 15, 29; *Tertullian*, *De resurrect.* 48) a eucharistie. To se však dalo proti vůli církve a přes výslovný zákaz sněmů církevních (*Hefele*, *Konzilien-geschichte* II, 52; III, 41. 547). Za zemřelé koná se obět mše svaté a přivlastňují se jim odpustky. V obou případech děje se to však pouze na způsob přímluvy.

*2. věta:* Každý člověk nemůže přijmouti všechny svátosti.

Křest může přijmouti každý člověk, jenž je na živu, potom biřmování a svátost oltářní, kdo je pokřtěn. Ostatní svátosti lze přijmouti pouze za některých mravních anebo fysických podmínek: pokání možno přijmouti těm, kteří jsou schopni hřešiti, poslední pomazání těžce nemocným, svěcení

osobám mužským a manželství těm, kdož mají potřebné fyzické vlastnosti.

3. *věta*: Platně přijímá svátosti pouze dospělý, jenž má úmysl je přijmouti.

Tato nezbytná podmínka pro platné přijímání svátostí plyne z učení *sněmu tridentského* (sess. VI. c. 6. 7), podle něhož dospělým je se připravit na ospravedlnění i tím, že si umíni přijmouti křest, a ospravedlnění se děje dobrovolným přijetím milosti a darův. Milost a dary udílejí se pravidelně skrze svátosti. Tato podmínka i proto je nutná, poněvadž kdo svátosti přijal, převzal určité závazky a povinnosti, na př. při svěcení bezženství a recitování církevních hodinek, které mu nemohou býti proti vůli vnučeny. Platí-li o milosti a darech Božích vůbec, že jich Bůh nikomu nevnučuje, pak to platí i o svátostech.

Když tedy dospělý svátost přijmouti nechce nebo se vzpírá, ani ji nepřijme, jak *Innocenc III.* učí o křtu: „Ten kdo nikdy nesouhlasí, nýbrž se naprosto vzpírá, nepřijme ani věc ani znak svátostí (characterem sacramenti). Spící a duševně nepřičetní, jestliže dříve než usnuli nebo v nepřičetnost upadli, v odporu by setrvali, i když byli do vody ponořeni, nepřijímají znak svátosti, poněvadž u nich úmysl se vzpírání podle všeho trvá. Jinak ovšem, když by dříve byli katechumeny a měli úmysl, že se dají pokřtiti; církev proto těmto v čas nevyhnutelné potřeby křest udílela (Denz. 411). Co platí o křtu, platí i o ostatních svátostech.“

Úmysl, který má mítí přijímatel, nemusí býti *ani aktuální ani virtuální*; pravidelně stačí úmysl *všeobecný nebo habituální*. Tento jest u přijímatele i když nyní nemá vůli přijmouti svátost, ale tuto vůli dříve projevenou neodvolal. Habituální úmysl nestačí u svátosti pokání a manželství. U pokání jsou látkou, tedy podstatnou částí úkony kajčnickovy, k nimž je třeba úmyslu virtuálního. Totéž je nutno při svátosti manželství, jež je vlastně smlouva.

*Nemluvnata*, ačkoli nejsou schopna úmyslu, mohou přijmouti některé svátosti. To dokazuje zvyk církve, jež od počátku i nemluvnata křtila, a ve starších dobách birmovala a svátost oltární jim podávala. Toto počínání není s hořejší větou v odporu. Jako se nesluší, aby církev těm, kdož se mohou rozhodnouti, svátosti vnucovala, tak by bylo nespravedlivé, kdyby ty, kdož bez vlastní viny se rozhodnouti nemohou, o svátost křtu olupovala. Hřích dědičný, kterého je křest zbavuje, nemají nemluvnata vlastní vinou, jak *Innocenc III.* dí: „Prvotný (hřích), který bez souhlasu přechází, bez souhlasu skrze svátost bývá odpuštěn“ (Denz. 410).

4. *věta*: Platně přijímá svátosti i ten, kdo nemá pravé víry nebo není vnitřně připraven.

To vysvítá ze sporu o křest a svěcení bludařů, jež církev dosud za platná uznává, když je udělil přísluhovatel, mající patřičnou moc s úmyslem konati, co církev koná. Tyto svátosti jakož i biřmování vtisknou přijímateli nezrušitelné znamení, milosti však neudělí leč, že by přijímající nebyl si vědom, že je nepřipraven. Kdo přijme svátost nejsa připraven, neobdrží milosti, dokud této překážky neodstraní.

5. věta: Hodně přijímá svátosti dospělý, jenž jim nečiní překážky.

Hodně (digne), též s užtkem (fructuose), přijímá svátost ten, kdo s ní obdrží milost. Kdo svátost přijme sice platně, avšak sám zavínil, že neobdržel milosti, přijal ji nehodně, svatokrádežně (sacrilegium). Hořejší věta plyne z prohlášení sněmu tridentského, že svátosti udílejí milost těm, kdož nečiní překážky (sess. VII. can. 6). Touto překážkou je takový stav duše u přijímajícího, že milost do ní nemůže. U svátostí mrtvých je to tedy nedostatek lítosti nadpřirozené; u svátostí živých je to těžký hřích.

Kdo tedy přijímá svátost mrtvých bez nadpřirozené lítosti a to vědomě a dobrovolně nebo kdo, jsa si vědom hříchu těžkého, přijímá svátost živých, činí milosti překážku, poněvadž svou vůlí přilnul k těžkému hříchu. Taková překážka je formální (obex formalis).

Kdo jsa v těžkém hříchu, přijímá svátost bez lítosti, není si však své nehodnosti vědom, nepřijímá ji nehodně, svatokrádežně, milost však neobdrží, poněvadž jí činí překážku materiální (obex materialis). V tomto případě je svátost bez užtku, kdežto v onom je nedovolená a svatokrádežná.

Není-li hříšník, jenž svátost živých přijímá, své nehodnosti si vědom a je-li zkroušen, nečiní milosti překážky, a může obdržeti milost prvou. U posledního pomazání je toto mínění morálně jisté; u ostatních svátostí nelze to pro odpor znamenitých bohoslovců s jistotou tvrditi.

Svátost, kterou hříšník přijal, jsa si vědom těžkého hříchu nebo bez lítosti, může oživnouti, když se přijímatel vyzpovídal nebo vzbudiv dokonalou lítost má touhu se vyzpovídati. To je proto nutné, poněvadž se přijímatel dopustil po křtu těžkého hříchu, jenž mu nemůže býti odpuštěn, leč když svátost pokání přijme skutečně neb aspoň touhou.

*Svátost*, kterou přijal hříšník nejsa si vědom své nehodnosti, tedy s překážkou materiální, *oživne, jakmile tuto překážku odstraní, jakmile vzbudí lítost. Někteří bohoslovci* požadují stav milosti na přijímateli, mají-li svátosti křtu, biřmování a svěcení s takovou překážkou přijaté oživnouti (*van Noort*, I. c. 113).

### § 8. O svátostech před Kristem.

a) *Sv. Augustin*, jenž názvu „svátost“ užíval v širším smyslu jako ostatní *Otcově*, zahrnul v něm i *starozákonně obřady*. Mezi těmito a mezi svátostmi křesťanskými přesně rozlišoval: „Svátosti Nového zákona udílejí spasení, svátosti Starého zákona zaslibovaly Spasitele. Změnily se svátosti, staly se snazšími, je jich méně, staly se spasitelnějšími a blaživějšími“ (*Enarrat. in Ps. 73, 2; Enchir. patr. 1475*). „Dřívější svátosti, které se konaly a slavily dle Zákona, oznamovaly (*praenuntiativa erant*) Krista, jenž měl přijíti; tyto, když je Kristus svým příchodem splnil, byly odstraněny, a odstraněny proto, že byly splněny“ (*C. Faustum Manich. 19, 13*). Jako *sv. Augustin* nazírali na starozákonné svátosti starší i pozdější *scholastikové*. *Sv. Tomáš Akv.* píše: „Vírou v utrpení Kristovo bývali staří otcové ospravedlnění jako my. Svátosti Starého zákona byly jakýmsi projevem této víry, ježto utrpení Kristovo a jeho účinky naznačovaly. Tak je tedy patrné, že svátosti Starého zákona neměly samy v sobě nějaké moci, aby působily k udělení milosti, nýbrž víru, již bývali ospravedlnění, pouze naznačovaly“ (*S. th. 3, q. 62. a. 6*).

*Sněm tridentský* zmiňuje se o starozákonných svátostech, když zavrhuje blud *Kalvínův*, který tvrdil, že jsou s novozákonnými rovnocenné: „Bude-li kdo tvrditi, že svátosti Nového zákona od svátostí Starého zákona se neliší leč tím, že jsou jiné obřady a jiné vnější úkony, b. z c. v.“ (*sess. VII. can. 2; Denz. 845*). *Eugen IV.* vytkl tento podstatný rozdíl mezi starozákonnými a novozákonnými svátostmi v duchu *scholastiků* takto: „Ony milost nepůsobily, nýbrž tuto, která skrze utrpení Kristovo měla býti dána, předobrazovaly: tyto naše však milost i obsahují a hodně přijímajícím ji udílejí“ (*Decr. pro Armen; Denz. 695*.\*)

\*) *Novae Legis septem sunt sacramenta: . . . quae multum a sacramentis differunt antiquae Legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam*

b) Starozákonné svátosti milost posvěcující neudílely samy sebou, nýbrž znázorňovaly náboženské a mravní pravdy, vzbuzovaly vědomí viny a touhy po vykoupení a ukazovaly na budoucího Vykupitele. Takovými mravními úkony a hlavně věrou v příštího Vykupitele, k nimž starozákonné svátosti pobízely, dostávalo se příslušníkům tohoto zákona od Boha odpuštění hříchův a ospravedlnění. *Nepůsobily tedy svátosti starozákonné posvěcující milost samy o sobě, ex opere operato, nýbrž ex opere operantis, totiž skrze víru v budoucího Vykupitele.* Název svátost platí tedy o starozákonných obřadech pouze v širším, v obdobném smyslu.

c) Starozákonnými svátostmi nazývají se obyčejně tyto obřady:

1. *obřízka*, znamení úmluvy Boží s Abrahamem a jeho potomstvem (1. Mojž. 17, 11), byla předobrazem křtu sv. (Kol. 2, 11); 2. *beránek velikonoční* (2. Mojž. 12, 3—11 a 1. Kor. 5, 71,) a *chleby předkladné*, jež byly předobrazem eucharistie; 3. *různé očisty a smírné oběti*, jež byly předobrazem pokání a 4. *svěcení na kněze* v tom případě, že se i u pozdějších kněží opakovalo a *svěcení na velekněze*, jež bylo předobrazem svátosti svěcení.

*Věta:* Starozákonné svátosti nepůsobily milost posvěcující samy o sobě ex opere operato.

a) *Ve St. zákoně* necenili proroci vysoko obřady, když nebyly projevy živé víry. Nepohlížel na ně jinak ani *Jan Křtitel* (Mat. 3, 7—12) ani *Kristus* v kázání na hoře ani *sv. Pavel*. Právě tento nazývá St. zákon stínem budoucího (Žid. 10, 1) a starozákonné obřady „slabými a nuznými prvopočátky“ (Gal. 4, 9), jež „nemohou ve svědomí posvětit toho, kdo koná službu a posvěcují poskvrněné pouze k čistotě tělesné“ (Žid. 9, 9. 13). Zákon Starý dle *Favlova* názoru nemá vnitřné ospravedlňující síly (Řím. 3, 10. 20), nýbrž je pouze pěstounem ke Kristu, abychom byli ospravedlněni z víry (Gal. 3, 24). *Mojšíš* dal zákon, milost a pravda přišla však *skrze Krista* (Jan 1, 17).

solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. (Ex bulla Eugenii IV. „Exultate Deo“; Denz. 695).



β) *Sv. Augustin*, jak z jeho hořejších výroků je patrné, pohlíží na starozákonné obřady jako na symbolická zaslíbení milosti. *Scholastikové* souhlasili celkem se sv. Augustinem. Toliko o obřizce tvrdili někteří, že skrze ni byl hřích dědičný shlazen ex opere operato. *Tomáš Akv.* nepřikládá významu takového ani obřizce, ač byla tak dokonalým předobrazem křtu. (S. th. 3, q. 62 a. 6 ad. 3).

*Obřizku* pacholat pokládali někteří sv. *Otcové* na př. *Sv. Augustin* a *Řehoř Vel.* za řádný prostředek ke shlazení hřichu prvotného; avšak pouze v tom smyslu asi, že byla příležitostnou a nikoli nástrojnou příčinou ospravedlnění. *Sv. Tomáš* byl toho názoru, že tento hřích se odpouští pacholatům se zřetelem na víru rodičů nebo jiných lidí dospělých (S. th. 3, q. 70. a. 4). Dle *Van Noorta* (l. c. 119) bylo by říci, že nemluvnata u příležitosti obřizky, která byla nezbytnou podmínkou proto, aby se jim víra starozákonné církve v příštího Mesiáše přivlastnila, obdržela od Boha posvěcující milost. *Bartmann* (l. c. 660) poznamenává: Bylo by snad bývalo správnější, aby dříve, než se začalo mluvit o prostředku na shlazení hřichu prvotného, se dokázala víra St. zákona v tento hřích. St. zákon dlužno měřiti vlastním měřítkem a nikoliv oním pozdější bohovědy. Jediné N. zákon, jenž je splněním St. zákona, pronáší rozhodující úsudek a o významu jeho nemůže býti pochybnosti: *N. zákon nepřikládá starozákonným obřadům objektivní moci ospravedlňující.* „A on (Abraham) přijal znamení obřizky jako pečeť spravedlnosti z víry, kterou byl měl v neobřizce, aby byl otcem všech věřících z neobřizky“ (Řím. 4, 11).

d) *Byla nějaká svátost již před nebo mimo zákon mojžišský, v době zákona přirozeného?*

*Bohoslovci* učí, že již před ustanovením obřizky, byl nějaký prostředek (*remedium naturae*), kterým mohla nemluvnata býti spasena. Tímto prostředkem bylo dle všeho nějaké vnější znamení, kterým rodiče nebo jiní dospělí jménem nemluvněte projevovali víru v Boha odplatitele a zároveň v příštího Mesiáše. Tento prostředek *trval i za mojžišského zákona* ke shlazení dědičného hřichu u *dívek israelských*. Toto učení opírají o *výroky pap. Innocence III.*, jenž dí: „To budiž daleko, aby všechna nemluvnata, jichž každodenně tolik umírá, zahynula, aniž jim milosrdný Bůh, jenž nechce, aby někdo zahynul, nebyl se postaral o nějaký prostředek“ (Denz. 410) a *sv. Augustina*: „Nelze věřiti, že by před ustanovením obřizky služebníci Boží, když měli víru v Prostředníka, jenž přijde v těle, nebyli žádnou svátostí pomáhali svým nemluvnatům, ačkoli Písmo z jakési nutné příčiny chtělo, aby zůstala neznámá“ (C. Julian. 5, c. 11 n. 45).

V *Písmě sv.* poukazují na tento prostředek, při němž Bůh nemluvnata ospravedlňoval, jména, která rodiče jim dávali. „Eva počala a porodila Kaina řkouc: Obdržela jsem člověka pomocí Boží“ (1. Mojž. 4, 1). Jméno *Kain* znamenalo by asi získaný (od Boha). „Poznal také ještě Adam svou ženu a ona počala syna, jež nazvala Set řkouc: Nahradil mi Bůh jiným potomkem Abela“ (tmt. 4, 25). „Lamech zplodil syna a nazval jeho jméno Noe řka: Tento nás potěší v namáhavých pracích našich rukou na zemi, které byl Hospodin zlořečil“ (tmt. 5, 29). Víra v Boha vysvítá dále ze jmen: Malaleel (tmt. 5, 12) = chvályhodný je Bůh, Maviael (tmt. 4, 18) = dárcé života je Bůh, Ismael (tmt. 16, 16) = vykupitel je Bůh a j. Tako-

vými jmény projevovali rodiče víru v Boha, původce života, a tím dítě mezi činitele Boží zařazovali, začož Bůh dítě ospravedlnil.

### § 9. ● svátostinách.

*Literatura:* Tomáš Akv. S. th. 1, 2, q. 108, a. 1; 2, 2, q. 83, 15 ad. 2; 3, q. 65, a. 3 ad. 6. *Probst*, Die Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872). *Schanz*, Tübinger Quartal-Schrift 1886, 548 a. násl. *Fr. Schmid*, Die Sakramentalien (1896). *Arendt*, De sacramentalibus. Disquisitio scholastico-dogmatica (1902). *Franz*, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 sv. (1909).

*Název svátostina* (sacramentale) znamená to, co ke svátostem náleží, co je jim podobné; u *starších bohoslovců* nazývaly se tak obřady, jimiž církev podstatný úkon svátostný obklopila. Za našich časů jmenují se svátostiny v širším smyslu církevní obřady, které mají se svátostmi zvláštní podobnost, ať se konají při udílení jejich anebo mimo ně. Tato podobnost je jak co do vnějších obřadů, tak co do vnitřního účinku, jenž jest u svátostin nižší než posvěcující milost. Obřady při udílení svátostí, jimiž se větší úcta před svátostmi vzbuzuje nebo jejich účinek zřetelněji znázorňuje, ke svátostinám se nyní pravidelně nepočítají.

a) *Svátostiny jsou obřady církvi ustanovené, jimiž se jisté duchovní účinky naznačují a osobám i věcem vyprošují, nebo předměty k bohoslužebnému nebo našemu vlastnímu zbožnému užívání zasvěcují.*

O pojmu, rozdělení a působivosti svátostin nejsou bohoslovci svorní. Církev od dávných dob věřícím svátostinami přisluhuje, avšak nevydala o nich neomylného prohlášení. O svátostinách začali pojednávat *scholastikové* a nazývali je na rozdíl od svátostí (sacramenta též principalia) „*sacramenta minora*.“ *Alexandr Hal.* a *Vilém z Auvergne* zavedli pro ně název „*sacramentalia*“, jenž v bohovědě i v církvi zdomácněl. Tento počítá ke svátostinám obřady křestní, postřižiny, svěcení biskupa, svěcení opata a obláčku řeholnic, a korunování krále (*Ziesché*, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne (1911, 22). I pozdější bohoslovci měli o svátostinách mnohem širší pojem a nazývali tak obřady a modlitby, jichž se užívá při mši sv. a při svátostech, potom na př. znamení kříže, vzývání jména Ježíš, svěcenou vodu a j. Je tudíž velmi nsnadno, ne-li téměř nemožno, podati jednotný výměr svátostin, jelikož jest do něho zahrnouti jak úkony tak posvěcené předměty (*Specht*, Lehrbuch der Dogmatik (II, 398).

*b) Svátostiny jsou skutečné.*

V *Písmě N. zákona* se vypravuje, že *Ježíš* vymítal duchy zlé (Mar. 1, 34), udělil tuto moc svým učedníkům (Mat. 10, 1), žehnal osoby i věci (Mat. 19, 15; 14, 19) a věřícím, kteří jeho jméno vzývají budou, přislíbil různé dary (Mar. 16, 17). Podle *sv. Pavla* bývá veškero stvoření posvěceno slovem Božím a modlitbou (1. Tim. 4, 4).

*Církev* zaváděla podle příkladu a vůle Kristovy žehnání a svěcení a provázela jimi život veřejný i soukromý. Nejstarší svátostiny jsou zařikání zlého ducha (exorcismus), znamení kříže a svěcená voda. O zařikání zlého ducha vypravuje *Písmo sv.* *Církev* je kolem r. 200 spojila s křestními obřady, ale konala je i mimo křest. Ustanovila i samostatný stav exorcistův. O znamení kříže zmiňuje se *Tertullian* (De corona mil. 3; De resur. car. 8). V *apostolských konstitucích* (8, 29) je již zvláštní formulář pro svěcení vody. Později přibývalo svátostin; tak svěcené chleby (eulogie), svěcená sůl a olej. Ve středověku vzrostl počet svátostin nadmíru.

Z praxe této vysvítá, že *církev* má od *Ježíše Krista* moc *svátostiny ustanovovati*, jak to i na *sněmu tridentském* o obřadech při udílení svátostí proti *protestantům* (sess. XXII. c. 5) prohlásila.

*c) Svátostiny se rozdělují v zařikání nebo zažehnávání (exorcismi), v žehnání (benedictiones), svěcení (consecrationes) a věci k bohoslužebnému nebo našemu zbožnému užívání posvěcené.*

*Zařikání* užívá *církev* u osob (křtěnců, posedlých) a věci, aby škodlivý vliv zlého ducha zapudila nebo oddalovala.

*Žehnání* užívá *církev*, aby osobám a věcem Božího požehnání vyprošovala (na př. žehnání svátostí oltářní a svatým křížem, znamení kříže, žehnání nemocných a umírajících, žehnání domu, žehnání pokrmův a nápojův).

*Svěcení* užívá *církev*, aby osoby a věci službě Boží zasvětila (benedictiones *constitutivae*, *zasvěcení*) nebo jisté předměty ke zbožnému užívání posvětila (benedictiones *invocativae*). Taková svěcení jsou na př.: svěcení svatých olejů, kostelův, oltářů, zvonů, křížův a růženců, křestní vody, svící, popela a svěcené vody.

Z povahy předmětu a z úmyslu *církve* vysvítá, co má býti službě Boží trvale zasvěceno. Že nelze to říci o domech, mostech, lodích i když jsou církevně posvěceny, je na bíledni. Některým bohoslovcům nezamlouvá se toto rozdělení v zasvěcení a svěcení proto, že pokládají za svátostiny pouze úkony a nikoli posvěcené předměty.

*d) Účinky svátostin* jsou: 1. zasvěcují bohoslužbě, 2. zapuzují neb oddalují škodlivý vliv zlého ducha, 3. vyprošují

i časná dobra (úrodu zemskou, příznivé počasí), 4. zjednávají úkonné milosti a 5. pomáhají k odpuštění všedních hříchův a časných trestův. Všech těchto účinků nepůsobí žádná svátostina najednou, nýbrž aspoň *jeden* z nich.

e) *Působivost svátostin* plyne nejprve z modliteb a zásluh církve, jež je ustanovila a koná. Modlitby církve mají takovou působivost proto, že církev je milovaná nevěsta Kristova a řádná rozdatelka ovoce jeho vykoupení. Působivost svátostin závisí ovšem i na vniterné přípravě přijímatelově, po případě i přísluhovatelově. *Nepůsobí tedy ex opere operato*, nýbrž *ex opere operantis, ex opere impetrationis* skrze modlitby církve.

*Ex opere operato* působí pouze svátosti, jež Ježíš Kristus ustanovil za působivá znamení milosti, takže v tom nezávisí ani na zásluhách přísluhovatele ani přijímatele, a udělení neomylně milost tomu, kdo jí nečiní překážky. Tak svátostiny rozhodně nepůsobí. *Nejsou ustanoveny od Ježíše Krista* za působivá znamení milosti a *nepůsobí milost* ani nezávisle na vnitřné přípravě osob súčasněných ani neomylně. V modlitbách při udělení svátostin církev o ten nebo onen účín pouze prosí, ale neprohlašuje jak u svátostí slovy formy, že účín byl vykonán. Mimo to není nikde zaslíbeno, že i nejlepší modlitba bude hned anebo v určitou dobu vyslyšena. Protože působivost svátostin je závislá na zbožném smýšlení toho, kdo jich užívá, působí *ex opere operantis*. Svátostiny mají nad to vyšší působivost, opírající se o modlitby církve, jejíž jménem se konají. Některé svátostiny na př. svěcení oltářů, kostela, bohoslužebných nádob, nižší svěcení nejsou na vnitřném stavu přísluhovatelově vůbec závislé. Ohledem na tuto působivost lze některým svátostinám přiznati *jakousi působivost ex opere operato ecclesiae, quasi ex opere operato*.

O velikém počtu svátostin, jichž se užívalo za středověku ve veřejném i soukromém životě, pojednává důkladně *Dr. Franz* v díle svrchu zmíněném. Tu a tam zahrnily se zlořády. Proti pověrečným obřadům bojoval již *sv. Augustin* (Ep. 55, 35). Zajímavé je, že podnět k úpravě svátostin byl zavlán *reformačním ediktem Karla V. v Augšpurgu* r. 1584 uveřejněném. Tuto úpravu provedl dokonale *Pavel V.*, vydav r. 1614 *Rituale romanum*. Kněz je povinen jednak čelit zneužití svátostin, jednak řádné jich užívání podporovati a šířiti. (*Bartmann*, l. c. 662).

Část druhá.  
**O svátostech zvláště.**

Hlava první.

**O křtu.**

*Literatura.* Tomáš *Akv.* S. th. 3, q. 66—71. *Bellarmin.* De sacramento baptismi (De contro. t. III. Venet. 1721). *Tournely.* Praelect. dogmat. de sacram. baptismi et confirmat. (t. VII. Paris. 1765). *Corblet.* Histoire dogmatique, liturgique et archæologique du sacrement de baptême, 2 svazky (Paříž 1881). *Ermoni.* Le baptême dans l'église primitive (1904). *Dölger.* Der Exorcismus im alchristlichen Taufritual (Paderborn 1909). *W. Koch.* Die Taufe im Neuen Testament (Biblische Zeitschr. Münster 1910). O židovských očišťách: *Schürer.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III. (1898). *Bousset.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903).

§ 10. **Název, pojem, význam a ustanovení.**

1. Název křest, křestiti, křtíti od kmene Krist(us) znamená úkon, jímž se kdo stane, přijme za křesťana. Lat. baptismus, baptizare z řec. βαπτισμός, βαπτίξεν vlastně ponořiti, pohřžiti užívá se v Písmě sv. o obyčejném mytí a koupeli (4. Kr. 5, 14; Jud. 12, 7), o očišťách u Židů zákonem předepsaných (Mar. 7, 4; Žid. 9, 10), obrazně o velikém utrpení a smrti (Luk. 12, 50; Mar. 10, 38), o přehojné milosti (Luk. 3, 16; Sk. ap. 10, 48) a o svátostném křtu (Mat. 28, 19; Řím. 6, 3. 4). V *Písmě sv. a u sv. Otců* jsou i obrazná jména křtu.

Z obrazného významu křtu, že se jím rozumí hojná milost Ducha sv., vznikl obyčej nazývati náhradu skutečného křtu,

dokonalou lítost spojenou s touhou po něm křest žádosti (baptismus flaminis) a odtud, že křest znamená i veliké utrpení, nazváno bylo mučednictví pro Krista (baptismus sanguinis) křest krve.

Po vnějším znamení a to po látce nazývá se křest: lavacrum aquae, koupel vodní (Ef. 5, 26), voda života věčného, unda genitilis, aqua vitalis, svátost vody (*Tertullian*); po formě, znamení, sigillum (pečeť), znak, znamení, tajemství víry, svátost víry, svátost Trojice. Po účincích zove se křest: koupel znovuzrození a obnovy Ducha svatého (*λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας* Tit. 3, 5), obmytí hříchů (Sk. ap. 22, 16), osvětlení *φωτισμός*, svátost osvětlení. *Řečtí Otcové* nazývají křest rovněž *φωτισμός*, *φῶς*, *σφραγίς*: *Cyril Jerus.* nadepsal katechese pro křtěnce: *Catecheses illuminandorum* (*φωτισμένων*). Jsou tedy tyto názvy, jichž *Otcové* užívají, odvozeny z *Písma sv.* a nikoli z pohanských obřadův očištěných.

## 2. Fojem.

Křest je nejprvnější a nejpotřebnější svátost, ve které člověk skrze vodu a slovo Boží (vzývání Boží Trojice) bývá od hříchu dědičného a ode všech před křtem spáchaných hříchův očištěn a v Kristu Ježíši k životu věčnému znova zrozen a posvěcen. *Římský katechismus* (P. II. c. 2 q. 5) vyměňuje křest takto: Sacramentum regenerationis per aquam in verbo. Svátost znovuzrození skrze vodu slovy. Tu jsou spojeny Jan. 3, 5 s Ef. 5, 26.

*Sv. Augustin* odpovídá na otázku: „Quid est baptismus takto: Lavacrum aquae in verbo. Co je křest? Koupel vodní slovy.“ (In Joa. Tr. 15. n. 4\*) *Sv. Tomáš Akv.* zdůrazňoval proti *Hugovi ze sv. Viktora*, jenž nazýval vodu, byla-li posvěcena, křtem, že křest bývá vykonán skrz obmytí s předepsanou formou a nikoli skrze vodu (S. th. 3, q. 66 a. 1)\*\*) Po meta-

\*) Quid est baptismus Christi? Lavacrum aquae in verbo (Eph. 5, 26). Tolle aquam, non est baptismus; tolle verbum, non est baptismus. (S. Augustin, In Joannis evgl. tractatus 15, 4; Enchir. patr. 1817).

\*\*) Quidam ergo existimaverunt, quod ipsa aqua sit sacramentum, quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore, nam ipse in communi definitione sacramenti dicit, quod „est materiale elementum“; et in definitione baptismi dicit, quod „est aqua“: sed hoc non videtur esse verum; cum enim sacramenta novae legis sanctificationem quandam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio; in aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus.

fysické stránce stačí, vyměří-li se křest: Sacramentum regenerationis, t. j. svátost znovuzrození. V tomto výměru svátost označuje druh (genus proximum) a znovuzrození rozdíl druhový (differentia specifica), jímž se ode všech ostatních svátostí liší. Ve výměrech katechismu římského a katechismu schváleného na valné schůzi biskupů rakouských ve Vídni dne 9. dubna 1894 jest obojí stránka metafysická i fysická vyjádřena.

*Význam křtu* je proto tak veliký, že je to *jediný prostředek duchovního obrození* od Ježíše Krista ustanovený, a tudíž i *brána* do církve a k jejím duchovním pokladům, jež jsou pokřtěnému otevřeny. Toliko křest může člověka zachrániti od věčné záhuby. Kdo není pokřtěn, nemůže přijmouti platně jiné svátosti. Mezi svátostmi má tedy křest první místo, poněvadž je branou života duchovního, jak praví *Eugen IV.* v dekretu pro Armény (Denz. 696). U *Otců* byl křest vždy v popředí (Primum omnium sacramentorum locum tenet) v theorii i v praxi. *Tertullian* napsal monografii: *De baptismo*, v katechesích *sv. Cyrila Jerus., Řehoře Nys.* (Orat. magna 33—40), v *Ambrožových De mysteriis* 1—5, ve spisech *Augustinových* (De baptismo; Ct. Crescon. Donat.; ct. litt. Petiliani Don.; De unico bapt. Cf. epist. Parmeniani; Enchiridion 49—53), v *homiliích sv. Basila Vel.* (Homil. in s. baptismi) a *sv. Řehoře Naz.* (Orat. 40) důkladně pojednává se o křtu.

Když pak se začal šířiti křest nemluvnat, tu původní vážnost této svátosti byla poněkud zastíněna, jak vysvitá ze stížnosti pařížské synody (r. 829) (*viz Hefele IV.*, 56). „Křest u nás nynějších křestanů zůstává daleko za prvním svatým přijímáním, jež svou živou vzpomínkou zasahuje zcela jinak do našeho vnitřního života, než to ona svátost dovede. U prvých křestanů bylo tomu jinak“ (*Dölger* 1. c. 1). Tehdy kdo přijal křest, rozešel se dobrovolně a úplně se svou minulostí. Opustiv cestu temnoty a smrti, vkročil na cestu světla a života. Nyní, kdy býváme křtěni jako nemluvnata, nevíme nic ani o přípravě ani o povinnostech, které skrze kmotry jsme převzali. A přece je to nanejvýš důležité, aby věřící právě tuto svátost jako nejprvnější a nejpotřebnější poznali a jí si vážili. Nejlepším prostředkem k tomu je častější obnova křestního slibu, jak to doporučejí svatí *Jeronym* a *Bernard*.

*Náboženske očisty*, jakýsi způsob křtu, byly i *mimo křestanství* u *Židův* a *pohanů*, *Babyloňanův*, *Indův*, *Egyptanů*, *Římanův* a *Řekův* obvyklé. Ve křtu pohanském pitvořil se zlý duch po svátosti křtu, jak tvrdí *Tertullian* (De praescrip. 40; De bapt. 5) a *sv. Justín* (Apol. I., 62). Ale očisty byly u pohanů značně rozšířeny a prýštily se z obecné touhy lidstva po mravní očištění, jež se znázorňovala čistotou fysickou. Dle mínění mnohých pohanských národů vzniká voda dešťová a hlavně pramenitá na blízkou bož-

instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est verae sanctificationis subiectum; et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio. (Sv. Tomáš. Akv. S. T. III., qu. 66. art. 1).

stva. — Očistami předepsanými u Židů (3. Mojž. hl. 11—15) zjednává se čistota před zákonem. *Fariseové* jim přikládali veliký význam (Mat. 6; 15, 2; Luk. 11, 38). Za časů *Krista Pána* přibyla ještě jedna očista tak zv. *křest proselytů*, tebilah, pro pohany, kteří k židovstvu zcela přestoupili. Byl tedy vnější obřad křestní již tehdy s důstatek znám. Je to patrné i ze křtu, kterým *Jan* křtil v *Jordaně* (Mat. 3, 1—12; Mar. 1, 1—8; Luk. 3, 1—8).

3. *Věta*: Svátost křtu ustanovil Ježíš Kristus. (De fide.)

#### *Výklad.*

Podle prohlášení *sněmu tridentského* (sess. VII. can. 1) je článek víry jednak to, že Kristus křest ustanovil, jakož i to, že křest je pravá a vlastní nebo skutečná svátost. O podstatných částech, z nichž se svátostné znamení skládá, a o účincích, jež působí, bylo již svrchu pojednáno (viz § 2. a 4.) Ustanovení křtu sv. od *Ježíše Krista* dlužno proto zvláště dokázati, poněvadž *liberální theologie protestantská* a za ní modernismus o něm pochybují, ba dokonce je zavrhnoují. *Harnack* dí zcela otevřeně: „Že Ježíš křest ustanovil nedá se přímo dokázati“ (Dogmengeschichte I, 88). *Pius X.* zavrhl větu modernistů: „Křestanská obec zavedla povinnost křtu tím, že jej přijala za nutný obyčej a sloučila s ním závazek křestanského vyznání“ (Denz. 2042 cf. 2088).

#### *Důkaz.*

a) Díe *Pisma sv. Nového Zákona Kristus Pán*, ač osobně sice podle všeho křtu neudílel, *výslovně učil nutnosti křtu* a výslovně *nařídil* apoštolům, aby *všechny, kdož uvěří, křtili*: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejíti do království Božího“ (Jan 3, 5). Křest, vnější obřad, děje se *skrze vodu, znovuzrození, ospravedlnění pak skrze Ducha svatého*. Jako těmito slovy zdůraznil *Pán Ježíš* nutnost křtu pro všechny, tak před svým nanebevstoupením rozkázal křtiti všechny: „Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mat. 28, 19). „Jdouce do veškerého světa kaďte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen“ (Mar. 16, 15). Když tedy *Kristus* nutnosti křtu pro všechny učil a všechny křtiti rozkázal, *zajisté i křest ustanovil*.

*Apoštolové* také hned o letnicích *křtili*, a *křest* za nezbytný *prostředek spásy* *prohlašovali*. Na otázku: „Co máme činiti?“ odpovídá *Petr*: „Čiňte pokání a pokřtěn buďte jedenkaždý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých“ (Sk. ap. 2,



38; 8, 12. 36. 37; 16, 33. a j.) Tak všeobecně a formálně nebyli by mohli apoštolové ve jménu Ježíše křtíti, kdyby jim to nebyl *Ježíš* přikázal. Apoštolové křtili i ty, kteří byli zágračně do církve přijati jako Kornelia (Sk. ap. 10, 47. 48) a Savla (tmt. 9, 15. 18). Sv. Pavel spojuje se smrtí Páně křest tak jako eucharistií (Řím. 6, 3) a tvrdí, že býváme v Kristu pokřtěni (1. Kor. 1, 2; 6, 11; 12, 13.). Tak mohli na křest nazíratí pouze v tom případě, když jej Ježíš ustanovil.

b) Z církevního podání nejstaršího, z *Didache* (c. 7; Enchir. patr. 4), z listu *Barnabášova* (11, 11; Enchir. patr. 34), z *Pastýře Hermova* (9, 16, 13; Enchir. patr. 92) a z *Justinovy Obrany* (l. c. 60) vysvitá, že se křest udílel v církvi všem, kdo byli do církve přijati, na odpuštění hříchův. Tento všeobecný obyčej, jenž se od počátku a bez jakéhokoliv odporu zachovával, nedal by se vysvětliti, kdyby nebyl křest od Ježíše Krista ustanoven.

4. Dobu, kdy Kristus křest ustanovil, *neudávají všichni bohoslovci stejně*. Různé názory jejich však se nepřičí nikterak skutečnosti, že Kristus křest ustanovil.

a) *Někteří bohoslovci* byli toho názoru, že se tak stalo, když byl Kristus křtěn v Jordáně. Tak tvrdili sv. *Otcové*, *Ambróž* (In Luc. 2, 83) a *Jan Zlat.* (In Mat. hom. 12, 3) a po nich *scholastikové* se sv. *Tomášem Akv.* (S. th. 3, q. 66 a. 2); s nimi souhlasí i *Římský katechismus* (P. II. c. 2, qu. 20). Týž učitel církevní odvozuje povinnost křtu z přikazu Páně (Mat. 28, 19). Jak z výroků těchto bohoslovců vysvitá, sdělil Kristus tehdy vodě moc očištnou a posvětnou, naznačil vnější znamení křtu, vodu za látku, a vzývání Boží Trojice, která se tehdy zjevila, za formu („apparuit manifestissima Trinitas,“ dí *Augustin* In Ioa. Tr. 6, n. 5). Křest Krista Pána byl by býval předchozím poukazem na svátostný křest, jenž měl býti ustanoven později.

b) *Dle jiných bohoslovcův* ustanovil Kristus křest *při rozmluvě s Nikodemem* (Jan 3, 1—21). Tito odvolávali se s *Duns Scotem* na to, že učedníci Kristovi křtili (Jan 3, 22; 4, 2) a to křtem svátostným. — Dá se však stěží pochopiti, že by byl Kristus ustanovil křest *za soukromé* rozmluvy s mužem, který při rozšiřování království Božího na zemi *nebyl činný*. V rozmluvě zmíněné rovněž poukazuje Kristus na křest, jenž měl býti ustanoven, a zdůrazňuje jeho nutnost. Mimo to nelze dokázati, že by byl Kristus osobně křtil, a není také u žádného evangelisty v řeči Páně, když učedníky po prvé rozesílal, ani zmínky o nějakém přikazu křtíti (Mat. 6, 1—42; Mar. 6, 7—13; Luk 9, 1—6). Tyto dvě skupiny, jež ustanovení křtu svátostného kladou *před utrpení Páně*, jsou nuceny předpokládati, že Kristus ve křtu své zásluhy *rozděloval* dříve, než je svou smrtí získal.

c) *Třetí skupina* tvrdí, že Kristus ustanovil křest *po svém zmrtvýchvstání*, když vstupuje na nebesa přikázal apoštolům: „Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mat. 28, 19). V tomto názoru *zaráží*,

že by byl Ježíš svátost nejpotřebnější ustanovil teprve v posledních okamžicích pozemského života.

Nelze tedy žádného z těchto tří názorů *vylučně hájiti* a je podle všeho nejsprávnější, spojí-li se všechny v jedno asi takto: Kristus již tím, že se dal pokřtiti a že učedníci jeho křtili, dále svou naukou o křtu připravil tuto svátost tak, že odcházející z tohoto světa mohl křest uložití za povinnost. V tomto smyslu odpovídá již *sv. Bonaventura* na otázku: *Quando institutus fuit baptismus?* Dicendum, quod *materialiter*, quando baptizatus fuit Christus; *formaliter*, cum resurrexit et formam dedit (Math. 28, 19); *effective*, cum passus fuit, quia inde habuit virtutem; *sed finaliter*, cum eius praedixit necessitatem et utilitatem (Joa. 3, 5; Comment. in Joa. 3, 19).

5. *Námítka proti ustanovení svátosti křtu Ježíšem Kristem.* Kdežto *Luther* ohledem na Mat. 28, 19 a Mar. 16, 16 rozhodně na tom trval, že křest byl od Ježíše Krista nařízen a ustanoven, popírá to *liberální teologie protestantská*. *Dle Harnacka* je toto ustanovení nejisté. *Dle H. J. Holtzmanna* má křest analogie v židovských a pohanských očištěních a byl naznačen křtem proselytův a předobrazem křtem Krista v Jordáně. To, že se dal Kristus pokřtiti, je sice jisté; je však pochybno, zda dal učedníkům příkaz křtiti. Křest zavedla církev navazující na tento křest Kristův, jenž jí byl vzorem (*Lehrbuch der neutest. Theologie* (1897) I. 381). Téměř doslovně opakuje názor *Holtzmannův Loisy* (*L'Évangile et l'Église* (1902)). Důvody, o něž svůj názor, evangelium i celému podání církevnímu odporující opírají, jsou zcela bezpodstatné. Kristus prý výroku Mat. 28, 19 ve skutečnosti neproněs. Konec prvního evangelia je prý úhrnnou zprávou o tom, co učedníci v oněch dnech od Zmrtvýchvstalého slyšeli a se naučili. Onen výrok Páně nebyl prý míněn jako křestní formule (*Sieberg, Dogmengeschichte* 1.<sup>2</sup> 62). Do evangelia byl prý vsunut mnohem později, když se víra v Trojici již byla v církvi vyvinula.

Výrok Páně, o nějž tolik běží, nelze z prvního evangelia vyřaditi jinak než libovolně a násilím. Je kriticky co nejlépe zaručen, a vyskytuje se ve všech rukopisech, nejstarších překladech a kritických vydáních. *sv. Otcové před Eusebiem Caesar.* jej dobře znali (viz van Noort, l. c. 128 pozn. 5). Výrok ten nejen že se k tomuto evangelium dobře hodí, nýbrž je téměř nutným požadavkem, když byl křest dostatečně připraven. Když Kristus netoliko ve čtvrtém evangelium nýbrž i synoptiků (Mat. 11, 27; 12, 32; Mar. 3, 29; Luk. 12, 10...) tři božské osoby výslovně jmenoval, pak je i trojiční formule u sv. Matouše, kterou proněs na konci své pozemské činnosti, co nejlépe odůvodněna. *Kropatschek*, protestantský bohoslovec poznamenává (*Die Trinität; Bibl. Zeit- u. Streitfragen* 1910, 15): „Právě tato rozmanitost formulí o Trojici je nápadný zjev v podání novozákonném. Kdyby byla na několika místech trojiční formule strnulá, dala by se jako cizotvárné těleso odstavit. Novozákonní spisovatelé v takových myšlenkách však žili, a tyto se u nich dostávají bez úmyslu a pře-

myšlení“ . . . Proti trojiční formulí a rozkazu Páně ve jménu Trojice křtíti nesvědčí Sk. ap., které častěji vypravují o apoštolech, že *křtíli ve jménu Ježíš. Die Didache* je pokřtěnu býti ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého totéž jako býti pokřtěnu ve jménu Páně (c. 7. 9).

Křest svátostný nelze naprosto odvozovati z náboženských očist mimokřesťanských. I když byly tu a tam podobné vnější obřady, nejsou to dokonce stejné křty. U pohanského křtu se nepožadovala na přijímateli vnitřná příprava, nýbrž křest ten byl čarovným prostředkem, jímž se získávala čistota. Komu byl tento prostředek udělen, ten se stal také účinku jeho účasten. Židovské křty, které nevyhovovaly mravním požadavkům proroků (Is. 1, 16; Žl. 50, 9. 12), neměly ceny větši.

6. *Křest*, jímž *Jan křtil* v Jordáně, měl mravní význam; byl to křest pokání na odpuštění hříchův (Mar. 1, 4. 8; Mat. 3, 11; Luk. 3, 3). Tento křest byl *s nebe, od Boha* (Mar. 11, 30), ale „fariseové a zákonníci sami proti sobě pohrdli úradkem Božím, nedávše se pokřtíti od něho“ (Luk. 7, 29. 30). Tímto křtem dal se *Kristus* pokřtíti. Podstatný rozdíl mezi svým a Kristovým křtem *Jan Kř.* vytkl takto: „Já křtím vás vodou ku pokání, ale ten, který přijde po mně, mocnější je nade mne . . . on bude vás křtíti Duchem svatým a ohněm“ (Mat. 3, 11).

Někteří *sv. Otcové* připisovali křtu Janovu *odpuštění hříchův*. Toto udílel Bůh kajícím hříšníkům, kteří na znamení pokání tento křest přijímali. *Scholastikům* je tento křest přípravou na křest svátostný, jak *sv. Tomáš Akv.* píše: „Baptismus Joannis non erat per se sacramentum sed quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi (S. th. 3, q. 68 a. 1). *Petr, Ondřej, Filip a Natanael a učenníci Janovi* tento křest přijali (Jan 1, 35—51). *Sv. Augustín* (Ser. 146; Ct. litter. Petil. Donat. 82, 75) si stěžuje, že po křestansku pokřtění dávají se o sv. Janě v moři pokřtíti, očekávajíce od toho mimořádných účinkův. *Proti protestantům*, kteří novozákonným svátostem připisovali touž působivost jako křtu Janovu, že *se jim i oněmi pouze víra vzbuzuje, prohlásil sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že křest Janův měl týž účinek jako křest Kristův b. z c. v.“ (sess. VII. de baptismo can. 1).

## § 11. O vnějším znamení křtu.

1. *Věta*: V z dálenější látce křtu je přirozená voda a. (De fide).

*Výklad.*

Některé *seky bludařské* ve starověku i středověku křtily olejem, vínem anebo mlékem, poněvadž vodu pokládali za cos nečistého. V jiných udílel se křest tím způsobem, že bylo křtěncům prcházeti *mezi hořícími svícemi* neb ohněm, čímž se mělo splniť, co Jan Křtitel děl o křtu Kristově (Mat. 3, 11). Výrok Kristův „Nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha svatého . . .“ (Jan 3, 5) vykládal *Kalvin* obrazně o krvi Kristově. Sněm *tridentský* prohlásil proti těmto bludům: „Bude-li

kdo tvrditi, že pravá a přirozená voda není nutná ke křtu a tudíž ona slova Pána našeho Ježíše Krista: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a z Ducha svatého“ v nějaké obrazné rčení by překroutil, b. z. c. v.“ (sess. VII. de bapt. can. 2.; Denz. 858).\*)

### Důkaz.

V *Písmě sv.* označuje Kristus výslovně vodu za látku křtu sv. (Jan 3, 5); vodou pokřtil jáhen Filip komořího ethiopského (Sk. ap. 8, 36—38) a apoštol Petr Kornelia (tmt. 10, 47—48). Sv. Pavel nazývá křest koupelí vodní (Ef. 5, 26), koupelí obnovy a znovuzrození (Tit. 3, 5) a přirovnává jej k průchodu Izraelitů mořem Rudým (1. Kor. 10, 2). Sv. Petr přirovnává křest k arše, ve které bylo osm osob zachráněno skrze vodu (I. Petr. 3, 20. 21).

U sv. Otců je rovněž nade všelikou pochybnost jisto, že voda je látkou křtu. *Didaché* přikazuje: „Křtíte ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Nemáš-li pak živé vody, křtí jinou vodou; nemáš-li studené tedy křtí teplou. Nemáš-li ani teplé ani studené, lij vodu na hlavu třikráte ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (c. 7; *Enchir. patr.* 4).\*\*) Sv. *Justin* dří: „Pak je vedeme, kde je voda a bývají obrozeni jak i my jsme byli obrozeni. Nebo ve jménu Otce všehomíra a Pána Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista a Ducha svatého koupel vodní přijmou“ (*Apolog.* I. 60). *Tertullian* volá: „O šťastné svátosti vody naší; my rybičky podle ryby našeho Ježíše Krista ve vodě se rodíme“ (*De bapt. c.* 1).\*\*\*) Viz sv. *Augustin* In *Joa. Tract.* 15 n. 4).†)

Voda byla velmi případně určena za látku křtu. Vodou naznačuje se obmytí duše od hříchův; užívalo se jí všeměs k očištám a voda jsouc všude po ruce, hodí se dobře za látku svátosti nejpotřebnější.

\*) Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto“ ad metaphoram aliquam ceteriserit: A. S. (Trid. sess. VII. Canon. de sacram. Can. 2.)

\*\*\*) Περι δὲ τοῦ βαπτίσματος οὕτω βαπτίσατε ταῦτα πάντα προειπόντες, „βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχης ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' ὄν δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θεομῶ. Ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχης, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ εἰς τὸ ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος“. (*Didache c.* 7. 1.—3.)

\*\*\*) Felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis dāictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!... Nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. (*Tertullian: De baptismo c.* 1.)

†) Quid est baptismus Christi? Lavacrum aquae in verbo (Ef. 5, 26). Tolle aquam, non est baptismus; tolle verbum, non est baptismus (S. Augustini: In Joannis evgl. tractatus 15, 4).

2. věta: Bližší látkou (materia proxima) křtu jest, že křtěnec bývá vodou obmyt, a to buď do ní pohroužen (immersio) anebo se na něj vylije (infusio) nebo se jí pokropí (aspersio).

Má-li býti křest vykonán, musí býti křtěnec vodou obmyt. Pouze tak jest křest skutečně koupelí vodní, koupelí obnovy a znovuzrození, a pokřtění jsou opravdu od hříchův obmytí. Baptizare, βαπτίζειν křtíti znamenalo za časů Krista Pána očistu, která se dala umytím.

a) Nejstarším způsobem křtu bylo *pohroužení křtěnce do vody*. Sv. Pavel pro toto pohroužení přirovnává křest k pohřbu Páně (Řím. 6, 4; Kol. 2, 12). Tak dle všeho křtil Jan v Jordáně, v Enonu u Salimu, kde bylo mnoho vody (Jan 2, 23). Za prvých dob křesťanských udílel se křest pod širým nebem v řece, v moři, vodou živou. U chrámů zřizovány byly později křestní kaple s nádržkami vodními pro křest (baptisteria piscinae, fontes), kamž křtěnec sestupoval. Voda sahala mu až po kolena nebo po pás a lila se na hlavu (Duchesne, Origines du culte chrétien 313). Tento způsob křtu byl i v západní církvi obecný, až koncem 12. století začal se též křest udílet tak, že se voda pouze lila na hlavu křtěncovu. Sv. Tomáš Akv. (S. th. 3 q. 66, a. 7) pokládá pohroužení za obecnější způsob. Ve století 16. zanikl tento způsob v západní církvi docela. V církvi řecké a ve východních církvích vůbec udílí se křest pravidelně až do dneška pohroužením, a pouze v čas nevyhnutelné potřeby lije se voda na hlavu křtěncovu.

Tertullian dosvědčuje, že křtěnec býval do vody pohroužen třikráte (Adv. Prax. 26). Z Písma sv. nelze toho dokázat. V Didache se ovšem přikazuje, že se má voda třikráte na hlavu vylíti (c. 7, 3; Enchir. patr. 5). Sv. Lev Vel. vykládá trojí pohroužení třídenním pobytem Páně v hrobě (Ep. 16, 3). Trojí pohroužení do vody nebylo pokládáno za podstatný obřad křestní; stačilo též pohroužení jedno, jak to vysvítá z listu sv. Řehoře Vel. (Ep. 43), v němž biskupovi Sevillskému sděluje, že platí i křest, byl-li vykonán jedním pohroužením.

b) *Litím vody* (infusio) na křtěnce udílel se křest též od nejstarších dob v církvi a uznával za platný.

Z Písma sv. lze usuzovati, že tak byly pokřtěno 3000 Židův o letnicích v Jerusalemě (Sk. ap. 2, 41) a žalářník s celou čeledí svou ve Filipech (Sk. ap. 16, 33).

V církevním podání byl tento způsob křtu znám, jak vysvítá z Didache (c. 7). Tak bývali křtěni nemocní (baptismus clinicorum). Sv. Cyprian dovozuje, že i takový křest platí (Ep. 69, 12; Enchir. patr. 590). Tento

způsob křtu, jenž jest od XVI. stol. v západní církvi obecně rozšířen a nařízen, má před pohroužením mnohé přednosti. Dá se snadno vykonati, a není při něm obav ani o zdraví křtěncův, ani o zásady slušnosti. Výtka, již činí řecká církev latinské, že tento způsob křtu je neplatný neb aspoň bludařský, je zcela bezdůvodná a nespravedlivá. Když i ti, jimž se křest udílel litím vody, byli v církvi vždy uznáváni za platně a řádně pokřtěné, když se tento způsob doporučí tolika důvody, církev nařídívší tento způsob, nijak se neprovinila proti víře, nýbrž užila své pravomoci, kterou nad obřady svátosti má, k prospěchu přijímajících a k úctě svátosti.

c) *Pokropení křtěnce vodou (aspersio)* je rovněž platný způsob křtu, děje li se v takovém množství, že křtěnec je vskutku obmyt. Od lití vody-na křtěnce se tento způsob neliší leč tím, že tu voda stéká na křtěnce po kapkách, kdežto při lití stéká proudem. Při obojím způsobu křtu jest ovšem nezbytno, aby voda po těle stékala a je obmyla. Za tím účelem stačí, když se voda lije na hlavu.

Dle církevních předpisů dlužno *při slavném křtu užívati svěcené vody* (Rituale rom. Ed. 1913, De materia bapt. 4.) Svěcení vody dosvědčuje *Tertullian* (De bapt. 5, 9) a *sv. Cyprian* je odůvodňuje tím, že Hospodin u Ezechiele žádá vodu čistou (Ep. 70; *Ambrož*, De mysteriis, 3, 14; *Augustin*, De bapt. 5, 20. 28). Při svěcení křestní vody zmiňuje se *Tertullian* o *exorcismu* nebo zaříkání. Starodávným obřadem při tomto svěcení bylo *insufflatio*, vdechování a vydechování, jímž se naznačovalo, že duch dobrý do vody vchází a duch zlý jest odstraněn. Dříve se světívala voda pokaždé při křtu; nyní světí se pouze o Bílou sobotu a v sobotu před letnicemi, ve dny, kdy za starodávna byl křest udílen slavným způsobem.

3. věta: Formou křtu jsou slova, jimiž se tři božské osoby vřslovně vzývají a křestní úkon vyjadřuje. (De fide).

#### Výklad.

Tuto formu předpisuje *Eugen IV.\**) v dekretu pro Armeny (Denz. 696). *Sněm tridentský* prohlásil za platný i křest bludařů,

\*) Forma autem est: „*Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.*“ Non tamen negamus, quin et per illa verba: »*Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*« vel: »*Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti,*« verum perficiatur baptisma; quoniam cum principalis causa, ex qua baptismus virtutem habet, sit sancta Trinitas, instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius sacramentum: si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministerium, cum sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum. (Eugen IV. Decretum pro Armenis).

byl-li vykonán touto formou a s patřičným úmyslem (sess. VII., de baptismo c. 4; Denz. 860)\*\*) *Alexandr VIII.* zavrhl názor *jansenistů*, že stačí křestní forma i když v ní není vyjádřen úkon křestní (ego te baptizo; Denz. 1317). *V latinské církvi* zní tato křestní forma: „*Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*“ a vyskytuje se již v kanonech *Hippolytových* a *v sakramentáři gregoriánském*. *V řecké církvi* užívá se této formy: *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ (ὁ θεῖνος) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου* (*Staerk*, *Der Taufritus der griech.-russischen Kirche* (1903) 107).

Řečená forma vyskytuje se u *Theodora Lect.* (kol r. 525), a uznává ji za platnou i latinská církev, jak zmíněný *Eugen IV.* učí (1. c.). Rozdíl mezi oběma formou ovšem toliko formální vykládá *Papp-Szilagyí* tak, že východní *Otcové* chtějíce čeliti bludnému tvrzení *novaciánů*, jichž bylo na východě velmi mnoho, že k platnému přísluhování svátosti je nutná víra přísluhovatelova, moudře nafidili, aby kdo křtí neřikal: „Já tebe křtím, nýbrž: Je křtěn služebník Boží“... (*Enchir. juris eccles. orient. cathol. X.* 377).

a) *Ve formě křestní mají býti tři božské osoby výslovně vzývány.*

*Z Písma sv.* (Mat. 28. 19) vysvítá aspoň tolik, že když *Kristus* těmito slovy výslovně všechny křtiti nařídil, i formu křtu jimi ustanovil. Na vzývání Boží trojice poukazuje dle všeho *sv. Pavel*, když nazývá křest „koupelí vodní při slově života“ (*Ef.* 5, 26).

*U sv. Otců* je tato forma určitě vyslovena. *V Didache* (7, 1); *Tertullian* dí: „Zákon křtu byl uložen a forma byla předepsána, když děl: „Jdouce učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ (*De bapt.* 13; *Enchir. patr.* 307); *Fustin* (*Apol.* I. 61). *Sv. Ambrož* píše: „Nebyl-li křtěnec pokřtěn ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, nemůže obdržeti odpuštění hříchův ani daru duchovní milosti načerpati“ (*De myster.* č. 40 n. 20). *Sv. Augustin* se táže: „Kdo neví, že to není křest Kristův, nebyla-li slova, z nichž vyznání víry se skládá, vyslovena?“ (*De bapt.* VI. 25, 47; *Enchir. patr.* 1638).

b) *Ve formě křestní musí býti vyjádřen úkon křestní.*

*Sv. Tomáš Akv.* odůvodňuje tento požadavek takto: Vody lze užití k různým účelům. Proto je třeba, aby byly slovy formy určeno, za jakým účelem se to koná. To se však nestane, řekne-li se: „Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého,“ poněvadž

\*\*\*) Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum: A. S. (Trid. Sess. VII. Canones de sacram. Can. 4.)

v tomto jméně máme konati všechno. Nevyjádří-li se tedy úkon křtu, není svátost křtu vykonána (S. th. 3 q. 66 a. 2). *Alexander III.* prohlásil: „Když někdo dítě třikráte do vody pohrouží, avšak neřekne: Já tebe křtím, není dítě pokřtěno“ (Denz. 398).

c) Ve formě křestní musí *býti označen i přijímatel*, poněvadž by se forma nevztahovala na určitou osobu. *Kongregace de Propaganda fide* prohlásila křest, který udíleli Koreané, vynechávající z nevědomosti ve formě „te“ za neplatný (Coll. s. Cong. de Propag. fide n. 625).

*Přidávky k formě* křestní, kterými se ovšem její smysl podstatně nemění, byly u některých církví obvyklé. Tak se po jednotlivých jménech tří božských osob přidávalo „amen“, jež neříkal křtítel, nýbrž věřící nebo kmotři nebo duchovní, jenž přísluhoval. Dle kanonů *Hippolytových* odpovídal křtěnec stoje ve vodě na tyto tři otázky: Věříš v Otce . . . věříš v Ducha svatého. Po každé odpovědi byla mu hlava do vody pohroužena a kněz říkal pokaždé: Já tebe křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha sv. (*Duchesne, Origines du culte chretien* 534). I při tomto způsobu byl udělen pouze jeden křest, poněvadž křtítel měl úmysl udělití jeden křest.

4. *O křtu ve jménu Ježíš.* V *Písmě sv.* se častěji vypravuje, že ti, kteří byli pokřtěni, ve jménu Ježíš *εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ* (Sk. ap. 8, 16; 19, 5; Řím. 6, 3. a 1. Kor. 1, 13) *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* (Sk. ap. 2, 38; 10, 48) byli pokřtěni. Bylo při těchto křtech vzývání jména Ježíš *křestní formou*?

a) *Starší scholastikové s Petrem Lombardským* v čele, majíce na zřeteli výrok *Ambrožův* (De Spir. s. 1, 3, 42) a odpověď *Mikuláše I. Bulharům* (r. 866), to tvrdili. *Novější scholastikové se sv. Tomášem Akv.* (S. th. 3, q. 66 a. 6) tento názor upravili do té míry, že křest udělený za vzývání jména Ježíš byl dle *vlastní vsady Boží platný* a to proto, aby jméno Ježíš co nejvíce úcty získalo v době apoštolské. V pozdějších dobách platil a platí pouze křest udělený za vzývání Trojice. *Po sněmu tridentském* hájí *bohoslovci* vesměs, že toliko tento křest vždy platil a platí.

b) Svrchu zmíněná místa z *Písma sv.* dají se dobře vyložití tak, že křtem ve jménu Ježíš *se rozumí křest křesťanský* na rozdíl od křtu Janova a křtů židovských. Tím, že byli pokřtěni ve jménu Ježíš, se nepraví nic jiného než, že přijali křest od Ježíše Krista ustanovený a jeho jménem udílený, a že byli přijati do církve Kristovy. Výsady zvláštní pro dobu apoštolskou nelze z *Písma sv.* dokázati, a není nikterak pravděpodobno, že by bylo od formy trojiční hned, jakmile byla vyslovena a ustanovena, dispensováno. Že vzývání jména Ježíš nebylo křestní formou, je patrné ze Sk. ap. 19, 2—3. Když *sv. Pavel* uslyšel od některých učedníků Jana Kř.



že ani neslyšeli, je-li Duch svatý, tu se jich tázal: „V co tedy pokřtěni jste? O takové křestní formulí není u *nejstarších Otcův* ani nejmenší zmínky; naopak *Didaché* výslovně přikazuje (7, 1), že křest má se konati ve jménu O. i S. i D. sv. a v následujícím (9, 5) dří, že k eucharistii nemá býti připuštěn, jen kdo byl pokřtěn ve jménu Páně. Je tedy z těchto svědectví patrné, že *křest ve jménu Ježíš je křest křesťanský*, kdežto *vzývání božských osob je vlastní křestní formou*.

Svrchu zmíněný výrok *Ambrožův* lze i tak vyložit, že tu neběží o křestní formu, nýbrž o křtěncovo vyznání víry. Dle *sv. Ambrože* křtěnec, jenž o Trojici pravověrně smýšlí, i když výslovně Syna nebo Ducha svatého nejmenuje, přijme křest s užitkem; nesmýšlí-li pravověrně, i kdyby celou Trojici výslovně jmenoval, přijme křest bez užitku.

Podobně je tomu i s *odpovědí Mikuláše I.* Tu má papež asi na zřeteli patřičný úmysl přísluhovatelův. Chtěl-li žid křtiti ve jménu Trojice nebo ve jménu Ježíš, t. j. měl-li patřičný úmysl, není třeba, aby se křest konal ještě jedenkrát. (Podrobnou literaturu viz *Specht* I. c. 197).

## § 12. O účincích křtu.

**Věta:** Účinky křtu jsou, že pokřtěný bývá duchovně znovuzrozen (spiritualis regeneratio), takže obdrží prvou milost posvěcující a s ní odpuštění všech hříchův i trestův. (De fide).

### Výklad.

1. *Církev* vyznává ve *snesení víry nicejsko-čarhradském* „jeden křest na odpuštění hříchů“ (Denz. 86); na sněmu ve *Vienne* (1311) prohlásila křest „za dokonalý prostředek spásy pro dospělé i pro děti“ (Denz. 482\*) a vyslovila se pro názor, že v obojím případě, tudíž i nemluvňatům, na křtu svatém se dostane odpuštění hříchův a vnitřního posvěcení, když se jim vlijí milost a ctnosti (Denz. 483).\*\*)

\*) Ad hoc baptismum unicum baptizatos omnes in Christo regenerans est, sicut unus Deus ac fides unica ab omnibus fideliter confitendum, quod celebratum in aqua in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti credimus esse tam adultis quam parvulis communiter perfectum remedium ad salutem. (Concil. Viennense (oecum. XV.), *Errores Petri Joan. Olivi.*)

\*\*\*) Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionum secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante concilio diximus eligendam (tamtéž).

*Eugen IV.* vypočítává v dekretu pro Armény tyto účinky: „Odpuštění všelikého hříchu, prvotného i osobního a též všelikého trestu, který za hřích přísluší“ (Denz. 696).\*)

*Protestanti* neuznávají u křtu ani, že je nástrojnou příčinou duchovního znovuzrození, ani že vtiskne duši pokřtěného nezrušitelné znamení. *Sněm tridentský* prohlásil proti nim, že milostí Ježíše Krista, jež se na křtu udílí, vina hříchu prvotného se odpouští a všechno, co má skutečnou a vlastní povahu hříchu se zahladí (sess. V. can. 5; Denz. 792).\*\* Kdežto tu sněm u křtu přihlíží hlavně *k* *odpuštění hříchů*, zdůrazňuje v následujícím u pokřtěných *vnitřní posvěcení*: „Ve znovuzrozených Bůh nic nenávidí, poněvadž není žádného zavržení pro ty, kteří byli v pravdě pohřbeni s Kristem skrze křest ve smrt; kteříž se stali nevinnými, neposkvrněnými, čistými, bezhříšnými a bohumilými, dědici Božími a spoludědici Kristovými, takže je zhoła nic nezdržuje, aby vešli do nebe.“ O posvěcení pojednává též sněm v sess. VI. c. 7.

2. Ježto o *nezrušitelném znamení*, které křest vtiskuje, byla řeč již dříve, je tu v popředí *hlavní účinek* křtu, *duchovní znovuzrození* nebo *ospravedlnění*, jež je po stránce negativní *odpuštění hříchů* a po stránce pozitivní *vnitřní posvěcení*, a jehož dostane se tomu, komu byla *vlita milost posvěcující*.

*Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* (Jan 3, 5. . .) *Kristus Fán* výslovně připisuje křtu účinek, že pokřtěný bývá *znovuzrozen* a do království Božího přijat. Ze slov bezprostředně následujících: „Co se narodilo z těla, tělo jest a co se narodilo z Ducha, duch jest,“ vysvítá, že znovuzrozený nabývá života nadpřirozeného. *Odpuštění hříchů* skrze křest zdůrazňuje *sv. Pavel*, když křest přirovnává k smrti Kristově: „Nevíte-li, že my všickni, kteří jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, v jeho smrt jsme byli pokřtěni? Byli jsme tedy pohřbeni s ním skrze křest ve smrt, abychom tak, jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou

\*) Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur. (Eugen IV. Decretum pro Armenis).

\*\*) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram ac propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: A. S. (Trid. sess. V. Decr. de peccato orig. 5.)

Otcovou, i my kráčeli v životě novém“ (Řím. 6, 3—5). Na tento účinek křtu poukazuje *sv. Petr* (Sk. ap. 2, 38) a jinde (I. Petr. 3, 21) dí, že křest zachraňuje od záhuby. *Positivní stránku, vnitřní posvěcení*, vytyčuje *sv. Pavel*: „Spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha sv.“ (Tit. 3, 5). „Ale dali jste se obmýti, ale byli jste posvěceni, ale byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu Boha našeho“ (1. Kor. 6, 11). „Neboť všickni, kteří jste byli v Kristu pokřtěni, Krista jste oblékli“ (Gal. 3, 27).

*Sv. Otcove* tento obojí účinek křtu dobře znali a jasně mu učili. Dle *Didache* má toliko pokřtěný právo přistoupiti k eucharistii (9, 5).\*) U *Hermy* (Pod. 9, 16, 5—7) se nutnost křtu do té míry upřiljšuje, že i spravedlivým starozákonným byl dodatečně v předpekli udělen. Dle listu *Barnabášova* (11, 11)\*\*) sestupujeme do vody plní hříchův a vynořujeme se, majíce v srdci ovoce, bázeň Boží a naději k Ježíši v Duchu sv. *Sv. Justin* vykládá název křtu *φωτισμός*, osvětlení a jeho účinky, obmytí a znovuzrození (Apol. I. 61. 32; Enchir. patr. 126). Podobně se vyslovují o křtu *Tertullian* (De bapt. 1. a 5), *sv. Irenej* (Adv. haeres. 3, 17, 2; Enchir. patr. 220) a *Origenes* (In Joa. 6, 17). *Sv. Augustin* chválí při křtu, že byl ustanoven proti hříchu dědičnému, aby co narozením bylo způsobeno, znovuzrozením bylo shlazeno, a že všechny hříchy osobní ústy, srdcem a skutky spáchané ničí. Křest nazývá „magna indulgentia“ velikým odpustkem, z něhož se začíná obnova člověka a jímž se zahladí všeliká vina (Enchir. c. 17, n. 64; Enchir. patr. 1918). *Řečti Otcové* čelice pneumatomachům, odpárcům božství Ducha sv., upozorňovali hlavně na to, že skrze křest se Duch sv. udílí, a odvozovali z toho, že by byl bez účinku, kdyby Duch sv. nebyl pravý Bůh.

b) Křest působí duchovní znovuzrození čili ospravedlnění tak, že se pokřtěnému *vlévá milost posvěcující*. Tato je jediná formální příčina odpuštění hříchův i vnitřního posvěcení (*sněm tridentský* sess. VI. c. 7; Denz. 799), a je s nimi nerozlučně spojena. S posvěcující milostí vlévají se pokřtěnému zároveň ctnosti a dary Ducha svatého. Křest udílí i *svátostní milosti*, jež se od posvěcující milosti liší. Skrze tuto odpuštěný bývají hříchy těžké a tresty věčné, a pokřtěný bývá v nitru posvěcen a ospravedlněn. Odpuštění všedních hříchův a všech časných trestů *náleží k milosti svátostné*, ze které též plynou

\*) *Μηδεις δε φαγετω μηδε πιετω απο της ευχαριστίας υμων, αλλ' οι βαπτισθεντες εις ονομα κυριου. και γαρ περι τουτου ειρηκεν ο κυριος: „Μη δωτε το αγιον τοις κвол“.* (Didache 9, 5).

\*\*) *Τουτο λεγει, οτε ημεις μεν καταβαίνομεν εις το υδωρ γέροντες αμαρτιων και εϋπον, και αναβαίνομεν καρποφοουντες εν τη καρδια των φόβον και την ελπίδα εις τον Ιησουν εν τω πνεύματι εχοντες.* (Epist. Barnabae XI, 11).

všechny úkonné milosti, na pomoc pokřtěnému, aby slib křestní po celý život svědomitě plnil.

c) Protože křtem bývá člověk znovuzrozen, *obdrží i odpuštění všech trestů za hříchy, věčných i časných.*

V *Písmě sv.* dokazuje to nejprve *sv. Pavel*, který křest přirovnává k smrti Páně proto, že celý starý člověk hříšný bývá pohřben a zcela nový člověk vytvořen (Řím. 6, 3—6). O pokřtěných tvrdí též apoštol: „Žádného tedy zavržení není již více pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši“ (Řím. 8, 1) a o křtu dí: „Koupelí vodní při slově života. Kristus církev posvětil, očistiv ji, aby neměla ani poskvrny ani vrásky neb něco podobného“ (Ef. 5, 26, 27).

V *církevním podání* nejlépe dokazuje tento účinek starodávná praxe, že *novokřtěným nebylo ukládáno za dřívější hříchy dostiučinění*, ač se na nich kající skutky přede křtem přísně požadovaly. *Sv. Augustin* dí: „Křest umývá všechny hříchy, všechny hříšné úkony, slova, skutky ať hřích dědičný nebo hřích vědomě i nevědomě spáchaný. Mloba, které znovuzrozený odporuje, an dobrý boj bojuje, se však neodstraní“ a dodává: „Když tedy hned po křtu z tohoto života nastane odchod, není, co by člověka zdržovalo, jelikož je všechno odstraněno. Není překážky, proč by hned do nebe nevyšel“ (Ct. duas epist. Pelagianor. 3, 5). *Srov. Eugen IV. dekret pro Armeny* (Denz. 696) a *sněm tridentský* (sess. V. can. 5).

Časné tresty se dospělému křtěnci prominou, když se na křest tak připravil, jak je potřebí k odpuštění viny. Nekajeli se ze všedních hříchů, nemohou mu býti odpuštěny, poněvadž je jeho příprava nedostatečná.

d) *Nezrušitelné znamení* vtiskne křest všem pokřtěným i nehodným, jak to *sv. Augustin* v boji s *donatisty* dokázal, *scholastikové* po něm jednohlasně učili, a *Eugen IV.* i *sněm tridentský* prohlásili. Skrze toto znamení je pokřtěný *přijat za člena církve*. „I byli pokřtěni, kteří přijali řeč jeho; a připojilo se jich v ten den asi tři tisíce duší“ (Sk. ap. 2, 41). „Nebot v jednom Duchu my všichni byli jsme pokřtěni v jedno tělo . . . Vy však jste tělem Kristovým a údy (jeho) podle údělu“ (1. Kor. 12, 13. 27).

Toto přijetí za úda církve vyplývá z nezrušitelného znamení. Živým a dokonalým údem církve jest ovšem pouze ten, kdo obdržel milost posvěcující. Kdo byl přijat do církve skrze toto znamení, *nabude práva* na duchovní poklady církve, především na svaté svátosti, a *přejímá povinnost* víru Kristovu vyznávat i církve poslouchati.

Pro nezrušitelné znamení *oživne svátost křtu*, když přijímající činil milosti překážku, nejsa věrou a zkroušeností připraven, jak rovněž *sv. Augustin* o křtu bludařův a rozkolníků dovodil. Když pokřtěný tuto překážku odstraní hodným přijetím svátosti pokání, působí obě svátosti, ač každá svým způsobem. *Pokáním* bývají sblazeny všechny po křtu spáchané hříchy, tedy i překážka, již milosti činil a *křtem*, jenž oživne, odstraní se hřích prvotný a hříchy před křtem spáchané.

e) *Žádostivost, smrt a jiné strasti zůstanou i v pokřtěných*, jak dokazuje zkušenost. Tyto nedostatky jsou následky hříchu ve přirozenosti, zbavené darů mimopřirozených (*donna praeternaturalia*) a zůstavené sobě. Ve stavu přirozenosti vykoupené Bůh sice chtěl, aby nám byly navráceny dary nadpřirozené, nikoli však mimopřirozené. Tyto nedostatky nemají v pokřtěných ráz hříchu, nýbrž jsou přirozené, a *zůstávají v nich za pokutu (poenalitates)*. Zůstávají v nich proto, aby 1. své hlavě Ježíši Kristu, jenž měl též tělo trpné, připodobnění byli, 2. aby byly příležitostmi ke cvičbě ve ctnostech, 3. aby křest přijali s čistým úmyslem a nikoli z časných výhod.

*Protestanti* jednak *snížili účinky křtu*, jednak je *zase zveličili*. *Sněm tridentský* tyto přemrštěné a bludařské názory o křtu zavrhl, prohlásiv za vyobcované z církve, kteří tvrdí, 1. že pokřtěný nemůže, být sebe více zhřešil, milosti pozbyti, leč by nechtěl věřiti, 2. že pokřtění jsou zavázáni toliko věřiti, ale nikoli celý zákon Kristův zachovávat, 3. že všechny sliby po křtu učiněné jsou pro slib křestní neplatny, 4. že pokřtění jsou osvobozeni ode všech přikázání církve sv., a 5. že všechny hříchy po křtu spáchané bývají odpustěny nebo stanou se všedními pouhou vzpomínkou a věrou ve křest přijatý (*sess. VII. de bapt. 6–10; Denz. 862–866*).

### § 13. Křest je ke spasení nevyhnutelně potřebný.

Po prohlášení evangelia je křest *všem bez výjimky*, tedy i nemluvňatům, *nezbytný prostředek spásy (necessitate medi)* *Dospělí* jsou mimo to *výslovným příkazem Božím zavázáni (necessitate praecepti)*, aby se dali pokřtiti. Nevyhnutelná potřeba křtu ke spáse není *vniterná (intrinsic)*, jako na př. je milost vnitřní povahou ke spasení potřebná, nýbrž plyne z *ustanovení Božího (necessitas extrinseca)*. Není tedy tato nutnost *naprostá (absoluta)*, nýbrž *jsou možné výjimky (relativa, hypothetica)* u těch, kteří tohoto od Boha ustanoveného prostředku pro nevědomost nebo jinou nezaviněnou překážku použití nemohou. Mohou se tedy vyskytnouti i takové případy, v nichž *nelze přijmouti*

*křest skutečně* (baptismus in re), a *stačí upřímná a opravdová touha po něm* (baptismus in voto). Takové výjimky nejsou toliko možné, nýbrž dle zjevení Božího skutečně se přiházejí. *Příkaz dáti se pokřtiti je vlastně zahrnut v nevyhnutelné potřebě křtu, a zavazuje ty, kteří jej znají a jsou s to, aby jej splnili.*

*I. věta:* Svátost křtu je z ustanovení Božího nevyhnutelně potřebná ke spasení všem, dospělým i nemluvňatům. (De fide).

### 1. Výklad.

*Pelagiáni*, popírajíce hřích dědičný, nepokládali křest nemluvňat za nutný k odpuštění hříchů, nýbrž pouze proto za potřebný, aby dítko mohla vejíti do království Božího. Proti pelagiánům hájil *sv. Augustin*, že křest je nutný i nemluvňatům, aby skrze něj byl hřích dědičný odpuštěn. Totéž prohlásil proti *pelagiánům* 2. sněm v Mileve (can. 2; Denz. 102). *Frotestanti* nejsou ve příčině nutnosti křtu svorni. Nutnosti nevyhnutelné většinou neuznávají a hájí, že je závazný podle Božího příkazu neb ohledem na ty neb ony osoby, nebo časy. *Luther* trval na nevyhnutelné potřebě křtu i pro nemluvňata, ač je to s jeho hlavním článkem, že jediné víra ospravedlňuje, v přímém rozporu. *Sněm tridentský* prohlásil proti *protestantům*: „Bude-li kdo tvrditi, že křest je volný, t. j. že není ke spasení nutný, b. z c. v.“ \*) (sess. VII. de bapt. can. 5; Denz. 861. Srov. Syllab. Pia X. prop. 42; Denz. 2042). Nutnost křtu ke spasení učí zmíněný sněm, když dí o ospravedlnění: „Přenesení ze stavu, v němž se člověk jako potomek prvního Adama zrodí, do stavu milosti a přijetí za syny Boží, je po prohlášení evangelia bez koupele znovuzrození nebo touhy po ní nemožné, jakož je psáno: Nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího“ \*\*) (Jan 3, 5; sess. VI. cap. 4; Denz. 796).

### 2. Důkaz.

a) *Kristus Pán* vyslovil jasně nevyhnutelnou potřebu křtu v slovech právě uvedených. (Jan 3, 5). Z těchto slov je patrné, že znovuzrození duchovní, křest je nevyhnutelný prostředek spasení, takže kdo není pokřtěn, nemá života nadpřiroze-

\*) Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem: A. S.

\*\*) Quae translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest, sicut scriptum est:....

ného a tudíž ani podmínky k životu věčnému nutné. Z příkazu Páně Mat. 28, 19 vysvítá, že křest je pro všechny nařízen; v paralelním výroku Mar. 16, 16 je křest označen jako prostředek spasení nevyhnutelný i přikázaný.

b) *Sv. Otcům* bylo samozřejmo, že křest je ke spasení nutný. *Hermas* dokonce tvrdil, že i spravedliví starozákonní byli dodatečně v předpekli pokřtěni (Pod. 9, 16, 3—8). *Tertullian* prohlašuje: „Je stanoveno, že bez křtu se nikomu nedostane spasení, hlavně výrokem Páně, jenž praví: Nenarodí-li se kdo znovu z vody, nemá života“ (De bapt. 12; Enchir. patr. 306). Dokazuje to i křest nemluvnat, jenž byl již ve 2. stol. známý. *Origenes* dí o něm: „Církev přijala od apoštolů podání křtu i nemluvnata. Věděli zajisté ti, jimž byla tajemství Boží svěřena, že jsou na všech opravdové skvrny hříchů, jež dlužno skrze vodu a Ducha sv. smýti“ (In Ep. ad. Rom. 5, 9; Enchir. patr. 501). *Sv. Augustin* poráží *pelagiány* takto „Kdo tvrdí, že v Kristu nabývají života i nemluvnata, jež bez účasti na jeho svátosti umírají, obrací se proti apoštolskému učení a zavrhuje celou církev, kde se s nemluvnaty proto ke křtu spěchá a běží, poněvadž se nepochybně za to má, že jinak nemohou nabýti v Kristu života“ (Ep. 166 ad Hieron. 7, 21; Enchir. patr. 1439).

### 3. Kdy se stal křest nevyhnutelně potřebný ke spasení?

*Sněm tridentský* dí všeobecně „po prohlášení evangelia“. Evangelium bylo některým slavnostně prohlášeno hned o letnicích v Jerusalemě. I stal se tudíž křest aspoň pro některé potřebným prostředkem spásy. Všichni národové, *dokud jim evangelium nebylo patřičně a dostatečně hlášáno*, nemohli býti prohlášením v Jerusalemě ke křtu zavázáni. Nutnost křtu nenastala tedy pro všechny národy zároveň.

Na další otázku, kdy bylo evangelium v celém světě dostatečně prohlášeno, a kdy nutnost dáti se pokřtiti nastala pro všechny, neodpovídají *bohoslovci stejně*. *Mnozí se Suarezem* v čele dí, že se tak stalo již před mnoha stoletími, ba dokonce hned počátkem 2. století. *Někteří* jsou volnějšiho názoru, že totiž i nyní jsou národové, kde nebylo evangelium dostatečně hlášáno a tudíž že jsou tito národové s prostředky spásy na tom právě tak, jako lidstvo před Kristem. Církev tento názor, kterého se zastávají *Peronne*, De baptismo n. 15, *Ant. Fischer*, De salute infidelium (1886) 57, *E. Dublanchy*, De axiomate: extra ecclesiam non est salus (1895) 203 *Tanqueray*, Synopsis theol. dogmat. II. n. 39 (1905), nezavrhlá.

2. věta: Křest žádosti nahrazuje křest vodou.

#### 1. Vykład.

*Křest žádosti* jest úkon dokonalé lásky a litości spojený s upřímnou touhou po křtu, který skutečně přijmouti nelze. Ve spise „*De rebaptismate*“, jehož autor byl vrstevníkem *Cyprianovým*, rozeznává se: baptismus aquae, baptismus Spiritus, baptismus sanguinis; křest vody, křest Ducha, křest krve. Místo *baptismus Spiritus* (srv. Mat. 3, 11) zavedli *bohoslovci scholaštíci* název *baptismus flaminis* (křest žádosti). Že křest žádosti

nahrazuje křest vodou, vysvítá ze svrchu zmíněného učení *sněmu tridentského* o ospravedlnění (sess. VI. c. 4) a ze zavržené *věty Bajovy*: „Dokonalá a opravdová láska může být ve křtěncích a kajících bez odpuštění hříchův“ (Denz. 1031). Křest žádosti nahrazuje křest vodou co do hlavního účinku, protože člověk nabývá skrze něj milosti posvěcující a odpuštění hříchův.

## 2. Důkaz

a) *Písmo sv.* slibuje za dokonalou lásku a lítost ospravedlnění nebo dar Ducha sv. „Já milující mne miluji“ (Přís. 8, 17). *Kristus Pán* dí: „Kdo však miluje mne, bude milován od Otce mého, i já budu jej milovati a zjevím se mu. Miluje-li kdo mne, slovo mé zachovávatí bude, a Otec můj bude ho milovati, i přijdeme k němu a příbytek u něho si učiníme“ (Jan 14, 21. 23). „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého . . . To čiň a živ budeš“ (Luk. 10, 27. 28). *Sv. Jan* píše: „Láska je z Boha a každý kdo miluje, z Boha se zrodil“ (I. Jan 4, 7). *Sv. Petr* praví výslovně o *Korneliovi*, že obdržel Ducha sv., než byl pokřtěn (Sk. ap. 10, 44. 47).

b) *U sv. Otců* je toto učení, že křest žádosti ospravedlňuje, zcela jistě obsaženo (srv. *Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der altchristlichen Literatur (1903) 287). Zlovyk tehdy značně rozšířený, odkládati se křtem až na konec života, přísně odsuzovali (*Řehoř. Naz. Orat. 40, 32 v Augustin*, De bapt. 4, 22 a In Joa. 4, 13); avšak když nebylo možná křest přijmouti, připisovali i opravdové touze po křtu ospravedlnění. Tak *autor spisu »De rebaptismate«* píše vzhledem na setníka *Kornelia*: „Není tedy pochyby, že lidé mohou být pokřtěni v Duchu sv. bez vody, jak vidíme, že byli pokřtěni tito dříve, než byli pokřtěni vodou“ (c. 5). *Sv. Ambrož* byl pevně přesvědčen, že *Valentinian II.*, který byl zavražděn jsa katechumenem, došel spásy, a proto s důvěrou o něm tvrdil: „Doslechl jsem, že se rmoutíte nad tím, že nepřijal svátosti křtu. Rcete mi, co je v nás jiného leč touha a prosba? Než zajisté, že tuto touhu měl, aby než do Italie přišel byl ode mne pokřtěn a mne tím k brzkému udělení křtu pohnouti chtěl. Nemá tedy milosti, po níž toužil, nemá, zač prosil? Jistě když prosil, též obdržel“ (De obit. Valent. 51; Enchir. patrist. 1328). *Sv. Augustin* píše: „Shledávám, že nejen utrpením pro jméno Ježíš může být nahrazeno, čeho se za křtu nedostávalo, nýbrž i věrou a obrácením srdce, když snad pro nedostatek času nebylo lze vykonati svátosti křtu“ (De bapt. 4, 22, 29; Enchir. patr. 1630). V pozdějších spisech (In Joa. 13, 7 a 6; De anima 1, 9, 10--11) na křest žádosti nenazírá již tak příznivě. V *Retract.* (1, 26; 2, 18) odvolal sice příklad o kajícím lotru, ale nikoli svůj názor (*Van Noort* 1. c. 168 poz. 2.).

c) *Scholastičtí bohoslovci* převzali učení o křtu žádosti od *sv. Otců* a prohloubili je. *Sv. Bernard* hájil je proti *Abaelardovi* a odvolává se na



sv. Ambrože a sv. Augustína tvrdil, že skrze víru a touhu po křtu může býti člověk ospravedlněn (Ep. 77, 8). *Innocenc III.* sice prohlásil, že nikdo nemůže sebe sama pokřtiti, že však může býti přece zachráněn, když nikoli svátostí víry, tedy přece věrou v tuto svátost (*Schwane III<sup>2</sup>. 616*). *Sv. Tomáš Akv.* učí: „Dospělý nepřijme-li křest z opovrzení, nemůže být spasen. Když pak křest nebyl udělen skutečně, byl však žádán a nemohl býti vykonán, protože smrt předčasně nastala, může býti spasení dosaženo skrze touhu po křtu, která pochází z víry, jež skrze lásku působí (S. th. 3, q. 66 a. 2).

Ačkoli křest žádosti je vlastně úkon dokonalé lásky a lítosti, přece *musí mít člověk touhu po křtu aspoň úhrnnou nebo všeobecnou* (votum implicitum). Kdo upřímně chce všechno vykonati, co Bůh ke spasení žádá a nařídil, má takovou touhu. Tato touha po křtu je proto potřebná, poněvadž řádný prostředek ospravedlnění je křest skutečný, kdežto úkon lásky ospravedlňuje pouze mimořádně, když křest nemůže býti přijat

d) Skrze křest žádosti *odpouštějí se hříchy dědičný, osobní, těžké jakož i věčné tresty. Všední hříchy a časné tresty se odpouštějí větší nebo menší měrou podle většího nebo menšího stupně lásky. Kdo nabyt touto cestou ospravedlnění, neobdrží nezrušitelného znamení a není ani skutečným údem církve.* Je tedy povinen, má-li k tomu příležitost, dáti se pokřtiti skutečně. Zanedbá-li toho, zhřeší a milosti opět pozbude.

e) Říká se sice, že *křest žádosti nahrazuje křest vodou v čas nevyhnutelné potřeby*; tomu však není rozuměti tak, že by dokonalá láska pouze v nebezpečí smrti, nebo když naprosto nelze křest vody přijmouti, ospravedlňovala. Dokonalá láska ospravedlňuje pokaždé, když se vzbudí. Jelikož dospělý křtěnec smí, vyjma nebezpečí smrti, křest z důležité příčiny, pro lepší a příhodnější přípravu, odložit, může býti, vzbudí-li úkon dokonalé lásky, ospravedlněn již přede křtem. Byl by ovšem i v tomto případě povinen dáti se pokřtiti. Je tedy vždy platná věta, že mimo nevyhnutelnou potřebu nemůže býti bez koupele vodní ospravedlněn.

Tak zv. *křest mnichů* nebo *vstup do řehole* byl ve středověku pokládán za jakousi náhradu křtu. *Sv. Tomáš Akv.* má za oprávněné mínění (rationabiliter dici potest), že kdo vstoupí do řehole, obdrží rovněž odpuštění všech hříchův (remissionem omnium peccatorum) a odvolává se na život sv. Otců proto, že kdo vstoupí do řehole, obdrží touž milost jako pokřtění (eandem gratiam quam baptizati; S. th. 2, 2. q. 189 a. 3). Učitel církevní nemíní tu nic jiného jen, že ten, kdo z bohumilé pohnutky do řehole vstoupí a tak dokonalou lásku projeví, zaslouží si prominutí všech časných trestů, které mu z dřívějšího života zůstaly. *Luther* tento křest

mnichův ostře napadal a je neprávem obviňoval, že na první křest zapomněli a druhý zavedli (viz *Denifle*, Luther und Luthertum I. 220...).

3. věta: Křest krve nebo mučednictví nahrazuje křest vodou u dospělých i u nemluvňat.

### 1. Výklad.

*Křtem krve* rozumí se smrt anebo smrtelné muky, jež nekřtěný pro Krista podstoupí. Křest krve nahradí skutečný křest tak, že mučedník obdrží milost posvěcující a odpuštění všech hříchův i všech trestův. *Dospělí*, u nichž běží o úkon ctnostný, stanou se těchto účinkův účastnými jen tehdy, když muky nebo smrt podstoupí dobrovolně neb aspoň bez odporu, z nadpřirozené pohnutky a se zkroušeností nad hříchy.

### 2. Důkaz.

a) *Kristus Pán* dí výslovně: „Kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej“ (Mat. 10, 39 a 16, 25; Luk. 9, 24). „Kdo miluje život svůj, ztratí jej, a kdo nenávidí život svůj na tomto světě, k životu věčnému zachová jej“ (Jan 12, 25).

b) *V církevním podání* je křest krve tak starodávný jako pronásledování křesťanův. Když byli křtěníci pro víru Kristovu mučeni nebo popraveni, když i pohané povzbuzení statečným příkladem křesťanů dali se za to usmrtiti a prohlásili se pro Krista, začalo se v církvi projednávat, zda i ti to nekřtění, kteří pro Krista zemřeli, k ní náležejí. *Tertullian* odpověděl na tuto otázku kladně: „Máme jinou koupel, jednu a touž, totiž krve, o níž dí Pán: Mám však býti pokřtěn křtem, ač již byl pokřtěn... To je ten křest, který koupel vodní, když nebyla přijata, znázorňuje, a byla-li ztracena, nahrazuje“ (De bapt. 16; Enchir. patr. 309). *Sv. Cyprian* dí o katechumenech, kteří byli pro víru umučeni: „Nebyli oloupeni o svátost křtu, ježto byli pokřtěni křtem nejslavnějším a největším, totiž křtem krve, o němž Pán mluvil Luk. 12, 50.“ (Epist. 73, 22; Enchir. patr. 598). *Sv. Augustin* píše ke slovům Mat. 10, 32; 16, 25: „U všech těch, kteří bez koupele zuovuzrození pro vyznání Krista umírají, má to pro odpuštění hříchů týž účinek, jako kdyby byli ve svatém křestním prameni obmyti“ (De civit. Dei 13, 7; Enchir. patr. 1759). Viz dále *Cyrila Ferus*. (Catech. 3, 10; Enchir. patr. 811) a *Jana Zlat.* (Serm. paneg. 5. in Lucian. 2; Enchir. patr. 1139).

Kterak *církev mučednickou smrt nekřtěných cení*, je nejlépe viděti na *starodávném svátku Mladátek*. Když je církev vyzývá a oslavuje za to, že jsou v nebesích mučednickou slávou korunována, vyznává, že obdržela posvěcující milost v hodinu smrti, kterou pro Krista vytrpěla.

c) *Za theologický důvod* pro působivost křtu krve uvádějí bohoslovci tu okolnost, že mučedník napodobí utrpení a smrt Kristovu skutečně a věrně, a tudíž zaslouží, aby mu bylo ovoce smrti Kristovy přivlastněno.

*Sv. Tomáš Akv.* vykládá o křtu krve, že vyniká nad křest vody a žádosti co do věci svátosti, t. j. milosti, kterou udílí hojněji. (S. th. 3. q. 56, a. 2).

Křtem krve *nevolískne se nezrušitelné znamení*. Přežije-li tedy mučedník muky smrtelné, je povinen dáti se pokřtíti. To že se skrze tento křest prominou hříchy a veškery tresty, plyne ze starodávné zásady v církvi: Mučedníku činí příkoří ten, kdo se za něho modlí.

3. *Působivost křtu krve jest ex opere operato*, jak lze viděti u Mladátek, o nichž církev dí (Officium ss. Innocentium): „Deus cujus praeconium Innocentes Martyres non loquendo sed moriendo confessi sunt.“ Má-li mučednictví nemluvnat tuto působivost, není, proč by se upírala mučedníkům dospělým, kteří Krista umírajícího napodobují dobrovolně a tudíž věrněji.

*U dospělých požaduje se taková vniterná příprava*, aby smrtelné muky nebo smrt *podstoupili dobrovolně a byli nad svými hříchy zkroušeni*. Ostatně kdo je odhodlán pro Krista umřít, je zajisté i nad svými hříchy zkroušen. *Dokonalé lásky ke křtu krve není třeba*, poněvadž by nevynikal nad křest žádosti. K tomu, aby křest krve působil *ex opere operato*, stačí zkroušenost (attritio). U mučedníků, vyjma že byli v bezvědomí, je vždy dokonalá láska k Bohu; její stupeň může býti ovšem rozličný. Slovy: „Větší lásky nikdo nemá nad tu, aby kdo položil život za své přátele“ (Jan 15, 13) nedí *Kristus Pán* nic jiného jen, že lásku k Bohu nelze žádným jiným úkonem projevití zřejměji než mučednictvím. Křest krve působí milost posvěcující *ex opere operato* nejen u nekřtěných, nýbrž i u *pokřtěných*. Podstoupí-li dospělý pokřtěný mučednickou smrt, pak je-li ve hříších nabude milosti, a má-li již milost, pak se u něho rozmnoží. Touto působivostí *nezmenší se u dospělých zásluha* nebo působivost *ex opere operantis*.

Je však nápadné, že *sněm tridentský* pojednává o ospravedlnění skrze křest aneb touhu po něm, *o křtu krve se vůbec nezminil*. To lze vysvětliti tak, že sněm měl na zřeteli prostředky, které Bůh k našemu ospravedlnění ustanovil, řádný křest vodou, a mimořádný, křest žádosti nebo touhu po něm. Křest krve pominul proto, že ospravedlňuje na základě zvláštní výsady, a když se pro něj předpokládá nespravedlivá úkřutnost pronásledovníků, nelze jej nazvatí prostředkem ospravedlnění od Boha ustanoveným (*Van Noort 177*).

## § 14. O přísluhovateli a přijímateli křtu.

1. *věta*: Křtem se všemi obřady (minister solemnitatis) přísluhuje řádně biskup a kněz od něho zmocněný; mimořádně jáhen. V čas

nevyhnutelné potřeby může každý člověk křtíti. (De fide).

### 1. *Výklad.*

Biskup a kněz od něho zmocněný jsou přísluhovateli křtu *obřadnými* (*ministri solemnitatis*) a *řádými* (*ordinarii*), jáhen k tomu z důležité příčiny zmocněný je přísluhovatelem *mimořádným* (*minister solemnitatis extraordinarius*). V čas nevyhnutelné potřeby udílí se křest bez předepsaných obřadův a kdo jim přísluhuje, je *minister necessitatis*. 4. *sněm lateránský* prohlásil všeobecně: „Svátost křtu nemluvňatům a dospělým dle obřadu církevního od kohokoli řádně udělená prospívá ke spáse“ (Denz. 430). *Eugen IV.* dí přesněji: „Přísluhovatelem této svátosti je kněz, jemuž mocí jeho úřadu přísluší křtíti. V čas potřeby může však křtíti nejen kněz nebo jáhen, nýbrž i laik aneb i pohan a bludař, zachová-li církevní formu a má-li úmysl konati, co koná církev“ (Denz. 696). *Sněm tridentský* prohlásil křest bludařův za platný (sess. VII. de bapt. c. 4; Denz. 860).

### 2. *Důkaz.*

a) *Pismo sv.*, jež má na zřeteli řádné přísluhování, učí, že křtili apoštolé a jejich pomocníci v posvátném úřadě. Tak o *letnicích v Jerusalemě* stěží sami pokřtili tři tisíce a použili zajisté pomoci svých učedníkův. Tak se dalo i při jiných příležitostech. *Sv. Petr* rozkázal je (*Kornelia s jeho příbuznými a přáteli*) pokřtiti ve jménu Ježíše Krista (Sk. ap. 10, 48). Podobně i v *Efesu učedníci Jana Kř.*, uslyševše to, byli pokřtěni ve jménu Pána Ježíše, a *Pavel* vložil na ně ruce (Sk. ap. 19, 5. 6). V *Korintě* rovněž jiní křtili, kdežto *Pavel* kázal (1. Kor. 1, 14. 7). *Šavel* byl pokřtěn od učedníka *Ananiáše* (Sk. ap. 9, 10 nn.). *Jáhen Filip* pokřtil komořího královny etiopské (tmt. 8, 38) a v *Samaří* celé zástupy mužův a žen (tmt. 8, 12). Pomocníky apoštolů v posvátné službě byli zajisté *kněží*.

Původně udílel křest jakož i ostatní svátosti *biskup*. Na Bílou sobotu a v sobotu před svátkem letnic křtil katechumeny pravidelně biskup za přísluhy kněží a jáhnů slavným způsobem.

b) *Sv. Ignác Antioch.* vzhledem na tento obyčej dí: „Bez biskupa není dovoleno ani křtiti ani hody lásky slaviti“ (Ke Smyrn. 8, 2; *Enchir. patr.* 65). Podobně i *Tertullian*: „Křest udíleti má právo nejvyšší kněz, biskup, dále kněží a jáhni, ale nikoli bez zmocnění biskupova ohledem na vážnost

církvě, skrze kterou, když se zachová, i pokoj v církvi je zachován“ (De bapt. c. 17; Enchir. patr. 310). *Sv. Jeronym*: „Proto bez křížma a bez rozkazu biskupova není ani kněz ani jáhen oprávněn křtiti“ (Dial. contra Lucifer. n. 9; Enchir. patr. 1359). Jak ze svrchu uvedených příkladů v Písmě sv. a z praxe církevní vysvítá, křtili i kněží, a to mocí svého úřadu. Často i v nejstarších dobách křtili kněží za přítomnosti nebo předsednictví biskupova, jenž pokřtěné potom biřmoval a eucharistii jim podal. *Sv. Otcové* tudíž, maíce na zřeteli tuto moc kněží, přirovnávají je k biskupům a biskupy i kněze staví proti jáhnům. Tak *sv. Cyprian* (Ep. 73 ad Iubaj. n. 7; Enchir. patr. 594) a *apoštolské konstituce* stanoví: „Ostatním klerikům moc křtiti nedáváme, jen pouze biskupům a kněžím za přísluhu jáhnův“ (III. c. 11).

Jáhni, jak z Písma sv. je patrnó, rovněž křtili. Jsouce ustanoveni k přísluhování biskupům a kněžím, nečinili tak mocí svého úřadu. Ustálil se tudíž v církvi zvyk, že i jáhni smějí se všemi obřady křtiti, když je k tomu z důležitého důvodu řádní přísluhovatelé zmocní (*Gelasii*, Ep. I. ad ep. Lucam n. 7; *Isidor Sevil.*, De offic. II. 25, 9).

c) Laikám přiznává právo křtiti v čas nevyhnutelné potřeby *Tertullian*: „Ostatně mají i laici právo přísluhovati křtem . . . Křest může býti ode všech udělen. Stačí (o laiku), abys udílel v čas potřeby, jak tě okolnosti místa, času neb osob přimějí“ (De bapt. 17). Že laici v čas potřeby křtili, dosvědčují *sv. Augustin* (C. ep. Parm. 2, 13, 29) a *sv. Jeronym* (l. c.).

*Pohanům* neodvážili se *sv. Otcové* toto právo přiřknouti. I *sv. Augustin*, jenž svátosti jako objektivní prostředky milosti tolik zdůrazňoval, vyslovuje se velmi zdrženlivě, ponechávaje rozhodnutí obecnému sněmu (C. ep. Parm. 2, 13. 30; Enchir. patr. 1620). Mluví-li zmínění *sv. Otcové* o křtu laiků, mají vesměs na zřeteli laiky křestanské. Když byl úsilím *Augustinovým* v boji s donatisty křest bludařův obecně uznáván, pak byla i cesta, jak vyříditi otázku, zda i pohané smějí křtiti z nouze, naznačena. *Mikuláš I.* († 867) v odpovědi *Bulharům* učí, že křtiti z nouze může žid i pohan (Denz. 335).

Ženám nebylo za starších dob dovoleno křtiti z nouze. Ohražují se proti tomu *apošt. konstituce* (3, 9), *Tertullian* (De bapt. 17) a *sv. Cyprian* (Ep. 73, 7). Toto právo bylo jim teprve přiřknuto kolem r. 1000.

Theologický důvod pro křest laiků v čas potřeby uvádí *sv. Tomáš Akv.* v ten smysl, že svátost nejpotřebnější musí býti udělena co nejsnáze, aby nikdo neutrpěl škody na své věčné spáse (S. th. 3 q. 67 a. 3).

d) O křestních kmotrech zmiňuje se již *Tertullian* (De bapt. 18). Názvy kmotrů levantes, susceptores, offerentes, sponsors fidei, iussores nasvědčují tomu, že byli přibrání ke křtu nemluvnat, jež přinášeli a místo nich vyznání víry skládali.

2. věta: Každý živý a nepokřtěný může býti pokřtěn. (De fide).

Tato věta je důsledkem článku víry o nevyhnutelné potřebě křtu pro všechny lidi bez rozdílu (sněm tridentský, sess. VII. de bapt. can. 5; Denz. 861). Protože je křest nevyhnutelný prostředek spásy pro všechny (sněm tridentský sess. VI. c. 4; Denz. 796), mohou a mají všichni jej přijmouti.

a) *Důkaz.*

*Kristus Pán* přikázal křtiti *všecky* (Mat. 28, 19) a prohlásil nutnost křtu *pro všechny* (Jan 3, 5). Jako nemůže být bez křtu nikdo spasen, tak nemůže být nikdo podle své přirozenosti neschopen, aby křest přijal. *Sv. Favel* dává tedy velmi případně: „Nebo všickni, kteří jste byli v Kristu pokřtěni, Krista jste oblékli. Tu není žida ani pohana, není otroka ani svobodníka, není muže ani ženy, neboť všickni jste jeden v Kristu Ježíši“ (Gal. 3, 27. 28).

*Sv. Otcové* dle těchto jasných výroků Pisma sv. postupovali jak ve spisech tak i ve praxi. Pochybnosti o tom, zda je kdo schopen, aby byl pokřtěn, mohly vzniknouti toliko u *nemocných, duševně nepřičetných a nemluvnat. Nemocní*, kteří byli za své přípravy na křest upoutáni na lože, byli křtěni tak, že se na ně voda lila (baptismus clinicorum). Proti těm, kteří s přijetím křtu, ač již připraveni, dlouho ba až na konec života odkládali, *Otcové* přísně vystupovali. O *duševně nepřičetných* rozhodl 1. sněm oranžský (441; Hefele II.<sup>a</sup> 276), že mohou být pokřtěni. *Innocenc III.* učí, že i spící a duševně nepřičetní mohou být pokřtěni, když za jasného vědomí měli úmysl dáti se pokřtiti (Denz. 411). U těch, nehrozí-li právě nebezpečí smrti, třeba vyčkati jasného okamžiku sebevědomí (lucida intervalla).

β) *Platně* přijme křest *dospělý*, když má aspoň *habituální úmysl dáti se pokřtiti*, když se nevzpečuje, ani neprotiví. Je samozřejmé, že ke křtu nemá být nikdo nucen ani násilím, ani bezprávím. *Hodně* přijme křest *dospělý*, když se k němu pomocí úkonné milosti připraví. *Sněm tridentský* nastínil celý postup této přípravy v dekretu o ospravedlnění sess. VI. c. 6. Na křtěncích žádá *Písmo sv. víru* (Mat. 28, 19; Mar. 16, 16; Sk. ap. 8, 37), *lítost a zkroušenost* (Sk. ap. 2, 38; 3, 19; 19, 18). Křtěnci byli tudíž napřed *vyučováni u víře* (Sk. ap. 2, 22—38; 8, 12. 35; 10, 34—44). Za tím účelem byl v církvi zřízen *katechumenát*, v němž byli křtěnci po delší dobu u víře *vyučováni*, v kajícím životě, modlitbě a postu cvičeni a častým skrutiniím *podrobováni*. K těmto kajícím skutkům náleželo i *vyznání hříchův* (Sk. ap. 2, 38; 19, 18), jak o tom i v pozdějších dobách svědčí *Tertullian* (De bapt. 20), *sv. Ambrož* (In Luc. 7, 56) a *sv. Cyril Jer.* (Catech. 1, 5). I *sv. Tomáš* mluví

o vyznání hříchů při křtu a pokládá *všeobecné* vyznání za dostatečné. *Zvláštní* vyznání má býti ponecháno dobré vůli křtěncově (S. th. 3, q. 68 a. 6).

*Křest*, nehrozí-li nebezpečí smrti, může býti u dospělých z důležitých příčin *oddálen*. Dokazuje to zvyk staré církve, která katechumeny vyjma nebezpečí smrti, teprve po delší přípravě dvakrát za rok slavným způsobem křtila.

3. *věta*: I nemluvňata mohou a mají býti pokřtěna. (De fide).

### 1. *Výklad.*

U nemluvňat není útlý věk překážkou, proč by nemohla býti pokřtěna. Jelikož nemůže do království Božího vejíti nikdo, tudíž ani nemluvňata, kdo se nenarodil z vody a Ducha sv., mají býti pokřtěna i tato. *Pelagiáni* popírali, že je křest nemluvňatům nutný k odpuštění hříchův. Ve středověku zamítali účinky křtu nemluvňat *valdští* a později *novokřtěníci* (Tom. Münzer 1525 a Menno Simons 1560), kteří je ve věku dospělém znova křtili.

Blud *pelagiánů* zavrhl 2. sněm *v Mileve* (can. 2; Denz. 102) a 4. sněm *lateránský* prohlásil vůbec, že svátost křtu nemluvňatům i dospělým prospívá ke spasení (Denz. 430). Sněm *tridentský* prohlásil podobně jako onen *v Mileve*: „Bude-li kdo tvrditi, že nemluvňata z lůna mateřského zrozená nemají býti křtěna, i když pocházejí z rodičů pokřtěných, b. z c. v.“ (sess. V. can. 4; Denz. 791). Rovněž zavrhl týž sněm tyto bludy *novokřtěnců*, 1. že nikdo nemá býti pokřtěn jen v tom věku, ve kterém byl pokřtěn Kristus aneb až v hodině smrti (sess. VII. de bapt. can. 12; Denz. 868); 2. že pokřtěná nemluvňata, ježto nemohou vzbuditi víru, nenáleží ani po křtu k církvi a když dospějí, že mají býti znova pokřtěna. (1. c. can. 13; Denz. 869). *Pius X.* zamítl tento blud *modernistův*: „Zvyk křtiti nemluvňata vyvinul se z církevní kázně a přispěl zároveň k tomu, že tato svátost byla rozdělena ve dvě, ve křest a pokání“ (Denz. 2043).

### 2. *Důkaz.*

a) *Z Písma sv.* nedá se křest nemluvňat dokázati přímo a výslovnými svědectvími; Písmu sv. se však dokonce nepřičí, nýbrž se s ním co nejlépe shoduje. Lze totiž *z Písma* právem takto usuzovati: I nemluvňata jsou pro království Boží

nejen způsobilá, nýbrž pro ně přímo určena (Mat. 19, 14; Mar. 10, 44). Jelikož do tohoto království nemůže nikdo vejíti, leč kdo se zrodil znova z vody a Ducha sv., mají býti pokřtěna i nemluvnata, aby nebyla z věčné spásy nezaviněně vyloučena. „Byl to svérázný obyčej v německých krajích, píše *Hauck* (*Kirchengeschichte Deutschlands* VI. (1911) 358), že při křtu se předčítalo evangelium Mat. 19, 13—16, kde Kristus ditky žehná“ . . . Že byla nemluvnata v apoštolských dobách křtěna, lze dohadovati z oněch míst *Písma sv.*, kde byly pokřtěny celé rodiny: *Kornelius* (Sk. ap. 10, 44—48), *žalářník ve Filipech* (tmt. 16, 33), *představený sbornice Krispus* (tmt. 18, 8) a j., tedy podle všeho i s nemluvnaty. Je to tím pravděpodobnější, poněvadž podle výslovného učení Kristova mají býti pokřtěni všichni, a křest je nutný pro všechny.

b) *Sv. Otcové* znali již ve II. století křest nemluvnat. *Sv. Irenej* odůvodňuje jej takto: „Kristus přišel spasiti všechny; pravím všechny, kteří se skrze něho v Bohu znovuzrodí, kojence, nemluvnata, jinochy, muže i starce“ (*Adv. haeres.* 2, 22, 4; *Enchir. patr.* 201). *Tertullian* sice radí, aby se s křtem nemluvnat počkalo, ale právě tím dokazuje, že již tehdy bývala křtěna i nemluvnata. (*De bapt.* 14, 18). *Sv. Cyprian* naléhal na brzký křest nemluvnat a opíral se o usnesení synody v *Kartagu* (253), podle něhož nemluvnata jsou schopná a potřebná milosti, a mají býti pokřtěna hned a nikoli teprve po osmi dnech (*Ep.* 64, 2; *Enchir. patr.* 585). *Origenes* odvádí křest nemluvnat z *podání apoštolského* (*In Ep. ad Rom* 5, 9). *Sv. Augustin* dí o křtu nemluvnat: „To církev vždy měla, vždy zachovávala, to z víry předků přijala“ (*Ser.* 176, 2), a z této praxe církevní porážel *pelažiány* co nejúčinněji otázkou: Proč tedy křtíme nemluvnata, když není hříchu dědičného? Prohlášení sněmu v *Mileve* souhlasí zcela s vývody Augustinovými.

*Rečti Otcové*, sv. *Řehoř Naz.*, *Řehoř Nyss.* a *Jan Zlatoustý* nezdůrazňují nezbytnosti křtu pro nemluvnata tou měrou jak Augustin. V boji proti dualistickým sektám nekladli důrazu tolik na hřích dědičný, nýbrž více na jeho následky.

c) *Scholastickým dokoslovcům* zbyl úkol, aby křest nemluvnat odůvodnili a přesněji vyložili. Tento úkol nebyl příliš obtížný. Když na hřích dědičný pohlíželi jako na skutečnou vinu, na hříšný stav, který s lidskou přirozeností po Adamovi dědíme, snadno vyložili tento křest. *Někteří* scholastikové jako *Petr Lombard.*, k němuž se přidal i *Duns Scotus*, se domnívali, že křtem nemluvnat se sice shladí vina, ale milost posvěcující se neudělí. *Alexander Hal.*, *Bonaventura*, *Tomáš Akv.* hájili názoru, že křtem se milost vlévá i nemluvnatům.

*Sněm ve Vienně* nazval tento názor, že totiž i nemluvnatům se na křtu vlévají milost a ctnosti, *pravděpodobnějším* a s výroky sv. Otcův i s bohovědou novějších učitelů lépe souhlasícím (*Denz.* 483). *Sněm tri-*



*dentský* vyslovil se o účincích křtu nemluvnat aspoň nepřímo, prohlásiv že pokřtěná nemluvnata náležejí církvi opravdu, jsou pravými křestany a tudíž z vody a z Ducha sv. znovuzrozena (sess. VII. de bapt. can. 13) t. j. ospravedlněna.

d) Je-li *nemluvně v nebezpečí smrti*, jsou rodiče podle *Božího zákona* povinni dáti je hned pokřtiti. Mimo takové nebezpečí není podle *Božího zákona* této povinnosti; než nelze ani dosti často a vřele doporučovati, aby nemluvnata byla co nejdříve pokřtěna. Tak se zabrání nebezpečí, aby zemřela nepokřtěna, a jakmile k užívání rozumu přijdou, mohou býti vyučováním a vlitou ctností víry (lumen fidei infusum) přiměřeně ve křesťanském náboženství vychovávána. *Církev nevydala v prvních stoletích všeobecného zákona*, že nemluvnata mají býti pokřtěna co možná nejdříve. V různých církvích vyvinula se tudíž různá praxe. Někde bývala nemluvnata, o jejichž zdraví nebylo obav, křtěna pravidelně dvakráte do roka zároveň s dospělými. *Tertullian* radil, aby se s křtem nemluvnat počkalo a *sv. Řehoř Naz.* míní, že by se tak mohlo státi ve třetím roce u dítěte zdravého (Orat. 40, 28). Ponenáhlů však jednak zvykem, jenž nabyl platnosti zákona, jednak výslovnými nařízeními *bylo stanoveno*, že nemluvnata mají býti pokřtěna *co možná nejdříve* (quam primum fieri poterit, dí *Rituale rom.* (1913) De baptiz. parvulis 15). Již *Eugen IV. v dekretu pro Jakobity* nařídil, že se nemá křest nemluvnat odkládati až za 40 anebo 80 dní, nýbrž že má býti udělen *co možná nejdříve* (Denz. 712). *Po sněmu tridentském* je křest nemluvnat *co možná brzký* pravidlem i přísným církevním příkazem.

3. a) *Potíž* se křtem nemluvnat je hlavně ta, že nemohou se na křest ani připraviti ani *vyznání víry při křtu skládati*, jak to církev na dospělých žádá. *Novokřtenci* z toho zcela neprávem dovozovali, že nemluvnata mají býti až nabudou užívání rozumu, znova křtěna nebo, že je vůbec lépe nekřtiti je než, aby byla křtěna, když nejsou s úkon víry. *Sněm tridentský* tento blud zavrhl (sess. VII. de bapt. c. 13). Tuto potíž řešil již *sv. Augustin*. „Dítka k milosti Ducha sv. nebývají vlastně přinášeny rukama těch, kteří je nesou v náručí, (ač i od nich, jsou-li dobrými křestany), nýbrž od veškerého společenstva svatých a věřících. Celá církev, jež ve svatých přebývá, to činí jako matka, celá církev jako rodička všech jakož i každého jednotlivého“ (n. 5). „Tak tedy dítě se nestane věřícím skrze víru, již má ve vůli věřícího základ, nýbrž skrze svátost víry . . . Když pak člověk dospěje k užívání rozumu, nepřijímá tuto svátost ještě jednou, nýbrž nabude pro ni porozumění a podřídí svou vůli jejím požadavkům. I to pokřtěné nemluvně, jež zemře dříve, než nabude užívání rozumu, je zachráněno a má věčnou spásu zaručenu“ (Ep. 176). Víra kmotrův a rodičů,

celé církve zaručuje víru nemluvněte. Toto nenabude milosti skrze onu náměstnou víru, nýbrž ex opere operato, skrze svátostné znamení řádně udělené, jehož milosti nečiní překážek. Víra kmotrův a rodičů *zaručuje* víru nemluvněte *potud, že bude dítko v pravé víře náležitě vychováno* a jeho víra, jež má základ ve ctnosti víry (habitus fidei), pravidelně a přiměřeně vyvinuta.

b) *Další potíž* proti křtu nemluvnat zdůrazňoval *Erasmus* (Ad parafras. evang. Matth.) Nemluvnata, když dospějí, mají prý býti tázána, zda chtějí plniti povinnosti, které kmotři bez jejich vědomí a svolení převzali. Ač *sním tridentský* tento blud odsoudil (sess. VII. de baptismo can. 14; Denz. 870), přece namítají *liberální bohoslovci* s velikým důrazem proti křtu nemluvnat, že nemohou býti nemluvnata zavázána na celý život k povinnostem, které slíbili kmotři jejich jménem.

Tato námitka byla by oprávněna, kdyby se křtem nemluvnatům ukládaly *povinnosti zvláštní, stavovské* jako na př. kněžím, manželům. Tyto nemohou býti uloženy nikomu bez jeho vědomí a svolení. Na křtu sv. však *vtiskne Bůh* nemluvněti *nezrušitelné* znamení a tak jako svrchovaný zákonodárce všech lidí určí je a zasvěti pravé víře. „Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen“ (Mar. 16, 16). Pokřtěný, když dospěje, je zavázán plniti křestní slib nikoli proto, že jej kmotři jeho jménem učinili, nýbrž *na základě svatého křtu*. Timto je pokřtěný *Kristu a církvi přivtělen* a stane se jejich poddaným. Byv křtem pro křesťanskou společnost *znovuzrozen*, je tím také zákonům církve Kristovy podřízen, podobně jako bylo israelské pachole, byvši obřezáno, k zákonu Mojžišovu zavázáno. Jako ten, *kdo se narodil*, je bez dalších dotazů povinen zachovávatí zákon přirozený a zákony země, kde se narodil, tak kdo je *křtem sv. znovuzrozen*, stane se poddaným církve a proto i poddaným jejich zákonův, aniž byl žádán o dodatečné uznání a schválení. Nemá tedy pokřtěný *práva*, aby, až dospěje, zřekl se povinností ze slibu křestního vyplývajících. Může jich ovšem neplniti, jako může hřešiti a své zavržení zaviniti (viz Buchberger, Liter. Rundschau 1907 str. 145.)

## Hlava druhá.

### O biřmování.

*Literatura: Tomáš Akv.* S. th. 3, q. 72 a. 1—12. *Bellarmin*, De sacramento confirmationis c. 1—19 (De controvers. fidei t. III. Venet. 1721, 156 . . .) a díla dogmatická dříve jmenovaná. *Oborná literatura: Orsi*, De chrismate confirmatorio (Romae 1733). *Vitasse*, De sacramento confirmationis (Migne, Th. Cursus completus XXI., 545 nn.) *Gerbert*, De sacramentis, praesertim confirmatione (S. Blas. 1764). *Bertieri*, De sacrament in genere, baptismo et confirmatione (Vindob. 1774). *Wels*, Das Sakrament der Firmung (Breslau 1847). *Nepesny*, Die Firmung (Pasov 1869). *Bickell*, Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern (Zeitschr. für kathol. Theologie 1887, 85). *Heimbucher*, Die hl. Firmung (Augsb. 1889). *Janssens*, La confirmation. Exposé dogmatique, historique et liturgique (Lille 1888).

*Dölger*, Das Sakrament der Firmung (Víděň 1906). *Meschler*, Die Gaben des hl. Pfingstfestes. 12. *Lenz A.*, O svátosti biřmování (Č. K. D. 1867, 569). *Kryštůfek Fr.*, Svátost biřmování (Č. K. D. 1903).

### § 15. Název, pojem a ustanovení.

*Biřmování* z lat. firmare, confirmare znamená utvrzení, posilnění křestní milosti; řecky βαπτίσις, τελείσις, σφραγίς lat. signaculum, sigillum. Po vnějším znamení nazývá se tato svátost vzkládání rukou, ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία (Sk. ap. 8, 17; Žid. 6, 2) a mazání, τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μωροῦ sacr. chrismatis, unctionis.

*Biřmování* je svátost, ve které pokřtěný člověk skrze vzkládání ruky biskupovy, mazání svatým křížmem a slova biskupova od Ducha svatého bývá posilněn, aby víru svou statečně vyznával a podle ní žil.

Někteří bohoslovci nezmiňují se ve výměru biřmování o vnějším znamení, o němž není mezi nimi úplné shody. *Sv. Tomáš Akv.* nazývá biřmování svátostí plnosti milostí, dokonání spásy a vyměřuje ji takto: Svátost, kterou znovuzrozenému se dostává duchovní posily, a která jej za bojovníka Kristova posilňuje (C. gentil. 4, 60).

*Věta:* Biřmování je pravá od Ježíše Krista ustanovená svátost. (De fide).

#### *Výklad.*

*Reformátoři* zavrhlí svátost biřmování a učinili z ní pouhou katechesi, obnovení křestního slibu, konfirmaci u nich obvyklou. Proti biřmování vystupoval nejostřeji *Kalvín*. *Sněm tridentský* prohlásil o všech sedmi svátostech, že jsou pravé a vlastní svátosti od Ježíše Krista ustanovené a o biřmování zvláště: „Bude-li kdo tvrditi, že biřmování pokřtěných je zbytečný obřad a nikoli pravá a vlastní svátost, anebo že kdysi bylo jen jakousi katechesi, kterou dospívající před církví svou víru zkouškou dokazovali b. z c. v.“ (sess. VII. de confirm. can. 1; Denz. 871). *Pius X.* zavrhl větu *modernistů*, že biřmování v době apoštolské nebyla samostatná, od křtu rozdílná svátost. (Denz. 2044).

#### *Důkaz.*

Z *Písma sv.*, kdež se neuvádí ani výslovný příkaz o biřmování ani doba, kdy bylo ustanoveno, lze větu hořejší *dokázati nepřimo*. *Kristus Pán* v řečích na rozloučenou (Jan hl. 14—16) slíbil *apoštolům* určitě, že jim pošle *Ducha sv.*, *utěšitele*, a po

svém zmrtvýchvstání je znova napomínal: „A já pošlu na vás toho, jehož Otec můj zaslíbil, vy však zůstaňte v městě, dokavad nebudete opatřeni mocí s výsosti“ (Luk. 24, 49.) a ujišťoval je: „Vy však budete pokřtěni Duchem svatým po dnech nemnohých“ (Sk. ap. 1, 5). Toto zaslíbení Kristovo se splnilo v den letnic, kdy všichni byli naplněni Duchem svatým (tmt. 2, 4), který je nejen osvětil a posvětil, nýbrž opatřil i mimořádnými dary. Ducha sv., jenž je původem a základem nového, nadpřirozeného života, zaslíbil *Kristus* nejen apoštolům, nýbrž *všem věřícím*. „Duch totiž nebyl dosud dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven“ (Jan 7, 39). O tom, že byl Duch sv. pravidelně skrze vnější znamení věřícím udělován, vypravují *Sk. ap. 8, 14—18*: „Uslyševše pak apoštolé, kteří byli v Jerusalemě, že Samaří přijalo slovo Boží, poslali k nim Petra a Jana. Ti pak přišedše *modlili se* za ně, aby přijali Ducha svatého; neboť ještě nepřišel na nikoho z nich, nýbrž toliko pokřtěni byli ve jménu Pána Ježíše. *I vzkládali na ně ruce* a oni *přijímali Ducha svatého*.“ „Ale Šimon uzřev, že *vzkládáním rukou* apoštolův *uděluje se Duch svatý*, přinesl jim peníze.“ „Uslyševše to byli pokřtěni ve jméno Pána Ježíše. A když *Pavel vložil na ně ruce, přišel na ně Duch svatý*“ (Sk. ap. 19, 5. 6).

Z těchto zpráv plyne: 1. Duch sv. se věřícím uděloval skrze *modlitbu a vzkládání rukou apoštolů*, tedy *obřadem vnějším a viditelným*. 2. Uděloval se pokřtěným skrze jiné vnější znamení a od jiných přísluhovatelů než křest, byl to tedy *obřad ode křtu rozdílný*. 3. Když Duch sv. se uděloval, sestupoval, a věřící jej přijímali skrze modlitbu a vzkládání rukou apoštolů, pak to byl *působivý obřad milosti*.

Tato rčení o příchodu Ducha sv. na věřící neznamenaají, jak protestanti úmyslně zdůrazňují, hlavně a výlučně mimořádné a zázračné dary, nýbrž vnitřní posvěcení milostí a dary Ducha sv. *V prvých dobách* bývali sice pokřtěni, když na ně apoštolé vzkládali ruce, *obdařeni i mimořádnými a zázračnými dary*, jako *v Efesu* (Sk. ap. 19, 6) a snad i *v Samaří* (tmt. 8, 14—18), avšak Duch sv. sestupoval hlavně proto, jak *Petr* výslovně hlásá (Sk. ap. 2, 38), aby těm, kteří věří a jsou nad hříchy skroušení, *udělil odpuštění hříchův*. Mimořádné dary, jež neprospívají přijímajícímu, nýbrž jiným, nemají takové ceny jako milost posvěcující, jak učí *Pavel* (1. Kor. 14, 12. 22 a 12,

7—31) a Duch sv. je hlavně základem a původem nového života. O tom, že by se byly mimořádné dary udělovaly *pravidelně* věřícím skrze vzkládání rukou, *Písmo sv.* nevypravuje ničeho.

Toto vnější a působivé znamení milosti nekonali apoštolé zajisté z vlastní moci a bez příkazu Páně; vždyť právě skrze ně udělovali tak vznešený dar, kterým se křesťanství vyznamenávalo před židovstvem, a mohli je pouze oni konati. Že *bylo ustanoveno od Ježíše Krista*, je patrné z toho, že se téměř pravidelně konalo u pokřtěných, *v Samaří* a *v Efesu* jako doplnění a dovršení křtu a to od přísluhovatelů vyšších, od apoštolův. Biřmování *ustanovil Kristus* podle všeho při rozpravách o království Božím (Sk. ap. 1, 3). *Písmo svaté*, jež všechny události ze života Ježíšova podrobně nezaznamenalo, nezmiňuje se o tom výslovně.

b) *Sv. Otcové* dokazují nad všelikou pochybnost, že biřmování je svátost. Ježto se udělovalo v prvých dobách hned po křtu, pojednávají o biřmování zároveň se křtem. *Theofil Antioch.* odvádí název křesťané odtud, že býváme božským olejem mazáni (Ad Autolic. 1, 12; Enchir. patr. 174.)\*) *Sv. Irenej* připomíná, že u gnostiků je mazání balsámem, jež od církve přijali (Adv. haeres. I. 21, 3—4). *Tertullian* píše: „Vystoupivše z koupele býváme mazáni posvátným mazáním (benedicta unctione). Mazání po těle stéká, ale duši prospívá. Potom se ruka vzkládá a skrze žehnání (per benedictionem) přivolá a pozývá Ducha svatého“ (De bapt. 7—8; Enchir. patr. 304; De carnis resur. 8; Enchir. patr. 362; De praescrip. 36). *Sv. Cyprian* uvádí vypravování Sk. ap. 8, 14 a pokračuje takto: „To se u nás i nyní koná, že ti, kdo byli v církvi pokřtěni, bývají představenými církve předvedeni, aby skrze naši modlitbu a vzkládání rukou obdrželi Ducha sv. a skrze znamení Páně (signaculo dominico) nabyli dovršení“ (Ep. 73, 9). *Sv. Cyril Jer.* věnoval svátosti křížma celou katechesi (Catech. myst. 3, 3; Enchir. patr. 841, 842). Totéž dosvědčují *sv. Ambrož* (De myst. 6, 29), *sv. Jeronym* (Adv. Lucif. 9), *sv. Jan Zlat.* (In act. ap. hom. 18, 3), a hlavně *sv. Augustin*, jenž dí: „Svátost křížma, jež je v řadě viditelných znamení svatosvatá jako křest“ (C. lit. Petil. Donat. 2, 104, 239; Enchir. patr. 1647).

c) *Scholastikové* učili vesměs, že biřmování je svátost. Rozcházel se pouze v tom, kdy a od koho byla ustanovena. *Abaelard* tvrdil, že tak učinili apoštolé z vnuknutí Ducha sv., *Alexander Hal.*, že tak učinila církev. *Sv. Tomáš Akv.* tyto názory odmítá a tvrdí, že biřmování ustanovil Kristus Pán nikoli tak, že ji skutečně dal, nýbrž slíbil (non exhibendo sed promittendo secundum illud Jan 16, 7) . . . Touto svátostí měla se udělovati plnost Ducha sv., která se nemohla rozdávat před zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením Kristovým podle slov sv. Jana 7, 39 (S. th. 3, q. 72 a. 1).

\*) Σὺ δὲ οὐ βούλει χρισθῆναι ἔλαιον Θεοῦ; Τοι γὰρ οὖν ἡμεῖς τοῦτον εἶπενεν καλούμεθα χριστιανοί, διὲ χρισόμεθα ἔλαιον Θεοῦ.

3. *Protestanti* tvrdí, že zavrhnuvše svátost biřmování, vrátili se k víře prvních století. Stačí však svědectví svrchu uvedená, jež by se dala snadno rozmnožiti, aby bylo patrné, že jejich důvod je lichý. *Luther* kolem r. 1520 čítal biřmování mezi svátosti; později však popíral jeho božské ustanovení. *Harnack* vysvětluje vznik biřmování tak, že se stalo svátostí samostatnou, když je v západní církvi uděloval biskup (*Dogmengeschichte* III.<sup>4</sup>, 571). Kterak se však udrželo jako samostatná svátost v řecké církvi, kde je udělovali kněží? Když biřmování uděloval biskup, kdežto křest, svátost nejpotřebnější a nejdůležitější, mohl v čas potřeby udělovati každý, pak je již z toho patrné, že biřmování bylo dovršením křtu.

*Loisy* dí jménem modernistů: „Prvá církev znala dvě hlavní svátosti, křest, s nímž bylo spojeno biřmování, a večeři Páně“ (*Evangelium und Kirche* 164). Spojení obou svátostí představují si modernisté tak, že apoštolé obřad biřmování vůbec nekonali a tudíž bylo rozlišování obou svátostí v první církvi neznámo. Jak z dějin liturgiky vysvítá, bylo ono spojení mezi oběma svátostmi, jež uděloval biskup hned po sobě, pouze vnější. *J. F. Holtzmann* doznává přímo: „Tedy, když spisovatel *Skutky* apoštolské sepisoval, měly některé osoby výsadu, že mohly udělovati tohoto Ducha vzkládáním rukou. Pro první dobu křesťanskou byli to apoštolé. Ježto toto udělování Ducha sv. se pokládalo za dovršení křtu, jsou tu začátky k pozdějšímu sacramentum confirmationis“ (*Lehrbuch der neutestamentl. Theologie* I. 382). *Holtzmann* ovšem tvrdí, že *Skutky* ap. byly sepsány teprve počátkem II. stol., *Harnack* je však klade do let šedesátých po Kristu. (*Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (1911) 163).

### § 16. ○ vnějším znamením biřmování.

1. *V latinské církvi* uděluje se biřmování tímto pořadím: Biskup vztahuje ruce nad všechny biřmovance a vyprošuje jim sedmero darů Ducha svatého. Potom namočí palec pravice v křížmě, klade pravici na hlavu každého biřmovance zvlášť a maže jej křížmem na čele, děláje mu na něm kříž a říkáje: „Znamenám tě znamením kříže a posiluji tě křížmem spasení ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Potom dává každému biřmovanci lehký políček, modlí se nade všemi biřmovanci a dává jim požehnání.

*V řecké církvi* maže kněz pokřtěného svatým olejem děláje mu kříž na čele, na očích, na nose, na ústech, na uších, na prsou, na rukou a na nohou a říká při tom: „Σφραγίς δωρεάς Πνεύματος ἁγίου. ἀμην.“ (*Goar, Eucholog. Romae* 1873. Str. 158).

Který z těchto úkonů je podstatnou nebo nutnou částí svátostného znamení?

*Církev* nevydala přesného prohlášení o svátostném znamení biřmování. *Sněm tridentský* prohlásil pouze za vyobcovány

z církve ty, kteří tvrdí, že Ducha svatého urážejí, kdož nějakou moc svatému křížmu připisují (sess. VII. de confirm. c. 2; Denz. 872). Je tudíž dlužno *miti zřetel k názorům bohoslovcův.*

2. *Ve příčině bližší látky* bířmování jsou tři názory bohoslovcův. Podle *prvého* názoru je podstatnou látkou *toliko vzkládání rukou, podle druhého* *toliko mazání a podle třetího*, nyní obecného a nejpravděpodobnějšího, *vzkládání ruky spojené s mazáním.* O čtvrtém názoru, že by bylo volno udíleti bířmování buď vzkládáním ruky nebo mazáním, netřeba se šířiti, poněvadž je již zastaralý a opuštěný.

*Pro první názor*, kterého hájili *Aureolus, potom Isaak Habert, Petavius Sirmond*, svědčí *Písmo sv.*, jež o vzkládání rukou se výslovně zmiňuje (Sk. ap. 8, 17; 19, 6), pak *Otcové latinští Tertullian, sv. Cyprían, sv. Jeronym a sv. Augustín*, jakož i starobylý název této svátosti *ἐπίθεσις χειρῶν, χειροθεσία.* Podstatně je vzkládání ruky biskupovy na hlavu každého bířmovance zvláště. Vztáhnutí rukou na počátku obřadu nade všechny bířmovance *není nutné* k podstatě svátosti, jak je patrné z odpovědi *kongregace de Propag. fide* ze dne 6. srpna 1840. Tento názor, pokud zdůrazňuje vzkládání rukou, je správný; ježto však pokládá pouze toto za bližší látku bířmování, má proti sobě závažné důvody, které svědčí pro názor druhý.

*Druhý názor*, zastávaný *Řehořem z Valencie, Bellarminem, Maldonatem*, opírá se hlavně o *tradici.* Ze spisův *Otců řeckých i latinských* (Tertullian, „*benedicta unctio perungimur*“) mimo to z nejstarších *liturgických památek* je patrné, že bířmování se udělovalo od nejstarších dob i mazáním. Zmíněný *Tertullian* nazývá je starobylý obyčej (De bapt. 7). Proto bylo nazýváno bířmování již v prvých dobách křížmo, svátost křížma, unctio, sacram. unctiois.

Na mazání poukazuje podle všeho i *Písmo sv.*: „Teu pak, jenž nás utvrzuje s vámi ke Kristu a nás pomazal, jest Bůh“ (2. Kor. 1, 21; srov. 1. Jan. 2, 20. 27), ač nelze upřít, že tu běží v první řadě o pomazání vnitřné, t. j. o milost. *Eugen IV.* v dekretu *pro Armény* dí: „Druhá svátost je bířmování, jehož látkou je křížmo, smíšené z oleje a balsámu“ (Denz. 697). I tento názor, pokud požaduje mazání za podstatnou část svátostného znamení, je správný; protože však to činí výlučně, je mylný.

*Třetí názor* nyní obecný a nejvíce pravděpodobný, že podstatnou látkou je *vzkládání rukou spojené s mazáním*, dovolává se právem svědectví pro první i druhý názor uvedených. *Písmo sv.* a hlavně *latinští Otcové* připisují svátostné účinky stejnou ne-li větší měrou vzkládání rukou i mazání. *Řečtí Otcové i latinští spisovatelé* často mluví pouze o vzkládání ruky. Tuto okolnost lze snadno vysvětliti. Když dalo se mazání touže pravicí, kterou biskup na hlavu bířmovancovu kladl, bylo tuto lépe viděti než mazání na čele. Proto byla tato svátost nazvána po stránce lépe viditelné. Když pak později v církvi

latinské dála se zmínka pouze o mazání křížmem, rozumělo se jen to, jež konal biskup palcem pravice, na hlavu biřmovancovu vložené.

Pro třetí názor svědčí *v dekretu o sjednocení* (vyznání víry Michala Palaeologa) tato slova: „Svatost biřmování udělují biskupové vzkládáním rukou, když křížmem mažou pokřtěné“ (Denz. 465) a *Innocenc III.*, jenž dí: „Mazáním na čele označuje se vzkládání ruky, jež se jmenuje jinak biřmování“ (Denz. 419). Tento názor má konečně oporu ve skutečnosti, že *římská církev uznává biřmování řecké církve*, ač tato má pouze jedno vzkládání ruky a to spojené s mazáním na čele.

*V dekretu pro Armény* se sice praví: „Místo tohoto vzkládání rukou udílí se v církvi biřmování“ (Denz. 697). Těmito slovy se však pouze dí, že ten obřad, jenž se dříve nazýval vzkládání rukou, slove nyní biřmování.

*Mazání křížmem* dálo se v církvi latinské od pradávna *na čele ve znamení kříže*. Dosvědčuje to hlavně *Tertullian*, sv. Cyprian a ti Otcové, kteří nazývají biřmování *signum, signaculum dominicum*. *Řekové* mažou biřmovance nejen na čele, nýbrž i na jiných částech a údech těla.

3. *Vzdálenější látkou této svátosti je křížmo, smíšené z oleje olivového a balsámu a posvěcené od biskupa.*

V církvi užívalo se od pradávna *svěceného oleje*. Zmiňuje se o tom *Tertullian* (*benedicta unctione*), sv. *Cyril Jer.*, jenž přirovnává svěcení oleje ke konsekraci eucharistie (Catech. mystag. 3, 73); sv. *Basil. Vel.* odvozuje je z apoštolského podání (De Spir. S. 27, 66; Enchir. patr. 954) a *Innocenc I.* dí výslovně: „Křížmo od biskupa posvěcené“ (Denz. 98). Světiti křížmo a jiné oleje přísluší jedině biskupovi a to na Zelený čtvrtek. Křížmo svěcené od biskupa pokládali *scholastikové* k platnému biřmování za nutné (Tomáš Akv. S. th. 3, q. 72 a. 1); kdežto *skotisté* to popírali. Totéž tvrdí i někteří novější bohoslavci, že papež může ke svěcení křížma zmocniti také prostého kněze (Löffler, *Die Weihe der hl. Oele historisch und liturgisch beleuchtet*. Katholik. 1885). *Řekové* přidávají k oleji i jinou vonnou směs.

4. *Forma* biřmování byla v různých církvích rozličná. *V latinské církvi* se užívá od XII. století této formy: „Znamenám tě znamením kříže a posiluji tě křížmem spasení ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ *V řecké církvi* jest obvyklá tato forma: „*Σφραγίς δωρεᾶς Πνευματός ἁγίου. ἀμὴν*“ a připomíná se již v V. století v listu *církve cařihradské Martyriovi*, biskupu antiochijskému (*Hefele*, *Conciliengeschichte* II.<sup>a</sup> 26). O formě biřmování zmiňuje se *Innocenc I.* († 417) ad Dec. Eugubium (Denz. 98).



a) *Písmo sv.* vypravuje, že apoštolé modlili se nad pokřtěnými (Sk. ap. 8, 15; 1. Kor. 1, 21), a ti přijímali Ducha svatého. Z těchto slov nelze usuzovati, že od počátku se formou svátostný účia vyprošoval (f. *deprecativa*); vždyť i forma, jíž se tento prohlašuje (f. *assertoria*), je v širším smyslu modlitbou.

Obojí forma řecká i latinská mají co do podstaty *týž význam*. *Řecká forma*: Tímto mazáním se dává pečet Ducha sv. znamená, že milost Ducha sv. v pokřtěném se zpečetuje, utvrzuje a posiluje. *Latinská forma dí*: Tímto znamením kříže jsi utvrzen (v milosti) pomazáním Ducha sv. Křížmo spásy znamená pomazání Duchem sv.

b) *Latinská forma* stala se všeobecnou v církvi ve XII. stol. Před tím byly na Západě i na Východě obvyklé formy jiné. (De antiq. ecclesiae ritibus I. c. 2 a. 4. Rotomagi (1700) 249). Některé z nich na př. v *sakramentáři Gelasiovu a Řehořovu* dí pouze: „Znamení Kristovo do života věčného“ nebo „Ve jménu Otce i Syna i Ducha sv.; pokoj s tebou“, nevyjadřují celého svátostného účinnu. Ježto biskup již před mazáním, při němž tato slova říkal, vzkládal na bířmovance ruce a vyprošoval jim Ducha sv., byla tato modlitba hlavní částí formy.

Tato různost svátostní formy, která byla a dosud trvá, dá se vyložití okolností, že Kristus Pán neurčil u všech svátostí látku a formu dopodrobna, nýbrž pouze co do podstatných prvků, ponechav zevrubnější určení církvi.

## §. 17. O účincích a potřebě bířmování.

1. Bířmování, jež je svátost živých, *působí rozmnožení posvěcující milosti a vtiskuje duši nezrušitelné znamení*. Rozmnožení milosti jest účelu této svátosti tak přizpůsobeno, že bířmovaný obdrží od Ducha sv. *zvláštní posilu*, aby byl *ve víře utvrzen* a ji statečně slovem i skutkem vyznával. Tato posila je *svátostnou milostí* (gr. sacramentalis) bířmování. S touto milostí dostane se bířmovanému *nárokův a práva na úkonné milosti*, jichž potřebuje, aby povinností víry věrně dostál. O účincích bířmování dí *Eugen IV.*: „Skrze bířmování bývá v nás milost rozmnožena a my u víře posilněni... Účinek této svátosti je, že se skrze ni uděluje Duch sv. k posile, jako byl udělen apoštolům o letnicích, aby totiž křesťan jméno Kristovo statečně vyznával“ (Decr. pro Armen; Denz. 695, 697). *Sněm tridentský* zavrhl blud *protestantů*, že bířmování je zbytečný obřad (sess. VII. de confir. can. 1; Denz. 871).

a) *Důkaz.*

*Dle Písma sv.* udělovali apoštolové věřícím skrze modlitbu a vzkládání rukou Ducha sv. na doplnění a dovršení křtu.

Ježto Duch sv. s milostí a dary uděluje se již na křtu sv., přichází v biřmování s hojnější milostí a bohatšími dary, t. j. *milost v nich rozmnožuje*. Na hojnou milost a bohaté dary poukazuje *hustý a tučný olej*, jímž bývají mazáni, jakož i *vzkládání rukou*.

Tento přírůstek milosti, darův a vlitých ctností uděluje Duch sv. biřmovanci *na posilu*, aby svou víru vyznával neohroženě i v příkořích a v pronásledováních. I tento účinek svátostný zaznamenalo *Písmo sv.* (Sk. ap. 1, 8; Luk. 24, 49), kde z apoštolů bázlivých a nerozhodných učinil Duch sv. svým příchodem rozhodné a neohrožené hlasatele víry Kristovy. Téhož Ducha slíboval *Petr* ve svém prvním kázání o letnicích (Sk. ap. 2, 38) všem, kdož uvěří. Tento Duch sv. v hojnosti, v proudech byl zaslíben všem věřícím *od Krista Pána* a mělo se tak díti teprve po letnicích. Skrze vzkládání rukou udílel se Duch sv. věřícím skutečně, *jak Písmo sv. i sv. Otcové dosvědčují*. Tito často uvádějí jako hlavní účinek biřmování Ducha sv., jenž přichází, aby milost křestní doplnil a dovršil. *Sv. Ambrož* začal o těchto účincích pojednávatí ohledem na Is. 11, 1—3.

Na posilu u víře poukazuje *balsám a lehký políček* na tvář biřmovancovu. Balsám znamená, že biřmovanci se uděluje milost, aby se uchoval čistý od nákazy hříchův a nábožným životem šířil vůni ctností (2. Kor. 2, 15). Políček znamená, že biřmovanec má býti hotov pro jméno Ježíše Krista i potupu a pronásledování snášeti.

b) Biřmování *vtiskuje duši nezrušitelné znamení*, a může býti jen jedenkrát v životě přijato (sněm tridentský sess. VII. de sacram. in gen. can. 9; Denz. 852). *Písmo sv.* asi naznačilo tento účinek v 2. Kor. 1, 22 („kterýž si nás poznamenal“) a *sv. Otcové, především sv. Augustin* jej jasně dokázali.

Ve starších dobách nebylo toto znamení u biřmovaných tak zdůrazňováno jako u pokřtěných a vysvěcených. Zřetelně je vytkli a odvodnili *Alexander Hal.* a *sv. Tomáš Akv.*, dle něhož znamení zmocňuje a opravňuje k obraně a veřejnému vyznání víry (S. th. 3, q. 72 a. 5. 6).

Ta skutečnost, že *bludaři* byli přijímáni do církve *vzkládáním rukou* nepříčí se článku víry, že biřmování smí býti přijato pouze jedenkrát v životě. Toto vzkládání rukou bylo biřmováním, když oni bludaři nebyli vůbec anebo platně biřmováni; tam, kde běželo o platně biřmované bludaře, bylo pouhým obřadem, obvyklým při přijímání do církve (*Van Noort*. De sacram. l. c. 210).

2. Bířmování není *nevyhnutelně potřebné ke spasení* (*necessitate medii*), a není *ani božským ani církevním zákonem příkázáno* (*necessitate praecepti*). Z toho však dokonce neplyne, že by nebylo ke spasení vůbec potřebné. Když *Kristus Pán* svátost bířmování ustanovil a církvi světil, zajisté není zbytečná. *Sv. Tomáš Akv.* dí: „Nějakým způsobem jsou všechny svátosti ke spasení potřebné. Jsou pak svátosti, bez nichž nelze vůbec dojíti spasení a jiné, jež spolupůsobí k dokonání spásy. Takto je tedy tato svátost potřebná ke spasení i když toho může býti dosaženo bez ní; nemůže však býti dosaženo u toho, kdo jí opovrhne“ (S. th. 3, q. 72 a. 1). Na otázku, zda je od Boha nebo od církve *příkázáno* tuto svátost přijmouti, odpovídá *záporně*, v čemž s ním souhlasí *většina bohoslovcův*.

Když bylo udělování této svátosti od křtu odděleno, vyskytovaly se případy, že pokřtění umírali nejsouce bířmováni. *Církev* takových případů litovala, než z toho nesoudila, že věčné spásy nedosahnou (De rebapt. 4. 5). *Synoda v Elviře* (r. 300) praví o těch, kteří byvše od jáhna pokřtěni brzy zemrou, že dojdou skrze křest spasení (can. 77). Jiné sněmy doléhaly na to, aby věřící se dali bířmovati. *Sněm tridentský* předepsal pro ty, kteří chtějí obdržeti první postřížiny, že mají býti bířmováni (sess. XXIII. de refor. c. 4). Kdo této svátosti z nedbalosti nebo netečnosti nepřijme, hřeší a často dá i pohoršení, olupuje se o hojné milosti a je k svému spasení velmi lhostejný. Mínění, že má býti každému ponecháno, zda se chce dáti bířmovati nebo nikoliv, je proto naprosto zavržitelné. Odporuje to celé minulosti církevní jakož i příkazu Páně danému apoštolům, aby se nedávali do hlásání evangelia a do bojů s tím spojených, dokavad nebudou opatřeni mocí s výsostí (Luk. 24, 49). Tento příkaz vztahuje se zajisté na všechny křesťany a hlavně na dospělé.

## § 18. ● přísluhovateli a přijímateli bířmování.

1. *věta*: Řádně přísluhuje bířmováním toliko biskup. (De fide).

Protože v *řecké* církvi od dob *Fotiových bířmuji kněží*, prohlásil *sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že řádným přísluhovatelem bířmování není biskup, nýbrž každý prostý kněz b. z c. v.“ (sess. VII. de confir. can. 3; Denz. 873).

*Důkaz.*

a) *Písmo sv.* nevypravuje pouze, že apoštolové biřmovali, (Sk. ap. 8, 14, 17) nýbrž že tak činili pouze oni. Proč by se byli vydali *Petr a Jan do Samari,* kdyby byl mohl *jdhen Filip* biřmovati? I o *učednicích Jana Kř.* sděluje *Písmo sv.,* že je biřmoval apoštol *Pavel,* ač jich sám nepokřtil (Sk. ap. 19, 5).

b) *Sv. Otcové.* Z počátku přísluhoval všemi svátostmi biskup sám. Když později dával se při křtu zastupovati kněžím, biřmováním přísluhoval, jak z četných svědectví vysvitá, přece sám. Tak učí *sv. Cyprian, Kornelius papež, sv. Jeronym, sv. Jan Zlat., sv. Augustin* a hlavně *Innocenc I.,* který vzhledem na Sk. ap. 8, 14—17 vyhrazuje toto právo biskupovi (Denz. 98). I v *řecké církvi* biřmovali v prvých stoletích biskupové, jak je patrné z výroku *Firmiliana Cesar.* (Inter Epist. Cyprian. Ep. 75, 7), z *Apoštolských konstitucí* (2, 32) a ze slov *sv. Jana Zlat.* (In Act. hom. 18, 3; Enchir. patr. 1215).

*Scholastikové* hájili všeobecně názoru, že pouze biskup má moc biřmovati. *Sv. Tomáš Akv.* odůvodňuje to ze *Skutkův apoštolských,* a pak tím, že udělovati biřmování, jež je svátost dovršení a činí člověka dokonalým křesťanem a bojovníkem *Kristovým,* přísluší nejvyšším kněžím a vojevůdcům. *Sv. Bonaventura* dodává, že když biskup biřmuje, vchází se svými věřícími v osobní styk, a koná tak u nich duchovní správu. Každý biskup, jenž má biskupské svěcení, biřmuje platně; avšak *dovolene a rádně biřmuje pouze* ten, jenž má *patřičnou pravomoc.*

2. *věta:* Mimořádně přísluhuje biřmováním kněz od papeže zmocněný. (Sententia certa).

To lze dokázati *podáním latinské i řecké církve.* *Photius* vytýkal církvi římské, že neuznává biřmování, jež udělují řečtí kněží (*Hergenröther, Photius I. 644*). Kněžské biřmování bylo tedy na *Východě* již před *Photiem* obvyklé, ač jeho počátků nelze přesně zjistiti.

*Sněmy 2. lyonský a florencký,* ač jednaly o sporných bodech mezi *Východem* a *Západem,* proti kněžskému biřmování ničeho nenamítaly.

*Apoštolská stolice* uznává biřmování východních křesťanů, katolíkův i rozkolných, když byli biřmování od kněží. (Conc. rec. coll. lac. VI. p. 569 decr. s. Offic. ze dne 15./1.) I na *Západě* biřmovali někdy kněží. *Pseudo-Ambrosius* praví, že v *Egyptě* biřmovali kněží, byl-li biskup nepřítomen (In Eph. 4, 12). *Řehoř Vel.* dovolil, aby kněží na *Sardinii,* kde nebylo biskupů, podle starého zvyku biřmovali (Ep. 1. IV. ep. 26 a ep. 91). Kněžské biřmování lze zjistiti ve *Španělsku* i ve *Francii.* *Sněm tridentský* pojav do svrchu zmíněného prohlášení,

že biskup je řádným přísluhovatelem břmování, připustil, že je možný i přísluhovatel mimořádný.

Kněžské břmování *vykládá se theologicky tak*, že touto svátostí může přísluhovati pouze ten, kdo má v církvi vznešenou moc posvátnou. Tuto má biskup v plné míře a sdělitelně; prostý kněz má ji nesdělitelně a co do vykonávání spoutanou. Když papež zmocní kněze k břmování, tu tímto vnějším doplňkem moc jeho uvolní. Ti sluhové církve tedy, kteří nemají kněžského svěcení, nemohou býti k břmování zmocněni.

**3. věta:** Každý pokřtěný může býti platně břmován.

*Podle Písma sv.* (Sk. ap. 8, 14—18; 19, 1—7) bývali *pouze pokřtěni* břmováni. *Kornelius* obdržel sice Ducha svatého dříve, než byl pokřtěn (Sk. ap. 10, 44—48), ale to se stalo *záračným způsobem*.

*Věk* pro břmovance *není* nikde v podání církevním *stanoven*. Z počátku udílelo se břmování dospělým zároveň se křtem a eucharistií. Když se začal šířiti obyčej křtiti nemluvňata, tu bývala obyčejně hned po křtu také břmována. Na Východě děje se tak i nyní. Tento obyčej měl tu výhodu, že nemluvňata neumírala bez břmování a po smrti se jim dostalo vyššího stupně věčné slávy.

*V západní církvi* ustálil se od XIII. století zvyk břmovati *pokřtěné*, kteří *dospěvě k užívání rozumu byli u víře vyučeni*. Tato praxe má tu přednost, že se svátosti projevuje větší úcta a že očekávati lze větší užitek, když je přijímatel lépe připraven. Všeobecného zákazu břmovati nemluvňata není. Biskup, břmuje-li nemluvňata, jimž hrozí nebezpečí smrti nebo která by teprve po mnoha letech měla příležitost k břmování, jedná nejen dovoleně, nýbrž i chvalitebně. *Lev XIII.* pochválil biskupa *Marseillského*, jenž začal břmovati dítky před prvním svatým přijímáním, ač to bylo ve Francii novotou, a vyslovil zároveň přání, aby se tak i budoucně dále. (Breve ze dne 22./6. v Archiv f. kat. Kirchenrecht 1898, 136).

*Hodně a s užtkem* přijímá tuto svátost břmovanec, který je *ve stavu posvěcující milosti* a byl *u víře dostatečně vyučen*. Ježto bývají v západní církvi břmováni dospělí, vyžaduje se na nich, aby přijali svátost pokání a svátost oltární a tak se na břmování připravili. Cvičení břmovanců doporučuje důtklivě *Římský katechismus* (P. II. c. 3 q. 1). Dokavad se udělovaly první tři svátosti hned po sobě, přijímali *břmovanci* tuto svátost *lační*. *Sv. Tomáš Akv.* pokládá to za slušnější.

## Hlava třetí.

## O eucharistii.

*Literatura.* Tomáš Akv. S. th. 3, q. 73—83. *Bellarmin*, De sacramento Eucharistiae (De contro. fidei t. III. Venet. 1721, 181). *De Lugo*, De sacramento Eucharistiae (Migne, Cursus completus XXIII. 9). *Du Perrone*, Traité du sacrement de l' Eucharistie (Paris, 1620). Mimo věroučná díla svrchu zmíněná, literatura odborná: *Haitz*, Abendmahlslehre (Mohuč, 1872). *Menne*, Das allerheiligste Sakrament des Altars als Sakrament, Opfer und Kommunion, 3 sv. (Paderborn, 1873). *M. Rosset*, De Eucharistiae mysterio (Cambrais, 1876). *P. Einig*, De ss. Eucharistiae mysterio (1888). *G. Jourdain*, La sainte Eucharistie, 2 sv. (Paříž, 1897). *H. P. Lahouse*, Tractatus dogmatico-moralis de ss. Eucharistiae mysterio (Brugy, 1899). *Franzelin*, Tract. de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio (4<sup>a</sup> Romae, 1839). *Batiffol*, Études d' histoire et de theologie positive 2. serie (3<sup>a</sup> Paříž, 1906): L' Eucharistie, la présence réelle et la transubstantiation. *Rauschen*, Eucharistie und Buss-sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche<sup>2</sup> (Bonn, 1910). *Protestantská literatura*: *Ebrard*, Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte (1845/6). *Kahn*, Die Lehre vom Abendmahl (1851). *Spitta*, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls (1893). *Hoffmann*, Das Abendmahl im Urchristentum (1903). *Götz*, Die Abendmahlsfrage in ihrer gesch. Entwicklung (1904).

§ 19. **Název, pojem a význam eucharistie.**

1. *Názvu* má eucharistie ohledem na svůj hluboký a bohatý obsah, na veliký význam a četné vztahy velmi mnoho. Vyskytují se v Písmě sv., u sv. Otců, v liturgiích a v životě církevním. Z *Písma sv.* odvozeny jsou názvy *εὐχαριστία* (gratiarum actio, díkyčinění a nikoli bona gratia), *εὐλογία* (benedictio, žehnání; Mat. 26, 26; Mar. 14, 22; Luk. 22, 19; 1. Kor. 10, 16) a *Κλάσις τοῦ ἄρτου* (fractio panis, lámání chleba, Sk. ap. 2, 42. 46; 20, 7; . . . Didache 9, 3). Z těchto tří názvů je pouze eucharistie, počínajíc *Irenejem*, obvyklý název v mluvě bohovědné a vyšší církevní. Názvu lámání chleba se vůbec neužívá a *eulogiemi* se vyrozumívaly svěcené chleby, které se podávaly těm věřícím, kteří se nepokládali za hodny přijmouti eucharistii. V patristické době posílaly si biskupské chrámy eulogie navzájem na znamení církevní jednoty. V Písmě sv. mají podklad i názvy: večeře Páně (coena Domini, *δειπνον Κυριακόν*; 1. Kor. 11, 20), svatá večeře, a básnická synonyma: nebeská, posvátná hostina (coeleste, sacrum convivium).

*Podle vnějších způsobů* nazývá se eucharistie svátost chleba a vína (sacramentum panis et vini), chléb s nebe, chléb ne-

beský (panis de coelo, Jan 6, 31. 32) a odtud chléb Páně (panis dominicus), chléb andělský (p. angelorum, angelicus) a chléb Kristův (p. Christi).

*Dle vnitřní podstaty* nazývá se svátost těla a krve Páně (sacramentum corporis et sanguinis Domini), tělo Páně (corpus Christi, Frohleichnam), tajemství (mysterium), velebná, nejsvětější svátost nebo krátce Nejsvětější (Sanctissimum).

*Po účincích* nazývá se hlavně communio, přijímání vlastně spojení, řecky ἕνωσις, latinsky viaticum (ἑφ'ὁδίου) pro umírající. Ἀγαπή (hody lásky) a συναξίς, (shromáždění) užívá se velmi zřídka.

*Podle obětního rázu* nazývá se mše svatá, oběť mše sv. (missa, sacrificium missae), collecta, προσφορά, δυσία a svátost oltářní (zásluhou Augustinovou). *Podle místa a doby ustanovení* nazývá se stůl Páně, τράπεζα τοῦ κυρίου (1. Kor. 10, 21), večeře Páně a poslední večeře.

## 2. Pojem.

*Eucharistie je právě tělo a pravá krev Ježíše Krista, pod způsoby chleba a vína skutečně a podstatně přítomné, aby věřícím byly pokrmem a církvi obětí.*

Z tohoto výměru jest patrné, čím se eucharistie od ostatních svátostí liší a čím nad ně vyniká. Kdežto ostatní svátosti jsou přechodné posvátné úkony, jež trvají, pokud se dějí a zároveň přijímají, jest eucharistie, jejíž látka bývá před přijímáním podstatně proměněna, věc trvale posvátná a zůstává jí, i když se nepřijímá. Eucharistie není toliko svátost, nýbrž i oběť, a tudíž i střed bohoslužby.

3. *Význam.* Kristus Pán prohlásil víru v eucharistii za podstatný znak svých pravých učedníkův (Jan 6, 52—62). *Církev* od počátku právě tím, že slavila eucharistii, lišila se i zevně od židovstva, s nímž sice konala společné modlitby (Sk. ap. 3, 1), avšak neobětovala. Eucharistií začala se konati bohoslužba pouze Novému zákonu vlastní a nová.

a) *Sv. Otcové* věnovali eucharistii ve výkladech praktických i theoretických velkou pozornost. Již *Didaché* podává návod, kterak dlužno ji slaviti. Má se to díti v neděli, a smějí ji přijímati pouze pokřtění nebo, když pozbyli původní nevinnosti, kdož se pokáním stali toho hodnými (4, 1). Středem bohoslužby, duší víry a srdcem náboženského života jest eucharistie i ve spisech *sv. Ignáce Muč.*, spisech *Justinových, Ireneových, Klimenta Alex. Tertullianových a Cyprianových*. Svým leskem převyšovala i křest, jemuž byl přikládán veliký význam. Křest byl přijat toliko jedenkrát v životě,

kdežto eucharistie konána byla často a stala se každodenním pokrmem věřících. Křest byl přípravou na eucharistii. Vrcholem a cílem slavnostního přijetí do církve u prvých křesťanů bylo, že přistupující ke stolu Páně, stali se účastnými jeho těla a krve. Bedlivý zřetel věnovali eucharistii *sv. Otcové* i v katechesích. *Monografií* o ní až do *Paschasia Radberta* vyjma snad *Cyprianovu* Ep. 63 nebylo. *Sv. Otcové* však pojednávají o ní s velkou vroucností a důkladností v katechesích (*Cyřil Jer., Ambrož, Augustin*), ve výkladech *Janova evangelia* (*Origenes, Jan Zlat., Cyřil Alex., Augustin*) a příležitostně z důvodů praktických a poučných, nikoliv apologetických, protože bludů proti ní před *Berengarem* téměř ani nebylo. *Sv. Jan Zlatoušlý*, jenž v homiliích a ve spise *De sacerdotio* skutečnou přítomnost a vznešené účinky eucharistie neobyčejně silně zdůrazňuje, byl nazván *doctor eucharistiae*.

b) *Scholastičtí a pozdější bohoslovci* vyznačili a osvětlili význam eucharistie. *Sv. Tomáš Akv. nazývá ji* „vrchol života duchovního a cíl všech ostatních svátostí.“ Kdežto křest je nadpřirozeného života počátkem, břimování posila a pokračování, jest eucharistie jeho vrchol, poněvadž milost Boží vlitou a posilněnou oživuje a k plnému rozkvětu přivádí, spojíc duši co nejtěsněji s Kristem. Vyniká i nad ostatní svátosti svým obsahem jako nestvořená milost nad stvořenou, všechny svátosti na ni poukazují a jejich přijetí bývá zpečetěno a korunováno sv. přijímáním. Křest a břimování oprávnřují k eucharistii, pokání a poslední pomazání činí pro ni hodným, svěcení kněžstva uděluje moc ji konati a svátost manželství, znamení nerozlučného a tajuplného spojení Kristova s církví, znázorňuje i spolek lásky mezi Kristem a duší. Ježto eucharistie jest, když se koná a připravuje, obětí, je středem bohoslužby a života církevního (S. th. 3, q. 75 a. 3).

c) *Ježíš Kristus*, ustanoviv eucharistii, *zanechal a obnovuje památku svých zděrakův* (sněm tridentský sess. XIII. c. 2). V ní pod způsoby chleba a vína *přebývá skrytý jako Bůh a člověk*, podobně jako, stav se člověkem, přebýval v ústraní v domě Josefově; v eucharistii vchází a *navštěvuje srdce věřící*, přinášeje hojně milosti, jako za svého veřejného života *chodil po Palestině dobře činit*; v eucharistii obnovuje nekrvavým a tajemným způsobem *svou smrt, již nás vykoupil*, aby ji názorně představoval a ovoce její věřícím rozděloval. Týž Syn Boží, jenž jest od věčnosti v lůně Otce svého (Jan I, 18), a v čase sestoupil do lůna panenské matky své (tmt. I, 14), přebývá i v církvi jak ve svatostánku tak i v srdcích věřících (*Scheeben, Die Mysterien des Christentums* (1898) 416; *Bongardt, Die Eucharistie der Mittelpunkt des Glaubens, des Gottesdienstes und Lebens der Kirche. Paderborn* (1882).

*Rozdělení látky.* Poněvadž jest eucharistie nejen *svátost* nýbrž i *obět*, a po obojí stránce má základ ve skutečné přítomnosti Ježíše Krista, jest o ní pojednati tímto pořadím:

- I. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii;
- II. o svátosti eucharistie;
- III. o oběti eucharistie.



## I.

## O skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii.

## §. 20. Spory a bludy.

Podobně jako při jiných člancích víry tak i při skutečné přítomnosti Ježíše Krista lze, co do vývoje, rozlišovati trojí období. V prvém byla tato víra klidným a nerušeným majetkem celé církve, ve druhém vznikly o ní spory a bludy, a ve třetím, byvši proti nim prohlášena za článek víry, působí mocným vlivem jak na církev tak na celý život náboženský.

1. V patristické době nebylo přímých bludů proti eucharistii. Doketové, manichejští a gnostikové, jak sv. Ignác Muč. a sv. Irenej dosvědčují, opovrhovali hmotnými věcmi vůbec a proto se zdržovali i eucharistie.

2. a) Spory o eucharistii vznikly spisem „De corpore et sanguine Domini“, který vydal (r. 831) Paschasius Radbert, benediktin v Corbie. Nepopírá v něm skutečné přítomnosti, nýbrž zdůrazňuje až příliš, že tělo Kristovo svátostné jest úplně totožné s tělem, které měl za života pozemského. Proti Radbertovi vystoupili členové téhož řádu Ratramnus a Rabanus Maurus, kteří rovněž zastávali se skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii, ale právem vytýkali Radbertovi, že tělo Kristovo svátostné je sice co do podstaty totožné s tělem, jež přijal z Panny Marie, avšak existuje zcela jinak než ono. (Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie (1896). Nägler, Ratramnus, und die hl. Eucharistie (1903).) Kdežto tito odpůrcové Radbertovi hájili víry ve skutečnou přítomnost a osvětlili polemikou tajemný způsob, jakým tělo Kristovo v eucharistii přebývá, nesmýšlel o ní zcela pravověrně Scotus Erigena, jenž příliš zdůrazňoval spiritualistické zásady.

Nebezpečnější byl spor o eucharistii, který způsobil Berengar z Toursu († 1088), kdež byl představeným školy. Jsa protivníkem Lanfranka, představeného školy v Becu, která na eucharistii nazírala jako Paschasius, zašel ve sporu tak daleko, že přítomnost těla a krve Páně vykládal obrazně a symbolicky, popíraje ovšem i přepodstatnění. Sněmy v Faříži, v Toursu a v Římě učení Berengarovo odsoudily, načež se tento bludu zřekl a učinil (r. 1079) vyznání víry, že chléb a víno promě-

ňují se podstatně (substantialiter converti; Denz. 355). O poměru těla Páně v eucharistii k jeho tělu v nebesích a v pozemském životě, dále o tom, kterak se proměnění chleba v tělo Páně děje, bylo i po smrti Berengarově mnoho spisů vydáno. Sněm 4. lateránský prohlášením, že se tak děje předpodstatněním (transubstantiatio), nauku o eucharistii přesněji vymezil.

Předpodstatnění a dle všeho i skutečnou přítomnost popíral ve XIV. století Vicleff (Trialog 4, 7) jak ze vět sněmem v Kostnici (1414—1418) zavřených vysvítá (Denz. 581. 582. 583).

c) Skutečnou přítomnost v eucharistii popírali tak zv. reformátoři. Zwingli, Oecolampadius a Butzer hlásali, že chléb a víno v eucharistii jsou pouhými znaky, symboly těla a krve Páně, takže ona se koná na památku smrti jeho. Slova, jimiž Kristus Pán eucharistii ustanovil vykládali obrazně. Oecolampadius rozuměl výrazem „tělo mé“ „znamení mého těla“, Zwingli dosazoval místo „jest“ výraz „znamená“. Luther skutečné přítomnosti přímo nepopíral, ano dokonce ony reformátory ostře napadal, nazýváje je sacramentarii. Názory, jichž se Luther ve příčině eucharistie zastával, nedají se však se skutečnou přítomností srovnati. Dle Luthera smí býti eucharistie slavena jen jako hostina za účasti více osob; Kristus je přítomen toliko v okamžiku, kdy se přijímá a to prostřednictvím víry přijímajícího, tělo Kristovo je přítomno s chlebem a ve chlebě (companatio, impanatio v širším smyslu) a nabývá vlastností božských, je všudypřítomno (ubiquismus). Kalvín hájil stanoviska prostředkujícího. Kdo eucharistii přijímá, obdrží od Krista oslaveného nebeskou sílu, takže přece jej přijímá aspoň nějak. Tyto rozpory mezi přívrženci Lutherovými a Kalvínovými, jež dlouho trvaly, byly aspoň na venek uklizeny tak zv. pruskou unií za Bedřicha Viléma III., kdy bylo přijímání večeře Páně nařízeno, kdežto v názorech na eucharistii ponechána volnost úplná.

Anglikáni jsou i co do eucharistie stoupeni Kalvínovými a popírají tudíž skutečnou přítomnost i předpodstatnění. Tak zv. Ritualisté, pokud se nestali katolíky, uznávají skutečnou přítomnost, ač o předpodstatnění se s námi rozcházejí. Katolickou nauku o eucharistii přesně prohlásil sněm tridentský. Při jednotlivých větech budou dotyčná prohlášení uvedena.

d) Liberální bohoslovci protestantští dospěli v radikálních názorech na eucharistii mnohem dále. Od časů H. G. Pauluse († 1851) pochybují, ba popírají, že Kristus eucharistii ustanovil.

Poslední večeři prý slavil s učedníky, než nechtěl ani nenařídil, aby byla v církvi konána trvale. To učinil prý teprve *Pavel*, když z ní utvořil památku smrti Kristovy (1. Kor. 11, 25). *Kristus Pán* dle *Weizsäckera*, *Fülichera*, *H. F. Holtzmanna* a j., jsa zcela zabrán myšlenkami na svou smrt, kterou předvídal, lámal chléb a dával učeníkům řka: „Toto je mé tělo“ a naliv vína do kalicha pravil: „Tato je krev má“. Tento úkon, jak ze slov Kristových vysvítá, byl parabolou. Kristus chtěl prý naznačiti lámáním chleba své usmrčené tělo a vínem v kalichu svou prolitou krev, svou smrt na kříži, která přinese požehnání. Dle *zastánců směru eschatologického* (*Spitty*, *A. Schweitzera* a j.) nemyslel *Kristus Pán* při poslední večeři vůbec na smrt. Jako ustavičně žil v ovzduší eschatologickém a v duchu viděl, kterak království mesiášské již nastává, tak oslavoval při poslední večeři radosti a dobra tohoto království napřed a naznačil svým učeníkům, že se stanou těchto radostí a dober účastni. Toho názoru zastává se i *Loisy*. Vznik eucharistie, jako stálé a trvalé bohoslužby vysvětlují zmínění bohoslovci co nejrůzněji. První věřící slavili prý ji na znamení vzájemné bratrské lásky; ovšem vzpomínali při ní poslední večeře. Když druhý příchod Kristův nenastával, slavili ji v náhradu za jeho přítomnost. Slavení eucharistie vyvinulo se prý z pohanských obřadův. Na důkaz, že nikoli *Kristus* nýbrž *Pavel* je vlastně *původcem* eucharistie, zdůrazňují okolnost, že pouze on a ovšem též jeho učedník *Lukáš* uvádí příkaz Páně: „To číňte na mou památku“, kdežto *Matouš* a *Marek* toho příkazu nemají.

*Modernisté* zastávají se o vzniku eucharistie podobných názorů, jak to vysvítá z věty: „Nesmí se všechno, co *Pavel* vypravuje o ustanovení eucharistie, pokládati za historické“, kterou *Pius X.* zavrhl (decr. *Lamentabili sane exitu*; Denz. 2045).

## § 21. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista dle Písma sv.

*Literatura.* Kard. M. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und des Blutes Jesu Christi im hl. Abendmahle aus der hl. Schrift bewiesen. Aus dem engl. von Brühl (1871<sup>2</sup>). Val. Schmitt, Die Verheissung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Vätern 1. a 2. sv. (Würzburg, 1900—1903). Joh. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahles als Beweis für die Gottheit Christi (Würzburg, 1900). W. Berning, Die Einsetzung der Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des N. T. (Münster, 1901).

*W. Koch*, Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte (Theol. Quartalschrift, 1905, 230). *Batifol* 1. c. 1—101. *Bilczewski*, Eucharistie ve světle nejstarších památek... Z polského originálu podává *J. Tumpach* (Praha 1910). *R. Špaček*, O skutečné přítomnosti Ježíše Krista ve svátosti oltářní (v Časopise kat. duchovenstva 1903).

**Věta:** V eucharistii jest Ježíš Kristus s tělem a krví i s duší a tudíž se svým člověčenstvím i božstvím v pravdě, skutečně a podstatně přítomen. (De fide).

### *Výklad.*

Katolickou nauku prohlásil sněm tridentský takto: „Bude li kdo popírati, že ve svátosti nejsvětější eucharistie je v pravdě, skutečně a podstatně obsaženo tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista zároveň s duší a božstvím a tedy celý Kristus, a tvrditi, že je tam toliko jako ve znamení (in signo) nebo v obraze (in figura) nebo silou (virtute) b. z c. v.“ (sess. XIII. can. 1; Denz. 883.)\* Hlavní důraz položen jest na podstatnou přítomnost těla a krve Ježíše Krista v eucharistii. Jeho tělo a krev jsou tam přítomny co do podstaty, tedy v pravdě a skutečně a nikoli pouze jejich znamení, obraz, nebo síla, milost jako v ostatních svátostech, nýbrž „sám původce svatosti“, jak dí týž sněm (sess. XIII. c. 3; Denz. 876). Celý Kristus je v eucharistii přítomen; s jeho živým tělem je nerozlučně spojena duše a s lidskou přirozeností je nerozlučně spojeno jeho božství.

### *Důkaz.*

Jako všechna veliká tajemství a události (na př. křest, primát církve, svou smrt a zmrtvýchvstání) Kristus Pán eucharistii napřed slíbil a potom teprve ustanovil a uskutečnil. Skutečnou přítomnost Ježíše Krista lze z Písma sv. N. zákona dokázati: 1. slovy, jimiž eucharistii přislíbil, 2. slovy, jimiž ji ustanovil a 3. vývody apoštola Pavla.

1. Přislíbení eucharistie, t. j. požívání těla a krve Páně vypravuje se v 6. hlavě evangelia sv. Jana. Tato skládá se ze tří částí: z úvodu (1—25), z vlastní rozpravy Ježíšovy (26—60) a z doslovu (61—72).

\*) Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter Corpus et Sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantum modo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: A. S. (Sess. XIII. Can. de Euch. 1.)

*V úvodě se podává zpráva o zázračném nasycení 5000 mužův a o chůzi Ježíšově po moři, o zázracích, jimiž měli býti židé připraveni na víru v Krista a v eucharistii, kterou příští den hodlal zaslíbíti. Rozprava Kristova o chlebě nebeském, živém, dělí se ve dva odstavce (28—52—60). V prvním žádá Kristus na posluchačích, aby mysl svou od pomíjejících věcí obrátili k věcem nebeským a věčným dobrům a statkům, k milosti a pravdě, jež on světu přináší. Souhrnem a středem všech dober jest On sám, chléb života. Toho mají požívat, t. j. v něho věřiti. Ve druhém odstavci Kristus Pán zcela patrně přechází ke vlastnímu tajemství víry, ke chlebu, který teprve dáti hodlá a jehož podstatu takto určuje: „A chléb, který já dám vám, tělo mé jest za život světa.“ V doslovu se líčí účinky, jež rozprava Kristova způsobila u učedníkův.*

Běží tu tedy nejprve o tato slova: 52. „A chléb, který já dám, tělo mé jest, (které dám) za život světa. 53. Tu hádali se židé vespolek řkouce: Kterak může tento dáti nám tělo své k jídlu? 54. Proto řekl jim Ježíš: Amen, amen pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítí jeho krve nebudete mítí v sobě života. 55. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední. 56. Neboť tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj. 57. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. 58. Jako mne poslal živý Otec a já živ jsem pro Otce, tak i ten, kdo jí mne, živ bude pro mne. 59. Toto jest chléb, jenž s nebe sestoupil, ne jako otcové (vaši) jedli a zemřeli. Kdo jí chléb tento, živ bude na věky. 60. To pověděl uče v synagoze v Kafarnaum.“

Počínajíc v. 52. slíbil Kristus Pán rozhodně, že dá své tělo za pokrm a svou krev za nápoj. Tak vykládají všichni katoličtí bohoslovci, mnozí již počínajíc v. 48, a někteří celou rozpravu vztahují na eucharistii. Protestanti, hlavně starší, vykládají i druhý odstavec rozpravy Kristovy o víře, skrze niž třeba dobra mesiášská a hlavně smrt Kristovu na kříži přijímati.

Důvody katolických exegetů pro doslovný výklad jsou tyto: a) Kristus zdůrazňuje požívání těla svého proti nevěře Židů kladně i záporně celkem šestkrát. b) Nežádá pouze, aby požívali jeho těla, nýbrž aby též pili jeho krev. c) Znova zdůrazňuje, že jeho tělo je pokrm a jeho krev nápoj, a přikládá požívání svého těla a své krve skutečné a velikolepé účinky.

d) Židé horšili se nad slovy Kristovými proto, že jim rozuměli až příliš doslovně. Toto pohoršení byl by mohl Kristus snadno odstraniti, kdyby byl mluvil ve smyslu obrazném. Kristus však toho neučinil, ač jindy když mu posluchači správně neporozuměli na př. *Nikodem* (Jan 3, 4—6), *Samaritánka* (Jan 4. 11—16), *Židé* (Jan 8, 56—58), *učedníci* (Jan 11, 11—14) vždy tak si vedl. e) *Kristus byl by býval povinen toto pohoršení opravit.* Když tak neučinil, pak je nezavinil. f) I mnozí *uředníků* pohoršovali se nad slovy *Kristovými*, jimž doslovně rozuměli. Ani před nimi doslovného smyslu neodvolal, a raději připustil, aby od něho odešli a s ním již nechodili. Žádal i na apoštolech rozhodně, aby, chtějí-li zůstatí jeho učedníky, věřili jeho slovům, ač tajemným a nepochopitelným (v. 68—70).

g) Rčení „jisti něčí tělo“ (Žl. 26, 2; 13, 4; Is. 49, 26; Zjev. 16, 6) v obrazném smyslu znamená týratí, pronásledovati někoho až do krve, na smrt. Podobný význam mohlo míti i rčení „píti něčí krev“, ač bylo-li takové rčení, vzhledem na odpor Židů proti krvi, u nich obvyklé. Nemohlo tedy ani jedno ani druhé rčení býti obrazem víry, a je naprosto protimyslné, že by *Kristus* tomu, kdo jej bude pronásledovati až na smrt, sliboval život věčný. h) *Ačkoli Kristus* v celé rozpravě mluví o chlebě s nebe, o chlebě živém, nemíni jako v prvém odstavci milost a pravdu, kterou dává i Otec, nýbrž požívání svého těla, své krve, jež on sám dává a výslovně pokrmem a nápojem nazývá.

*Kristus* měl tedy v tomto druhém odstavci své rozpravy na zřeteli své pravé tělo a pravou krev a to ve vlastním smyslu. Smyslu obrazného, který by byl v jeho slovech protimyslný, nijak nenaznačil, ale též smysl hrubý a hmotný nebo kafarnaumský (t. j. skutečné požívání hmotného těla) odmítl.

Slovy svými pronesenými k učedníkům, kteří se nad řeči jeho horšili: „To-li vás pohoršuje? Což tedy když užijete Syna člověka, an vstupuje, kde byl dříve? Duch jest to, jenž oživuje, tělo nic neprospívá, ta slova však, která jsem já mluvil vám, jsou duch a život“ (v. 62—64), doslovného významu svých slov, který dříve tolik zdůrazňoval, neodvolal. Odmítl pouze hrubý a příliš hmotný smysl požívání svého těla, chtěje dáti učedníkům na srozuměnou: Nehoršete se nad mými slovy. Tělo samo o sobě nic neprospívá k životu nadpřirozenému, nýbrž tělo oslavené a s božstvím (duchem) spojené. Duch, božství spojené s člověčenstvím, je to, jež oživuje životem nadpřirozeným. Ta slova však, která jsem mluvil vám, týkají se mého božství, v němž je zdroj všeho života

a veškerá moc oživující, kterou jsem sdělil se svým člověčenstvím, spojeným s mým božstvím. (*J. L. Sýkora, Nový zákon. I. 365*).

*O exegesi šeste hlavy evangelia sv. Jana u sv. Otců dosvědčuje V. Schmitt (I. 121) probádav jejich spisy, že se úplně srovnává s výkladem katolických exegetů, kteří počínajíc v. 52. vyznamenávají je o eucharistii a že tudíž není v oné kapitole ani nejmenší opory pro výklad obrazný. Sněm tridentský nepodal sice autentického výkladu zmíněného textu, ale uvádí četné výroky z něho a obrací je na eucharistii (sess. XXI. c. 1; sess. XIII. c. 2). Totéž učinily již mnohem dříve obecné sněmy v Niceji a Efesu.*

2. *O ustanovení eucharistie je v Novém zákoně čtvero zpráv, z nichž jsou si dvě a dvě velmi podobny, takže je lze seřaditi ve dvě skupiny, Pavlovu a Petrovu. Sv. Pavel vypravuje ustanovení eucharistie v 1. Kor. 11, 23—25 a s ním se shoduje i jeho učedník Lukáš (22, 19—20). Totéž platí o zprávě Matoušově (26, 26—28) a Markově (14, 22—24), jenž byl učedník Petřův. Čtvrtý evangelista, jenž obsah tří předchozích evangelií dobře znal a jejich zprávy doplňoval, mohl ustanovení eucharistie, když již byl vypravoval o jejím přislíbení, zcela dobře pominouti.*

Mezi Matoušem a Markem je nápadná shoda ve zprávě o ustanovení eucharistie. Marek se od onoho uchyluje pouze tím, že dodává: „a pili z něho všichni“. I mezi Pavlem a Lukášem je celkem shoda, kdežto od Matouše a Marka se poněkud uchylují. Sv. Pavel a sv. Lukáš kladou posvěcení a podávání kalicha až po večeři. Bezpochyby proto, aby kalich eucharistický od velikonoční, zákonem předepsané hostiny přesně rozlišili. Oba mají o těle Páně přídavek „jež se za vás vydává“. Je doplněk ke slovům Kristovým, která pronesl o své krvi, „která se vylévá za mnohé“ (Mat. a Marek) „za vás“ (Lukáš). Z obou přídavků vysvítá obětní ráz eucharistie. Oba, Pavel a Lukáš mají příkaz Páně: „Tó činite na mou památku“; Pavel dvakrát, poněvadž kárá nepřistojnosti, jež se vyskytly u Korintských při slavení eucharistie; chtěje je odstraniti, líčí, kterak Kristus poslední večeři slavil, a ji slaviti nařídil. Sv. Matouš a sv. Marek, kteří evangelia sepsali později než sv. Pavel svůj první list ke Korintským, dobře znali z vlastní zkušenosti, že církev eucharistii na základě podání již pravidelně koná, a proto zmíněného příkazu Páně neuvádějí. Sv. Pavel a Lukáš zaznamenali konečně slova Kristova při posvěcení vína: „Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi“, t. j. tento kalich jest krev má, kterou je nová úmluva zpečetěna, potvrzena. Sv. Matouš a Marek uvádějí slova Kristova, co do podstaty táž, ač jasnější: „Toto jest krev má Nového zákona“.

O slovech: „Toto jest tělo mé, (které se za vás vydává)“ a „Tato jest krev má Nového zákona“ nebo „Tento jest kalich, nová úmluva v mé krvi“, jimiž Kristus podle novozákonných zpráv eucharistii ustanovil, dí sněm tridentský, že určitými

a zřetelnými slovy (disertis ac perspicuis verbis) svým učedníkům dosvědčil, že jim podává vlastní tělo a vlastní krev, a že mají tento vlastní a zcela jasný smysl (propriam et apertissimam significationem), v jakém jim sv. Otcové rozuměli (sess. XIII. cap. 1; Denz. 874).\*)

*Zprávy o ustanovení eucharistie jsou tyto:*

*Matouš 26, 26—28.* Když pak večeřeli, Ježíš vzal chléb a požehnav rozlámal jej a dav učedníkům svým řekl: Vezměte a jezte; toto jest tělo mé. A vzav kalich, poděkoval a dal jim řka: Pijte z toho všickni, neboť toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchův.

*Marek 14, 22—24.* A když jedli, Ježíš vzal chléb a požehnav rozlámal jej a dal jim a řekl: Vezměte; toto jest tělo mé. A vzav kalich, poděkoval a dal jim — a pili z něho všickni — a řekl: Toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé.

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δόσας τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· Λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Matth. 26, 26). Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (27)· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (28).

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Marc. 14, 22). Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες (23). Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν (24).

\*) Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia uerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum *in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse*, cum post panis uinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est; quae uerba a sanctis Evangelistis commemorata (Mt. 26, 26 sq; Mc. 14, 22 sq. Lc. 22, 19 sq.), et diuo Paulo postea repetita (1. Cor. 11, 23 sq.), cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus ueritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra uniuersum Ecclesiae sensum detorqueri . . . (Sess. XIII. cap. 1. De reali praesentia Christi).



*Lukáš 22, 19—20.* A vzav chléb, učinil díky a rozlámal jej dal jim řka: Toto jest tělo mé, které se za vás vydává; to číňte na mou památku. Tak též (vzal) i kalich po jídle a řekl: Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi, který se za vás vylévá.

*I. Kor. 11, 23—25.* Pán Ježíš v té noci, ve které byl zrazen, vzal chléb a učiniv díky, rozlámal jej a řekl: Toto jest tělo mé, které se za vás vydává; to číňte na mou památku. Tak též (vzal) i kalich po jídle a řekl: Tento kalich jest nová úmluva v mé krvi; to číňte, kolikrátkoli (jej) pítí budete, na mou památku.

Tato slova, jimiž *Kristus* eucharistii ustanovil, jsou tak prostá a jasná, že sama sebou vyžadují, aby se vykládala doslovně. Celý svět křesťanský až na málo výjimek po patnácté století jim tak rozuměl. Jakmile se počnou vykládati obrazně, stávají se temnými a záhadnými, takže se nelze smyslu jejich dobádati. Bellarmin (*De Eucharistia* I. 8) vypravuje, že r. 1577 byla vydána knížka se 200 různými výklady o zmíněných slovech Kristových.

Při těchto slovech třeba mít na zřeteli, <sup>(a)</sup> že *Kristus Pán* vzav chléb do svých rukou nepravil: Tento chléb jest mé tělo, nýbrž: *Toto (co v rukou mám) jest tělo mé.* To, co svým učedníkům podával, bylo sice před tím chlebem, avšak byvši od něho posvěceno, je podle jeho výslovného ujištění jeho tělo. b) Že to bylo skutečné tělo a skutečná krev, je nejlépe viděti z původního textu: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον . . . τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον. Členem τὸ, jež se dvakrát opakuje, vyjadřuje se pravé tělo a pravá krev a přídavkem, které se

*Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, λέγων Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (19). Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (20).*

*ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ἣ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον (23), καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (24). Ὁσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι τοῦτο ποιεῖτε, ὁσαῦκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (25).*

za vás vydává“ a „ která se vylévá za mnohé“ označuje se tělo a krev jako obětní, tedy tělo pravé a skutečné. Apoštolové byli rozpravou Kristovou, již eucharistii slíbil, dostatečně na doslovný smysl připraveni. Když již v Kafarnau slyšeli od Pána Ježíše: „Chléb, který já dám, tělo mé jest za život světa“ (Jan 6, 52) a při poslední večeři viděli v jeho rukou chléb a slyšeli, že dí: „Toto jest tělo mé“, zajisté snadno pochopili, že Mistr nyní splňuje to, co byl slíbil.

I okolnosti, za nichž Kristus tato slova pronesl, žádají, aby se jim rozumělo doslovně. (a) Kristus často mluvil svým učedníkům v obrazech a podobstvích. Na konci svého života mluvil, jak sami doznávají, zjevně a žádného podobenství nepravil. (Jan 16, 29). Ze zpráv o ustanovení eucharistie vane rovněž klidná a jasná mluva Páně. (b) Kristus byl povinen mluviti jasně a srozumitelně, když chtěl ustanoviti novou úmluvu a odstraniti úmluvu starou, která byla dosud u veliké vážnosti. V úmluvách a závětech pronášejí se myšlenky a pořízení přesně a srozumitelně, nikoli v obrazech a hádankách. Kristus byl k tomu povinen i proto, že nařídil, aby to, co konal před svou smrtí, v církvi trvale se slavilo.

Svatopiscové, kteří nám zprávy o ustanovení eucharistie zanechali, nenaznačili ani slůvkem, že slověům Kristovým třeba rozuměti jinak než doslovně.

3. Sv. Pavel dokazuje svými vývody o eucharistii, že jest v ní pravé tělo a pravá krev Ježíše Krista. Hodnému přijímání eucharistie připisuje „společenství těla a krve Páně“ (1. Kor. 10, 16), tedy účinek spasitelný a skutečný. Nehodnému přijímání přikládá však záhubné a rovněž skutečné účinky: „Proto kdokoli bude jísti chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně . . . Neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nerozeznává těla Páně“ (tmt. 11, 27. 28). Jako pouze ten, kdo hodně přijímá pravé tělo a pravou krev Páně v eucharistii, stává se účastným těla a krve Páně, tak je vinen tělem a krví Páně, prohřešuje se proti nim pouze ten, kdo pravé tělo a pravou krev Páně nehodně přijímá. Tyto skutečné účinky mají rozhodně i skutečnou příčinu.

#### Námítky.

Odpůrcové skutečné přítomnosti usilují z každého jednotlivého slova, jež Kristus při ustanovení eucharistie pronesl, odvoditi význam obrazný,

jak již *Luther* ironicky poznamenal: „*Karlstadt* in diesem hl. Text martert das Wörtlein „das“, *Zwingli* martert das Wörtlein „ist“, *Oecolampadius* martert das Wörtlein „Leib““ (*Wider die Schwarmgeister*, Nürnberg 1527).

1. Zájmenem »toto« poukázal prý *Kristus*, jak *Karlstadt* vykládal, na své živé tělo, když svým učedníkům podával chléb, obraz svého těla. Byl by tedy tautologicky řekl, že toto lidské tělo je jeho tělo. Tento výklad je zcela neodůvodněný a proto netřeba ho teprve zvláště vyvracet. — Zájmenem »toto«, tak namítají jiní, nemohl *Kristus*, když je vyslovil, mítnuti své tělo, jež ještě nebylo přítomno, nýbrž pouze chléb, který držel v rukou. Řekl tedy: Tento chléb je obrazem mého těla. — Na tuto námitku dlužno odpovědět: V tom okamžiku, kdy *Kristus Pán* vyslovil »toto« a než ještě celou větu dokončil, nepoukázal jím ani na chléb ani na tělo, nýbrž zdůraznil, že je skutečně přítomno to, co bylo bližie určeno výrokem oné věty, totiž tělo jeho. Větou: „Toto jest tělo mé“ vyslovil *Kristus Pán* zcela zřetelně; Toto, co v rukou mám, jest mé tělo. Jako ten, kdo opisuje kruh, právem řekne: Toto je kruh, ač kruh není ještě dokončen a jako mohl *Kristus*, když v *Kaně Galilejské* proměňoval vodu ve víno říci: Toto je víno, tak mohl i při poslední večeři vším právem říci: Toto jest tělo mé, poněvadž, co těmito slovy naznačil, také uskutečnil.

2. Spona „*ἐστίν*“ má prý jako na mnohých místech Písma sv. význam obrazný, jest = znamená. Tato místa na př.: „*Seďm krav pěkných a seďm klasů plných, je seďm let úrodných*“ (1. Moj. 41, 2; pod. Dan. 7, 17), „*Pole je svět*“ (Mat. 13, 38), „*Skálou pak byl Kristus*“ (1. Kor. 10, 4), jak je patrné ze souvislosti, dlužno ovšem vykládati obrazně, poněvadž v nich běží o sný a o podobenství nebo jest přičiněna poznámka o takovém výkladu. Mimo to jest tvar svrchu zmíněných vět zcela různý od slov ustanovovacích. V oněch je jiná věc podmětem a jiná výrokem, takže nemůže jedna druhou skutečně býti, nýbrž pouze znamenati. V těchto však se nepraví: Tento chléb jest mé tělo, nýbrž: Toto jest tělo mé. — I v tak zv. svátostných místech „*Hoc est pactum meum*“ (1. Moj. 17, 10) a „*Est enim Phase*“ (i. e. *transitus Domini*) (2. Moj. 12, 11), z nichž *Zwingli* obrazný smysl dokazoval, je správně podle souvislosti přeložiti: „Toto jest (nikoli znamená) závazek plynoucí ze smlouvy“ a „*jeť fase*“ to jest přejítí Hospodinovo. V obou místech je tedy obrazný význam nepřipustný (viz *Hejčl*, Bible česká I. 71. 187).

3. »Tělo mé a krev má«, jež jsou ve větách svrchu zmíněných výrokem, vykládal *Oecolampadius* obrazně: „Toto je obraz mého těla“. — *Kristus Pán* byl by užil obrazu, jemuž učedníci jeho nemohli naprosto rozumět. Chléb a víno nehodí se přec samy sebou za obraz těla a krve, nebyly za něj ani u židův ani u lidí vůbec pokládány, a *Kristus* nijak nenaznačil, že slovům jeho má se rozumět obrazně. Apoštol *Pavel* ovšem dí: „*Vyplňuji na mém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, kterým jest církev*“ (Kol. 1, 24). Avšak ve slovech *Kristových*: „Toto jest tělo mé“ nemůže tělo znamenati církev. Vždyť toto nejen dával svým učedníkům požívat, nýbrž děl také o něm, že se vydává za mnohé. A čeho pak je obrazem druhá součástka „*krev má?*“ I kdyby Ježíš v aramštině, již mluvil, nebyl sponu „*jest*“ vyslovil a pouze řekl: „Toto

tělo mé, podstata má<sup>4</sup>, byl by vyjádřil skutečnou přítomnost tím zřetelněji, a všichni posluchači byli by mu tak porozuměli. Svatopiscové mají ve svých zprávách o ustanovení eucharistie vesměs „jest“, čímž vyjádřují: „Toto jest (skutečně) mé tělo“ (*Schanz*, Die Lehre von den hl. Sakramenten 330; *Berning* 1. c. 197—208).

## § 22. O skutečné přítomnosti Ježíše Krista podle církevního podání.

*Literatura:* *J. Döllinger*, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten (Mohuč, 1826). *Probst*, Die Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte (1870). *Týž*, Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei christlichen Jahrhunderten (1872). *Aug. Nägle*, Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus (Freiburg, 1890). *Blank*, Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie (1906). *Adam*, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (1908). *Struckmann*, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorvornizänischen Zeit (Videň, 1915). La perpetuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie 5 svazků (1. 2. 3. vydali *Nicole a Arnauld* (Paříž, 1669—1674) a dva poslední *Renaudot* (Paříž 1711—1713). *Franzelin*, De Eucharistia thes. 8. *Ermoni*, L'Eucharistie dans l'église primitive (1904). *Batiffol* 1. c. *Rauschen* 1. c. 1 nn. *Bilzcewski-Tumpach* 1. c. 98 nn. Rouët, Enchiridion patrist.<sup>3</sup>

Skutečná přítomnost Ježíše Krista v eucharistii v Písmě sv. tak jasně vyjádřená je potvrzena i jednomyslným svědectvím sv. *Otcův*. Tito, pojednávající o eucharistii, dosvědčují, že církev od počátku ve skutečnou přítomnost věřila. Lze ovšem uvést pouze svědectví nejdůležitější.

1) *2. Didache, učení 12 apoštolů*, jež spadá nepochybně do I. stol., obsahuje a popisuje prvý tvar církevní liturgie, která je nejbližší mši svaté, konané při poslední večeři. (Hl. IX., X., XIV.) Není tu sice přímých svědectví o skutečné přítomnosti; eucharistie se nazývá „duchovním pokrmem a nápojem“ (*πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν* X., 3); avšak když předpisuje, že ji může přijímat pouze pokřtěný (IX., 5), a když vyžaduje, aby před její přijetím věřící hříchy své vyznali a s nepřitelem se smířili, aby „obět jejich byla čistá“ (XIV. 1. 2), nepřímou ji naznačuje (*Tumpach-Bilzcewski* 1. c. 1; text viz *Enechir. patr.* 6. 7. 8.)

*Sv. Ignác Muč.* († 107) vyrozumívá někdy tělem a krví Páně obrazně pravdu a lásku, než i skutečnou přítomnost zřetelně dosvědčuje na př., když o doketech dí: „Zdržuji se eucharistie a modlitby, protože nevyznávají, že eucharistie je tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, které za nás trpělo a které Otec ve své laskavosti vzkřísil“ (*Smyrn.* 7, 1.)\*) Je tudíž

\* *Ἐὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τῇ εὐχαριστίᾳ σὰρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρησιμότητι ὁ Πατὴρ ἤγειρεν* (*Ad Smyrn.* 7, 1).

eucharistie skutečné a pravé tělo Ježíše Krista, totéž, jež pro nás trpělo a jež Otec vzkřísil. „Eucharistie“, název tento se po prvé vyskytuje u sv. Ignáce Muč., je „lékem nesmrtnosti“ (*ὁς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας* Efes. 20, 2).

2. Sv. *Justin Muč.* odmítá v prvé apologii (sepsané kol. 150) podezření pohanů proti křesťanům a hlavně proti jejich tajné bohoslužbě. Bez ohledu na přísnou „disciplina arcani“ popisuje celý řád její a líčí velikou úctu, kterou mají před eucharistií, a odůvodňuje ji takto: „A pokrm ten nazývá se u nás eucharistie . . . . Neboť nepřijímáme těchto věcí jako obyčejný chléb ani jako obyčejný nápoj; nýbrž jako skrze slovo Boží vtělený Ježíš Kristus, Spasitel náš, i tělo i krev pro naše spasení měl, tak poučení jsme, že i pokrm modlitbou slova od něho pocházejícího posvěcený (*Και τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*), z něhož krev a tělo naše skrze proměnu se živí, jest tělem a krví onoho vtěleného Ježíše. Neboť apoštolové ve svých pamětech, které zovou evangelia, sdělili, že takto jim přikázal Ježíš: Že totiž, vzav chléb a díky učiniv řekl: „To čiňte na mou památku; totož jest tělo mé a podobně vzav kalich a díky učiniv, řekl: Toto jest krev má a že dal toliko jim samým“ (c. 66, 1—3; Enchir. patr. 128.) Svědectví toto je tím závažnější, že sv. *Justin*, jenž znal důkladně tradici církve východní i západní, zřejmě tu podává učení a víru celého křesťanstva, přijatou od apoštolů „tak poučení jsme“. Jako je pro všechny věřící článkem víry, že Kristus přijal pro naše spasení skutečné tělo a skutečnou krev, právě tak jest jisto, že eucharistie není obyčejný chléb a nápoj, nýbrž skutečné tělo a krev vtěleného Boha. A jako vtělení vykonáno bylo skrze slovo Boží, tak i druhý zázrak naplňuje se mocí tvůrčího slova Kristova. Požívání eucharistie má podle sv. *Justina* ten účinek, že přijímající bývá s Ježíšem co nejtěsněji spojen a jemu připodobněn. „*Justin* náleží, *dí Harnack* (Theolog. Literaturzeitung (1892, 337), k doctores graves katolických tradicionalistův. Kdo má pro sebe *Justina* a *Irenea*, ten se pokládá za ozbrojena proti celému moři nebezpečí, jež proti katolické teorii tradiční povstávají.“

Sv. *Irenej* († 203), žák apoštolského učedníka *Polykarpa*, pojednává často o skutečné přítomnosti Ježíše Krista v eucharistii. Tato je mu obecný a neochvějný článek víry a proto jí používá za důkaz proti *gnostikům*, kteří hmotou opovrhovali a vzkříšení těla zavrhovali: „Kterak dokáží bludaři, že chléb ten, nad nímž se dikličinění stalo, tělo jest Pána jejich a kalich že jest kalich krve jeho, když ho nevyznávají Synem Stvořitele světa?“ (Adv. haer. 4, 18, 4). Pán náš, tak dokazuje, nemohl učiniti chléb, část to svého stvoření, svým tělem, kdyby nebyl jeho majetkem. Víru v eucharistii, jež je společná křesťanům i gnostikům takto zdůrazňuje: „Kalich z tvorstva vzatý prohlašuje za vlastní krev, kterou naši krev proniká a chléb z tvorstva pocházející prohlašuje za vlastní tělo, jímž naše těla živí . . . Vín a chléb skrze slovo Boží se stanou eucharistií, která je tělem a krví Kristovou“ (tmt. 5, 2, 2—3). „A jak mohou bludaři dále tvrditi, že by tělo zcela zaniklo a nemělo podílu na životě, ač je živeno tělem a krví Páně? Buď tedy učení své změňtež, anebo ustaňtež přináseti obět řečenou. Ale naše učení souhlasí s eucharistií a eucharistie potvrzuje naše učení . . . Jako totiž chléb zemský, přijav

vzývání Boha, není více obecný chléb, ale eucharistie záležející ze dvou věcí, z pozemské a nebeské; tak i těla naše přijímající eucharistií, nejsou více zahynutí podrobena, majíce naději býti vzkříšenu“ (tmt. 4, 18, 5; Enchir. patr. 234, 235, 249). Tito tři *sv. Otcové: Ignác, Justin a Irenej* potvrzují zcela určitě, že již v prvních stoletích celý křesťanský západ i východ věřil ve skutečnou přítomnost Ježíše Krista.

*Tertullian* (nar. kolem r. 160) dosvědčuje tuto víru v církvi severoafričké: „Úzkostlivě dáváme pozor na to, aby z našeho chleba a kalicha nic nespadlo na zemi“ (De cor. mil. 8). „Svátost eucharistie . . . přijímáme jenom z rukou představených“ (De corona 3; Enchir. patr. 367). „Jsou křesťané“ — tak si stěžuje (De idololat. 7; Enchir. patr. 368) — „kteří touž rukou dotýkají se těla Páně, kterou robí sošky démonův. Židé pouze jednou vztáhli ruce na Krista: tito však každodenně křížují jeho tělo. Takové ruce měly by býti utaty“. Víra ve skutečnou přítomnost vysvítá z výroku již svrchu zmíněného; „Tělo požívá těla a krve Páně, aby byla duše z Boha nasycena“ (De resur. carnis 8; Enchir. patr. 332). Dle těchto jasných a zřetelných míst třeba vyložit i poněkud obtížnější výroky (Adv. Marc. 4, 40 a 1, 14). V prvním: „figura corporis mei“ neznamená obraz a stín, nýbrž skutečnost těla Páně, jak vidno ze souvislosti. Užil ho právě proto, že měl na mysli skutečnost, která se ve svátosti jeví bez vlastní viditelné formy, přijaté ve chvíli vtělení. Ve druhém výroku „corpus suum repraesentat“ = corpus suum praesens exhibet.

*Sv. Cyprian* († 258), biskup v *Kartagu*, souhlasí u víře ve skutečnou přítomnost s *Tertullianem*, jehož si velmi vážil. Věnoval eucharistii celý jeden list (Ep. 63), v němž mezi jiným dí: „Kterak budeme s to, abychom pro Krista krev prolili, když se stydíme krve jeho požívatí?“ O padlých, kteří bez pokání eucharistií přijímají, dí: „Činí se tělu a krvi Páně násili a prohřešují se rukama i ústy na Pánu mnohem hůře než ti, kteří jej zapřeli“ (De laps. 16; Enchir. patr. 551). Ke přijímání požaduje velikou čistotu a uctivost (tmt. 15, 16, 26; De dono orat. 18 a j.), a vypravuje, kterak Bůh náhle ztrestal ty, kdož přijímali nehodně (De laps. 25, 26). *Cyprian* nevylučuje skutečné přítomnosti, ani když dí: „Nec potest videri sanguis eius . . . esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur“ (Ep. 63, 2). Přeloží-li se, jak *Rauschen* 1. c. 16, navrhuje: Nijak nenapadne, že je krev v kalichu . . . není-li v kalichu víno, jež se jako krev Kristova představuje, není skutečná přítomnost popřena.

4. *Alexandrijští, Klement* (kol r. 217) a *Origenes* (254) přes to, že vnější způsoby eucharistické rádi vykládají symbolicky, dokazují skutečnou přítomnost. *Klement Al.* píše: „Požívejte tělo mé, dí (Slovo) a pijte krev mou. Tento vlastní pokrm Pán nám nabízí a krev vylévá a nic neschází dítkám, aby rostly. Ó nepochopitelné tajemství“ (Paedag. I. 6; Enchir. patr. 403). „Smíšenina nápoje a Slova zve se eucharistií; velebný a vznešený dar milosti“ (tmt. II, 2; Enchir. patr. 410). *Origenes*: „Poznej krev Slova a slyš, kterak ti dí: „Toto jest krev má, která se za vás vylévá na odpuštění hříchův. Zná, kdo je v tajemství zasvěcen, i tělo i krev Slova Boha“ (Hom. 9. in Levit. 10). „My pak díky činíce Tvůrci všehomíra, požíváme s dikůčiněním a modlitbou obětované chleby, které skrze

modlitbu staly se tělem svatým a posvěcujícím ty, kteří s čistým srdcem je požívají“ (C. Cels. I., 8, 33).

5. *Řečti Otcové ponicejští*, ač značně podléhali *vlivům Origenovým*, přece zdůrazňují skutečnou přítomnost, hlavně ve spisech katechetských. *Sv. Řehoř z Nisy*, dí: „Právem věřím, že chléb slovem Božím posvěcený i nyní proměněn bývá v tělo Boha Slova“ a dodává, že „v nesmrtelné tělo Kristovo mocí posvěcení bývá proměněna podstata (věci) viditelných“ (Orat. catech. 37; Enchir. patr. 1035). *Sv. Řehoř Naz.* píše: „Nepochybuj, když o krvi Páně slyšíš, nýbrž bez rozpaků požívej tělo a pij krev, žádáš-li si života“ (Orat. 45, 19). *Sv. Basil Vel.* praví o častém přijímání: „Přijímání a účastným býti svatého těla a krve Páně denně je dobré a velmi užitečné, když sám zřetelně dí: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný“ (Ep. 93).

*Sv. Cyril Fer.* pojednává v mystagogických katechesích o křtu a biřmování, a ve dvou posledních o eucharistii. Skutečnou přítomnost dovozuje novokřtěným ze slov ustanovovacích: „Když tedy Kristus sám o chlebě pravil: Toto jest tělo mé, kdo pak se ještě opovází váhati? A když sám ujistil: Toto jest krev má, kdo by směl pochybovat, že to není jeho krev? . . . Přijímejte tudíž (eucharistii) s pevným přesvědčením, že je to tělo a krev Páně. Pod způsobou chleba podává se ti totiž tělo a pod způsobou vína podává se ti krev, abys přijma tělo a krev Kristovu, stal se s ním jedním tělem a jednou krví . . . Nepokládej to, co přijímáš, za obyčejný chléb a za obyčejné víno, neboť dle ujišťování Páně je to Kristovo tělo a krev“ (Catech. myst. IV. 2 . . . Enchir. patrist. 843. 845).

*Sv. Jan Zlat.* probírá a zdůrazňuje skutečnou přítomnost tak často a důkladně, že je právem nazýván *učitelem eucharistie*. Ukazuje na oltář, dí: „Přistupuješ ke hrůzyplné posvátné oběti. Leží tu Kristus zabítý, aby . . . tě se Stvořitelem všehomíra smířil“ (De prod. Judae hom. I. 6). „Spasitelnou krev požívejte, jakobyste ji rty ssáli z božského a neposkvrněného boku“ (De poenit. hom. IX. 1). „Kolik jich nyní říká: Rád bych viděl jeho postavu, jeho podobu, jeho roucho, jeho obuv. Jej sama vidíš, jeho samého se dotýkáš a jej sama požíváš“ (In Math. 82, 1). „Poněvadž Pán řekl: Toto jest tělo mé, budme přesvědčeni o pravdivosti těchto slov, podřídme svou víru a patřme na něho očima víry . . . Ježíš chtěl se s námi spojití, abychom byli s ním jedno a totéž tělo nejen skrze víru. nýbrž ve skutečnosti a pravdě“ (tmt.; Enchir. patr. 1179). „Tělo hřeby probodené nám dal, abychom je v rukou drželi a požívali na znamení lásky“ (In I. ad Cor. 24, 4).

I *ostatní řečti Otcové* jak *Antiochijští*, střízlivější (*Theodor z Mopvesty, Makarius z Magnesie* . .) tak *Alexandrijští*, mystickému směru naklonění (*Serapion ze Thmuis a Athanáš* . .) dosvědčují víru ve skutečnou přítomnost. Řečený *Makarius* píše: „On pravil: Toto jest tělo mé; tedy nikoliv obraz těla mého ani obraz krve mé, jak někteří pošetilí tlachali, nýbrž tělo a krev Kristovo v pravdě“ (Apokrit. ed. Blondel 106; Enchir. patr. 2166).

*Sv. Cyril Alex.* odpovídá *Nestorioví*, jenž skutečné přítomnosti sice nepopíral, avšak rozděliv božství od člověčenství v Kristu tvrdil, že božství se v eucharistii nepřijímá takto: „My pak (eucharistii) nepožíváme, jakobychem božství strávili — pryč s takovou bezbožností — nýbrž po-

žíváme vlastní tělo Slova, jež se stalo životodárným, poněvadž náleží tomu, jenž je živ skrz Otce“ (Adv. Nestor. 4, 5; Enchir. patr. 2131).

6. *Syrští Otcové* skutečnou přítomnost skvěle potvrzují na př. *Maruthas*, důvěrný přítel sv. *Jana Zlatoústého* píše: „Kolikráte nyní k tělu a krvi Páně přistupujeme, věříme, že přijímáme tělo jeho a jsme z těla jeho. Kristus totiž nenazval je předobrazem, nýbrž řekl: Toto jest v pravdě tělo mé a toto jest krev má“ (*Assemani*, Biblioth. oriental. t. 1). Další svědectví viz *Lamy*, De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica, (Lovanii 1859).

7. *Latinskí Otcové* IV. a V. stol. obecně víry ve skutečnou přítomnost hájí jednomyslně a s Otci řeckými a východními svorně. *Hilarius z Poitiers* († 366) dovozuje proti *ariánům*, že spojení mezi Kristem a věřícími bývá uskutečněno skrz eucharistii, t. j. skrze jeho pravé tělo: „On sám pravil: Tělo mé jest právě pokrm a krev má jest právě nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, přebývá ve mně a já v něm. O pravdě těla a krve Páně nemůžeme a nesmíme pochybovati; vždyť i dle svědectví Páně i dle víry naší jest v eucharistii v pravdě jeho tělo a jeho krev. Požívání těla a krve Páně působí, že jsme v Kristu a Kristus v nás“ (De Trinit. 14). Sv. *Ambrož*, biskup *milánský* zůstavil skvostné poučky o eucharistii ve spise „*De mysteriis*“, kdež podobně jako sv. *Cyryl Jerus.* v mystagogických katechesích poučoval novokřtěnce. Když uvedl starozákonné předobrazy eucharistie, dokazuje, že v předobrazném, v eucharistii je mnohem skvostnější obsah. „Uvažuj, zda výbornější je chléb andělský nebo tělo Kristovo, jež je tělo života. Ona manna je s nebe, toto nad nebesa, ona nebeská, toto je Pána nebes . . . více je světlo než stín, pravda než pouhé znamení a tělo. Původce než manna s nebe“ (De myster. 8, 48). Podobně si vede spisovatel knihy „*De sacramentis*“, jež byla sepsána později podle vzoru *Ambrožova* „*De mysteriis*“.

8. O *Augustinův* názor na skutečnou přítomnost je již ode mnoha století spor. Tento učitel církevní zachovával pečlivě disciplinam arcani, a nejsa nucen okolnostmi eucharistie proti bludařům hájiti, má hlavně věřící na zřeteli. Těmto vykládá a dokazuje, že přijímání eucharistie je ke spasení potřebné a užitečné, skutečnou přítomnost ovšem předpokládá. Protestanti, počínajíc *Zwinglim* až po *Loofse* (Realenzyklopaedie I. 61) a *Harnacka* (Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>4</sup> 157 A. 3) tvrdí o *Augustinovi*, že zastává se přítomnosti Kristovy v eucharistii pouze symbolické, kdežto o skutečné přítomnosti vůbec nemluví nebo ji dokonce odmítá. *Katoličtí bohoslovci* a to z novějších hlavně *Schanz*, *Blank* a *K. Adam* přiznávají, že *Augustin* na některých místech vykládá eucharistii symbolicky, než proto skutečné přítomnosti, kterou na jiných místech zřetelně vyslovil, dokonce nevykládá.

a) Skutečnou přítomnost potvrzuje sv. *Augustin* na mnohých místech a to v souvislosti se slovy ustanovovacími: „To, co je viděti na stole Páně, je chléb a víno; tento chléb však a toto víno, když se připojí slovo, stanou se tělem a krví Slova“ (Ser. 5). „Onen chléb, který vidíte na oltáři, posvěcený slovem Božím, tělo je Kristovo. Onen kalich — vlastně to co kalich obsahuje — posvěcené slovem Božím, krev jest Kristova“ (Ser. 227; Enchir. patr. 1519). „Kristus nesl se v rukou svých,



když své tělo podával Jka: Toto jest tělo mé. Nesl totiž toto tělo v rukou svých“ (In Ps. 33 Enar. 1, 10; Enchir. patr. 1464). „Když (Pán) v tomto těle na zemi chodil a nám je za pokrm ke spáse dal, nikdo pak těla toho nepoživá, dokavad se mu nepoklonil, tu vysvítá, kterak se klaníme podnoží nohou jeho (Žl. 98, 5) a že nehřešíme, když se mu klaníme“ (In Ps. 93 n. 9). I hříšníci přijímají skutečné tělo Kristovo (De bapt. 5, 8). O židech, kteří se později ke Kristu obrátili, dí *sv. Augustin*: „Po jeho nanebevstoupení obrátili se k tomu, kterého ukřížovali a věřice pili ve svátosti krev, kterou jsouce zaslepeni prolili“ (Ser. 87, 11, 14). Jeho víra ve skutečnou přítomnost jasně vysvítá i z nauky o oběti eucharistie, o níž na př. píše: „Oběť tohoto času je tělo a krev samého Kněze.... Se strachem a hrůzou přistupte k účasti na tomto oltáři... To poznejte v chlebě, co viselo na kříži; to v kalichu, ce se řinulo z boku“ (Ser. 3).

b) *Sv. Augustin* ovšem nazývá eucharistii figura (obraz), sacramentum corporis Christi, sacramentum corporis Christi quodammodo, secundum quandam modum (svátostí těla Kristova v jistém smyslu). Svátostí nerozumíval totiž stránku viditelnou a tuto přesně rozlišoval od neviditelné a pouze duševně poznatelné, i chtěl tudíž zmíněnými rčeními vytknouti rozdíl mezi tělem Kristovým, přítomným ve způsobě chleba, ve svátosti a mezi tělem viditelným a historickým. Nepopírá tedy skutečné přítomnosti, nýbrž poukazuje na zvláštní, tajemný způsob, jímž tělo Kristovo v eucharistii přebývá.

c) *Sv. Augustin* častěji rozhodně odmítá hrubý, hmotný (kafarnaumský) názor na požívání těla Páně a požaduje, aby bylo požíváno duchem, u víře, s upomínkou na jeho utrpení a smrt. Neprospívá ke spasení a k životu věčnému, přijímá-li se tělo Páně vůbec a jakkoli, nýbrž jen tehdy je prospěšno, přijímá-li se s náležitou přípravou, s úkony víry a lásky. Tak mu tedy rozuměti dlužno, když dí, že hříšníci sice ústy se svátostí dotýkají, ale těla Páně nepožívají, nebo že ti kdo v Kristu nezůstávají, těla jeho nepožívají.

d) *Sv. Augustin* pohlíží na eucharistii jako na obraz a příčinu spojení věřících s Kristem a mezi sebou v církvi. Eucharistie jest mu obrazem této jednoty, poněvadž její látka chléb a víno ze mnoha klasův a hroznů vzniká, a když je jako duchovní pokrm od mnohých přijímána, naznačuje jejich jednotu. Eucharistie jest mu příčinou této jednoty, poněvadž všichni, kdož ji hodně přijímají, spojují se s Kristem i mezi sebou. Jak *sv. Augustin* dokazuje, není skutečná přítomnost vyloučena, nýbrž je předpokladem pro symbolický význam eucharistie, jenž jest ostatně odvozený a podřadný (Ser. 227). „U *sv. Augustina*, dí *Rauschen*, je sice sklon k symbolickému výkladu eucharistie, avšak proto skutečnou přítomnost nechtěl vyloučiti“ (l. c. 24).

*Sv. Leo Vel.* napomíná věřící: „Poněvadž Pán dí: Nebudete-li jísti těla Syna člověka... máte se posvátného stolu účastníci tak, abyste neměli ani nejmenší pochybnosti o pravdě těla a krve Kristovy“ (Ser. 91, 3).

① I v liturgických obrazech se zřetelně víra církve ve skutečnou přítomnost Ježíše Krista v eucharistii. Jelikož z doby patristické není o eucharistii monografií, lze tuto mezeru doplniti z liturgií. *Liturgiemi rozumějí se církevní formuláře pro slavení eucharistie*. Slavení eucharistie záleželo ze

čtení Písem a homilie, ze všeobecných přimluv, z obětování, ze zvláštního dikůčinění, z proměňování, z přijímání a ze závěrečných přimluv. Tyto formuláře vyhranily se ve dnešní formu po různých revisích a zkráceních teprve v V. stol.; ve svých podstatných částech sahají však až do apoštolského věku. Původní tvar se svrchu zmíněnými částmi lze zjistiti již u sv. *Justina* (Apolog. I. 65, 67) a z *Didaché* je patrné, že eucharistie se slavila dle určitých pravidel a textův. V *apoštolských konstitucích* (kn. VIII.) vidí mnozí badatelé (*Probst, Drews* a j.) základní tvar všech pozdějších liturgií, jež se dají uvésti na 4 hlavní tvary: *syrský, alexandrijský, římský a gallikánský*. Liturgie apoštolských konstitucí je dle *Drewse* velmi podobná liturgii v listě *Klementově k Římanům* jakož i liturgii u sv. *Justina a Novatiana*. Pro viru ve skutečnou přítomnost jsou ve všech liturgiích tyto nadmíru důležité skutečnosti: 1. Slova ustanovovací jsou vesměs střed a srdce eucharistické liturgie. 2. Z modliteb za proměnění obětních darů vysvitá ona víra co nejjasněji a účastníci ji veřejně po proměnění vyznávají. 3. Ti, kdož se chtějí eucharistie účastniti, bývají důtklivě napomínáni, by tak učinili s největší čistotou. 4. V těchto bodech se shodují liturgie západní s východními (srov. *Rauschen*, Florilegium patristicum VII: Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima; *Bilczewski-Tumpach* 1. c. 177...).

III. Temnější výroky sv. Otců dají se vysvětliti z těchto tří obecných příčin: 1. Víra ve skutečnou přítomnost byla až do XI. stol. nerušená a všeobecný majetek církve. Otcové pojednávajíce o eucharistii před věřícími, mluvili a psali bezpečně a bezstarostně, obzvláště, když ještě nebylo názvosloví bohoslovné přesně vyhraněno a ustáleno. 2. Otcové, hlavně alexandrijské, vykládali výroky Písma sv. velmi rádi *allegoricky*, ač smysl doslovný předpokládali a na něm smysl obrazný budovali (*Klement a jeho žák Origenes*). 3. Zachovávali přísně jak o svátostech vůbec tak o eucharistii zvláště *disciplinam arcani*, střežíce zejména tento poklad před nezavěčenými. *Origenes* prohlašuje *disciplinam arcani* za závaznou ve svědomí (In Levit. hom. IX. 10). Toho dbali svědomitě i papežové na př. *Innocenc I.* (Ad Decent. Ep. 25, 6, 12), *Julius I.* (Ep. ad Euseb. 15). *Sv. Augustin* a *sv. Jan Zlat.* často opakují „sciunt initiati, oí τιστοι ἰσοσιν aby věřící upozornili, že jim ohledem na disciplinu arcani nelze mluviti otevřeně a bez obalu. Ve příčině patristických výroků, jichž se dovolávají odpůrcové skutečné přítomnosti, dlužno míti na zřeteli *zvláště toto*: 1. Eucharistie jako celek skládá se z *viditelných způsobů a z neviditelného těla a krve Kristovy*. Otcové, i ti, o jejichž víře ve skutečnou přítomnost není nejmenší pochybnosti, (*Cyrl Jerus., Jan Zlat., Ambrož*), nazývají viditelnou stránku eucharistie, vnější způsoby, *τύπος, σύμβολον, ἀκτινωπός* — signum, figura těla Kristova přítomného, nikoli nepřítomného (srov. *Cyrla Jerus.*, Catech. mystag. V., 20). Dle tehdejšího obyčeje mluvy vyrozumívala se symbolem věc, která přece nějakým způsobem byla tím, co znamenala, dí případně *Harnack* ohledem na terminologii *Tertullianovu* (Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 436). 2. Otcové rozlišovali *historické a nebeské tělo Kristovo* od *těla svátostného* a nazývali toto obrazem, symbolem oněch. Tím minili jen to, že tělo Kristovo přebývá v eucharistii neviditelným, tajemným způsobem. 3. Dle *vozoru Pavlova* (I. Kor. 10, 17) viděli v eucharistii *obraz* a znamení našeho duchovního spojení *s mystickým tělem Kristovým*, s církví

(v *Didaché* 9, 5; v kanonu *Serapionovu* a u *sv. Augustina*, Ser. 272). 4. Rozeznávali nejen trojí způsob, jakým Kristovo tělo existuje, nýbrž i trojí *požívání* jeho. *Hrubé a příliš hmotné* (kafarnaumské) rozhodně odmítají — *sv. Augustin* nazývá je zločinem (De doctr. christ. III. 24), — *hodne svate* přijímání jest „pravé požívání“ těla Páně, kdežto *kříšníci* těla toho *nepožívají* (totiž ke spasení a ke prospěchu). Viz *Augustin*. In Ioa. Tr. 27, 11. O obtížnějších místech eucharistických u Otců důkladně pojednal *Franzelin* (De Eucharistia th. 10).

Nauka o eucharistii doznala již v theologii *Otců* značného *pokroku*. Víra v toto tajemství zůstala tím nedotčena. *Otcové* přirovnávali je k jiným vznešeným tajemstvím a snažili se je osvětliti. *Proměňování* přirovnávali ke *stvoření*; oboje jest úkonem Boží všemohoucnosti, které není nic nemožné, a úkonem Boží dobroty, jež všechno naplňuje požehnáním. *Proměňování* přirovnávali i ke *vtělení*, poněvadž jest oboje, jak v epiklesích se dí, dilem Ducha svatého (Luk. 1, 17). Ku přirovnání *eucharistie ke smrti Páně* na kříži vybízela slova, jimiž ji Kristus ustanovil a na památku její konati nařídil. Tu ovšem tanulo Otcům na mysl, že je to vždy totéž tělo Páně, a že v eucharistii se smrt jeho nekrvavě představuje a obnovuje. Proto často poukazují na Mal. 1, 11. Tajemství eucharistie bylo vysvětlováno i co do účinků, jež pro naše spasení působí, že nás totiž činí účastny božské přirozenosti. Eucharistie byla *»lékem nesmrtnosti«,* *pokrmem života věčného.* (*Ignác Muč., Řehoř Nys.*)

### § 23. O předpodstatnění.

*Literatura.* Tomáš Akv. S. th. 3, q. 75, a. 1. *Franzelin* th. 14. *Chr. Pesch* VI. 307... *Pohle*, III. 243... *Specht* II. 241... *Scheeben-Atzberger* IV. § 370 a 372. *Van Noort* 270, *Bartmann* § 178, 706. *Špaček R.*, O předpodstatnění R. D. 1902, 353.

Se skutečnou přítomností Ježíše Krista v eucharistii těsně souvisí otázka, *kterak tato přítomnost těla a krve Kristovy nastane.* *Tridentský sněm* prohlásil za článek víry nejen skutečnou přítomnost, nýbrž i způsob, jakým tato nastane. „Bude-li kdo tvrditi, že v nejsvětější svátosti eucharistie *zůstává podstata chleba a vína zároveň s tělem a krví Pána našeho Ježíše Krista* a popíratí *zázračnou a ojedinelou proměnu celé podstaty chleba v tělo a celé podstaty vína ve krev*, kdež pouze způsoby chleba a vína zůstanou, proměnu, kterou katolická církev velmi případně *předpodstatněním* nazývá, b. z c. v.“ (sess. XIII. can. 2; Denz. 884.)\*

\*) Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum Corpore et Sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem *conversionem totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem* appellat: A. S. (Sess. XIII. Can. de Euchar. can. 2.)

Dle tohoto prohlášení stanou se tělo a krev Páně přítomny tak, že příslušné podstaty chleba a vína bývají v tělo a krev Páně proměněny. Z těchto nezbude v eucharistii nic, takže v ní nezůstávají zároveň dvě podstaty: chléb a tělo Páně. Je tudíž konsubstanciace Lutherova (impanace v širším smyslu) přímo zavržena. Ona proměna děje se tak, že celá podstata chleba a celá podstata vína přecházejí v tělo a krev Páně, a je proto ojedinelá a zázračná (singularis et mirabilis). V řádu přirozeném nemá tato proměna sobě rovné. V tomto řádě jsou proměny případečné (conversiones accidentales, změny) a podstatné (c. substantiales, proměny); než ani v oněch ani v těchto nepromění se podstata, prvá látka, nýbrž táže podstata nabude pouze nového tvaru (forma) případečného nebo podstatného. V eucharistii nezůstane nic z podstaty chleba a vína, která celá přechází v tělo a krev Páně. Tato proměna neděje se tedy podle řádu přirozeného, je zázračná, pouze přímým úkonem Božím způsobená. Taková proměna byla tudíž právem a velmi případně označena zvláštním názvem »pře-podstatnění« (transsubstantiatio), který Hildebert, arcibiskup z Toursu zavědł prvý do bohovědného názvosloví a 4. sněm lateránský (Denz. 430) i v církevní mluvě užívati začal.

**Věta:** V eucharistii promění se celá podstata chleba a vína v podstatu těla a krve Kristovy. (De fide).

a) Z Písma sv., ze slov, jež pronesl Kristus Pán při poslední večeři, když vzal do rukou chléb a kalich s vínem a dával je učedníkům: „Toto jest tělo mé“ a „Toto jest krev má“ plyne přímo, že to, co jim k požívání podával, bylo jeho pravé tělo a pravá krev a nepřímo, že to již nebyl ani chléb ani víno. Mezi zájmenem „toto“, jež je v oné větě podmětem a mezi „tělo mé“, jež je výrokem, prohlásil Pán totožnost. Tím zároveň popřel, že to jest chléb. Byly tedy chléb a víno slovy Kristovými proměněny v tělo a krev jeho. Kdyby byla podstata chleba zůstala, nebyl by Kristus mohl říci: „Toto jest tělo mé“, nýbrž: „Pod tímto, s tímto chlebem je tělo mé přítomno.“

Může ovšem, kdo drží v ruce toboleku s penězi zlatými nebo láhev s vínem právem říci: Toto je zlato, toto je víno, a přítomní mu rozumějí. Ony věci již samy sebou a jiné dle ustáleného obyčeje se hodí k tomu, aby obsah se zaměňoval se schránkou nebo nádobou. Chléb a víno se ani samy sebou ani dle ustáleného obyčeje rozhodně nehodí k tomu, aby byly schránkou těla a krve Kristovy a není o tom ve slovech Páně nej-

menší zmínky. *Kalvinci* tudíž výklad *luteránův*, že chléb zůstává s tělem Páně, právem odmítají jako nemožný a polovičatý (srov. *Herzog*, *Realenzyklopaedie der prot. Theologie* I. 39).

*Sněm tridentský*, přihlížeje ke slovům Páně, dí právem: „Poněvadž Vykupitel náš Ježíš Kristus v pravdě prohlásil za své tělo, co pod způsobou chleba obětoval, bylo v církvi vždycky přesvědčení, že se proměňuje celá podstata chleba v podstatu těla Kristova“ (sess. XIII. c. 4; *Denz.* 877).

Některí *scholastičtí bohoslovci* *Duns Scotus*, *Durandus*, *Paludanus*, *Pierre d'Ailly* namítali, že nelze předpodstatnění z pouhých slov Páně bez církevního podání dokázat. *Vasquez* prohlásil toto mínění proti onomu prohlášení *sněmu tridentského za neudržitelné*. Zmínění bohoslovci měli potud pravdu, že nepředpojatou exegesí lze ze slov Páně nade všelikou pochybnost dovoditi skutečnou přítomnost těla Páně a tudíž i naprostou nepřítomnost chleba, než nelze s touže jistotou vyvoditi onen zvláštní způsob, jakým přítomnost ta nastává. Jest však rozhodně dáti přednost tomuto výkladu slov Kristových: Nezástalo-li nic z chleba, pak se z chleba stalo (proměněno bylo) tělo.

b) *Sv. Otcové* dokazují skutečnou přítomnost v eucharistii od počátku nade všelikou pochybnost, kdežto způsobu, jakým tato nastává, a vztahu mezi vnějšími způsoby a vnitřní pravdou blíže nerozebírají. Písmo sv. nepodávalo pro řešení těchto otázek přímých pokynův. Tak si lze vysvětliti, že pohlíželi na věc z různého stanoviska, buď na neviditelnou věc, tajemství nebo na vnější způsoby, zjev.

a) *Rečtí Otcové 4. stol.*, *sv. Cyril Jerus.* a *sv. Rehoř Nys.* a na západě *sv. Ambrož* dokazují víru v zázračnou proměnu zcela jasně. K těmto se svorně druzí *antiochijsí Theodor z Mopsvesty*, *Makarius z Magnésie* a *sv. Jan Zlatoústý*. *Sv. Cyril Jerus.* připomíná katechumenům zázrak v Káně a dí: „Proměnil kdysi v Káně galilejské vodu ve víno (μεταβέβληκεν) pouhou vůlí a neměl by býti právě tak věrohodný, když víno ve svou krev promění?“ (*Catech. mystag.* 4, 2; *Enchir. patr.* 844.) Konsekraci líčí takto: „Když jsme sebe zmíněnými modlitbami chvály posvětili, vzýváme milosrdného Boha, aby seslal Ducha svatého na přítomné dary, aby chléb učinil Kristovým tělem. Neboť ůho se Duch svatý dotkne, bývá posvěceno a proměněno (μεταβέβληται)“; *Catech. mystag.* 5, 7; *Enchir. patr.* 850.). *Sv. Rehoř Nys.* dí: „Právem věřím, že chléb slovem Božím posvěcený i nyní proměněn bývá (ποιεῖσθαι) v tělo Boha Slova“ (*Orat. catech.* 37; *Enchir. patr.* 1035.). *Sv. Jan Zlat.* připomíná tvůrčí moc Boží a takto uzavírá: „Není to člověk, který působí, že předložené se stane tělem a krví Kristovou, nýbrž Kristus pro nás ukřižovaný, ježž kněz zastává, an ta slova pronáší, kdežto moc a milost pochází od Boha. Toto jest tělo mé, dí. Toto slovo proměňuje (μεταρρουνήσει) předložené“ (*De proditiōne Judae* hom. 1, 6; *Enchir. patr.* 1157). *Sv. Jan Damas.* vniká hloub do tohoto tajemství a píše: „Tělo je v pravdě spojeno s božstvím a sice to tělo, které se z Panny Marie narodilo; avšak nikoli tak, že by tělo přijaté s nebe sestoupilo, nýbrž tak, že chléb a víno hývají v tělo a krev Boha proměněny“ (*μεταποιούνται*; *De fide orthod.* 4, 13).

*Cyril Alex.* (In Luc. 22), *Eliáš Krétský* (In orat. I. Nazianz.) a *Theofylakt* (In Marc. 14, 22 a Mat. 26, 26) dí ovšem, že Bůh do darů předložených vkládá sílu života a je proměňuje v moc svého těla (*ἐνεργείαν, δύναμιν τῆς ἐαυτοῦ σαρκός*). Ze souvislosti je však patrné, že nepopírají proměny chleba v tělo Páně, nýbrž výrazy *ἐνεργεία, δύναμις* označují tělo Páně za účinné a působivé pro naše posvěcení, a zdůrazňují jeho pravdivost a podstatu proti vnější způsobě a podobě. *Δύναμις* jest u *Otců* totéž jako *essentia* (viz *Athenagoras*. Legat 10; *Hippolit*, Ctr. haer. Noet. 8: Tři božské osoby jsou *μία δύναμις*). Podobně i když *Theodoret Cyrský* (Dialog. 2) a *papež Gelasius* (De duab. natur. c. Eutych. 14) píší, že podstata, přirozenost (*φύσις, οὐσία*) chleba a vína zůstává, nepopírají předpodstatnění, nýbrž vyrozumívají oněmi výrazy viditelné vlastností, *species sensibiles*, vnější způsoby, které zůstanou tím, čím byly dříve, a proti nim staví to, co pouze věrou lze poznati, tělo Kristovo, kdyžtě dříve to byl chléb (*Franzelin* 137-249; *Chr. Pesch* 317 nn. *Rauschen* 28 nn.)

β) Z latinských *Otců* je nadmíru důležitý svědek pro předpodstatnění *sv. Ambrož*. Uvádí celou řadu zázraků, stvoření, vtělení, proměnění hole Mojžíšovy v hada a j. a dokazuje z nich, že předpodstatnění je možné. „Když slovo Eliášovo tolik zmohlo, že oheň s nebe svolalo, nezmůže slovo Kristovo tolik, aby přirozenost způsob (*species elementorum*) proměnilo (mutet)? Což není slovo Kristovo, jež vytvořilo to, co nebylo s to, aby, co je, proměnilo v to, čím dříve nebylo? Není to přece nijak menším stvořením dáti věcem podstatu, než je změnit“ (De myster. 8—9). *I Pseudoambrož* (*Maximus z Turinu?*) dí: „Onen chléb je před svátostnými slovy (verba sacramentorum) chlebem. Jakmile se konsekrace připojí, stane se z chleba tělo“ (de pane fit caro; De sacrament. 4, 4, 14; Enochir. patr. 1339). Podobně dí i *sv. Augustin*: „Onen chléb a ono víno, když se připojí slovo, stanou se tělem a krví Slova“ (Ser. 6), a jinde se odvolává na moc slova Kristova, jež je s to, aby přirozenost věci proměnilo (tmt. 6, 3).

c) *Liturgie východní i západní*, jež sahají co do podstatných částí až do 1. stol., víru v zázračnou proměnu potvrzují. V prosbě za proměnění (epiklesí) bývá Duch sv. vyzván, aby na předložené dary obětní sestoupil a je tělem a krví Páně učinil (viz *Chr. Pesch* 302 nn.)

*Paschasius Radbertus* nemohl nauku o proměně chleba a vína v tělo a krev Páně zavést, když již byla dávno před ním v celé církvi obecná. V jeho monografii „De corpore et sanguine Domini“, bylo velikým pokrokem, že přesně a důsledně rozlišuje mezi podstatou a vnějšími způsoby eucharistie. Na proměnění pohlíží ovšem jako na *nové stvoření* (creatur corpus Christi).

*Berengar z Toursu* svým odporem proti skutečné přítomnosti i předpodstatnění „pohoršil celou církev, jak napsal *Guitmundus* (De corp. et sanguin. Domini veritate III. 4), poněvadž souhlasem celé církve bylo potvrzeno, že chléb a víno bývají v tělo a krev Kristovu podstatně proměněny“. V přísězném vyznání víry, jimž se bludu onoho odřekl, prohlásil „že chléb a víno bývají podstatně proměněny (substantialiter converti) v pravé a vlastní a životodárné tělo a krev Ježíše Krista Pána našeho“ (Denz. 355).\*)

\*) Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri

d) *Scholastikové*, když zavedl *Hildeberty z Toursu*, odpůrce *Berengarův*, přesný výraz „transsubstantiatio“ místo dosavadního *conversio*, *mutatio* a tím vyjádřil vlastní jádro této zázračné proměny, začali pojednávat i o její vnitřní povaze. Výrazu „transsubstantiari“ bylo po prvé užito na sněmě 4. lateránském (Cap. I.; Denz. 480),\* potom na 2. sněmě v Lyoně (Profes. fidei Mich. Palaeologi; Denz. 465).\*\* Sněm v Kostnici zavrhl větu *Viklefovu*, které hájil i *Fan Hus*: „Podstata hmotného chleba a podobně i podstata hmotného vína zůstávají ve svátosti oltářní“ (Denz. 581). Sněm tridentský prohlásil proti *Lutherovi*, že chléb a víno nezůstává v eucharistii zároveň s tělem a krví Páně, nýbrž že celá podstata chleba a vína bývá proměněna v tělo a krev Páně. (Sess. XIII. can. 2; Denz. 884).

Řecká církev rozkolná schválila na sněmech v Cařihradě (1643) a v Jerusalemě výraz *μετοσώσις*, předpodstatnění a spolu prohlásila, že v tomto učení nezávisí na církvi latinské, ježto je již 2. sněm v Niceji zdůraznil (*Kimmel*, Monumenta fidei eccles. orient. I. 180. 457).

*Pius VI.* odmítl v konstituci „Auctorem fidei“ (r. 1794) návod synody v Pistoji daný farářům, aby skutečnou přítomnost v eucharistii sice kázali, ale o předpodstatnění, scholastické prý to otázce, pomlčeli, jako nebezpečný a bludařům nadřuzující (Denz. 1529).

e) *Mylné a bludařské výklady o vnitřní povaze předpodstatnění.*

Zázračná proměna chleba a vína v tělo a krev Páně byla sice v celé církvi od IV. stol. výslovně hlášána, než nebyla vždy a všude správně vykládána.

*Sv. Řehoř z Nysy* obviňuje *protestanští badatele* (*Steitz*, *Harnack*, *Loofs*), že v proměně chleba v tělo Kristovo viděl *transformaci*, podobný asi přechod, jakým chléb požívaný přechází v naše tělo a krev. *Rauschen* (I. c. 36) toto obvinění odmítá, poněvadž není dokázáno, že *Řehoř* obojí přechod pokládal za stejný. *Názoru Paschasia Radberta*, jež proměnu chleba v tělo Kristovo nazývá novým stvořením, nelze hájiti, ježto při stvoření meze, od níž (*terminus a quo*) vůbec není, kdežto při proměně v eucharistii jest jí chléb. *Rupert z Deutze* († 1135) užil k výkladu předpodstatnění podobenství o vtělení Syna Božího; hypostatického spojení mezi Kristem a chlebem však nehájil. Takovou *impanaci* dle vzoru inkarnace, vtělení (*ἐναρτισμός*) začali zastávat někteří přívrženci *Berengarovi*. *Fan Pařížský mlad.* (poč. XIV. stol.) tvrdil, že v eucharistii hypostaticky

*Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri* (Con. Rom. (1079) Contra Berengarium).

\*) *Ecclesia, .. in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina:* (Conc. Later. IV., Cap. 1. De fide cath.)

\*\*) *Sacramentum Eucharistiae ex azymo conficit eadem Romana Ecclesia, tenens et docens, quod in ipso sacramento panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi* (Conc. Lugd. II. (1274). Professio fidei Michaelis Palaeologi).

a bezprostředně spojí se s chlebem tělo Kristovo, takže ohledem na zá-  
měnu přivlastků lze říci: Tento chléb je tělo Kristovo, než nelze tvrdit,  
že Bůh jest chlebem, poněvadž se s chlebem nespojí přímo, nýbrž  
prostřednictvím svého těla. Tento názor na předpodstatnění dlužno rozhodně  
zamítnouti proto, že tu celá podstata chleba se promění v podstatu těla  
Kristova, kdežto ve spojení hypostatickém obě přirozenosti božská i lidská  
v jedné božské osobě Kristově nezměněny bytují. Není pak ani filosoficky  
možno tvrdit, že tělo, neosobní podstata, spojilo se hypostaticky s chlebem  
a bylo jeho podmětem.

Mylným byl také názor Durandův, jenž připouštěl, že se promění  
pouze podstatný útvar (substantialis forma), ale nikoli podstata, látka  
(substantia, materia prima) chleba. Bludařské jest učení Lutherovo, že  
podstata chleba s tělem Páně zůstává (konsubstanciace), v níž jest podstata  
chleba proniknuta podstatou těla Páně. (*Herzog* 1. c. XV. 829).

Mylné jsou mimo to oba novější výklady transsubstanciace, že při-  
rozenost chleba, kterou od jeho podstaty a případků lze oddělit, v eucha-  
ristii zůstane, jsouc nesena tělem Kristovým (Pius IX. Denz. 1845), a rovněž  
výklad Ant. Rosminiho, že podstata chleba stane se tělem Kristovým tím,  
když ji Kristus svou duší oživí a v ní a skrze ni cítí. (Denz. 1919, 1920).

f) Výklad katolických bohoslovcův o vnitřní povaze předpod-  
statnění.

Bohoslovci katoličtí navazují na filosofii aristotelsko-scho-  
lastickou, která u hmotných věcí rozlišuje mezi podstatou  
(substantia) a mezi případky (accidentia) a u podstaty mezi  
prvou látkou (materia prima) a mezi podstatným útvarem (forma).  
Předpodstatněním děje se podle tridentského prohlášení taková  
proměna, že celá podstata chleba a vína přestane a v pod-  
statu těla a krve Kristovy přechází, při čemž pouze způsoby  
ve svém původním bytí zůstávají. Bohoslovci, usilující o po-  
rozumění co možná nejjasnější, rozeznávají předpodstatnění pa-  
sivní (proměnu) a činné nebo aktivní (proměnění), tedy mezi tím,  
co se s látkou svátostnou stane a mezi úkonem Božím, kterým  
látku promění.

α) Pasivní předpodstatnění, proměna děje se tak, že se celá  
podstata chleba a vína promění v tělo a krev Kristovu. Jako  
při přirozených proměnách tak i u předpodstatnění rozeznává se  
mez, od níž (terminus a quo) počátek proměny od meze, k níž  
(terminus ad quem), cíle proměny a oběma mezím společné třetí  
(t. manens, commune tertium), jež zůstane, aby byla mezi po-  
čátkem a cílem proměny vnitřná souvislost. Při předpodstatnění  
je počátkem proměny (terminus ad quem) chléb a víno, cílem  
(terminus ad quem) tělo a krev Páně, a obojí mezi jsou spo-



lečny způsoby chleba a vína, jež zůstanou, ač přirozená podstata přestala.

Rozlišuje-li se celý počátek proměny (*terminus totalis a quo*) od té stránky, která proměnou přestává (*t. formalis a quo*) a rovněž celý cíl proměny (*t. totalis ad quem*) od té stránky, která proměnou nastane (*t. formalis ad quem*), pak je celým počátkem předpodstatnění podstata a způsoby chleba a vína, stránkou, která přestává, podstata chleba a vína, cílem podstata těla Kristova pod způsobou chleba a podstata krve Kristovy pod způsobou vína a tudíž stránkou, která nastává, podstata těla a krve Páně. Způsoby chleba a vína zůstanou touto proměnou nedotčeny.

β) Aktivní předpodstatnění nebo proměnění jest úkon, jímž všemohoucí Bůh zázračnou a ojedinělou proměnou způsobí. Podstaty chleba a vína Bůh nezničí; proměnění není tedy zničením (*annihilatio*). Cílem zničení není vůbec nic, kdežto cílem předpodstatnění je tělo Kristovo. Toto nastane tam, kde byla dříve pod způsobou chleba příslušná podstata. Mezi obojí mezi jest taková souvislost, že Bůh, jakmile byla vyslovena slova konsekrací, způsobí, že pod týmiž způsoby podstata chleba a vína přestane a podstata těla a krve Kristovy nastane. Cílem této proměny (*terminus formalis ad quem*) je tělo Kristovo, jež pod způsobou chleba začne býti přítomno novým, svátostným způsobem. V tomto řádu spásy může se tělo Kristovo státi přítomným v eucharistii pouze tak, že Bůh podstatu chleba promění v podstatu těla Kristova. Má tedy cíl této proměny, svátost těla Kristova s počátkem jejím, se způsobou a podstatou chleba společně, že zůstanou způsoby, jež podstatně k této svátosti náleží.

g) Stran úkonu, jímž Bůh způsobí, že tělo Páně nastane bohoslovci se poněkud rozcházejí. Sv. Tomáš Akv. byl toho názoru, že se tak děje tvůrčí mocí Boží, ač úkon konsekrací nepokládá za tvůrčí, nýbrž tomu podobný: „To pak má stvoření s konsekrací společné, že není společného podmětu pro obojí mez jako při proměně přirozené“ (S. th. 3, q. 75 a. 8).

a) Pozdější bohoslovci nazývají tento úkon vyvodění (*productio*) nebo (*reproductio, replicatio*) nové vyvodění, ježto tělo Kristovo již před touto proměnou jest. Tělo Kristovo, jež nezačne teprve býti, nýbrž počne býti svátostným způsobem, bývá znova vyvoděno. Skotisté a s nimi Bellarmin a Lugo vykládají, že tělo Kristovo bývá přivoděno (*adductio*) ovšem

tak, že je místní pohyb vyloučen, a začne býti tam, kde dříve nebylo. Oba názory poněkud osvětlují, kterak tělo Kristovo v eucharistii nastává, a mají i u Otcův i v liturgiích oporu a jsou do jisté míry oprávněné.

β) *Billot, Gihl, Tanquerey, van Noort* nejsou spokojeni ani s vyvoděním ani s přivoděním těla Kristova. Bývá-li tělo Páně přivoděno ovšem bez místního pohybu, je tím pouze řečeno, že počalo býti novým způsobem, kdežto o způsobu, jakým se to stalo, nic bližšího se nepraví. Není tedy z takového výkladu mnoho prospěchu. Proti tomu výkladu, že tělo Kristovo bývá znova vyvoděno, namítají, že se svátostnému tělu přidává nějaká nová vlastnost, aspoň případečná a tak stanoví rozdíl mezi tělem tímto a oním v nebesích. Mimo to, že se takový úkon týká těla Kristova, což se nesrovnává s věrou, která připouští pouze úkony týkající se svátostných způsob.

Dle názoru zmíněných bohoslovců *způsobí Bůh*, že podstata chleba přestane a podstata těla nastane, *jedním úkonem*, kterým celou podstatu chleba přímo promění v tělo Kristovo, jež již před tím bylo a nijaké změny nedoznalo. Nestala se tedy změna s tělem, jež ničeho nenabylo, nýbrž stane se přítomno tam, kde dříve nebylo a to proto, že způsob chleba, která zůstala, obsahuje tělo Páně, formální mez této proměny.

## § 24. O způsobu, kterým jest Ježíš Kristus v eucharistii přítomen.

*1. věta:* V eucharistii je celý Kristus přítomen pod každou z obou způsob. (De fide).

*Výklad.*

*Sněm tridentský* prohlásil o skutečné přítomnosti, že ve svátosti eucharistie je tělo a krev zároveň s duší a božstvím tedy *celý Kristus* přítomen (sess. XIII. can. 1; Denz. 883.) a mimo to, že *celý Kristus* je přítomen *pod každou z obou způsob*: „Bude-li kdo popírati, že v nejsvětější svátosti eucharistie je *pod každou způsobou celý Kristus přítomen*, b. z c. v.“ (tmt. can. 3; Denz. 885).

*Celý Kristus se vším*, co k jeho pravé a skutečné osobě náleží, tedy s tělem a krví, s duší i božstvím je přítomen. *Mocí slov konsekrčních*: „Toto jest tělo mé“, stane se přítomno

tělo Páně pod způsobou chleba; moci slov: „Toto jest krev má“, stane se přítomna krev Páně pod způsobou vína. *Pro přirozenou souvislost* (vi naturalis connexionis et concomitantiae) je pod způsobou chleba spolu s tělem, jež je živé, přítomna i krev a duše, a pod způsobou vína spolu s krví i přítomno tělo a duše Ježíše Krista. *Skrze hypostatické spojení* (propter unionem hypostaticam) je jak pod způsobou chleba tak pod způsobou vína i božství Ježíše Krista přítomno (viz *sněm trid.* 1. c. cap. 3 De excellentia Euchar.; Denz. 876).

#### *Důkaz.*

a) *Kristus Pán* naznačil, že je celý přítomen v eucharistii, říká: „Kdo jí mne, živ bude pro mne“ (Jan 6, 58). *Apoštol Pavel*: „Proto kdokoli bude jísti chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, *vinen bude tělem a krví Páně*“ (1. Kor. 11, 27). Plyne to mimo to jak ze skutečné přítomnosti tak z nedílnosti oslaveného Krista. „Kristus vstav z mrtvých neumírá více, smrt nad ním více nepanuje“ (Řím. 6, 9). Kde je přítomen *oslavený Kristus*, tam je celý. V oslaveném, živém těle *proudí také krev a naopak*. Poněvadž Kristus neumírá více, je s tělem *nerozlučně spojena duše*. Skrze hypostatické spojení jest a bude vždy a všude s lidskou přirozeností Kristovou i jeho *božství nerozlučně spojeno*.

b) *Sv. Otcové*. V období patristickém byla eucharistie podávána věřícím pod obojí způsobou. Z toho pravidla byly i výjimky. Pod způsobou chleba přijímali již tehdy *nemocní, vězňové a poustevníci*. Pod způsobou vína podávána byla eucharistie *nemluvnaťům* (Cyprian, De lapsis 25; Augustin, Ep. 186, 30) a *v řecké církvi* je to dosud obvyklé (Michel, L'Orient et Rome 236).

c) Ve XII. stol. rozšířil se *v západní církvi* obyčej podávati eucharistii pouze pod způsobou chleba. Víra, že Ježíš Kristus je pod každou způsobou celý přítomen, byla v církvi všeobecná. *Scholastikové* odůvodňovali to podobně jako *sněm tridentský*. *Sv. Tomáš Akv.* dodává k této otázce: „Kdyby se byla tato svátost slavila některý ze tří dnů, co Kristus byl ve hrobě, nebyla by pod způsobou chleba přítomna duše Kristova, protože nebyla s tělem spojena. Podobně by nebyla pod způsobou chleba přítomna krev ani pod způsobou vína tělo jeho, poněvadž byly smrti od sebe odděleny“ (S. th. 3, q. 76, a. 2).

2. *věta*: V eucharistii je celý Kristus přítomen v jednotlivých částech každé způsoby. (De fide.)

#### *Výklad.*

*Sněm tridentský* prohlásil o částech každé způsoby *rozdělených*: „Bude-li kdo popírati, že ve velebné svátosti

v jednotlivých částech každé způsoby, *když byly rozděleny, je celý Kristus přítomen, b. z c. vyobcován*“ (sess. XIII. can. 3; Denz. 885 srv. Decr. pro Armenis; Denz. 698).\*)

*Důkaz* je již obsažen v *nauce o přepodstatnění*. Přepodstatněním promění se celá podstata chleba a celá podstata vína v podstatu těla a krve Páně. Všude tam, kde byla pod způsoby chleba a vína příslušná podstata jejich, nastala podstata těla a krve. Ježto podstata je ve všech jednotlivých částech každé věci přítomna, je rovněž po přepodstatnění podstata těla a krve v každé jednotlivé části každé způsoby přítomna.

*Při poslední večeři* přijímali apoštolové *zajisté celého Krista*. A přece jedli všichni z jednoho konsekrovaného chleba a pili v doušcích z jednoho konsekrovaného kalicha. Jinak by byl musil *Kristus* pro každého zvláště konsekrovati.

*Sv. Otcové* varují proto přijímající důrazně, aby nic nespadlo z eucharistie na zemi (*Tertullian*, De coron. milit. 3; *Cyrl Jerus.* Catech. mystag. 5, 21), čímž dosvědčují, že *Kristus* je v každé částce způsoby přítomen. Svou výstrahu odůvodňují tím, že každá i na zemi spadší částka eucharistie má nevýslovnou cenu. V církvi byl dávný obyčej, že *věřící přijímali částky konsekrovaného chleba, a přijímali z jednoho kalicha*.

*Článek* víry jest ovšem, že celý *Kristus* je přítomen ve všech jednotlivých částech každé způsoby *rozdělených*. *Bohoslovci* však učí jednomyslně (vyjma *Alberta Vel.* a *Viléma z Auxerre*), že celý *Kristus* je přítomen již před rozdělením každé způsoby. Toto je pouze důsledkem onoho. Je-li konsekrací podstata těla a krve Páně všude tam, kde před tím byla podstata chleba a vína, tedy ve všech jednotlivých částech, pak nenastane tato přítomnost teprve rozdělením konsekrované způsoby v části, nýbrž ihned *pó konsekraci*. Účinnou příčinou, proč je tělo *Kristovo* ve všech částech způsoby chleba přítomno, není rozdělení, nýbrž *jediné konsekrace*.

**3. věta:** V eucharistii je *Kristus* přítomen ihned *pó konsekraci* a *zůstane* v ní přítomen, dokud způsoby nejsou porušeny. (De fide).

#### *Výklad.*

Že *Kristus* je v eucharistii přítomen *trvale*, prohlásil *tridentský sněm* proti *reformátorům*. *Luther* zastával se sice s počátku skutečné přítomnosti, avšak později přidal se k názoru *Butzerovu* a *Melanctonovu*, že *přítomnost Kristova se omezuje* pouze na okamžik, *kdy je přijímán* (in usu non extra usum). Dotyčné

\*) Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri: A. S. (Conc. Trid. Sess. XIII. De Euch. can. 8.)

prohlášení sněmu zní takto: „Bude-li kdo tvrditi, že po vykonané konsekraci není tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista v zázračné svátosti eucharistie přítomno, nýbrž pouze, když se přijímá (tantum in usu), nikoli však před tím anebo potom a v hostiích nebo partikulích konsekrovaných, které se po přijímání uschovávají, že nezůstane pravé tělo Páně, b. z. c. v.“ (ses. XIII. can. 4; Denz. 886).\*)

#### *Důkaz.*

a) *Kristus* slíbil své tělo a svou krev a podával za pokrm a nápoj k požívání. Pokrm a nápoj jest připraven, stává a trvá dříve než se požívá a nikoli teprve tehdy, když se požívá. Když tedy při poslední večeři děl apoštolům: „Vezměte a jezte: Toto jest tělo mé,“ tu jeho slova znamenala: To, co jíte, jest tělo mé, než nikoli: „To, co budete jísti, stane se tělem mým.“ To, že přítomnost *Kristova* v eucharistii není závislá na přijímání, je ještě jasnější ze slov: „Pijte z toho všichni: toto jest krev má Nového zákona“ (Mat. 26, 27. 28), jimiž Kristus vybízí apoštoly, aby z kalicha pili proto, poněvadž v něm krev jeho již jest. Tato krev také v kalichu trvala. Po prvním doušku z kalicha nepřestala býti krví a ani se neobnovila při druhém, jakoby víra učedníků z kalicha po sobě pijících byla v této přítomnosti způsobila přestávky.

b) *Sv. Otcové*. Z výroků jejich o skutečné přítomnosti vysvitá, že tato je zároveň trvalá. Stačí tedy pouze některá svědectví. *Sv. Cyril Alex.* dí: „Doslechl jsem, že někteří tvrdí, jakoby eulogie nic ke spasení neprospívala, když z ní něco pro příští den zbude. Ti však, kdo to tvrdí, mluví pošetilost: vždyť Kristus nebývá proměněn ani jeho svaté tělo nebývá změněno, nýbrž moc posvěcení jakož i životodárná milost jest v něm trvale“ (Ep. ad Coelosyr. Mig. PP. gr. LXXVI. 1075) *Sv. Jeronym* pokládá za šťastny ty, kteří smějí nositi tělo Páně v pleteném koši a krev Páně ve skleněné nádobě (Ep. 124, 201). *Ópat z Mileve* nazývá oltář sídlem těla a krve Páně a kalich nosičem krve *Kristovy* (De schism. Donat. 4, 1).

c) Z praxe starocírkevní je jisto, že věřící brávali si eucharistii domů, aby ji přijímali. *Tertullian* (Ad uxor. 2, 5) a *sv. Basil Vel.* mluví o tomto obyčeji jako starodávném, jenž se zachovával i v klidných dobách: „Všichni, kdo žijí na poušti, kde není kněze, mají přijímání doma a po-

\*) Si quis dixerit peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse Corpus et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum Corpus Christi: A. S. (Con. Trid. Sess. XIII. De Euch. can. 4.)

živají je z vlastní ruky. V Alexandrii a v celém Egyptě má většinou každý laik přijímání doma, přijímá, kolikrát chce“ (Ep. 93. M. PP. gr. XXXII. 438; Enchir. patr. 916). Totéž dosvědčují *sv. Jeronym a sv. Ambrož*. Eucharistii brávali si věřící i na cesty (*Ambrož*, De excessu frat. 1, 43. 46). Tento obyčej lze sledovati až do XII. stol. (*Hefele*, Konziliengeschichte<sup>2</sup> III 583). Eucharistii donášeli jáhni těm, kteří nemohli obcovati liturgií, nemocným, mučedníkům, vězňům (*Fustín*, Apol. I. 67; *Eusebius*, Histor. eccles. VI. 44) a používali při tom schráněk „pastophoria“ zvaných (*Apoštol. konstituce VIII.*, 13). Trvalou přítomnost Kristovu v eucharistii dokazují mimo to tak *sv. mše předposvěcených* (missae praesantificatorum), jež se již ve IV. stol. sloužily (sněm v *Laodicei* can. 49), a dosud sloužívají v *latinské církvi* na Veliký pátek a v *řecké církvi* po celý půst vyjma neděle a svátky.

a) Trvalá přítomnost Kristova v eucharistii začíná se v tom okamžiku, kdy byla vykonána konsekrace a přestane, když jsou způsoby porušeny. Počátek této přítomnosti dá se tedy co nejpřesněji určití, ale nikoli tou měrou i konec. Jisto je, že Kristus zůstává pod způsoby chleba a vína dotud, dokud jsou v takovém stavu, že by mohly obsahovati příslušnou podstatu chleba a vína. Jakmile se zkazí, t. j. hostie splesniví nebo víno zoctnatí, přestane v nich přítomnost těla a krve Kristovy, a nastane podstata zkaženým způsobům příslušná. Tak se nejsnáze vysvětlí tato změna. Zázračná proměna zůstane v tomto výkladu nedotčena, a vyhoví se i fysickému zákonu o zachování hmoty. Neřeba tu mysliti na *retrosubstanciaci*, že by totiž Bůh zázračně doplnil příslušnou podstatu tam, kde podstata těla přestala, jak tomu chtěl *Oswald*.

*Veliký význam* trvalé přítomnosti Kristovy v eucharistii pro náboženský život věřících vysvitne mnohem lépe z *úcty*, kterou církev eucharistií vzdávala a vzdává.

4. věta: Ježíši Kristu v eucharistii přísluší bohopocta (cultus latriae). (De fide).

#### Výklad.

Protože jest *Ježíš Kristus* v eucharistii přítomen s *lidskou a spolu božskou přirozeností* trvale, má plný nárok na bohopoctu, jak sněm *tridentský* proti *reformátorům* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že Kristu, jednorozenému Synu Božímu ve svaté svátosti eucharistie nemá býti vzdávána bohopocta i vnější (cultu latriae etiam externo adorandum) . . . b. z c. v.“ (sess. XIII. can. 6; Denz. 888).

a) *Důkazu přímého v Písmě sv.* není. Povinnost věřících vzdávati eucharistii bohopoctu jest obsažena ve slovech, jimiž Kristus Nejsv. Svátost ustanovil a svou přítomnost skutečnou i trvalou prohlásil. *Sněm tridentský* uvádí pro bohopoctu eucharistie taková místa (*Žid. 1, 6 = Žl. 96, 7; Mat. 2, 11*), v nichž běží o bohopoctu *Ježíše Krista*. Činí tak plným právem, poněvadž v eucharistii je přítomen týž *Ježíš Kristus, Syn Boží, jemuž*

*přisluší bohopocta.* Okolnost, že je v eucharistii přítomen pod způsobou chleba jako náš pokrm, nic na věci nemění, poněvadž jest to vždy Bůh-člověk, jenž se za nás ve mši sv. obětuje a věřícím za pokrm se podává.

b) *Sv. Otcové*, i nejstarší, mluví o eucharistii s velikou úctou a napomínají, aby se s ní co nejuctivěji zacházelo a nic z ní na zemi nespadlo. Dle *sv. Cyrila Jer.* volal kněz před přijímáním: „Svaté svatým.“ Lid odpovídá: „Jeden je svatý, jeden je Pán Ježíš Kristus.“ Podle jeho návodu mají přijímati tak, že „padnouce na zemi s klaněním a uctivostí dí: Amen“ (Catech. 5, 21). *Sv. Ambrož* dí ke slovům Žl. 98, 5: „Podnožím rozumí se země, zemí tělo Kristovo, jemuž se v tajemstvích klaníme a jemuž se apoštolové v Ježíši Kristu klaněli“ (De Spiritu s. III. 11, 79 a *sv. Augustin.* (in Ps. 98, 9).

c) *Církev* odvodila z dogmatu o skutečné přítomnosti patřičné důsledky. Byla si vědoma svých povinností k eucharistii a obklopila ji vnitřními a vnějšími projevy úcty. Okolnost, že způsoby tehdejší adorace nedají se vylíčiti, vysvětluje se tím, že v tom směru nebylo žádných církevních předpisů, že vnější projevy kultu byly ponechány každému na vůli, odkudž též plynulo, že formy ty znenáhla se zdokonalovaly a v různých církvích různě se rozvíjely. Konečné uspořádání a usjednocení liturgické úcty spadá již do středověku (*Bilczewski-Tumpach* 501).

Kdežto v *řecké církvi* rozvoj eucharistického kultu se po 1. tisíciletí zarazil a zůstal omezen na mši sv., rozvinul se tento na západě co nejskvěleji. Po sporech s *Berengarem* zavedeno bylo při mši sv. *posvícování konsekrované hostie a kalicha*, jimž kněz i věřící vzdávali bohopoctu. *Urban IV.* povzbuzen viděním svaté *Juliany z Lutichu* ustanovil v církvi roku 1246 slavnost Božího těla, při níž se konaly slavnostní průvody a eucharistie byla k veřejnému uctívání vystavována. Výroční průvody slavnostní s Nejsvětější svátostí o Božím těle *sněm tridentský* vřele doporučil (sess. XIII. cap. 5; Denz. 878). K těmto dosavadním formám přidružily se nové: *věčné klanění, čtyřicetihodinná pobožnost.* Za tím účelem zakládána *bratrstva věčného klanění, spolky kněží adorátorů a řády církevní.* Mohutné vzruhy doznal kult eucharistie *světovými kongresy eucharistickými* a dekrety *Pia X. o častém přijímání věřících a o přijímání dítek* (dekr. 20. pros. 1905 a 8. září 1910; Denz. 1981 a 2197).

## § 25. O vztahu eucharistie k rozumu.

*Literatura.* *Tomáš Akv.* S. th. 3, q. 75 nn. *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis 12, 16. *Cienfuegos*, Vita abscondita sub speciebus velata (Romae 1728). *Reinhold*, Die Lehre von der örtlichen Gegenwart in der Eucharistie beim hl. Thomas (1893). *Dalgairus*, Die hl. Kommunion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis (1882). *Scheeben*, Mysterien des Christentums<sup>2</sup> § 69. *Gühr* I. § 53, 62—64. *Pohle* III.<sup>4</sup> 248. *Franzelin* Th. 16. *Heinrich-Gutberlet* IX. § 538. *Scheeben-Atzberger* IV. § 372. *Schmid*, Ist die eucharist. Gegenwart eine örtliche, v Zeitschr. f. kath. Theologie, Innsbruck 1903 str. 429; 1904 str. 436.

*Eucharistie je tajemství.* Jako Boží Trojice a vtělení Syna Božího, tak jest i eucharistie hluboké tajemství. Lze je toliko věrou přijmouti a poznati. Dříve než byla zjevena, nemohl ji lidský rozum nalézt, a když již je zjevena, nedovede ji všestranně pochopiti ani vniternou možnost zázračné proměny přesně dokázati. *Náš rozum je však s to, aby námítky proti eucharistii úspěšně vyvrátil.* Nauka o eucharistii neobsahuje žádných vniterných rozporův a tudíž, ač je v ní mnoho zázračného, *není v ní nic Bohu nemožného.* Tu platí Augustinův výrok: „Připusťme, že Bůh leccos může, co my probádati nemůžeme. V takových případech je veškerým důvodem, že se tak stalo, moc konajícího“ (Ep. 137, 8).

Jsou to zejména *tři věci*, jichž lidský rozum při eucharistii nedovede úplně vyložiti ani vysvětliti. 1. *Zvláštní způsob*, jak jest svátostné tělo Kristovo v konsekrované hostii přítomno. 2. To, že *svátostné způsoby i po zázračné proměně skutečně zůstávají.* 3. To, že *svátostné tělo je na mnohých místech zároveň přítomno.*

1. *Zvláštní způsob, jak je svátostné tělo Kristovo v konsekrované hostii přítomno.* Tělo Páně v eucharistii není přítomno jako hmotná tělesa, jež svými rozměry zabírají místo v prostoru, takže jednotlivé části jejich odpovídají částem tohoto prostoru (*přítomnost opisná, praesentia circumscriptiva*). Zázračnou proměnou nebo předpodstatněním nastává *podstata těla Kristova* tam, kde byla dříve podstata chleba. Je tedy tělo Páně v konsekrované hostii *přítomno jako podstata nebo jako duch (per modum substantiae, per modum spiritus)*, tedy *celé v celé hostii a celé ve všech jednotlivých částech.*

*Podstata (substantia)* je neviditelný podmět, podklad viditelných vlastností nebo případků (*accidentia*). K jejímu pojmu náleží, *aby byla složena (z látky a formy, materia et forma) a vyžadovala rozměrův.* Sama o sobě nemá rozměrů, nýbrž jich pouze vyžaduje (*quantitas radicalis*).

a) Tělo Kristovo je v eucharistii *skutečné, živé a pravé*, tedy se všemi údy, částmi a ústrojími, jež jsou obvyklým pořadím spojeny. Tělo Kristovo nestalo se v eucharistii *duchem*; tím se nestalo ani tělo jeho oslavené. Toto jest a zůstává skutečným tělem a přece je našim představám tak vzdálené a téměř nepřístupné.

Tělo Kristovo v eucharistii, ježto je skutečné, musí míti části a tudíž *i způsobilost a schopnost, aby zabralo místo v pro-*



storu (*quantitas dimensiva interna*), avšak prostoru nezabírá. Ač má kolikost vniternou, skládá se z částí, jež jsou v obvyklém pořadí, je přece přítomno jako podstata, celé v celé hostii a celé ve všech jednotlivých částech hostie. *Části těla svátostného nepřiléhají k částem hostie, tělo svátostné nedotýká se vnějších způsobů a tudíž nezabírá místo v prostoru, není rozloženo (extensio actualis externa).*

Tento způsob, jak je tělo Kristovo přítomno, t. zv. *svátostný (sacramentalis)* jest ovšem *nadsmyslný*, ale nikoli *Bohu nemožný*. Pojem podstaty, jež musí býti z částí složena a rozměrů vyžadovati, je i v tomto způsobu přítomnosti zachován. To, že *podstata tělesná bývá rozložena, že zabírá místo, přesně k jejímu pojmu nenáleží*. Není to tedy vnitřně nemožné, že tělo Kristovo v eucharistii, ač částí má, přece se jimi dotýčných částí způsob nedotýká.

Kdyby bylo pouze jedno těleso stvořeno, nemělo by vztahu k jiným tělesům, a tudíž by se nedalo s těmito srovnávat, měřiti a nebylo by ani dlouhé ani široké ani vysoké. Mohl-li *Kristus*, když po vlnách mořských krácel, *své tělo zprostiti tíže*, a když z hrobu kamenem uzavřeného vyšel, *je zprostiti neprostupnosti*, nelze upírat, že může své tělo v eucharistii *zprostiti rozlohy v prostoru*.

Takové způsoby přítomnosti, že tělo Kristovo je se všemi částmi svými tak *stěsnáno a zhuštěno (condensatio)* a tudíž celé v každé částce hostie umístěno, nebo že částí jeho se tak na vzájem pronikají a prostupují (*compenetratio*), aby byly v každé částce hostie přítomné opisně, učiní z těla Kristova beztvárnou neb aspoň znetvořenou hmotu, a proto je *třeba zamítnouti*.

b) Když tedy tělo Páně jest v eucharistii tak, že nezabírá místa v hostii a tudíž se ani nedotýká prostoru ani nemá vztahu k tělesům okolním v něm umístěným, pak *může býti přítomno v téměř místě, jež svátostná způsobou zabírá, není ani veliké ani malé, ani okrouhlé ani bílé, nesedí ani nestojí, avšak jest, leží, spočívá na oltáři, přebývá ve svatostánku*. Svátostné tělo Kristovo nemůže *doznati změny*, nemůže býti okolním tělesem nebo nástrojem *zasazeno nebo zraněno*. Jako na ně nemohou působiti tělesa okolní, tak ani ono nemůže působiti na tato, ježto svými částmi k místu nepřiléhá a tudíž k okolí svému ani vztahu nemá.

c) Svátostný Kristus nemůže *svých smyslův užívati*, poněvadž k tomu je nutný přímý styk s prostorem. *Vnitřné úkony*, jež na smyslech nezávisí, lásku k Bohu a k lidem a j. ovšem koná. O tom, zda Bůh je s to, aby smysly svátostného Krista

zázračně na vyšší stupeň povznesl, nelze pochybovati. Na otázku, zda svátostný Kristus *skutečně slyší, vidí*, odpovídají *bohoslovci* záporně, ač mnozí tvrdí (*Cienfuegos, Franzelin* a j.), že *takové úkony nahrazuje zázračným způsobem*. V žádném případě nesmíme si představovati svátostné tělo Kristovo jako neživé, nehybné nebo ztrnulé. Svátostnému Kristu jsou známy naše prosby a tužby, potřeby a přání, vždyt i *jako člověk zná a ví všechno, co s jeho úřadem Vykupitele světa souvisí*.

2. *Způsoby chleba a vína zůstávají v eucharistii skutečně*. Je již ze zkušenosti patrné, že rozměry, barva, chuť a jiné případy (*accidentia*) nebo *způsoby chleba* a vína (*species*) v eucharistii skutečně zůstávají. Přesto třeba se o skutečném trvání zmíniti, poněvadž *Cartesius* a někteří bohoslovci (*Drouin, Vitasse*) způsobám skutečné bytí upírají a pokládají je *za pouhé zdání, za dojmy*, jež Bůh v našich smyslech vzbuzuje. Skutečné trvání svátostných způsob v eucharistii není sice *článek víry*, nýbrž je *jisté učení bohoslovců*, jež se *opírá jak o svědectví Otců, tak o prohlášení církevních sněmův*.

#### *Důkaz.*

a) *Sv. Otcové* rozlišují v eucharistii viditelnou stránku od neviditelného těla Kristova: stránku viditelnou nazývají *pozemskou věcí, viditelnou věcí, znamením* (*signum, figura, sacramentum corporis Christi*), toto pak *nebeskou, neviditelnou věcí, vlastním tělem Ježíšovým*. Proti *monofysitům*, kteří z proměny chleba v tělo Ježíšovo usilovali dovésti svůj blud, že *hypostatickým spojením byla lidská přirozenost Kristova rovněž v božskou proměněna, zdůrazňovali silnými výrazy, že způsoby podrží oixela, αἰσθητῆ ὄψια* tedy, že *skutečně v eucharistii trvají*.

Odpůrcové *Berengarovi* rovněž zcela jasně rozeznávali v eucharistii dvojí stránku a tvrdili podle *církevního podání*, že ta viditelná je *skutečná*. Témuž učili *scholastikové* nejen z filosofických důvodů, nýbrž se zřením *k církevnímu podání*.

4. *sněm lateránský* učí, že tělo a krev Kristova ve svátosti oltářní jsou pod způsoby chleba a vína v pravdě obsaženy (Denz. 430). *Sněm v Kostnici* zavrhl větu *Viklefovu*: „Způsoby (*accidentia*) chleba nezůstávají v téže svátosti bez podmětu“ (Denz. 582). *Sněm tridentský* prohlásil, že pouze způsoby (po zázračné proměně) zůstávají (*sess. XIII. can. 2; Denz. 884*). *Species sensibilis* je totéž jako *accidens reale* a proto se též zaměňují.

*Kterak lze toto skutečně trvání způsob svátostných vyložití?*

*Sněm tridentský* se o tom přímo nevyslovil. Když však prohlásil, že celá podstata chleba a vína přechází v tělo a krev Kristovu zázračnou a ojedinelou proměnou, naznačil aspoň, že i způsoby, jež nejsou již na podstatě chleba a vína jako na podmětu, *Bůh zázračně udržuje*. *Římský katechismus* učí, že způsoby nejsou udržovány příslušnou podstatou (non inhaerent substantiae; P. II. c. 4, q. 43), čímž vyloučil podmět přirozený nikoli nadpřirozený.

*Katoličtí bohoslovci* většinou vykládají skutečné trvání způsob chleba a vína, když již jejich příslušná podstata byla proměněna tak, že je *Bůh svou všemohoucností udržuje zázračným způsobem*. Přímo udržuje Bůh jejich *kolikost* (*quantitas*) a skrze ni ostatní případy (*accidentia modalia*), jež se o ni jako o podstatu opírají. Kvantitu (kolikost), jež je případkem absolutním, lze od ostatních vlastností, případků, rozlišovati. Kolikost a ostatní viditelné vlastnosti, ač nemají příslušného podmětu, *přece případy byti nepřestanou*. *K podstatnému pojmu případku náleží toliko, aby byl způsobitý byti na podmětu (esse in alio tamquam subiecto)*.

*Tongiorgi, Palmieri a Franzelin* pokusili se, majíce zření k názorům novějších fysiků, o jiné výklady. *Tongiorgi* vykládá trvání způsob tak, že Bůh zachová v nich *přitažlivost a odpudivost (energii)* tím pořádkem a způsobem, jak se dříve v atomech chleba a vína projevovaly. Následkem toho podrží způsoby tytéž rozměry, tvar, vlastnosti a působivost na okolní tělesa. *Palmieri* má za to, že Bůh i po přepodstatnění zachová *ether*, neviditelnou látku, do níž byla viditelná látka ponořena, v témže pořadí a v týchž rozměrech, v jakém byly ve chlebě a víně. Proto se nám jeví způsoby v týchž rozměrech, v téže barvě, jako dříve. *Franzelin*, jenž se po vzoru *Leibnitzově* přiklonil ke stanovisku *dynamismu*, pokládá *přitažlivost a odpudivost, pružnost* za *podstatnou vlastnost látky*. Od této energie rozeznává její působení *évéryna, vis, impetus*. Toto působení na okolní tělesa Bůh způsobám zachová a tím i jejich viditelné vlastnosti.

Z těchto tří pokusů vyzírá snaha vyložití trvání způsob ve shodě s názory *moderních fysiků*, kteří *energii* přikládají hlavní význam při všech přírodních pochodech. *T. Pesch* (Institut. philosoph. II. 182), *Pohle* pokusů těchto, které s katolickou naukou o přepodstatnění se dají srovnati, nezamítají.

c) Způsoby chleba a vína, jež tedy v eucharistii skutečně zůstávají, také *působí*. Zůstanou-li ve svém bytí, pak podrží i svou působnost. Svátostné způsoby tedy *živí, působí* na naše smysly a na okolní tělesa, *mají dřívější rozměry, barvu, chuť, mohou se zkaziti*. Když se do té míry zkazí, že již nejsou

způsobily, aby mohly býti jejich podstatou chléb a víno, přestanou býti viditelným znamením těla a krve Páně.

*Účel a význam způsob chleba a vína* je ten, že jsou viditelná znamení těla a krve Kristovy. Náleží ke svátosti eucharistie tak, že skrze ně a v nich je tělo a krev Páně svátostí. Vnější způsoby ohlašují a zaručují věřícím skutečnou přítomnost těla a krve Páně. Tyto způsoby tělo a krev Páně jednak zastírají a k požívání podávají, jednak je činí viditelnými.

*Svátostný Kristus* je tedy v eucharistii přítomen v pravdě a skutečně, ale *skrytě a tajemně*. V tomto způsobu svého přebývání nemůže býti smysly postřehnout. Kdykoli tedy byla podoba Páně ve svátosti spatřena, byla vytvořena zázračně, nebo byl ve smyslech očitých svědků tento zjev způsoben. Ježto je Kristus v eucharistii přítomen skutečně a v pravdě, není ani zázračně vytvořená jeho podoba klamem věřících.

d) Tělo Páně *přijímáme* skutečně, ovšem pouze *pod způsobou chleba*. Je to tedy tělo svátostné a to, čeho se dotýká náš jazyk a co se v ústech rozmělnuje, je *pouze způsobou*. Tělo Páně se přijímá *ve svátosti* a nikoli pouze duchovně. Pod způsobou a ve způsobě chleba je podstata těla Kristova. Ten, kdo přijímá nehodně, přijímá tělo Páně, ale neobdrží milosti, kterou toto v duši, jež nečiní překážky, působí.

*Spojení vnějších způsob s tělem a krví Páně* nelze míti za *fysický formální*. Ze způsob a z těla Páně neskládá se jako z částí fysický celek, nýbrž, jak již *sv. Otcové* rozlišovali, jsou v eucharistii *dvě věci*, nebeská a pozemská. Jakési *spojení hypostatické* mezi způsoby a Slovem je *naprosto vyloučeno a též nemožné*. *Skotisté* odvozují toto spojení z *vůle Boží* a pokládají je za *mordlní*. Tělo Páně je se způsobou chleba spojeno proto, poněvadž Kristus pod ní chce býti přítomen a ji bez podmětu příslušného udržuje. *Suarez a s ním mnozí bohoslovci* vykládají zmíněné spojení tak, že tělo Páně *má jako nástroj Syna Božího nadpřirozenou moc*, skrze kterou se způsobou se spojí a příslušnou podstatu, jež přestala, doplní. Toto spojení nebylo by tedy pouze vnější, nýbrž *vnitřní, fysický účinné*.

3. *Svátostné tělo Kristovo je přítomno na mnoha místech zároveň*. Tělo Páně stane se přítomno v eucharistii konsekracními slovy, která pronáší každodenně u různých oltářů veliký počet kněží. Je tedy přítomno na mnoha místech zároveň. *Sněm tridentský* učí: „Není v tom rozpor, že tento náš Spasitel vždy na pravici Otcově v nebesích sedí *přirozeným způsobem* (praesentia circumscriptiva, opisně) a že přes to na mnoha místech *co do své podstaty svátostně* u nás je přítomn takovým způsobem, který, *byl se dal ztěžti vyjádřiti slovy*, přece jako

možný u Boha přemýšlením věrou osvěceným poznati můžeme a neochvějně věřiti musíme“ (sess. XIII. c. 1; Denz. 874).

a) Že je svátostné tělo Kristovo zároveň přítomno na mnoha místech, je *jistý theologický závěr*. Tuto přítomnost vyložití je nadmíru obtížno, ne-li nemožno. Oslavené tělo Kristovo je v nebesích přítomno *opisně* (circumscriptive) a je pouze jedno. Totéž tělo, jež je v nebesích opisně, je *svátostným způsobem* přítomno na mnoha místech zároveň. Jelikož nemůže býti rozmnoženo tělo Páně, musí býti *rozmnožena mnohonásobná jeho přítomnost* (*multipraesentia, multilocatio*). O této mnohonásobné, svátostné přítomnosti jednoho a téhož těla Páně dí *sněm tridentský*, že se dá ztěží slovy vyjádřiti.

Tělo Páně v eucharistii není přítomno opisně jako totéž oslavené tělo v nebesích. V eucharistii nezabírá ani místa, ani nepřiléhají jeho části k jednotlivým částem místa, jež způsobá zabírá. Je však přece přítomno pouze *v tom prostoru*, kde je konsekrovaná hostie a nikoli mimo něj. Tělo Páně v eucharistii není božské a tudíž ani všudypřítomné (*ubique*). Dlužno tedy i při svátostné přítomnosti mysliti na místo a sice na to, kde nám přítomnost tu konsekrovaná hostie ukazuje a zaručuje. Ježto je tělo Páně všude tam, kde je konsekrovaná hostie, je přítomno podobně jako podstata nebo duch, *určovačně* (*definitive*). Od této liší se svátostná přítomnost tím, že tělo Páně jest sice celé v celé konsekrované hostii a celé v každé její části, avšak i na mnoha místech, všude, kde jsou konsekrované hostie zároveň. Smyslové představy o takové přítomnosti nelze si vytvořiti, poněvadž příliš tkvíme v rozměrech prostoru, z nichž nedovedeme se ani vybaviti. Tato přítomnost není však přirozená, nýbrž *zázračná a všemohoucím Bohem*, u něhož je všechno možné, způsobená.

b) Této přítomnosti svátostného těla Kristova na mnoha místech zároveň (*multilocatio, mnohomístnost*) *nelze odmítnouti* proto, že je nemožná. K takové námitce není nikdo oprávněn, poněvadž nikdo nezná všestranně rozsahu moci a moudrosti Boží ani podstaty Kristova těla oslaveného a svátostného. Podobenstvími lze svátostnou přítomnost znázorniti, na př. tím, že duše je přítomna ve všech částech těla celá, nebo že slovo pronesené v určitém prostoru je přítomno v myslí mnoha posluchačův a pod.

Tím, že tělo Páně přebývá *v nebesích opisně* a *v eucharistii určovačně* a na mnoha místech zároveň, *neruší se jeho jednota*, nepřestává býti jedno a totéž tělo Páně. Vždyť tělo Páně oslavené, jež je v nebesích přirozeným způsobem a na mnoha oltářích pod způsobou chleba svátost-

ným způsobem přítomno, je jedno a totéž tělo Kristovo. Různým a mnohonásobným způsobem přebývání (multiplicatio mixta) nerozmnožuje, nenásobí se podmět, nýbrž jen jeho vztahy k prostoru, jeho přítomnost v prostoru Svátostná přítomnost je tedy uprostřed mezi všudypřítomností Boží a mezi přítomností omezenou na jedno místo.

c) Z tajemství eucharistie neplyne nic velebnosti Boží nedůstojného. Všechno, co se s ní nesrovnává, jako na př. býti stráveno požíváním, zkaziti se plísni, spadnouti na zemi, býti pošlapánu, může se týkati pouze způsob chleba a vína, než nikdy těla Páně. Hluboká pokora, chudoba a opuštěnost není dokonce nedůstojná Spasitele, jenž „jsa ve způsobě Boží nepoložil si toho za loupež, že jest rovný Bohu, nýbrž sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka“ (Filip. 2, 6. 7). Jako nelze se horšiti nad narozením Páně v chudobě, nad potupnou smrtí na kříži, tak nelze se také horšiti ani nad prostým a nepatrným způsobem, jak v eucharistii přebývá. To všechno podstoupil a podstupuje z nevýslovné lásky Spasitel, jehož není nic důstojnějšího nad to, čím pečuje o spásu lidstva. To, co napsal apoštol Pavel: „My však kážeme Krista ukřižovaného, pohoršení to židům, pohanům pak bláznovství, ale těm, kteří jsou povoláni... Krista, Boží to moc a Boží moudrost“ (1. Kor. 1, 23. 24), platí i o eucharistii. „Mysli si milujícího a vycítí, co díím; mluvím-li chladnému, neví, co mluvím“ dí případně sv. Augustín. (Tract. in Joa.; n. 26, 4\*) srov. Podlaha A., „Jest přítomnost Kristova v nejsv. svátosti přítomností místní“ Č. K. D. 1903. 452).

## II.

### O svátosti eucharistie.

*Literatura.* Tomáš Akv. S. th. 3, q. 73. q. 74. Bellarmin, De eucharistia. Suarez, De eucharistia disp. 39. Funk, Die Abendmahlelemente bei Justin (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen (Paderborn I. 1897). Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (Mohuč 1903). Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche (1892). Orsi, Dissertatio de invocatione S. Spiritus in liturgiis graecis et orientalibus (Milán 1731). Hoppe, Die Epikleis der griechischen und orientalischen Liturgie (Šafhúzy 1864). Franz, Die eucharistische Wandlung u. die Epiklese der griechischen u. orientalischen Liturgien (Würzburg 1880). Rauschen, Eucharistie u. Bussakrament 111. Bilczewski-Tumpach, Eucharistie 214 (Praha). Höller, Die Epiklese der griechisch-orientalischen Kirchen (1912). I. Daigairns, Die hl. Kommunion, ihre Philosophie, Theologie und Praxis (Mohuč, 1882<sup>a</sup>). Heimbucher, Die Wirkungen der hl. Kommunion (Řezno, 1898). Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (Spýr, 1891). Specht, Pohle, Bartmann, Pesch a j.

\*) Da amantem et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigidus loquor, nescit quid loquor. (In Joan. evg. Tract. 26, 4)

*Eucharistie je svátost. Je vnějším znamením*; ve způsobách chleba a vína konsekračními slovy posvěcených je tělo a krev Páně skutečně přítomno a věřícím se k požívání podává. Je *trvalý obřad v církvi*, jak z ustanovení *Ježíšem Kristem vysvětlá* (Luk. 22, 19. 1. Kor. 11, 24. .) a *působí milost posvěcující* (Jan 6, 55—58).

*Pouze svátostí* (sacramentum tantum), t. j. vnějším obřadem, skládajícím se z látky a formy jsou *způsoby chleba a vína konsekrované*. Tyto jsou *působivým znamením milosti* potud, že v nich trvají slova konsekrační svou mocí. Proto i tělo a krev Páně pokrm a nápoj duše označují a ji obcerstvějí. *Svátostí a věcí* (res et sacramentum) je *tělo a krev Páně*, jež jsou smyslům nepřístupny; *pouze věcí* (res tantum) je *milost, obcerstvení duše*. Konsekrované způsoby označují tělo a krev Páně k obcerstvení duše připravené, než milost působí tělo a krev Páně v nich obsažené.

Eucharistie se *připravuje* proměněním při oběti mše sv., a je tudíž *svátostí dříve*, než se rozdává a přijímá. Kdežto ostatní svátosti jsou pouze tehdy, když se udílejí a tím zároveň připravují, jest eucharistie *svátostí hned po předpodstatnění* a již před rozdáváním nebo přijímáním; tím, že se rozdává přijímajícím, nestává se svátostí, nýbrž udílí milost, kterou obsahuje, tomu, kdo jí nečiní překážky.

Eucharistie jest, ač jsou v ní dvě způsoby a obě bývají posvěceny, jen *jedna svátost*. Obě způsoby mají totiž společný účel, aby označovaly jak svátost a věc, tak věc svátosti. Obě způsoby, každá zvláště konsekrovaná, představují tělo a krev Páně smrtí na kříži rozdělené a poukazují na duchovní obcerstvení duše, jež jest úplné, když podává pokrm i nápoj.

## § 26. O látce a formě eucharistie.

*I. věta*: Látkou, z níž se eucharistie připravuje (materia remota), je pšeničný chléb a víno z révy. (De fide).

*Výklad.*

*Řekové*, kteří již od VI. století všeobecně užívali chleba kvašeného, začali *latinské církvi* vytýkati, že užívá pouze chleba nekvašeného. Na sněmu *ve Florencii* prohlášeno bylo za souhlasu *Řekův*: „Prohlašujeme, že v nekvašeném nebo kvašeném

chlebě eucharistie v pravdě se připravuje a kněží v jednom z nich tělo Páně mají připravovati, každý totiž podle obyčeje své církve buď západní nebo východní“ (Denz. 692).\*) V dekretu *pro Armeny* stanoví *Eugen IV.*: „Čtvrtá svátost jest eucharistie, jejíž látkou je pšeničný chléb a přírodní víno“ (Denz. 698). *V římském misálu* (De defectibus missae § 3.) se dí: „Není-li chléb pšeničný, nepřipraví se svátost.“

#### *Důkaz.*

a) Dle zpráv synoptiků „*Ježíš vzal chléb*“ (ἐλαβε τὸν ἄρτον). Ὁ ἄρτος bez bližšího označení znamenal chléb pšeničný, kdežto ječný chléb slul *μάζα*. Mimo to je jisto, že židé požívali při velikonoční hostině chleba pšeničného a nikoli ječného. Ježto *Kristus Pán* ustanovil eucharistií prvního dne přesnic (Mat. 26, 17), použil k ní *přesného chleba*, jak to židovský rituál (2. Moj. 34, 18) předpisoval. I kdyby byl slavil tuto hostinu o den dříve, což je velmi nepravděpodobno (viz *Sýkora*, Umučení a oslavení Pána našeho Ježíše Krista podle 4 evangelií; Vzděl. knihovna katol. sv. II.; *Belser*, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn [1913]), byl by i tehdy použil *chleba přesného*, poněvadž židé dle předpisu Zákona odstranili již den před 14. nizanem veškeren kvas. *Víno* není sice ve zprávě o ustanovení eucharistie výslovně zmíněno. Když se však v ní praví: „*A vzav kalich*“ (Mat. 26, 27), tu se zajisté míní jeho obsah, přírodní víno. Na to poukazují i *slova Kristova*: „Od této chvíle nebudu pít z tohoto vinného kmene“ (Mat. 26, 29). Víno přimísil *Pán trochu vody*, jak bylo u židů zvykem, což církev od starodávna zachovávala a nařídila.

b) *Otcové*. Z výroků sv. *Irenea*, *Klementa*, *Origena*, *Efrema* dlužno usuzovati, že se při slavení eucharistie, užívalo chleba pšeničného (*Schanz 376*). *Thalhofer* poznamenává o chlebě: „Ostatně ani *Kristus Pán* ani *apostolové* sotva dali  *všeobecný závazný příkaz*, že eucharistii třeba slaviti jen ve chlebě přesném. Za přísně konservativního rázu starokřesťanské doby dalo by se sotva vyložití, kterak se stalo, že východní církev již záhy užívala při oběti většinou chleba kvašeného, kdežto západní hlavně přesného“ (*Handbuch der kath. Liturgik II.* 1890 136). S počátku nebyl tento obyčej ještě

\*) „Item, in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotisque in altero ip(s)orum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem“ (Conc. Florentinum Decretum pro Graecis. Ex Bulla „Laetentur coeli“ 1439).



tak přesně vyhraněn. Na Západě používalo se většinou chleba přesného (Justin, Rozml. s Tryfonem 41 a Origenes, In Matth. XII. n. 6), na Východě pak od stol. VI. chleba kvašeného. Armeni a Maronite, ač východní křesťané, používají od nepamětných dob chleba přesného.

Strany vína při oběti mše sv. nebylo mezi východní a západní církví rozporův. Harnack snažil se přes to ze spisů Justinových dovoditi, že první křesťané nehleděli při eucharistii ani tolik na víno, nýbrž aby se slavila jako hostina a k tomu že stačila i voda. Scheiwiler toto mínění vším právem odmítl. Sv. Justin, Klement, Irenej zmiňují se ovšem o smíšenině vína a vody (κέκραγμα), ale nikdy o tom, že by voda byla platnou látkou eucharistie. Vody místo vína užívaly při eucharistii sekty tak zv. hydroparastaté, akvariové, jak to sv. Cyprian (Ep. 63) podotýká.

c) Do vína má se přilít trochu vody, jak dí dekret pro Armeny: „Ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet“ (Denz. 698), a to podle starodávného zvyku. Tato trocha vody nenáleží k podstatě nutné látky, poněvadž mešní rubriky zapovídají, aby se tak stalo dodatečně. Tento přísný příkaz přilít do vína trochu vody odůvodňuje sněm tridentský: 1.) tím, že Kristus Pán dle všeho tak učinil; 2.) tím, že z boku Ježíšova, kopím probodeného, vyšla krev a voda a 3.) tím, že touto smíšeninou se znázorňuje těsné spojení Krista s věřícími.

Sněm tridentský prohlásil za vyobcována z církev toho, kdo tvrdí, že se nemá voda přimísiti k vínu v kalichu, poněvadž je to proti ustanovení Kristovu (sess. XXII. c. 7 a can. 9; Denz. 945 a 957). Toto prohlášení je odůvodněno tím, že Řekové a Římané pili víno smíšené s vodou a rovněž židé při velikonoční hostině přilívali k vínu třetí díl vody. Tento obyčej zajisté zachoval i Kristus.

Otcové, sv. Justin (Apol. I. 65), Irenej (Adv. haer. 5, 2, 3) a Cyprian (Ep. 63, 13) mluví rovněž o smíšeném kalichu (calix mixtus, τὸ ποτήριον κέκραμένον).

Sněm trullánský r. 692 stanovil na armenské kněze, kteří nepřilívali do vína vody a tím projevovali blud monofysitů, že v Kristu je pouze božská přirozenost, trest sesazení s úřadu. Protestanti tento starobylý obyčej, jimž se znázorňuje spojení Krista s církví, zavrhl (viz Thalhofer, II. 144).

Vody smí se do vína nalít trochu, několik kapek (aqua modicissima). Kdyby jí bylo více než třetina vína, nebyla by v kalichu platná látka. Víno smíšené s vodou, tedy celý obsah kalicha bývá proměněn v krev Páně (Lugo, De eucharistia disp. 4, sect. 3—4).

Bližší látkou eucharistie je tělo a krev Páně pod způsoby chleba a vína. Oboje náleží k podstatě svátosti eucharistie, jež je vnější a působivě znamená milosti. Skrze způsoby konsekrované je tělo Páně označeno jako přítomné a skrze ně mají způsoby moc působiti v přijímajícím milost.

2. věta: Formou eucharistie jsou slova Kristova: Toto jest tělo mé a tento jest kalich krve mé (Toto jest krev má), která kněz jménem Krista pronáší.

*Výklad.*

*Eugen IV.*, v dekretu *pro Armeny* učí: „Formou této svátosti jsou slova Spasitelova, jenž tuto svátost připravil; kněz totiž, když je jménem Krista pronáší, tuto svátost připravuje. Mocí těchto slov promění se podstata chleba a vína v podstatu těla a krve“ (Denz. 698).\*) *Sněm tridentský* dí: „Když (Kristus) chléb a víno požehnal, že vlastní své tělo a svou krev jim podává, zřetelnými a jasnými slovy dosvědčil.... A vždy ta víra byla v církvi, že hned po konsekraci právě tělo a pravá krev Pána našeho jsou pod způsobou chleba a vína spolu s jeho duší a božstvím přítomny“ (sess. XIII. c. 1. 3; Denz. 874. 876).\*\*) *Řekové, Mikuláš Cabasilas*, metropolita soluňský ve XIV. stol. a *Marek, biskup efeský* ve stol. XV. a pozdější vesměs pokládají slova, jimiž Kristus eucharistii ustanovil, za pouhou zprávu a požadují k platné konsekraci mimo ně *epiklesi*, a to buď samotnou, nebo ve spojení s uvedenou formou. Touto rozumějí vzývání Ducha sv., aby dary obětní učinil tělem a krví Páně. *Západní* církev opírajíc se o podání a i praxi konsekruje pouze slovy ustanovovacími.

*Důkaz.*

*Dle zpráv svatopisců*, jež v podrobnostech se sice odchyľují, v podstatě však se shodují, podával *Kristus* eucharistii učedníkům řka: „Toto jest tělo mé. Tato jest krev má“. Těmito slovy prohlásil nejen, že jim své tělo a svou krev podává, nýbrž *způsobil i proměnu chleba a vína ve své tělo a krev*. Když tedy kněz, jenž osobu Kristovu zastupuje, jeho jménem tato slova nad obětními dary pronáší, *konsekruje*. I když tato slova

\*, Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc confecit sacramentum: sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi, et substantia vini in sanguinem convertuntur: ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini (Eugenii IV.: Decretum pro Armenis; Denz. 693).

\*\*\*) Majores nostri... apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vini que benedictionem se suum ipsius corpus illis praeberere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est (Conc. Trid. Sess. XIII. cap. 1. de reali praesentia Christi; Denz. 874). Et semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere (Conc. Trid. Sess. XIII. cap. 3. De excellentia ss. Eucharistiae; Denz. 876).

mají ráz historické zprávy, jsou skrze *úmysl kněžíův působivá, konsekrují chléb a víno*. Svatopisci zajisté zaznamenali ve svých zprávách všechno, čeho je třeba, aby byl příkaz Kristův: To čiňte na mou památku, splněn. O vzývání Ducha sv. se však nezmiňují. *Kristus Pán tedy nekonskroval* při poslední večeři tak, že proměnu způsobil pouhým vnitřním konem vůle a tuto slovy: „Toto jest tělo mé“ prohlásil, jak mínili *Innocenc III.*, než byl papežem (De s. altar. myst. IV. 6), *Huguccio Odo z Cambrai, Štěpán z Autunu* ani tak, že *dary obětní pouze požehnal*, jak tomu chtějí *Hoppe a Watterich*.

b) *Otcové*. V nejstarších dobách přičítají konsekraci *modlitbě*, která se nad obětními dary pronáší. *Didache* 9, 1—5; *Justin, Apol.* I. 66: *εὐχῆς λόγος*, modlitby slova; *Irenej adv. haeres.* 5, 2—3: *λόγος τοῦ θεοῦ* tmt. 4, 18, 5 *ἐπικλησις τοῦ θεοῦ*, vzývání Boha; *Cyprian, Ep.* 75, 10: invocatio). Pozdější *Tertullian, Adv. Marcion.* 4, 40; *Klement Alex.*, Paedag. 2, 2; *Apost. konstit.* VIII. 12, 36 dí, že Kristus obětní dary požehnal (posvětil) řka: Vezměte a jezte: Toto jest tělo mé. *Sv. Ambrož* dí zcela určitě: „Sám Pán volá: Toto jest tělo mé. Před požehnáním slov nebeských jmenuje se jiná podstata, po konsekraci označuje se tělo Kristovo“ (De myster. 9, 53). *Pseudoambrož* se táže: „Kterými slovy a čí mluvou děje se konsekrace? a odpovídá: Pána Ježíše. Když má býti připravena tato velebná svátost, nežívá kněz slov svých, nýbrž slov Kristových. Slovo Kristovo tedy připravuje tuto svátost“ (De sacram. IV., 4, 14; *Enchir. patr.* 1339). *Optat z Mileve* a papež *Gelasius* poukazují na vzývání Ducha sv.; *sv. Řehoř Vel.* zmiňuje se v kanoně o Otčenáši, než není jisto, zda jej považuje za konsekrací modlitbu (*Rauschen* 112).

*Řečtí Otcové. Sv. Řehoř Nys.*: „Tento chléb bývá, jak apoštol dí, posvěcen slovem Božím a modlitbou, když se promění v tělo Slova . . . jak to bylo samým Slovem řečeno: Toto jest tělo mé“ (Orat. catech. 36). *Sv. Jan Zlat.*, v jehož liturgii má epiklese veliký význam, dí o konsekraci: „Toto jest tělo mé, řekl. Toto slovo proměňuje předložené“ (dary; De prodit. Jud. 1, 6). *Sv. Jan Damaš.* uvádí slova Kristova i vzývání Ducha sv. (De fide orthod. 4, 13).

I když někteří *Otcové* dí, že konsekrace se děje skrze modlitbu, prosbu, vzývání Boha, Ducha sv., nemíní tím *epiklese*, v liturgiích řeckých. *Epiklesis* znamená u nich formu svátosti (*Irenej*, Fragment. 35; *Origenes*, In Joa. tr. c.; *Basil*, De Spir. S. c. 12), dále modlitby mešního kanonu. Lze tedy zcela dobře modlitbou, vzýváním Ducha sv. rozuměti *konsekrací slova*, jež jsou rovněž liturgickou modlitbou a praktickým vzýváním Ducha sv. Kdykoli kněz je pronese, bývají obětní dary mocí Ducha sv. proměněny. Tato moc přivlastňuje se Duchu sv., jak *sv. Jan Damaš.* vykládá: „Jako cokoli Bůh učinil, učinil skrze Ducha sv., tak odpovídám, že Duch sv. sestoupí na obětované a způsobí, co daleko převyšuje slova i pomyslení“ (De fide orthod. 4, 13, 36; *Enchir. patr.* 2371).

c) *Epiklese*, již se *Řekové* dovolávají, v liturgiích prvých tří století vůbec nebylo. Poprvé se vyskytuje v mešním kanonu *Scrapiona* ze *Thmuis*,

kde však je vzýváno *Slovo* (Logos) a nikoli Duch sv. Když po *nicejském* sněmu nauka o Duchu sv. se plněji rozvíjela, byla konsekrace dle všeho této božské osobě přiřítána (*Bartmann* 721). V 5. stol. byla epiklese i v *západních liturgiích, gallikánské, ambrožské a římské* a teprve později byla buď vynechána nebo v modlitbu „*Supplices te rogamus*“ zaměněna (*Rauschen* 112). Kdežto Západ ohledem na podání hlavně *Ambrožovo a Pseudoambrožovo* konsekraci připisoval pouze slovům Kristovým, začali *Řekové* ve XIV. stol. zdůrazňovati epiklesi jako další nutnou nebo jedinou příčinu konsekrace.

Na sněmu *florenckém* r. 1439 *Řekové* zpěchovali se dáti papeži ujištění, že konsekrace se děje slovy ustanovovacími a epiklese k ní není nutna. Papež se pak spokojil s ústním prohlášením zástupce *Řeků, Bessariona*, pozdějšího kardinála, že slova ustanovovací mají celou moc předpřodstatiňující (*Hardouin* t. 9, col. 983). Po návratu ze sněmu rozpoutal *Marek*, biskup efesský, agitaci pro nutnost epiklese. V témže smyslu se vyslovila synoda východní církve v *Jerusalemě* r. 1672, kteráž schválila vyznání víry *Petra Mogily* (confessio fidei orthodoxa), kdež se nutnost epiklese zdůrazňuje. *Ruská* církev žádá na biskupu, než je vysvěcen, přísežné prohlášení, že konsekrace se děje biskupskou nebo kněžskou epiklesí. Názor novějších ruských bohoslovců líčí *Goeken*, ruský kněz a spolupracovník *Maltcevův* tak, že epiklese s konsekračními slovy tvoří jednotný celek pro konsekraci (*Zeitsch. f. kat. Theologie, Innsbruck* 1897 str. 372). *Pius VII.* zapověděl brevem ze dne 8. května 1822 patriarchovi *Melchitě v Antiochii* zastávati se mínění rozkolníků, že forma, kterou se životodárná eucharistie připravuje, netkví toliko ve slovech Ježíše Krista (*Lämmer, In decreta concil. Ruthenor. Zamoscensis* 56).

a) *Význam a účel epiklese* vykládá se různě. 1.) *Bessarion a většina bohoslovců vykládají* epiklesi tak, že se v ní postupně a ponenáhu vylučuje to, co se stalo v okamžiku, totiž zázračná proměna, jejíž podstaty a účinků rázem a bez přestávky vypověděti nelze. Epiklesi bývá dále Bůh vzýván, aby tělo a krev Páně byly přijímajícím ke spasení. 2.) *Höller* pokusil se vyložiti epiklesi historicky. V nejstarší liturgii, t. zv. *klementinské* není v epiklesí *ποιεῖν* nýbrž *ἀγοράζειν*, tedy prosba k Duchu sv., aby nám tělo a krev Páně ukázal, zjevil, poznati dal a tudíž ani řeči o proměně. Výklad tento není nový. Pokoušeli se o něj již *Assemani, Daniel, Probst a Bickell*. Proti hlavnímu předpokladu Höllerově poukazuje *Rauschen* na to, že v liturgii *Serapionově*, která je rozhodně staršího původu, jest v epiklesí: *ὡς γένηται* a u *Cyrilla Jer.* *ὡς ποιήσῃ*. Není tedy pokus tento, kterým by se dala epiklese co nejsnáze vyložiti, přesně historicky doložen (*Rauschen* 118. pozn. 1). 3.) *Bartmann* dí o epiklesí, že třeba na ni pohlížeti jako na podpůrnou modlitbu a se slovy konsekračními ji spojití. Za starých dob, kdy byla svátostná forma většinou prosebná (deprecativa), vyjadřovala se epiklesí myšlenka, že zázračnou proměnu působí Bůh. Toho ani latinská církev nepopírá. Nejsou tedy dosavadní výklady epiklese zcela *uspokojivé* (*Lingens, Zeitschr. f. kath. Theolog., Innsbruck* 1897, str. 51 ... *Die eucharistische Konsekrationsform, Salaville, Dict. théol. V.* 220 nn).

## § 27. O účincích eucharistie.

*Účinky*, jež eucharistie působí v těch, kdož ji hodně přijímají, lze rozdělit *v účinky na duši a na těle*.

*I. věta:* Účinky na duši: Eucharistie rozmnožuje v přijímajícím milost a spojuje ho co nejtěsněji s Kristem.

*a) Posvěcující milost rozmnožuje eucharistie proto, že je svátost živých, a tudíž milost posvěcující ve přijímateli předpokládá.*

*Kristus* nazývá eucharistii výslovně *pokrmem a nápojem* (Jan 6, 56). Těchto nepřijímá mrtvý, nýbrž kdo má život. *Apoštol Pavel* důtklivě napomíná: „*Zkusíš však každý sám sebe a tak (když se zkusil) z toho chleba jez a z kalicha pij; neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nerozeznává těla Páně*“ (1. Kor. 11, 28, 29). Toto zkoumání sebe vykládají *Otcové* tak, že kdo je si vědom hříchu, není v posvěcující milosti, nesmí eucharistie přijímati.

*Otcové. Didaché* (9, 5; 14, 1—5), *sv. Justin* (Apol. I, 66), *Cyprian* (Ep. 15), *Ambrož* (In Luc. VI, 70) a j. dovoluji eucharistii přijímati toliko spravedlivým. *Veřejní hříšníci a kající* bývali vyzýváni, aby se přede mší věřících vzdálili a eucharistie se neúčastnili. *Sněm tridentský* právem prohlásil proti *protestantům*, že *odpuštění hříchů není jediným a hlavním účinkem eucharistie* (sess. XIII. can. 5; Denz. 887).

*b) Eucharistie spojuje přijímajícího co nejtěsněji s Kristem.* Právě za tím účelem rozmnožuje milost.

Tu jest rozeznávati *dvoji spojení*. *Vnější, pouze tělesné*, jež nastane u toho, kdo přijal svátostnou způsobu a tělo Kristovo v ní; než kdo přijal svátost eucharistie, neobdrží vždy její milosti. Kdežto u hříšníka přestane toto spojení (*manducatio dumtaxat sacramentalis*), jakmile je ztrávena způsobu, působí milost ve spravedlivém dále a *spojuje jej s Kristem duchovně nebo mysticky* (*manducatio sacramentalis et spiritualis*). Toto spojení záleží v tom, že v duši spravedlivého rozmnoží se láska, která nás spojuje s Bohem: „*Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm*“ (1. Jan 4, 17).

*Kristus Pán* zdůrazňuje toto těsné spojení duše s ním a s Otcem u eucharistie: „*Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm. Jako mne poslal živý Otec a já živ jsem pro Otce, tak i ten, kdo jí mne, živ bude pro mne*“ (Jan 6, 57. 58). Tu platí, co dí *sv. Pavel*: „*Žiji pak nikoli více já,*

nýbrž žije ve mně Kristus“ (Gal. 2, 20). Duše spravedlivého stane se Kristu podobnější, přizpůsobí a srovná svou vůli, přání, tužby a city s vůlí Kristovou. Začíná se tedy již zde na zemi v předtuše a z části blaživé spojení, jež v nebesích bude dokonáno věčným a nevýslovně blaživým patřením na Boha.

*Otcové* nadšeně líčí tento účinek eucharistie. *Sv. Cyril Jerus.*: „Uznání za hodné božských tajemství, stali jste se téměř jedním tělem a jednou krví s Kristem“ (Catech. mystag. 4, 22, 3; Enchir. patr. 845). *Sv. Cyril Alex.*: „Jako kdo do rozpuštěného vosku přilije jiný, nutně smísí jeden s druhým, tak kdo přijme tělo a krev Kristovu, s ním se spojí, takže Kristus je v něm a on v Kristu“ (In Joan. 10, 2; Enchir. patr. 2115). Na přijímání eucharistie navazují *Otcové nauku o účasti na božské přirozenosti (θεϊωσις)*; Syn Boží stal se člověkem a vchází v eucharistii do srdce lidského, aby člověk se stal Bohem.

*Sv. Tomáš Akv.* srovnává eucharistii s ostatními svátostmi takto: „Ostatní svátosti živých jsou ustanoveny ke zvláštním účinkům, a proto udělují zvláštní milosti a rozmnožení milosti, tato svátost pak je sama sebou nejprve k tomu ustanovena, aby působila spojení s Kristem a jeho tělem“ (mystickým; S. th. 3, q. 79 a. 1).

c) Eucharistie tím, že rozmnožuje milost, *rozhojňuje i nadpřirozený život se všemi mohutnostmi a vlitými ctnostmi*: „Kterak (Bůh) i s ním nedá nám všeho?“ (Řím. 8, 32). Rozhojňujíc v nás lásku, rozmnožuje a posiluje ji jak k Bohu tak k bližním, především těm, kdož jsou podobně jako my údy mystického těla Kristova: „My mnozí jsme tělem jedním, neboť všickni jsme účastni jednoho těla“ (1. Kor. 10, 17). *Sněm tridentský* nazývá eucharistii *znaméním jednoty, páskou lásky a znakem svornosti*, kterou podle vůle Spasitele našeho mají býti všichni vespolek sloučení (sess. XIII. c. 1. 8; Denz. 875).

d) Ctnost lásky eucharistií rozhojněná *projevuje se vroucností, nábožností, vnitřní slastí a blažeností, tudíž úkony*, jež se dostaví u těch, kdož eucharistii hodně přijavše s milostmi úkonnými spolupůsobí. Tyto úkonné milosti eucharistie působí a k přiměřeným úkonům rozněcuje proto: 1. poněvadž duši přijimatelovu co nejtěsněji spojuje s Bohem, *kteréžto spojení bez úkonů se nedá mysliti*; 2. poněvadž se dle ustanovení Kristova podává věřícím *za pokrm a nápoj*, jež nejen posilují, nýbrž i občerstvují a utěšují.

e) Ohledem na tento ráz eucharistie, *že je pokrmem duši*, vypočítávají se v *dekretu pro Armény* tyto účinky: *udržuje, zvyšuje, napravuje a utěšuje život nadpřirozený*, podobně jako

hmotný pokrm život tělesný (Denz. 698). Nejsou to nové, od svrchu zmíněných různé účinky eucharistie, nýbrž podstatně tytéž, ovšem blíže a určitěji rozvedené.

a) *Eucharistie udržuje život nadpřirozený* tím, že rozmnožujíc milost a lásku posiluje v nebezpečích duše proti pokušením a chrání před těžkým hříchem. Tak pomáhá zachovati posvěcující milost, a skýtá záruku věčné blaženosti. O eucharistii *říká Kristus*: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední“ (Jan 6, 55). *Sv. Jan Zlat.* praví o těch, kteří eucharistii hodně přijali, že „od tohoto stolu odcházejí jako lvi oheň sršící, dáblu hrozni“ (In Joa. hom. 46, 3). *Sněm tridentský* nazývá eucharistii „*prostředkem*, jímž se chráníme před smrtelnými hříchy a zbavujeme se každodenních pokleskův“ (sess. XIII. c. 2; Denz. 877).

β) *Eucharistie zvyšuje život nadpřirozený* tím, že rozmnožuje milost a tudíž i jeho mohutnosti a ctnosti. Duše eucharistií posilněná jest úrodnou rolí, kde se rodí hojně ctností a dobrých skutkův. *Tertullian* říká o eucharistii: „Tělo požívá těla a krve Kristovy, aby byla duše z Boha živena.“ O eucharistickém králi píše církev *v invitatoriu na Boží tělo* „qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem“.

γ) *Eucharistie napravuje* mdlou, slabost a malátnost života nadpřirozeného, již zaviňují všední hříchy. Kdo se jich dopouští často a s rozvahou, pozbývá nábožnosti a vroucnosti, stává se lhostejným a vlažným. Eucharistie jsouc pokrmem a lékem duše tyto nedostatky zhlazuje, poněvadž lásku rozmnožuje i rozněcuje, a tak pobádá k lítosti. Na tento účinek poukazují *Otcove i liturgie*. V některých zní formule pro rozdávání eucharistie předepsaná: . . . sit tibi in remissionem peccatorum. Jde tu jen o všední hříchy; těžké hříchy byly vždy pokládány za překážku pro sv. přijímání.

Časné tresty, následky hříchů zhlazuje eucharistie nepřímo tím, že rozmnožuje a rozněcuje lásku.

δ) *Eucharistie utěšuje*, poněvadž je pokrm duše a tudíž nejen sytí a živí, nýbrž i uspokojuje a oblažuje. *Slast a blaho*, jež skýtá, je *duchovní*; může se však pocítovati i ve smyslové snažnosti, která je v těsné souvislosti s mohutnostmi duševními. *Sv. Ambrož* říká o eucharistii: „Tento kalich napájí touhu věřících, takže se zhostují starostí tohoto světa, bázně před smrtí a obav“ (Ser. 15. in Ps. 118 n. 15). *Sv. Jan Zlat.* nazývá eucharistii „pramenem, z něhož Utěšitel mnoho potůčků rozvádí“ (Hom. 40 in Joa. n. 4). *Církev* velebí eucharistii jako „chléb s nebe, všechno potěšení obsahující.“

*Rozmnožení milosti a nadpřirozených ctností zejména lásky* destane se každému přijimateli, jenž jest ve stavu posvěcující milosti, ačkoli v různé míře. Tento účinek jakož i úkonné milosti působí eucharistie, *když je přijata a dle všeho dotud, dokud nejsou její svátostné způsoby stráveny*. Úkony vroucnosti a pobožnosti, vnitřní slast a blaho, k nimž úkonné milosti rozněcují, *nedostaví se, kde není bezprostřední přípravy srdce*, kde tomu vadí *dobrovolná náklonnost k všedním hříchům nebo roztržitost*.

2. věta: *Účinky na těle*: Eucharistie zeslabuje žádostivost a zaručuje slavné zmrtvýchvstání.

Tím, že se Kristus v eucharistii tak těsně spojuje s přijímatelem, že se tento stává s ním jedním tělem a jednou krví, nositelem Krista (Cyril Jerus.), nastane i mezi tělem přijímatelovým a mezi Kristem těsné spojení morální. Kristus pokládá je za velmi blízké, téměř příbuzné, takže tu platí slovo apoštolo: „Nikdo zajisté nikdy neměl v nenávisti těla svého, nýbrž živi a chová je“ (Ef. 5, 29).

To, že eucharistie zeslabuje žádostivost a její nezřízená hnutí, učí *Otcové i liturgie* a potvrzuje vlastní zkušenost. Působí tento účinek nepřímou tím, že rozmnožuje a posiluje lásku. Rozmnožení lásky je zároveň zeslabením žádostivosti (S. Th. 3, q. 79 a. 6).

*Slavné zmrtvýchvstání* spojuje *Kristus Pán* s přijímáním eucharistie (Jan 6, 55). *Otcové* nazývají eucharistii *lékem nesmrtelnosti* (Ignác Muč.) Není fysickou příčinou zmrtvýchvstání. Vstanou z mrtvých i pokřtěná nemluvnata oslavená, ač eucharistie nepřijala. Eucharistie přispívá ke slavnému vzkříšení jednak tím, že nás před těžkým hříchem ochrání a dále tím, že udílí tělu našemu nový nárok na ně, zaručuje je. *Símě nesmrtelnosti*, o němž se *Otcové* zmiňují, není věcí fysickou, nýbrž nadějí na zmrtvýchvstání, jak sv. Irenej dovozuje (Adv. haer. 4, 18, 2).

## § 28. ● potřebě eucharistie ke spasení.

Běží tu o odpověď na tyto dvě otázky: Je přijímání eucharistie ke spasení nevyhnutelně potřebné? Je tak potřebné přijímání pod obojí?

1. věta: Eucharistie není ke spasení nevyhnutelně potřebná; dospělí jsou podle božského a církevního příkazu povinni ji přijímati.

a) *Nemluvňatům není eucharistie ke spasení nevyhnutelně potřebná.*

*Sněm tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že nemluvňatům, než k užívání rozumu dospěla, je přijímání eucharistie nutno, b. z c. v.“ (sess. XXI. can. 4 a c. 4; Denz. 937. 933). *Církev* vždy se zastávala pravdy, že věčné spásy dosáhne každý, kdo v milosti Boží zemře. To zajisté platí o nemluvňatech, jež zemřela v křestní nevinnosti.

Ohledem na příkaz Páně: „Nebudete-li jisti těla Syna člověka a pítí jeho krve, nebudete míti v sobě života“ (Jan 6, 54) zdůrazňují někteří *Otcové* příliš nutnost eucharistie i u nemluvňat. Tak *Innocenc I.* v listu k biskupům na sněmu v Mileve (Ep. 30, 5); sv. *Augustín* (De peccat. mer. et demer. 1, 24, 34 a 20, 27; C. duas ep. Pelag. 2, 4; C. Jul. 3, 1) a *papež Gelasius* (Ep. 6, 5, 6). Důraz, který kladou na eucharistii pro nemluvňata, že je jim tak nutná jako křest, dá se vysvětliti 1.) polemickým stanoviskem *proti pelagiánům*, tvrdícím, že je věčná spása i beze křtu a svátostí vůbec



možná, a potom 2.) *všecobecným zvykem církve*, jenž se až do středověku udržel, podávati *eucharistii* nejen dospělým, nýbrž i *nemluvnatům* (Schanz 421). Většina autorů katolických vykládá svrchu zmíněná místa, zejména *Augustinova* o nutnosti, aby byla nemluvíata s Kristem spojena (milostí). *Církev* ani svou praxí ani naukou příkaz Kristův o přijímání eucharistie nepokládala za nevyhnutelně potřebný.

b) *Dospělým není eucharistie ke spasení nevyhnutelně potřebná.*

*Sněm tridentský* prohlásil pouze o svátostech *křtu a pokání*, že jsou nevyhnutelně ke spasení potřebné: Křest pro všechny bez rozdílu a svátost pokání pro ty, kteří po křtu těžce zhřešili (sess. V. can. 4 a sess. XIV. can. 6). Nelze tedy *takové nutnosti stanoviti o eucharistii*. Plyne to dále i z té okolnosti, že *eucharistie je svátost živých* a tudíž neudílí milosti prvé, nýbrž ji pouze rozmnožuje. Může tedy dospělý, jenž záhy po svém ospravedlnění umře, milost až do konce zachovati, aniž přijal eucharistii. Eucharistie není ani k tomu nezbytně potřebí, aby dospělý zachoval milost po delší dobu, až do konce. *Setrvání v dobrém až do konce je závislé na účinných milostech. Těchto lze však dosíci i jinými prostředky, hlavně pokornou a vytrvalou modlitbou.*

Důtklivým a přisným příkazem Páně (Jan 6, 54) nebyla eucharistie ustanovena za nevyhnutelnou ke spasení. Jak je patrné ze souvislosti, prohlašuje tu Kristus proti Židům, kteří eucharistii a všechnu nauku jeho zavrhovali, že je v ní skutečně přítomen a žádá na nich, tedy na dospělých, aby ji přijímali, nechtějí-li se oloupiť o život nadpřirozený. Když pak přikázal, aby dospělí přijímali eucharistii za pokrm, a tento mohou požívatí pouze živí, pak je zcela oprávněn výklad: Nebudete mítí život dlouho, nezachováte ho.

c) Jsou tedy *všichni dospělí na základě toho příkazu Páně* pod těžkým hříchem *povinni eucharistii přijímati*. K tomu božskému příkazu přidala *církev na sněmu 4. lateránském* (1215), že všichni věřící, jakmile dospěli užívání rozumu, mají se vlastnímu knězi nejméně jedenkrát za rok ze všech hříchů poctivě vyzpovídati a alespoň v čas velikonoční svátost oltární přijmouti \*) (Denz. 437; srovn. *sněm tridentský* sess. XIII. can. 9; Denz. 891). Tomuto příkázání vyhoví pouze ten, kdo přijal

\*) Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti. . . . suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum. . . . alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura (Conc. Later. IV. cap. 21; Denz. 437).

eucharistii hodně, jak je zřejmo z věty papežem *Innocencem XI. zavržené* (Denz. 1205).

Eucharistie, ač není ke spasení potřebná nevyhnutelně, přec je potřebna *morálně*, aby věřící jako řádní křesťané žili a v dobrém až do konce setrvali. Kdo po delší dobu eucharistie úmyslně nepřijímá, jeví k prostředku spásy nad jiné účinnému nedbalost a sotva užívá svědomitě ostatních prostředkův.

*Scholastikové* zastávají se potřeby eucharistie v téže míře jako *sněm lateránský a tridentský*. Sv. Tomáš *Akv.* dí o svrchu zmíněném příkazu Páně, že platí dospělým a nikoli nemluvnatům. Když pak již jsou tou měrou dospělá, že jsou schopna úcty k této svátosti, může se jim podati (S. th. 3, q. 80 a. 11). Sv. Tomáš žádá na dospělých touhu po eucharistii. Tato není ke spasení nevyhnutelná, poněvadž ani eucharistie není tak potřebná. Jakousi touhu po eucharistii mají všichni pokřtění, poněvadž křtem nabyli na ni práva, a zároveň se zavázali ji přijímati (*Pesch* VI.<sup>3</sup> 367).

*z. věta:* Přijímání pod obojí není věřícím uloženo božským příkazem.

#### *Výklad.*

*Husité a kališníci* zavrhovali přijímání pod jednou jako nedovolené a nedostatečné, a dokazovali ze slov Páně (Jan 6, 54) nutnost přijímání pod obojí. Sněm *v Kostnici* tento požadavek odmítl a přijímání pod způsobou chleba, jež se po XII. stol. v západní církvi rozšířilo, hájil z důvodů *praktických* (ad vitandum aliqua pericula et scandala) a *dogmatických* (integrum Christi corpus et sanguinem tam sub speciebus panis quam sub specie vini veraciter contineri), dovoliv pouze knězi, mši sv. sloužícímu, aby přijímal pod obojí\*) (Denz. 626). *Sněm tridentský proti luteránům a kalvíncům*, kteří požadavek kališníkův obnovili, prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že všichni a jednotliví věřící jsou dle příkazu Božího neb ohledem na potřebu spasení povinni svátost eucharistie pod obojí způsobou přijímati, b. z c. v“ (sess. XXI. can. 1; Denz 934). Kněžím, když mši sv. neslouží, nedovoluje sněm zmíněný přijímati jinak než ostatním věřícím (tmt. can. 2).

\*) Et sicut haec consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala. est rationabiliter introducta: quod licet in primitiva Ecclesia huius modi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie, tamen postea a conficientibus sub utraque specie et a laicis tantummodo sub specie panis suscipiatur; cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri. — (Conc. Constant. Sess. XIII.; Denz. 626).

*Důkaz.*

a) Ze slov *Kristových* Jan 6, 52—60 nelze vyvoditi příkazu o přijímání pod obojí. *Tu Kristus* eucharistií slíbil a proti nevěře Židů zdůraznil, že jí třeba požívatí skutečně a v pravdě. Způsobu, jak se to dítí má, blíže neurčil. Celého a živého Krista přijímá také ten, kdo přijímá pouze pod jednou způsobou, jak plyne ze slov: „Kdo požívá mne, bude živ pro mne. Kdo jí tento chléb, bude živ na věky“ (Jan 6, 58. 59). Přijímání pod obojí *nepřikázal Kristus Pán*, ani když apoštolům nařídil: „Pijte z toho všichni. To činíte na mou památku“. Tímto posledním příkazem nařídil apoštolům konati obět eucharistie, a ustanovil je zároveň novozákonnými kněžími. Měl tudíž *Kristus na zřeteli slavení eucharistie* a nikoli způsob, jakým má býti podávána. Ze slov těchto nedá se dokázati přijímání kalicha jako nutné, poněvadž kdo přijímá pod způsobou chleba, přijímá celého Krista a tudíž i krev jeho.

b) *Otcové* příkazu o přijímání pod obojí neznali. Eucharistie se ovšem ve starších dobách *rozdávala pod obojí, ale též pod jednou*. Jáhni jí donášeli nemocným, vězňům, mučedníkům; poustevníci brali si ji na poušť, věřící domů, na cesty, a dětem se podávala pod způsobou vína.

Přijímání pod způsobou chleba nebylo *zavedeno rázem a všude* z nařízení sněmu církevního nebo papežova, nýbrž stalo se poněnáhu na západě *zvykem*, který byl církví na sněmech schválen. Přijímání pod způsobou chleba opíralo se o *článek víry*, že celý Kristus je též pod jednou způsobou v eucharistii přítomen, a doporučelo se z *důvodů praktických*. Takovými byla péče a obava, aby z konsekrované způsobou vína na zemi neukápl, nedostatek vína ve chladnějších krajích, odpor věřících proti společnému kalichu, nebezpečí nákazy a snazší i pohodlnější rozdávaní i uschovávání eucharistie pod způsobou chleba.

Odpor *protestantů* proti přijímání pod jednou je tím nepochopitelnější, poněvadž u nich je večere Páně pouhý vnější obřad.

Na otázku, zda ten, kdo přijímá pod jednou, obdrží *méně milosti* než kdyby s toužou přípravou přijímal pod obojí, odpovídají *bohoslovci* (Tomáš Akv., Bonaventura, Bellarmin, Suarez a j.) záporně. Tuto odpověď odůvodňují tím, že každá svátost působí to, co znamená. V eucharistii obě způsoby zároveň znamenají totéž, co jedna způsobou, totiž celého Krista a účast na svátostné hostině a občerstvení duše. Kdo tedy touží po hojnějším účinku eucharistie, nechť se na přijímání co nejlépe připraví a k němu často přistoupí.

## § 29. ● přísluhovateli a přijímátele eucharistie.

Protože u eucharistie není příprava a rozdávaní jedno a totéž jak u ostatních svátostí, dlužno rozeznávatí *přísluho-*

vatele, jenž eucharistii připravuje, když obět koná a přísluhovatele, jenž ji rozdává nebo rozdavatele.

1. Přísluhovatelem eucharistii připravujícím je toliko kněz.  
Výklad.

4. sněm lateránský prohlásil proti spiritualistickým sektám středověkým, jež kněžství v církvi zavrhovaly: „Tuto svátost nemůže připravovati nikdo, jen kněz platně vysvěcený“ (Denz. 430). Sněm tridentský prohlásil proti reformátorům, kteří kněžskou moc a kněžský stav v církvi zavrhl: „Bude-li kdo tvrditi, že Kristus řka: To činíte na mou památku, neustanovil apoštoly kněžími nebo že nenařídil, aby oni a ostatní kněží jeho tělo a krev obětovali, b. z c. v.“ (Sess. XXII. can. 2; Denz. 949).

Důkaz.

a) Kristus Pán pravil pouze apoštolům: „To činíte na mou památku“ a ustanovil je kněžími, nařídív, aby eucharistii obětovali. Sv. Pavel nazývá apoštoly „služebníky Kristovými a správci tajemství Božích“ (1. Kor. 4, 1) V listu k Židům (5, 1—3; 8, 1—3) dovozuje, že knězem, jenž má zejména přinášeti dary a oběti, je pouze ten, kdo je k tomu ustanoven od Boha.

b) Otcové. V *Didaché* se popisuje slavení eucharistie a bezprostředně potom přidává se napomenutí: „Ustanovte si tedy (*χειροτονήσατε ὅν*) biskupy a kněze hodné Pána“ (15, 1; *Enchir. patr.* 9). V listu sv. Klementa Řím. přirovnávají se biskupové a kněží k starozákonným kněžím a levitům; těmto i oněm byly přikázány zvláštní funkce *leitourgia* a místo. K těmto náleží přinášení obětí *προσφοραὶ τῶν δωρῶν*, a tento Bohem stanovený řád má být zachováván (24, 2. 4). Sv. Ignác Muč. prohlašuje s důrazem: „Za pravou budiž pokládána ona eucharistie, která se slavi od biskupa neb od toho, komu biskup by dovolil... Bez biskupa není dovoleno ani křtít ani hody lásky slaviti“ (Smyrn. 8, 12; *Enchir. patr.* 65). Tímto zmocněným může být toliko kněz, poněvadž jáhen pouze rozdává eucharistii (Trall. 2, 3 a Filad. 4). Sv. Cyprian v oběti eucharistie vidí hlavní úkon kněžský, a to na základě podání: „Když pak Kristus sám je nejvyšší kněz Boha Otce a sama sebe Otci v obět přinesl a nařídil, že se to má konati na jeho památku, pak ovšem jen ten kněz v pravdě Krista zastupuje, který to, co Kristus nařídil, napodobí“ (Ep. 63, 14; *Enchir. patr.* 584). Další svědectví *Origena* (Hom. 4. in Num. 3), *Feronyma* (Adv. Lucif. 21), *Jana Zlat.* (De sacer. 3, 4). K přípravě eucharistie je nevyhnutelně potřebný úmysl přísluhovatelův a proto jej církev výslovně žádá (Denz. 424). Úmysl má se vztahovati na přítomnou a celou látku. Kde není takového úmyslu, není látka platně konsekrována.

2. věta: Řádným rozdavatelem eucharistie je toliko kněz; mimořádným též jáhen.

a) *Prvý díl této věty plyne z věty předchozí.* Komu přísluší moc eucharistii připravovati a konati, ten má též moc ji rozdávat. A je to zajisté velmi vhodné, aby tělem a krví Páně věřící živili ti, kdo jsou v církvi pastýři, totiž biskupové a kněží.

*Sněm tridentský* učí: „Vždy bylo v církvi zvykem, aby věřící přijímali od kněží, kněží pak mši sv. sloužící sami si podávali. A tento zvyk, pocházející z podání apoštolského, necht' je vším právem zachován“ (sess. XIII. c. 8; Denz. 881).

b) *Jáhni jsou mimořádnými rozdateli eucharistie.* Podle svědectví *Justinova* (Apol. I. 65), *Ireneova*, *Cyprianova*, *apoštolských konstitucí* (8, 28) jáhni rozdávali eucharistii věřícím. Počínajíc III. stol. přísluhovali kalichem. Když ve středověku na Západě přestalo přijímání pod obojí, stalo se i přísluhování jáhnů řídkým, jsouc omezeno na případy nevyhnutelné potřeby, kdy kněz není s to nebo ho vůbec není (Kongregace posv. obř. 25. února 1777).

c) *Sám si eucharistii podati* bylo v nejstarších dobách, kdy si ji věřící brávali domů a na cesty, dosti časté. Později to bylo zapovězeno. Ani kněz, když neslouží, nesmí si sám podati. Jáhni přijímali již v nejstarších dobách z rukou celebrantových, jak *sněm nicejský* zdůraznil: „Není ani zákonem ani zvykem stanoveno, aby ti, kteří nemají moc obětovati, podávali tělo Páně těm, kteří obětují“ (can. 18; *Hefele*, Konziliengeschichte I. 423).

d) *Podávala se eucharistie* původně tak, že se kladla mužům do pravé ruky, jež byla u žen pokrytá bílou rouškou a z ruky ji věřící kladli do úst; *nemocným* kladla se přímo do úst. Tento způsob, poněvadž onoho bylo snadno možná zneužití, ve stol. IX. zobecněl. V *řecké* církvi namáčí se způsob chleba v konsekrovaném víně a podává se lžičkou věřícím do úst. Podávání se dalo slovy, jimiž se vyjadřovala přítomnost těla Páně a účel (k životu věčnému, k odpuštění hříchů, ke zmrtvýchvstání). Z počátku odpovídali věřící amen, později sám přísluhovatel.

3. *Přijmouti eucharistii platně může pouze pokřtěný a to každý.*

#### *Výklad.*

Člověk nabude nároků na ostatní svátosti *křtem*. *Nepokřtěný* není schopen, aby přijal některou svátost platně. Kdyby ji přes to přijal, nemůže v něm působiti milost, jejíž je vnějším a působivým znamením. *Eucharistie* je podle ustanovení Kristova *duchovní pokrm pokřtěných*. Kdyby ji přijal nepokřtěný, nemůže u něho působiti milost, již znamená. Takové přijímání bylo by pouze *hmotné (materialis)* beze svátostných účinkův. Milost, již by mu snad Bůh při této příležitosti udělil, neplynula by ze

svátosti, nýbrž by byla odměnou za upřímnou touhu a nábožnost.

*Pokřtění dospělí mohou přijmouti eucharistii trojím způsobem (sněm tridentský, sess. XIII. c. 8; Denz. 881). Pouze svátostně (sacramentaliter dumtaxat) jako hříšníci, kteří byt měli úmysl přijímati a jsou s to, přece milosti, již kladou překážku, neobdrží. Duchovně (spiritualiter) přijímají ti věřící, kteří mají po ní upřímnou touhu, pocházející z víry a lásky. Tato touha musí býti výslovná (votum explicitum); touha toliko úhrnná (implicitum) jako při křtu žádosti nestačí. Milosti, jichž se dostane duchovně přijímajícímu, udílejí se za úkony víry a lásky (ex opere operantis), k nimž rozjímání o tomto tajemství mocně vybízí.*

4. věta: Hodně, svátostně a duchovně (spiritualiter et sacramentaliter) eucharistii přijímají pouze ti věřící, kteří jsou v posvěcující milosti.

#### *Výklad.*

Církev požadovala vždy na věřících, aby přijímali eucharistii ve stavu milosti Boží. Sněm florencký učí, že eucharistie působí v těch, kteří ji hodně přijímají, rozmnožení posvěcující milosti (Denz. 698). Podle prohlášení sněmu tridentského, namířeného proti reformátorům, není pouhá víra dostatečnou přípravou ke přijímání eucharistie a všichni věřící, kteří jsou si vědomi těžkého hříchu, byt byli sebe více zkroušeni, jsou povinni před přijímáním se vyzpovídati (sess. XIII., can. 11; Denz. 893).

#### *Důkaz.*

a) *Kristus Pán* podával eucharistii apoštolům, o nichž napřed prohlásil, že jsou čisti až na *Fidáše*, který sotva přijímal. Čistotu srdce, tuto nutnou podmínku pro hodné přijímání, naznačil *Kristus* dojemným umýváním nohou (Jan 13, 1—14). *Sv. Pavel* připomíná s největším důrazem: „Zkusíš však každý sám sebe a tak z toho chleba jez a z kalicha pij; neboť kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nerozeznává těla Páně“ (1. Kor. 11, 28. 29).

b) *Otcové* jednomyslně a rozhodně na tomto požadavku trvají. Eucharistii směli přijímati pouze pokřtění, u nichž se dalo předpokládati, že křestní milost zachovali. Každodenní (všední) poklesky měli věřící shladiti dobrovolným pokáním. V *Didaché* je nejen přísný zákaz: „Nikdo ať nejí

ani nepije z eucharistie, leč jen pokřtěni ve jménu Páně; neboť o tom pravil Pán: „Nedávejte svatého psům“ (9, 5), nýbrž i pro věřící příkaz: „V den Páně se shromáždívše lámejte chléb a díky činite, vyznavše napřed hříchy své, aby byla čista obět vaše“ (14, 1). *Podle sv. Justina* nesmí eucharistií přijímati nikdo, leč kdo jsa pokřtěn v nauku Kristovu věří a tak žije, jak on přikázal (Apol. I. 66). *Sv. Cyprian* zaznamenal takové smutné případy, kdy byli nevolností nebo dokonce náhlou smrtí ztrestáni, kdo nehodně přijímali (De laps. 25). *V liturgiích* vyskytuje se před přijímáním obecné vyzvání hříchů, jimž byli věřící upomínáni na čistotu srdce. *Jáhen* volával: Svaté svatým a vybízel katechumeny a veřejné kajícíky, aby se přede mši věřících vzdálili.

c) *Podle těla má* se přijímatel na eucharistií připravit tak, že je zcela lačný (*iejunium naturale*). Tuto přípravu znal *Tertullian* (Ad uxor. 2, 5) a *sv. Augustin* jí se zastává (Ep. 54, 6. 8; viz synod. v Hippo r. 393 can. 28.) Hlavním důvodem pro úplnou lačnost byla úcta před eucharistií a potom i ta okolnost, že se eucharistie, když byly od ní odděleny hody lásky, které někdy vybočovaly z příslušných mezí, slavívala časně z rána.

*Nemluvňatům*, jimž se udílel křest, podávala se ve starých dobách též eucharistie. Jako byl ustálený zvyk, že dospělí byvše pokřtěni, bývali hned biřmováni a přijímali, tak se to zachovávalo též u nemluvňat. Tento obyčej trval i ve středověku, ano i po stol. XII. Eucharistie se nemluvňatům podávala buď pod obojí nebo většinou pod způsobou vína nebo tak, že se obojí způsobou smíchala. *Řecká církev* podává eucharistií novokřtěným až do dnešní doby. Eucharistie působí v pokřtěných nemluvňatech *roz-množení posvěcující milosti*. Tento účín se dostaví u nich proto, poněvadž jsou v posvěcující milosti a nečiní překážky jejímu rozmnožení. *Po XIII. sto-letí* nepodává se eucharistie nemluvňatům v západní církvi, poněvadž nejsou schopna úcty eucharistií povinné a sotva se lze vyhnouti zneuctění při tomto přijímání. *Duševně nepřičetným* smí se eucharistie podati v nebezpečí života, když, dokud měli užívání rozumu, úctu jí projevovali a není obavy před zneuctěním.

*K hodnému přijímání* vyžaduje se nejen stav posvěcující milosti, nýbrž i *pobožnost srdce*. Přijímající má odložití všelikou náklonnost ke všedním hříchům, vzbuditi víru, naději a lásku, pokoru a lítost, nejhlubší úctu ke Kristu a vroucí touhu po spojení s ním.

### III.

#### O oběti eucharistie.

*Literatura.* Mimo díla svrchu zmíněná: *Sv. Tomáš Akv.*, S. th. 3, q. 83, *Bellarmin*, Disput. de controver.: De sacrific. missae. *Suarez*, Disput. 73. *De Lugo*, Disput. . . 19nn. *Benedictus XIV.* De ss. missae sacrificio (*Migne*, *Cursus complet.* XXIII.) Z novějších děl: *Stöckl*, Das Opfer nach seinem

Wesen und nach seiner Geschichte (1861). *Thalhofer*, Die Opferlehre des Hebräerbriefes (1855). *Týž*, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (1870). *Knabenbauer*, Commentarius in Prophetas minores II. (1886). *Probst*, Die Liturgie in den ersten drei Jahrhunderten (1870). *Týž*, Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert (1896). *Bickell*, Messe und Pascha (1871). *Krösing*, Die liturgische Erklärung der heiligen Messe (1869). *Gühr*, Das heilige Messopfer (1891). *Kupka*, O mši sv. (Praha 1899). *Sauter*, Das heilige Messopfer (1894). *Franz*, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902). *Stentrup*, De sacrificio Eucharistiae (1889). *Cabrol*, Origines liturgiques (1896). *Týž*, Le livre de la prière antique (1900). *Duchesne*, Origines du culte chrétienne (1910). *Wilpert*, „Fractio panis“ oder die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der capella graeca (1895). *Týž* Die Katakomben (1903). *Grimal*, Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. Jesus Christ (1908). *Raible*, Der Tabernakel einst und jetzt (1908). *R. Špaček*, O mši svaté (v Časopisu katol. duchovenstva 1898). Protestant-skou literaturu viz *Bartmann*, II., 349.

*Eucharistie* jest nejen nejsvětější svátost, nýbrž i *pravá a ustavičná obět*. „Tato svátost, *dí sv Tomáš Akv.*, jest zároveň obět a svátost: obět, poněvadž se podává a svátost, poněvadž se požívá“ (S. th. 3, q. 79. a. 5).\*) Po obojí stránce je však závislá na *konsekraci*. Když Kristus ustanovil svátost eucharistie, tu zároveň nařídil, aby se konala vždy jako obět. *Souvisí* tedy svátost s obětí eucharistie tak, že *eucharistie nemůže býti připravena*, aby nebyla zároveň obětí a svátostí.

Přes to se však také od sebe různí. Obět eucharistie jest především *k oslavě Boží*, svátost je *k posvěcení člověka*; ona se přináší, tato se přijímá; ona je *veřejným a vnějším úkonem bohoslužebným celé společnosti*, tato je *darem pro jednotlivce*. Liší se i *co do svého trvání*. Obět trvá pouze, dokud se koná, jest tedy úkon pomíjející, svátost trvá i mimo obět, dokud nejsou vnější způsoby stráveny nebo zničeny.

*Název* mše, missa nepochází z hebr. misah (podíl) ani z řeckého (zatajení), nýbrž od lat. *missio*, podobně jako repulsa-repulsio, accessa-accessio, collecta-collectio, oblata-oblatio. Co do věci znamená buď božské poslání, jímž má býti člověk s Bohem smířen (*Rupert z Deutze*, De div. officiis II, 20) anebo je to synekdocha, již je označena celá bohoslužba po mši katechumenů (*Isidor Hispal.* Etymol. VI., 19, 4). Tento význam ozývá se ve mši sv. v „Ite missa est“ a je nejpřirozenější

\*) Hoc sacramentum simul est sacrificium, et sacramentum: sed rationem sacrificii habet, in quantum offertur; rationem autem sacramenti, in quantum sumitur. (S. Thomas: Summa theol. 3, qu. 79. a. 5.)



a nejpravděpodobnější (*Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III., 34.; *H. Koch* v *Katholik* 1907 str. 239).

*Celou nauku* o oběti eucharistie lze rozdělit *ve tři články*: 1. *Obět mše sv. skutečně jest.* 2. *O její vnitřní povaze a podstatě.* 3. *O jejích účincích.*

### § 30. Pojem a rozdělení oběti vůbec.

**I.** *Pojem.* Obětí *v širším smyslu* rozumí se darování nebo věnování; *v náboženském životě* pak všeliký úkon, jímž se nějaká věc božstvu k počtě zasvěcuje nebo podává. *V širším smyslu* je tedy obětí modlitba, poslušnost, mrtvení sebe, dobrý úmysl, almužna a j.

*Písmo sv.* nazývá obětí Bohu *ducha zkormouceného* (Žl. 50, 19), modlitbu (Žl. 49, 14), *milosrdenství a dobročinnost* (Eccl. 35, 4 a Žid. 13, 6). *Reformátoři*, zavrhnuvše obět mše sv. jako zbytečnou, odvolávali se zejména na taková místa. *Na obět ve vlastním smyslu* ukazuje *Písmo*, když nazývá modlitbu obětí chvály (sacrificium laudis), když přirovnává: „Modlitba má jako zápal kadidla před obličejem tvým“ (Žl. 140, 2) a hlavně, kde proti obrazné oběti staví obět vlastní: „Nebo kdybys byl chtěl obět, byl bych ji ovšem dal, ale v celopalech nelibuješ sobě. Obět Bohu je duch zkormoucený“ (Žl. 50, 18. 19). „Lepší je zajisté poslušenství nežli oběti“ (I. Král. 15, 22). „Milosrdenství jsem chtěl a ne obět“ (Ose. 6, 6 a Mat. 9, 13). V těchto dvou posledních textech zdůrazňuje se *dobrá úmysl obětujícího*, na němž cena a význam oběti závisí. Na dobrý úmysl, jenž je téměř metafysickou formou oběti, ukazuje s důrazem *sv. Augustin*: „Obětí pravou je každý skutek, který je konán proto, abychom svatým společenstvím se s Bohem spojili“ (De civ. Dei X., 6). Dle *sv. Tomáše Akv.* je rovněž vnitřná obět nábožnosti a modlitby hlavní věcí při oběti (S. th. 2—2., q. 85 a. 3). Kde běží o obět *ve vlastním smyslu*, tu projevuje obětující svůj úmysl v účelu, za kterým dar Bohu podává. Účel a úmysl obětujícího jsou tedy duší oběti.

*Obět ve vlastním smyslu.* Výměru nelze stanovit předem, nýbrž dlužno jeho podstatné části odvodit z názorův obětujících národův, a hlavně ze zjevení Božího. Srovnáme-li příslušné prvky, tu náleží k oběti *ve vlastním smyslu*: 1. *obětní dar*

(*res oblata*), 2. řádný obětník nebo služebník (*minister sacrificii*), 3. obětní úkon (*actio sacrificia*) a 4. účel oběti (*finis sacrificii*).

1. *Obětní dar* je proto podstatnou částí oběti, poněvadž se jí Bohu musí něco věnovati. U oběti v širším smyslu mohou to býti vnitřné úkony (dobrý úmysl) nebo dobré skutky vůbec; u oběti ve vlastním smyslu musí to býti *viditelná hmotná věc* (dobyčče, kadidlo, olej), která se Bohu věnuje nebo zasvěti a tím z lidského majetku přejde v majetek Boží. „Každý totiž velekněz ustanovuje se k tomu, aby obětoval dary a oběti; proto jest potřebí, aby také on měl něco, co by obětoval“ (Žid. 8, 3). Obětní dar musí býti *viditelný, hmotný* proto, poněvadž obět je podstatný a nejvzácnější úkon vnější bohopoety.

2. *Řádný, splnomocněný obětník, kněz*. Jak z dějin zjevení Božího vysvítá, byli pouze řádně ustanovení kněží oprávněni přináseti vlastní oběti. Obět, jež je bohoslužebný úkon, koná se jménem celé společnosti. Tu pak nemůže zastupovati kterákoli osoba soukromá, nýbrž osoba k tomu zplnomocněná.

V období *přirozeného zákona* byli *patriarchové*, hlavy rodin, oprávněni přináseti oběti. V období *možjášského zákona* byli k tomu pověřeni kmen *Levi* a zejména rod *Aronův*. „A nikdo nebere té důstojnosti sobě sám, nýbrž jsa povolán od Boha, jakož i Aron“ (Žid. 5, 4). „Tak ani Kristus neosobil si sám důstojnosti velekněze, nýbrž (dal mu ji ten) jenž k němu pravil: „Syn můj jsi ty; já dnes zplodil jsem tebe“ (tmt. 5, 5). *Ježíš Kristus* byl tedy tím, že lidskou přirozenost přijal, povolán a ustanoven, aby sebe sama přinesl v náměštinou obět za hříchy lidstva. Dle jeho příkazu smějí v *Novém zákoně* pouze platně vysvěcení biskupové a kněží, jeho náměstkové, přináseti nekrvavou obět. Proto též zásada: Bez kněze není oběti a bez svěcení není kněží. Církev není oprávněna obět ustanoviti, nýbrž krvavou obět Kristovu nekrvavým způsobem obnovovati a její užítky věřícím přivlastňovati. S kněžstvím souvisí i *oltář*, který byl i u pohanů již v dávných dobách znám a všeobecně užíván.

3. *Obětní úkon* záleží v tom, že se obětní dar *změní (immutatio) nebo zničí a tak Bohu k počtě věnuje*. Změna nebo zničení daru není vlastním obětním úkonem. To plyne: a) *Z významu slova sacrificium*; sacrificare, sacrum facere = offerre a nikoliv immutare nebo destruere; b) *z obětního řádu možjášského*. Při krvavých obětech zabíjel žertvu sám obětující, potom levité tedy laici. *Zachycenou krev dobytčete kropili a vylévali ji na oltář, představující Hospodina, toliko kněží*. Nebylo tedy zabítí žertvy, jež se mohlo dít i k jinému účelu, vlastním obětním úkonem, nýbrž pouze bližší látkou, k níž bylo kropení a výlev krve na oltář připojováno jako vlastní forma oběti. c) Je to nejlépe viděti *při krvavé oběti*, kterou *Ježíš Kristus* na kříži přinesl. Podstatou této oběti nebylo to, že římsští vojáci božského beránka proti všelikému právu usmrtili, nýbrž že on sám dobrovolně krev a život svůj nebeskému Otci za hříchy světa obětoval: „Skrze Ducha věčného sebe sama obětoval jako obět bezúhonnou“ (Žid. 9, 14).

Tím ovšem není ještě řečeno, že by změna nebo zničení obětního daru k podstatě oběti vůbec nenáleželo. U svátostí vyžaduje se k jejich podstatě nejen forma, nýbrž i látka. Je nesporno, že obětním úkonem musí

býti dar nějak změněn. „Obětní se nazývají, když se s věcmi Bohu věnovanými něco děje, jako když zvířata byla zabijena a spálena, nebo chléb se lámal, žehnal a požíval. Tak i výraz sacrificium je odtud, že člověk činí něco svatým, Bohu zasvěcuje“ (*Tomáš Akv.* S. th. 3, q. 22. a. 2). Než stačí k této změně pouze, aby obětní dar byl *z lidského užívání vyřaděn a službě Boží věnován a zasvěcen* (sacratic, consecratio)? Musí tato změna býti *skutečná*, věčná nebo stačí pouze morální, rovnocenná? Má to býti *změna na horší* (in pejus) nebo *na lepší* (in melius)? K těmto otázkám nelze tak snadno odpovědět. Pouhé zasvěcení daru k počtě Boží by rozhodně stačilo, kdyby byl Bůh tak nařídil. Ze zjevení Božího víme zcela určitě, že dary byly Bohu obětovány tak, že byly změněny. Zda tato změna má se státi zničením, o tom bohoslovci, *Bellarminem a Vasquezem* počínajíc, různě soudili. *Tito a s nimi Lugo, Franzellin* a j. požadují i pro obět mše sv. zničení, sebezmaření aspoň morální. *Suarez, Scheeben a Schanz* zastávají se názoru, že k podstatě oběti stačí změna daru na lepší, Bohu k vůni libezná. I když zničení obětního daru nebylo s takovým důrazem před *tridentským sněmem* požadováno, není proto, že se zdá býti novým, nesprávné. Bohoslovci donuceni útoky protestantův na obět mše sv. začali s větší rozhodností ukazovati na zničení, jako na podstatnou část oběti. Toto dá se zjistiti jak při krvavých obětech mojžíšských, tak i při obětí krvavé na kříži, a lze tudíž usuzovati, že i při nekrvavé oběti na oltáři děje se aspoň takové sebezmaření a ponižení, jež lze za zničení obecně pokládati.

4. Účel, za kterým obětující obět přináší a tím *svůj úmysl* projevuje, dodává jí plného obsahu a významu metafysické formy. Účel všem obětem *společný a podstatný* jest, že obětující tak *projevuje úplnou poddanost a oddanost Bohu, svému svrchovanému Pánu*, aby si získal u něho větší zálibu. Obětující uznává oběti *naprosté panství Boží nad sebou a jemu se zcela podřizuje*. Obojí význam oběti se navzájem doplňuje a podporuje. Prvý odpovídá Bohu jako *prvé příčině*, druhý jako *účelné příčině*: „Podáváním oběti se něco naznačuje, dí *sv. Tomáš Akv.* . . Obět pak, jež se podává zevně, označuje vniternou duchovní obět, již duše sebe samu Bohu věnuje. Duše se pak věnuje v obět Bohu jako původci svého stvoření a jako cíli své blaženosti“ (S. th. 2—2, q. 85. a. 3).

Z toho plyne samo sebou, že obět jest *úkon bohoctný* (cultus latraie) a že tudíž *toliko Bohu* přísluší. Přinášení oběti tvorou bylo by modloslužbou, což do jisté míry i pohané vycitovali, jak *sv. Augustín* píše: „Kdo pokládal za nutné obětovati leč tomu, o kom věděl anebo se domníval anebo si vyhájl, že je bohem?“ (De Civit. Dei X, 4).

S tím, že obětující projevoval oběti plnou poddanost a závislost na Bohu, souvisí, že obětní dar *vzal ze svého majetku a věnoval jej Bohu v náhradu za sebe, za svůj život*. „Zničení žertvy dalo se hlavně usmrcením a výlevem její krve. Dle Lev. 17, 11 tkví život v krvi, s jejímž výtokem život zaniká, nastává smrt — nejnázornější to naznačení, že Bůh jest bytost, jemuž přísluší život nás všech, že je nejvyšší pán života a smrti. Pravda ta však připomínala myslícímu Israelitovi, že by měl svůj život Bohu obětovati; ježto však Bůh nežádá, ano zakazuje sebevraždu, vzbuzovala v obětujícím úmysl obětovati život zvířete v náhradu a na místo

skutečného usmrcení sebe samého („náhradnost oběti“) (Hejčl, Bible česká, Písmo sv. St. zákona. Praha 1914, 278 poz. 5). Tento význam je všem obětem společný, jak před, tak po pádu do hříchu.

V tomto stavu přidružil se k bohocnému účelu oběti i ten, aby *byl Bůh usmířen* a obětující viny, jež je největší překážkou důvěrného spojení s Bohem, byl sprostěn. Ježto jsou nám pouze ty oběti známy, jež lidstvo přinášelo po hříchu, mají všechny oběti i ten další účel, Boha s obětujícím smířiti. Tomu účelu odpovídá velmi případně zničení žertvy, Tím, že obětující žertvu zabil a Bohu k počtě spálil, naznačoval, že ji obětuje Bohu v náhradu za sebe, aby jej usmířil. „Bez vylití krve není odpuštění“ (Žid. 9, 22).

*Je tedy obět viditelný dar, ježž řádný služebník přináší Bohu, aby jej změnou daru za nejvyššího pána uznal a usmířil.*

II. *Rozdělení obětí.* Toto lze provésti ohledem: 1. *na jejich účel*, 2. *vznik*, 3. *na obětní dar* a 4. *na historická období, v nichž se konaly.*

1. *Co do účelu* je každá obět, poněvadž obětující skrze ni projevuje úplnou poddanost a oddanost Bohu, *bohocná, oběti chvály* (*sacrificium laudis*, *s. laudis*); po pádu do hříchu i *smírná* (*s. propitiatorium*). Obětující uznáváje svou plnou na Bohu závislost, vzpomíná si, že Bůh je původce všelikého dobra a proto mu za dobrodiní přijatá děkuje a za potřebná jej prosí — *obět děkovná a prosebná* (*s. eucharisticum a s. impetratorium*). Rozeznává se tedy co do účelu obět: a) *bohocná nebo chvály*, b) *smírná*, c) *děkovná* a d) *prosebná*. Tento čtverý účel nelze od sebe dělit. Není oběti děkovné a prosebné, aby obětující při ní nevzdával Bohu svrchovanou počtu, neprosil a nesnažil se ho usmířiti. Účelem, ježž má obětující hlavně na zřeteli, řídí se toto rozdělení obětí.

2. *Co do vzniku.* Oběti jako bohoslužebné úkony jsou tak dávné a rozšířené jako náboženství, jež se skrze ně projevuje. Všude, jak u židů tak u pohanů je jejich vývoj všestranný a velmi rozmanitý a jejich význam náboženský veliký. Tato těsná souvislost mezi obětní a náboženstvím ukazuje, že ony vznikly dle všeho zároveň s ním. Jelikož pravého náboženství dostalo se lidstvu skrze nadpřirozené zjevení Boží, dlužno i oběti z pozitivního ustanovení Božího odvoditi (*Bartmann*, II., 349).

„Obětovati Bohu vůbec je přirozeným požadavkem náboženství a proto se po této stránce všichni shodují. Bližší určení obětí pochází však buď od Boha neb od lidí a proto se po této stránce rozcházejí“ píše *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 2-2, q. 85 a. 1). Ježto oběti, pokud jsou nám známy, jsou podstatnou částí veřejné bohoslužby, mohly býti ustanoveny pouze *řádnou vrchností*. Tak tomu asi bylo za *patriarchů předmojžišských*,

kdy nebylo obětí ustanovených od Boha, a hlavě rodiny příslušelo přinášeti oběti Hospodinu. Hospodin v *zákoně mojižžiském* přesně stanovil, jaké žertvy, kým a za jakých obřadů mají mu býti obětovány. Lze tedy co do vzniku rozlišovati oběti ustanovené *od lidí* (*sacrificium arbitrarium*) a *oběti ustanovené od Boha* (*s. legale*).

3. *Co do obětního daru* dělily se oběti *na krvavé nebo živočišné a nekrvavé nebo rostlinné*. Při krvavých obětech bylo dobytčě zabito a spáleno. U *Israelitů* kromě hověziho dobytek, ovec a koz byl všecken ostatní dobytek (osel, velbloud) od oltáře vyloučen. Nekrvavé nebo rostlinné oběti byly buď *suché* (mouka, různé pečivo, kadidlo, sůl) a *mokrě nebo úlitby* (víno), libationes. Obřady při jednotlivých družích oběti byly různé. Nejdokonalejší obět i *co žertvy* přinesl *Ježíš Kristus* na kříži, jsa zároveň kněz a obětní beránek. . . .

4. *Co do historických období*. *Za doby předmojižžiské*, ve stavu nevinnosti, přinášeli první lidé Bohu obět tím, že zákaz Hospodinův, aby nejedli se stromu zapovězeného, poslušně plnili. Tento strom byl téměř oltářem, na němž svou vůli podřizovali Bohu jako nejvyššímu pánu. Po pádu do hříchu nabyli oběti smírného rázu.

*V patriarchálním období* příslušelo podle všeho patriarchům právo oběti blíže stanoviti a jménem celých svých rodů konati. Někteří bohoslovci odvozují i tyto oběti z pozitivního prazjevení.

*Za doby mojižžiského zákona* rozeznávaly se oběti *krvavé a nekrvavé*. Krvavé dělily se na *celopaly* (holocausta), *na pokojné oběti* (*děkovné a prosebné*) a *na oběti smírné* (za hřích a za zpronevěru). Při celopalech byla celá žertva mimo kůži Hospodinu na oltáři zničena, kdežto při ostatních obětech jen určité části. Z obětí smírných dostalo se určitých částí kněžstvu, ničeho však samotnému obětníku. Při obětech pokojných dostalo se, kromě částí Bohu na oltáři spálených a kromě podílu kněžstvu příslušného, údělů samým obětníkům, takže s tímto druhem obětí byla spojena vždy obětní hostina, při které obětující *Israelita* stoloval s Hospodinem. *K celopalům přidávaly se oběti nekrvavé nebo rostlinné*. Krvavé oběti daly se za těchto obřadů: Žertva byla přivedena, obětující vzkládal na ni ruce, projevuje při tom úmysl, za nímž obět přináší, potom byla žertva zabita levitou nikoli však knězem a zachycená krev byla knězem na oltář, jenž představoval Hospodina, kropena a lita a konečně spálena. V posvátném ohni *Israelita* zároveň viděl náznak Boha a ve stravování žertvy ohněm spatřoval znamení, že Bůh se zálibou obět přijímá.

Starozákonné oběti *působily* a) *»svátostně«*, b) *náznačně* (*symbolicky*), c) *předobrazně* (*typicky*).

a) Byl-li *Israelita* stížen nějakou nečistotou, zákonem stanovenou, jakmile přinesl předepsanou obět, stával se tím činem („*ex opere operato*“) bez ohledu na své vnitřní smýšlení obřadně (*leviticky*) čistým. Vnitřně však samy o sobě a přímo oběti tyto nevlévaly do duše obětujícího

nadpřirozené milosti, proto je nazývá sv. Pavel „slabými a nuznými prvopočátky“ (Gal. 4, 9).

b) Přece však *vzbuzovaly* oběti v myslícím Israelitovi *víru v Boha, bázeň Boží, důvěru v něho, lásku a obětavost k němu, budily v něm pocit hříšnosti a lítosti ano i naději v zaslíbeného Vykupitele,*

c) protože *předobrazovaly* velikou budoucí obět, kterou svého času přinesl Mesiáš na kříži (*obět krvavá*) a kterou stále opakuje v oběti eucharistické (*obět nekrvavá*). Bůh sám ustanovil starozákonné oběti, proto lze právem za to míti, že také již tehdy pomáhal obětníkům nadpřirozenou milostí, kterou Kristus teprve později získal, by mohli vzbuditi dokonalou lásku a z ní plynoucí lítost a tak rovněž již předem pro budoucí zásluhy Kristovy dojíti ospravedlnění, t. j. odpuštění hříchův a posvěcující milosti Boží. (*Hejčl*, I. c. 287 poz. 6). Protože starozákonné oběti byly „stínem budoucích statků, a krev býkův a kozlů nemohla shladiti hříchů“, (Žid. 10, 1. 4) byly *často opakovány* a velmi různé, aby se skrze ně touha po plném smíru skrze obět krvavou na kříži vyjadřovala. Tato touha byla dokonale ukojena, když *se Kristus na kříži jednou obětoval a touto „jedinou obětí zdokonalil na vždy ty, kteří se posvěcují“* (tmt. 12, 18).

*V období křesťanském jest pouze jedna obět Ježíše Krista,* kterou přinesl na kříži způsobem krvavým a na oltáři obnovuje způsobem nekrvavým. Nekrvavá obět mše sv. není obětí samostatnou a od krvavé rozdílnou, ani ji nedoplňuje ani nedokonává, nýbrž ji pouze obnovuje a její účinky věřícím přivlastňuje. Nekrvavá a krvavá obět je co do obětního daru a co do hlavního obětníka jedna a táž; liší se toliko způsobem, jakým se koná.

*Tvrzení reformátorů,* že v křesťanství mimo krvavou obět žádná jiná obět místa nemá, dlužno již předem odmítnouti. Nemůže-li žádné pravé náboženství býti bez obětí, pak nemůže ani křesťanství, toto nejdokonalější náboženství postrádati ustavičné oběti, jež má svou moc z oběti na kříži. *Křesťané* potřebují k tomu, aby své náboženské povinnosti k Bohu plnili, obětí, jež je nejdokonalejším projevem povinné bohopocty, bez níž ani *Israelité ve St. zákoně* nebyli. Této potřebě, která tkví v podstatě náboženství, nevyhovuje obět krvavá, na jednom místě a jedenkrát vykonaná. Nedá-li se veřejná bohoslužba bez vlastní a pravé oběti ani mysliti, pak nemůže ani křesťanství, nemá-li býti zkomolené a býti hůře na tom než starozákonná bohoslužba, vlastní a pravé oběti postrádati.

### § 31. Obět mše sv. skutečně jest.

*Věta:* Mše sv. je pravá a vlastní obět, od Ježíše Krista ustanovená. (De fide).

*Výklad.*

*Odpůrci* mše sv. byli *Viklef*, po jehož rozumu nebyla mše sv. v Písmě sv. odůvodněna; *albijští a valdští*, kteří zavrhovali vlastní

kněžství a moc konsekrovati přičítali laikům a pak hlavně *reformátoři*. Tito útočili na mši sv. přímo vášnivě. *Luther* ji nazval „papeženskou modloslužbou“ a *Kalvín* ji odvozoval ze šalby satanovy. *Tridentský* sněm pojednal o mši sv. velmi důkladně. Celou nauku probral v jednom sezení a vymezil v 9 kapitolách a tolikéž kanonech. Tím zajisté dal na jevo, jaký význam přikládá této nauce jak ohledem na ni samu o sobě, tak ohledem na útoky reformátorův. V prvých dvou kanonech prohlásil zmíněný sněm: „Bude-li kdo tvrditi, že ve mši se nepřináší Bohu pravá a vlastní obět a že býti obětovánu není nic jiného leč, že Kristus se podává k požívání, b. z c. v.“\*) Bude-li kdo tvrditi, že Kristus řka: „To čiňte na mou památku“ apoštoly neustanovil kněžími nebo nenařídil, aby oni a ostatní kněží jeho tělo a krev obětovali, b. z c. v.“\*\*) (sess. XXII. can. 1. 2; Denz. 948. 949). Je tedy *článek víry*, že mše sv. je *pravá a vlastní obět a že tělo a krev Páně jsou skutečné obětní dary*.

#### *Důkaz.*

1. *Tridentský sněm* uvádí *předobraz a předpověď mše sv. ze St. zákona*. „Melchisedech pak, král Salemu, podal (v obět) chléb a víno — byl totiž knězem nejvyššího Boha — požehnal mu“ (I. Mojž. 14, 18. 19). „Že přinesl Melchisedech skutečně chléb a víno v obět, je patrné: a) následující poznámku, že byl kněz, dlužno spojití s přinesením chleba a vína. Byl-li kněz, pak obětoval, neboť jmenovitě přinášení obětí (a nejen žehnání) je hlavní úkon a úřad kněžský; b) Abram častěji přinášel obět (tmt. 12, 7. 8; 13, 18), zde však v okamžiku tak závažném, nepřináší obět diků za vítězství; z toho lze souditi, že požádal Melchisedecha, aby přinesl obět v tomto smyslu a Melchisedech skutečně tak učinil; odtud si též vysvětlíme, že Abram přináší mu desátek. Konečně: c) David Žl. 109, 4 a Pavel Žid. hl. 5 a 7. nazývají *Krista knězem podle řádu, t. j. způsobu Melchisedechova*; nikde však jinde nevypravuje se o oběti

\*) Can. 1. Si quis dixerit, in Missa non offerri verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: A. S. (Denz. 948).

\*\*) Can. 2. Si quis dixerit, illis verbis: „Hoc facite in meam commemorationem“, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi alii que sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum: A. S. Denz. 949).

*Melchisedechově* a jejím obřadu než zde. — Pro tuto obět je *Melchisedech* jedním z nejkrásnějších předobrazů *Krista*, který přinesl v nejpamátelnějším okamžiku svého života a přináší denně obět svého těla a krve své pod způsoby chleba a vína (*Hejčl*, 1. c. 67 poz. 18). *Žalmista* a *sv. Pavel* nazývají *Melchisedecha* předobrazem *Mesiášovým*, o jeho obětním daru se však nezmiňují. Když však nazývají *Krista* „knězem podle řádu *Melchisedechova*“, tu i *Kristus*, měl-li býti svému předobrazu podoben, musel přinášeti obět nekrevavou, své tělo a svou krev pod způsoby chleba a vína, jak to učinil při poslední večeři a činí tak ustavičně ve mši sv. Jen tak jest kněz podle řádu *Melchisedechova* na věky.

*Sv. Pavel* v listu k Židům se ovšem nezmiňuje ani o oběti *Melchisedechově* ani o oběti *Kristově* při poslední večeři. Tato podobnost nehodila se mu totiž ani do souvislosti ani do důkazu, který tam provádí. Dokazuje totiž (*Žid.* 7, 4), že velekněžství *Kristovo* převyšuje neškonale kněžství aronsko-levitské. Za tím účelem dovozuje, že *Melchisedech* byl vznešenější kněz než *Aron*. Když tedy je *Kristus* kněz podle řádu *Melchisedechova*, pak je rovněž vznešenější kněz než *Aron*. Kněžská vyvýšenost *Melchisedechova* nevysvítá ani tolik z jeho oběti chleba a vína, která se přinášela i v levitské bohoslužbě, nýbrž hlavně z toho, že „obdržel desátek od Abrahama a požehnal jemu“ (*tmt.* 7, 6). *Otcové*, jimž nebylo již dbáti takových ohledů, srovnávají *Krista* s *Melchisedechem* i co do oběti chleba a vína. Prvý tak učinil *sv. Cyprian* (*Ep.* 2, 3 ad *Caecil.* *Enchir. patr.* 581), a po něm *sv. Ambrož*, *Augustin*, *Lev Vel.* a *Fan Damašský*.

2. *Tridentský sněm* odvolává se mimo to na předpověď *Malachiášovu*: „Nemám zalíbení ve vás, praví Hospodin zástupův, a darů nepřijmu z ruky vaší. Nebo od východu slunce až na západ veliké jest jméno mé mezi národy: a na každém místě kadí se a obětována bývá jménu mému obět čistá (*mincha*); nebo veliké jest jméno mé mezi národy, praví Hospodin zástupův“ (*Malach.* 1, 10, 11).

Prorok na rozkaz Hospodinův předpovídá a) úplné odstranění obětí starozákonních, b) náhradu za ně, obět novou v období mesiášském. Toto se splňuje toliko v oběti mše sv. Prorok tedy předpovídal tuto obět.



a) Protože *kněží levitští* obětovali *Hospodinu* chléb poskvrněný, dobytčata slepá, kulhavá a neduživá, *káře* je za to ústy prorokovými a *ohlašuje*, že starozákonní oběti vůbec *odmítá*. V-náhradu za ně slibuje novou *čistou obět nekrvavou*, jež mu bude přinášena nejen *u Židů*, nýbrž *u všech národův* a netoliko *na jednom místě*, nýbrž *po celém oboru zemském*.

b) Tato nová obět *náleží do doby mesiášské*, je *skutečná a pravá obět* a od oběti na kříži rozdílná. Na mesiášskou dobu ukazuje to, že nová obět bude všeobecná od východu až na západ, na každém místě, mezi všemi (i pohanskými) národy přinášena jménu Hospodinovu. Takovými úslovími označuje se *ve St. zákoně* (Žl. 21, 28; 71, 19; Is. 11, 10. 12; 49, 6; 60, 9; Jer. 31, 31; Amos 9, 12; Mich. 4, 1. atd.) budoucnost, doba mesiášská. O nové oběti užívá prorok sloves v čase přítomném; podle ducha mluvy hebrejské může participium označovati jak přítomnost tak budoucnost. Tuto pak označuje všude tam, kde prorok patře na budoucí událost mluví o ní jako o přítomné (Is. 7, 44; 9, 5). *Za doby Malachiášovy* rozhodně se nekonala taková obět, jakou tu předpovídal. Nelze touto obětí rozuměti ani oběti, jež se konaly *u Židů v diaspoře rozptýlených neb u proselytův*. Tyto nebyly novou všeobecnou a čistou obětí, kterou prorok má na zřeteli. Tím méně lze mysliti *na oběti pohanské*, jež byly zcela nečisté (Mal. 1, 2; 1. Kor. 10, 20). Nová obět, o níž *Malachiáš* mluví, je *skutečná a pravá*, nikoli však pouze duchovní. Výrazy, jichž o ní užívá, označují obět *liturgickou*, tedy skutečnou a vlastní. Proti starozákonní nekrvavé oběti staví se nová čistá mincha.

*Krvavá obět*, kterou Ježíš Kristus jedenkrát v Jerusalemě přinesl, nemůže tu býti míněna, poněvadž je krvavá a nepřináší se na každém místě. Touto může býti pouze *nekrvavá obět mše sv.* Nesplnila-li se předpověď *Malachiášova* v této oběti, pak se vůbec nesplnila. Mše svatá „je v pravdě ona čistá obět, jež žádnou nehodností nebo zlobou obětujících nemůže býti poskvrněna, kterou Hospodin skrze Malachiáše předpověděl, že bude jeho jménu, jež se mezi národy mělo státi slavné, na každém místě obětována“ (sněm tridentský sess. XXII. cap. 1; Denz. 939).

Na nekrvavou obět ukazuje *Zalmista* v Žl. 21, 1—23, kde *Mesiáš* trpící a na rukou a nohou zboděný slibuje *obětní hostinu* pro všechny

a *Isaiáš 66, 18* předpovídaje, že Hospodin si vyvolí ze všech národů kněze, kteří ovšem též budou všude přinášeti obět.

3. *Ze slov, jimiž Kristus eucharistii ustanovil*, plyne zřejmě, že ji zároveň jako nekrvavou obět konal a na svou památku ustavičně konati přikázal. Ježíš vzal chléb, požebnav lámal jej a dav učedníkům svým řekl: „Vezměte a jezte: toto jest tělo mé, které se za vás vydává (Luk.: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον).

*Sv. Pavel: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον).* A vzav kalich, poděkoval a dal jim říka: Pijte z toho všickni, neboť toto jest krev má Nového zákona, která se vylévá za mnohé (*Mat. a Mar*) na odpuštění hříchův (*Mat.*) Tento kalich jest nová úmluva v krvi mé, který se za vás vylévá (Luk.: τοῦτο τὸ ποτήριον . . . ἐκχυνόμενον) *Kristus Pán* a) prohlásil tedy své tělo a svou krev za obětní, za žertvu, kterou podával v obět za své učedníky a za lidstvo vůbec. Úslovími „vydati za někoho tělo (život), vylíti za někoho krev“ označuje se v Písmě sv. skutečná obět. b) Dle zprávy *Lukášovy a Pavlovy* pravil o své krvi: „Tento kalich jest nová úmluva v krvi mé“ . . . Obětoval tedy při poslední večeři svou krev, která byla před ním v kalichu a tělo, jež bylo pod způsobou chleba přítomno. c) Nazval svou krev *krví Nového zákona* (úmluvy). Jako Starý zákon, stará úmluva byla obětní krví zpečetěna (Ex. 24, 5—8), tak i Novou úmluvu svou obětní krví potvrdil. Dle *sv. Pavla* „nebývá úmluva s Bohem zasvěcena bez krve“ (Žid. 9, 18). d) Přikázal svým učedníkům: „To čiňte na mou památku.“ Dle mnohých bohoslovců lze místo „čiňte“ přímo dosaditi „obětujte,“ ježto podle tehdejších náboženských názorů bylo opakování takového posvátného úkonu obětním úkonem. *Sv. Pavel* vidí v tomto opakování večeře Páně skutečnou památku na smrt Kristovu: „Kdykoli totiž jíte chléb tento a pijete kalich smrt Páně zvěstujete, dokavad nepřijde“ (1. Kor. 11, 26). e) *Kristus* ustanovil eucharistii tak, že napřed proměnil chléb ve své tělo a potom víno ve svou krev. *Touto oddělenou konsekrací* představil sebe jako obětovaného, svou krev od těla oddělenou. f) Konal eucharistii v přímé souvislosti se slavností velikonočního beránka, která byla hostinou obětní. Z této souvislosti lze usuzovati, že i eucharistie byla obětí a hostinou.

Je tedy patrné, že *Kristus eucharistii ustanovil za nekrvavou a ustavičnou obět, a že při ní obětoval své tělo a svou krev.*

*Protestantský výklad* svrchu zmíněných slov, že *Kristus* jimi pouze svým učedníkům podával chléb a víno na památku své smrti na kříži nebo že tuto měl při nich pouze a jediné na mysli, je naprosto nedostatečný a neudržitelný.

*Vulgata* užívá futura „effundetur“ (Mat., Mar., Luk.), „tradetur“ (*Pavel*). Tak ovšem nevystihuje zcela smyslu původního textu a je tu na místě dbáti slov *Lva XIII*, jenž dí: „Je-li tam něco nedosti přesně vysloveno, doporučuje se nahlédnouti do původního textu“. (Encykl. Providentissimus). Ostatně má *Lukáš* o těle „quod pro vobis datur“ a některé kodexy „effunditur“.

*Někteří bohoslovci* ukazují na *rozmluvu Kristovu se Samaritánkou*, že tu obět eucharistie *slíbil* (Jan 4, 20 nn.). „Dí jemu žena: Otcové klaněli se na této hoře a vy pravíte, že v Jerusalemě je místo, kde náleží se klaněti. Ježíš řekl jí: Ženo věř mi, že přichází hodina, kdy nebudete se klaněti Otcí ani na této hoře ani v Jerusalemě. Avšak přichází hodina a nyní jest (tu), kdy praví cítelé budou se klaněti Otcí v duchu a v pravdě“. Žena dotazovala se na slavnou, veřejnou a obětní bohoslužbu, kterou Židé konávali v Jerusalemě a Samaritáni na hoře Garizim. Chtěla tedy zvěděti, kde dlužno Bohu obětovati. *Kristus* jí zajisté odpověděl v témž smyslu, v jakém se dotazovala, že tedy nastane, ano již nastává, doba, kdy bohoslužba veřejná a obětní nebude vázána pouze na jedno místo, nýbrž, kdy praví cítelé budou Hospodinu sloužiti nikoli obětmi dobytčat, nýbrž v duchu, nikoli předobrazy a stínem budoucích statků, nýbrž v pravdě (srov. *Belser* v Theol. Quartalschrift, Tübingen 1914 seš. 3 str. 323).

4. *Sv. Pavel obrací* ve svých listech hlavní zřetel ke smrti *Kristově*. O eucharistické oběti zmiňuje se nepřimo.

1. Kor. 10, 16—21 dovozuje takto: *Židé* obětují na oltáři, požívají z obětních darů, čímž se s Bohem spojují těsným společenstvím (*κοινωνία*). *Pohané* obětují dary démonům a spojují se s nimi. *Křesťané* mají hostinu, která je skutečně spojuje s Kristem, totiž kalich požehnání a chléb, který lámou. Poněvadž v obou předešlých členech důkazu běží o hostinu obětní, zajisté viděl apoštol i v kalichu požehnání a ve chlebě, který se láme, obětní hostinu, tedy obět. To tím více, poněvadž podle tehdejšího náboženského nazírání nenastalo těsné společenství mezi božstvem a obětujícím, jestliže tento požíval z pokrmu kteréhokoli, nýbrž jen když požíval z hostiny obětní. Tomu nasvědčuje i ta okolnost, že apoštol staví proti obětnímu stolu pohanů (*τραπέζα δαιμονίων*) stůl hostiny eucharistické (*τραπέζα Κυρίου*). Jako na onen tak i na tento se klade *obětní hostina*. Stůl Páně připomíná stůl Hospodinův = oltář (Ez. 39, 20;

44, 16; Mal. 1, 7. 12). Je tedy dle vývodů *Pavlových eucharistie obět*, její požívání jest *obětní hostinou* a jejím *stolem jest oltář*. Jest objektivní, skutečná obět; nekoná se pouze vnitřními úkony, poněvadž její účinky, těsné společenství s tělem a krví Kristovou, jsou skutečné a věčné.

Žid. 13, 10: „Máme oltář, z něhož jísti nemají moci ti, kteří slouží stánku“ (židé) je podle většiny *katolických bohoslovců* rovněž *zmínka o eucharistickém oltáři* a tudíž i o eucharistické oběti. Bohoslovci, kteří vidí v oltáři zmíněném obraz kříže Kristova, dovolávají se *výkladu sv. Tomáše Akv. Belser* však dokazuje, že *Tomáš* po příkladu Otců rozumí požíváním s kříže přivlastňování užitek smrti Kristovy skrze eucharistii, jež se v církvi na oltáři připravuje. Obět na oltáři je co do podstaty s obětí na kříži a s obětí, kterou přináší oslavený Kristus na nebeském oltáři, jedna a táž (1. c. 330).

5. *Otcové*. Není snad ani jiného článku víry, který byl od dob apoštolských tak jednomyslně, stále a všeobecně v církvi uznáván a vyznáván jako ten, že eucharistie jest obět. Odtud si lze vysvětliti veliký odpor *Lutherův* proti *sv. Otcům* (*Bellarmin*, De missa 1, 5, 24—26).

a) *V Didaché* jest o slavení eucharistie tento předpis: „V den Páně pak se shromáždívše lámejte chléb a díky činite, vyznavše hříchy své, aby čista byla obět vaše. Každý pak kdo by měl spor s druhem svým,\*) ať neschází se s vámi, dokavad se nesmíří, aby nebyla poskvrněna obět vaše. Nebot totot jsou slova Páně: Na každém místě atd. (Enchir. patr. 9). Ustanovte si tedy biskupy a kněze hodné Pána“ (14, 1. 2. 3; 15, 1; Enchir. patr. 8). Byla tedy již tenkrát *eucharistie vnější, společná a liturgická obět*, kterou *konali biskupové s jáhny tím, že díky činili (konsekrovali) a chléb lámali*.

b) *Klement Římský* v listu ke *Korintským*, kde někteří proti představeným církve tamější povstali a je s úřadu sesadili, píše: „Nebudet nám malým hříchem, jestliže bychom ty, kteří neúhonně a svatě dary obětovali (*προσευεγκόντας τὰ δῶρα*) s biskupství svrhli.“ Tyto dary jsou tytéž, které bývají při slavení eucharistie přinášeny; vždyť právě pro tuto funkci bývají ustanoveni biskupové: „Všecko, co Hospodin činiti velel v čase určitém, slušně v pravém pořádku vykonávati máme (1. Kor. 14, 40). Prikázal pak vykonávati oběti a služby (*τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας*), nikoli maně a nepořádně, nýbrž v určitých časech a hodinách. Kde a kým co má býti jednáno, Hospodin určil svrchovanou vůlí svou, aby všecko podle jeho libosti svatě se stávalo a jeho vůli příjemno bylo. Kdo tedy ustanoveným časem oběti své přinášeji, bohulibezni a blažení jsou“ (40) Srovnávají biskupy, kněze a jáhny s veleknězem, kněžímí a levity dí:

\*) *Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ.* (Didaché 14. 1).

„Každý tedy z vás, bratří, v pořádku svém přinášej díkůčinění Bohu s počestností, dobré svědomí zachovávaje, *obor určený služby své nepřekročuje*. Ne všady, bratří, přináší se oběti . . . nýbrž toliko v Jerusalemě“ (41; Enchir. patr. 19).

Při bohoslužbě — o ni tu jde — musí se všechno díti podle přesně stanoveného řádu, jak co do místa a času tak co do bohoslužebných osob. Jim a pouze jim přísluší konati oběti a bohoslužebné funkce (*τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας*). Touto bohoslužebnou obětí jest jen slavení eucharistie, jak již v *Didaché* bylo předepsáno. *Klementovi* doznává i *Harnack*, že v eucharistii vidí obětní úkon (Dogmengeschichte 231 poz. 1).

c) *Sv. Ignác Muč.* ukazuje na obětní ráz eucharistie, když píše: „Snažte se tedy *jednu eucharistii slaviti*. Jedno zajisté jest tělo Pána našeho Ježíše Krista a jeden je kalich pro sjednocenost krve jeho, jeden oltář, jakož jeden biskup s kněžstvem a s jáhny“ (Filad. 4; Enchir. patr. 56).

d) *Sv. Justín Muč.* uvádí *předobraz* eucharistické oběti: „Obětování běli pšeničné (bílé mouky), mužové milí, které za lidí od malomocenství očištěné přikázáno bylo, *obrazem bylo chleba svátostného*, kterýž Ježíš Kristus, Pán náš *na památku utrpení podstoupeného*, za ty, již duše své ode vši zlosti oprostují, *činíti přikázal*“ (Rozml. s Tryf. 41). V eucharistické oběti *splňuje se předpověď Malachiášova* I, 11: „O obětech od vás dříve přinášených dí Bůh skrze Malachiáše: Nemám zalíbení ve vás . . . O obětech pak od nás pohanů na každém místě jemu přinášených, to jest o *chlebu svátostném a o kalichu podobně svátostném*, již tehdy předpovídá, přidávaje i to, že jméno jeho oslavujeme, ale vy zneuctíváte“ (tmt; Enchir. patr. 135). Eucharistický nebo svátostný chléb a svátostný kalich je tělo a krev vtěleného Ježíše (Obr. I, 66). „Od žádného pak Bůh oběti nepřijímá jen skrze kněze své.“ (Rozml. 116).

e) *Sv. Irenej* srovnává *Nový zákon* se *Starým* i co do oběti a dí: „Ale i Pán náš učedníkům radu dává, aby obětovali Bohu prvotiny z tvorstva jeho . . . vzal chléb ze stvoření pošlý a díky čine řekl: Totot jest mé tělo. A podobně *vyznal i kalich* vzatý z téhož našeho tvorstva, *býti krví svou*, a nově učil oběti Nového zákona; kterouž *církev od apoštolů přijavši po veškerém světě vzdává Bohu* . . ., o čemž *Malachiáš* předpověděl takto: Nemám zalíbení . . ., tím číže patrně znamená, že prvější ovšem národ přestane obětovati Bohu; ale že na každém místě se bude vzdávati jemu obět a to čistá; jméno pak jeho oslavuje se mezi národy.“ (Proti kac. IV, 17, 5; Enchir. patr. 232). Eucharistie, kterou Kristus ustanovil, jest novozákonní obět, jak ji *Malachiáš* předpověděl, a církev od apoštolů přijavši ji ustavičně koná. *Obětními dary* není chléb a víno, nýbrž tělo a krev Páně, jež jsou pod jejich způsoby skryty. *Tuto obět* přináší Bohu řádným způsobem *toliko církev, nikoli však židé nebo pohané*: „Avšak nebyly oběti vůbec zavrženy; neboť oběti byly tam, oběti pak jsou tu; oběti u lidu (israelského), oběti v církvi; ale způsob toliko změněn jest . . . A takovou *čistou obět jediná církev vzdává Stvořiteli* svému . . . Ale židé neobětují; ruce jejich jsou zajisté plny krve; neboť nepřijali Slova, které se obětuje Bohu“ (tmt. IV, 18, 2, 4; Enchir. patr. 233).

f) *Tertullian* těch křesťanů, kteří ve dny postní nepřicházeli do liturgických shromáždění z obavy, aby přijímáním neporušili postu, se táže:

„Zdaž tvůj půst stacijní nebude ještě slavnější, staneš-li u oltáře Božího? Přijmeš-li a uschováš-li tělo Páně, obojí bude zachováno i účast obětí i postní povinnost“ (De orat. 19; Enchir. patr. 301). Na mnoha místech vypravuje (Ad Scap. 2; De cor. mil. 3; De exhor. cast. 11 a j.), že se mše sv. koná za živé i zemřelé, slavení eucharistie nazývá *orationes sacrificiorum* (de orat. 19), ve výročí dne úmrtího je jmenuje *oblaciones annuae, sacrificia* (de exhort. cast. 11) a sděluje, že i ďábel napodobí v mysterních Mithrových církevní svátosti, ano koná i *obět chleba* (De praescrip. 40; Enchir. patr. 299).

g) *Sv. Cyprian*, jak *Schanz* l. c. 483 píše, dovršil vývoj této nauky, než nového pojmu obětního nezavedl: „Kněz v pravdě koná úřad v zastoupení Kristově, jenž následuje to, co Kristus učinil a přináší tehdy v církvi Bohu Otcí *pravou a úplnou obět (verum et plenum sacrificium)*, obětuje-li tak, jak vidí, že obětoval sám *Kristus*“ (Ep. 63, 14; Enchir. patr. 584). Proti *akvariům*, kteří místo vína užívali při slavení eucharistie vody, zdůrazňuje: „Z toho je zjevno, že *neobětuje se krev Kristova*, není-li v kalichu vína a že *neslaví se* náležitou konsekrací *obět Páně*, neodpovídá-li obětování a obět *utrpení Páně* (tmt. 9).

Z této nepřetržité řady svědectví vysvitá, že *Otcové* od dob apoštolských eucharistii pokládali za obět a tělo a krev Páně za dary obětní. Neviděli v eucharistii obět proto, že se při ní Bohu vzdávaly díky nebo že byla vnějším obřadem nebo že při ní byly přinášeny chléb a víno. *Sv. Irenej* neuchyluje se od obecného učení ostatních Otcův. Srovnáme-li Proti kac. 4, 17, 5 s 18, 4, 18, učí, že *křesťané ba i gnostikové*, tito ovšem v rozporu s vlastním bludem, berou ze tvorstva Božího chléb a víno, pronášejí nad nimi vzývání Boha, takže potom eucharistie záleží ze dvou věcí, pozemské, ze zevnějších způsob, a z nebeské, z těla a krve Páně, a tuto řečenou obět, tedy tělo a krev Páně, Bohu vzdávají (*Bartmann*, l. c. 361).

h) *Apologetům* bylo proti hrubé modloslužbě pohanské a proti bohoslužbě židovské, která se zvrhla ve vnější obřadní službu, hájiti *vnitřního duchovního rázu náboženství křesťanského*. Proto se někdy vyjadřují tak, jakoby vnější bohoslužbu a vlastní oběti zavrhovali. *Athenagoras* se ohrazuje, že křesťané nejsou proto modloslužebníci, poněvadž „neobětují“. Stvořitel všehomíra nepotřebuje ani krve ani tuku. Přinášíme mu největší obět, když uznáváme, že rozprostřel nebesa, středem učinil zemi a člověka stvořil. Celopalů Bůh nepotřebuje; naši povinností je přináseti obět nekrvavou a vzdávat mu duchovní bohopoctu (Legat. 13). Podobně *Aristides* (Apol. I. 4) a *Minucius Felix* (Octav. 32). Jako tito vyjadřují se o obětech i *Irenej* (Proti kac. 4, 18, 6) a *Tertullian* (Apolog. 30) přes to, že obětní ráz eucharistie znali a dosvědčili. Tito mužové proti pohanům a židům právem tvrdili, že křesťané nemají ani chrámů, ani oltářů, ani obětí; takových křesťanů neměli. Polemisující s pohany a židy mohli užívatí pojmu u nich běžných. Pro vznešenou obět eucharistie, tento nejdražší poklad prvých křesťanů, neměli ani pohané ani židé nejmenšího smyslu nebo porozumění.

ch) *Otcové po sv. Cyprianu*, východní i západní pohlízejí na eucharistickou obět s téhož stanoviska jako jeho předchůdcové. Nemohl tedy *Cyprian*

nový názor obětní do církve zavede. *Döllinger* dí: „Domnění, že nauku o obětování těla a krve Kristovy vynalezl v církvi teprve *Cyprian*, zaráží ostatně tím více, ježto vidíme, že *řečtí Otcové* touž nauku *brzy po Cyprianovi*, ač ji z latinských spisů biskupa kartaginského nečerpali, jako *dávno známou* předpokládají a hlásají“ (Hippolyt u. Kallist 345).

*Sv. Cyril Jer.* vykládá katechumenům o eucharistické oběti toto: „Jakmile je tato duchovní obět, tato *nekrvavá bohoslužba* dokonána (proměňováním), úpěnlivě voláme při této *smírné oběti* k Bohu o všeobecný pokoj církve a spolu za všechny pomoci Boží potřebné prosíme a obět tuto přinášíme. Za všechny, kteří zesnuli mezi námi, prosíme, poněvadž věříme, že tato prosba oněm duším, za něž se přináší, kdy tato *svatá a záračná obět* na oltáři spočívá, k největšímu užitku bude. Za zemřelé *obětujeme Krista zabitého* a za naše hříchy, bychom dobrotivého Boha jak s nimi tak s námi smířili“ (Catech. myst. 5, 8. 10; Enchir. patr. 851). *Sv. Jan Zlat.* píše: „Když vidíš, kterak tu Pán jako žertva spočívá, kněz před žertvou stojí a se modlí a my všichni přítomní onou drahocennou krví se rdíme, domníváš se pak, že jsi mezi lidmi a chodíš na zemi?“ (De sacerdot. 3, 4; Enchir. patr. 1118). *Obětujeme* ustavičně *téhož*, t. j. nikoli dnes jednoho a zítra jiného Beránka, nýbrž ustavičně *téhož*. Když pak bývá obětován na mnoha místech, je jedním tělem, nikoli mnohými těly, tak je též *jednou obětí*“ (In Hebr. homil. 17, 3; Enchir. patr. 1223).

i) *Z latinských Otců* zasluhují zmínky *sv. Ambrož a Augustin*, poněvadž oba obětní ráz eucharistie zdůrazňují. *Sv. Ambrož* dí: „Viděli jsme, jak Velekněz k nám přichází, viděli a slyšeli jsme, jak svou krev za nás obětoval. Následujme ho, jak jen možná, my kněží, abychom přinášeli *obět* za lid, byť chudi zásluhami, přece ctihodní obětí, poněvadž Kristus, i když jej nyní nevidíme jako obět, přece na zemi *bývá obětován*, když jeho tělo se *obětuje*“ (In Ps. 38, 25; Enchir. patr. 1260). *Sv. Augustin* pojednává o oběti eucharistie mnohem jasněji než o svátosti. Kristus náš prostředník *přinesl* Bohu *obět*, kterou jsa pravý Bůh, jako Otec též přijal. Je tudíž *obětník i dar obětní* (ipse offerens, ipse et oblatio); *chtěl, aby svátost* jeho krvavé oběti byla každodenní obětí církve (De civit. Dei 10, 20; Enchir. patr. 1746). *Památku této vykonané oběti* slaví křesťané nyní *přesvatým obětováním a účastí na těle a krvi Páně* (sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi; C. Faust. 22, 18). Jednou byl Kristus sám v sobě obětován a přece *bývá ve svátosti nejen o velikonočních, nýbrž každý den za národy obětován* (Ep. 98, 9).

k) *Liturgie východní i západní* dosvědčují co nejjasněji, že eucharistie je nekrvavá obět, ve které se Syn Boží na oltáři přináší. Na této skutečnosti jsou jako na společném základě vybudovány veškeré liturgie. Ježto ve hlavním jádru dosahují až do I. stol., jsou velmi *významným svěděctvím pro dávný věk mše sv.* Svěděctví liturgií viz *Chr. Pesch*, De sacramentis<sup>3</sup> I. 300 . . . *Rauschen*, Florilegium patristicum VII. 117.

*Vyobrazení v katakombách*, z nichž je obětní ráz eucharistie patrný, viz *Bilczewski-Tumpach*, Eucharistie 237.

V IX. stol. ve sporu mezi *Paschasiem Radbertem a Rabanem* běželo o to, zda a do jaké míry je tělo svátostné totožné s tělem Kristovým historickým. *Paschasius* ukazuje zřejmě i na obětní ráz eucharistie (carnem

et sanguinem Christi cotidie pro mundi vita mystice immolari; De corp. et sanguin. Domini c. 4). *Za Karla Vel.* byly již sepisovány a šířeny výklady mše sv. (Expositio missae, De divinis officiis) nejprve pro kněze a potom i pro věřící (*Thalhofer*, Liturgik I. 57).

*Scholastičtí bohoslovci* věnovali celkem více pozornosti a péče svátosti než obětnímu rázu eucharistie. *Sv. Tomáš Akv.* dí, že slavení eucharistie jest obět, poněvadž názorně zobrazuje utrpení Páně, jež je pravá obět (*imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio*). Eucharistie je *památka jeho smrti*. Skrze tuto svátost *stáváme se účastni užítku smrti Kristovy* (S. th. B, q. 93, a. 1). V nauce *sněmu tridentského* o mši sv. jsou tyto názory *Tomášovy* základem.

*Reformátoři zavrhnouše* mši sv., octlí se ve zřejmém rozporu s celou křesťanskou minulostí.

### § 32. ● podstatě oběti mše sv.

*Literatura.* *Westermayer*, Die Messe in ihrem Wesen (1863). *Schwane*, Die eucharistische Opferhandlung (1889). *Goetzmann*, Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik (1901). *Van Wersch*, Das heilige Messopfer in seiner Wesenheit und in seiner Feier (1895). *Renz*, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der ersten drei Jahrhunderte (1902). *Týž*, Die Geschichte des Messopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. 2 svazky (1901—1902). *Vacant*, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine (1894). *Charre*, Le sacrifice de l'Homme-Dieu (1899). *Mortimer*, The Eucharistic Sacrifice. An historical and theological investigation of the sacrificial Conception of the Holy Eucharist in the Catholic Church (1901). *Wieland*, Mensa und Confessio (1906). *Týž*, Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch (1908). *Týž*, Der vorirenäische Opferbegriff (1919). *Dorsch*, Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. G. Wielands über Mensa und Confessio (Zeitschr. f. kat. Theologie 1908). *Týž*, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (1901). *Týž*, Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorirenäischen Opferbegriffes (Zeitschr. f. kathol. Theologie 1910). *Rauschen*, Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche<sup>2</sup> (1910).

*Podstatu* té které věci lze vyrozumívati buď *fysickou* nebo *metafysickou*. Při mši sv. jest vyšetřiti obojí, odpověděti na otázku: *Ve které části mše sv. záleží, koná se vlastně obět?* a potom: *Jsou právě v této části všechny podstatné znaky oběti?* Ježto mše sv. není *naprostá*, nýbrž *vztažná (relativum sacrificium)* na krvavé oběti závislá obět, dlužno i *tento vztah blíže probrati*.

#### I. O vztahu mše sv. k oběti na kříži.

Obět *κατ' ἔξοχόν*, světová, střed všech obětí jest obět na kříži, jež na žádné jiné nezávisí. Všechny starozákonní, hlavně krvavé oběti jí předobrazovaly a *novozákonní obět ne-*



*krvavá ji znázorňuje* (repraesentatio), *připomíná* (memoria) a její ovoce *přivlastňuje* (applicatio). *Sněm tridentský učí*: „Ten tedy Pán a Bůh náš, ačkoli *jedenkrát* sebe sama Bohu Otci smrtí obětovati hodlal, . . . aby své milované nevěstě církvi zůstavil obět viditelnou, jak toho vyžaduje povaha lidská, kterou by ona krvavá, jež měla býti jednou na kříži vykonána, *byla znázorněna* (repraesentaretur) a její *památka* (memoria) na konec světa trvala a její *spasitelná moc* na odpuštění těch hříchů, kterých se denně dopouštíme, *byla přivlastňována* (applicaretur) . . . tělo a krev svou pod způsoby chleba a vína Bohu obětoval“ (sess. XXXII. cap. 1; Denz. 938).

Mše sv. je tedy podle tohoto učení *obět vztažná a závislá*, ale přece *pravá a skutečná*. Je totiž s obětí na kříži *co do podstaty totožná*, a liší se od ní *co do způsobu obětování nebo případečně*. *Sněm tridentský* dí: „Jeden a týž jest obětní dar (una enim eademque est hostia), týž nyní za přísluhy kněží obětník, jenž tenkrát na kříži sama sebe obětoval, pouze způsobem obětování rozdílným“ (sess. XXII. c. 2; Denz. 940).\*

1. *Totožná jest obět mše sv. s obětí na kříži* jednak proto, že ji *znázorňuje*, *připomíná* a ovoce její *přivlastňuje*, hlavně pak proto, poněvadž je při obojí oběti *týž obětní dar* a *týž hlavní obětník*.

a) Mše sv. *znázorňuje obět na kříži skutečně a v pravdě*, není dokonce pouhé divadelní představení, tragedie smrti Kristovy. Při *proměňování* slovy konsekračními stane se přítomno tělo Páně pod způsobou chleba a krev Páně pod způsobou vína, tedy *odděleně*. Nejsou od sebe odděleny násilně jako na kříži, nýbrž jsou skutečně přítomny pod oddělenými způsoby, jež nám *názorně zobrazují Krista Pána, skutečně přítomného a za nás na kříži obětovaného*. Při mši sv. bývá pokaždé na oltáři vztýčen kříž se svou obětí, oltář stává se Golgothou (altare est repraesentativum crucis, in qua Christus in propria specie immolatus est, *dí sv. Tomáš Akv.* S. th. 3, q. 83 a. 1). *Je tedy na oltáři táž žertva a týž hlavní obětník* jako na kříži. *Římský katechismus* dí o mši sv., že obět na kříži *obnovuje* (instaurat; P. II. c. 4. q. 68). Tím není řečeno, že by ovoce smrti Kristovy rozmnožovala, nýbrž pouze, že je jednotlivým věřícím *přivlastňuje*.

Mši sv. nazývá sněm *památkou smrti Kristovy* ohledem na příkaz Páně: „To čiňte na mou památku“ (Luk. 22, 19). Bludný názor *protestantů*, že je pouhá památka (nuda commemoratio) odmítá *týž sněm pod trestem*

\* Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum hunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. (Sess. XXII. cap. 2, De relatione inter Missam et sacrificium crucis.)

vyobcování z církve (sess. XXII. can. 3; Denz. 950.\*) *Protestantům* je večeře Páně památkou smrti Kristovy potud, že si tuto historickou událost vděčně v duchu připomínají a sebe Kristu obětují; *nám katolíkům* jest však oběť mše sv. skutečnou památkou smrti Kristovy, poněvadž při ní stane se svým tělem a svou krví skutečně přítomen pod oddělenými způsoby chleba a vína, takže se nám představuje jako obětovaný nebo tajemně zabíty beránek, a smrt jeho se nám takto názorně předvádí.

*Mše sv. přivlastňuje věřícím ovoce smrti Kristovy.* O tomto vztahu mše sv. bude později pojednáno.

**b) Totožná** je mše sv. s obětí na kříži hlavně proto, že je při obojí *týž hlavní obětník a týž obětní dar*. Ježíš Kristus jest na oltáři i na kříži obětník i dar.

Na kříži se obětoval sám, když podle příkazu nebeského Otce (Jan 10, 18) dobrovolně podstoupil a vytrpěl potupnou smrt na kříži, a tak svou lidskou přirozenost poslušně ve službách Otce svého za nás obětoval, až sebe sama zmařil (Filip. 2, 7). *Židé* neobětovali Krista Pána, nýbrž spáchali zločin, vynutivše na římském mistodržícím nespravedlivý ortel smrti. Kristu Pánu poskytli pouze příležitost, že se za nás dobrovolně obětoval. Byl tedy *na kříži Kristus obětníkem i obětovaným*.

*Při mši sv.* musí býti *Kristus rovněž hlavní obětník i obětní dar*. Vnější okolnosti mohou býti odlišny, ale co do podstaty musí *týž Kristus obětovati i obětován býti* na oltáři jako na kříži, poněvadž pouze v tomto případě je zachována podstatná totožnost obojí oběti, jak to *sněm tridentský* stanovil. Není tedy v N. zákoně více obětí, nýbrž pouze jedna.

a) *Důkaz*, že mezi obětí mše sv. a mezi obětí na kříži není podstatného rozdílu, plyne jednak *ze skutečné přítomnosti Ježíše Krista* v eucharistii, jednak z té skutečnosti, že *Ježíš Kristus ustanovil eucharistii jako oběť*.

Když jest eucharistie svátostné tělo Kristovo a zároveň oběť, pak je toto tělo totéž, jež za nás na kříži obětoval. To učinil jedenkrát, když za nás ve smrtelných mukách na kříži vykřvácel. Při poslední večeři řka: „Toto jest tělo mé, které se za vás vydává. Tato jest krev má, která se za vás vylévá,“ sám *prohlásil*, že *jeho tělo eucharistické je totéž jako tělo na kříži obětované*.

*Vulgata* překládajíc „corpus tradetur“ ukazuje tímto futurem nejen na budoucí, nýbrž i na přítomnou, tehdy konanou oběť, a *Kristus Pán*,

\*) Can. 3. Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiosum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: A. S.

když se tak vyjádřil, měl zajisté na mysli prolítí krve, jež se mělo státi na kříži. Jiné prolítí krve Kristovy mimo toto je v Písmě sv. naprosto neznámo. *Kristus Pán* nmřel pouze jedenkrát, když svou krev prolil, a to v jedné světodějně chvíli, která se v této formě opakovati nemůže. I vyslovil tudíž při poslední večeři, že mezi jeho tělem svátostným a obětím není podstatného rozdílu.

β) To, že oběť mše sv. má býti konána na památku jeho smrti, rovněž Kristus Pán naznačil řka: „To čiňte na mou památku“. Kdykoli se při mši sv. chléb a víno odděleně konsekrují, předvádí se věřícím Kristus jako obětovaný, za naše hříchy zabítý. *Sv. Pavel* vykládá tento příkaz Páně takto: „Kdykoli totiž jíte chléb tento a pijete kalich, smrt Páně zvěstujete, dokavad nepřijde“ (1. Kor. 11, 26).

I církev od nejstarších dob viděla ve mši sv. památku smrti Páně, jak již *sv. Justín* svědčí, že křesťanská obec „slavic eucharistii rozpomíná se na utrpení, jež Kristus za ně podstoupil“ (Rozml. 117). Podobně *sv. Cyprián* (Ep. 63, 9), *Ambrož* (De offic. I. 48) a jménem scholastiků *sv. Tomáš Akv.* (S. th. 3, q. 83 a. 1).

2. Rozdíl mezi obětí mše sv. a mezi obětí na kříži, když se co do podstaty nerůzní, je pouze případečný „pouze způsob obětování je rozdílný“, jak dí *sněm tridentský*. Tento rozdíl sněm blíže rozvádí: Nyní (na oltáři) obětuje se *Kristus za přísluhy kněží*, tenkrát (na kříži) obětoval *sebe sám*; na oltáři je to obětování *nekrvavé*, na kříži bylo *krvavé*. Obětování musí býti i na oltáři, poněvadž bez obětování nebyla by mše sv. ani oběť ani s obětí na kříži totožná. Je tedy pouze ve způsobu obětování rozdílný.

a) Na kříži obětoval Kristus sebe sama, kdežto na oltáři se obětuje za přísluhy náměstných kněží.

*Katané* usmrtivše *Krista*, neobětovali, nýbrž byli pouze při tom nástrojem, obětním nožem. Na kříži *Kristus* této přísluhy kněží ani nepotřeboval. Tehdy ještě byl na zemi u viditelné, vlastní podobě, a tudíž mohl jako novozákonný velekněz sám sebe podati v oběť výkupnou, jak to prorok o něm předpověděl: „Lis tlačil jsem sám a z národů nebylo muže se mnou“ (Is. 63, 6).

Při mši sv., kde je Kristus přítomen svátostným, tajemným způsobem, potřebuje přísluhy náměstných kněží, poněvadž nemůže oběť konati viditelně. Jako Bůh mohl by to učiniti zázračným způsobem, než přece volí si přísluhu kněžskou, poněvadž chce býti ve mši sv. viditelnou obětí církve, své milované nevěsty, Obětuje se tedy *Kristus* ve mši sv. za přísluhy kněží, kteří obětuji s ním jménem celé církve. Oběť *Kristova* je zároveň obětí celé církve, jak on sám přikázal: „To čiňte na mou památku“.

Přísluha kněží je podřadná (ministerium secundarium), protože se vykonává jménem a z moci Kristovy, a zcela na jeho vůli závisí. Hlavní

*obětník* (offerens principalis) jest a zůstane Kristus. Kněz obětuje rovněž pravou obět církve; ale tato je se svou obětí zcela na svátostném Kristu závislá. Tento musí poskytnouti církvi i knězi obětní dar, obětní úkon a moc obětovati. Tuto má církev ve svátosti kněžstva, kterou *Kristus* jedenkrát ustanovil; obětní dar a obětní úkon nebo úmysl musí *Kristus* ustavičně a přímo církvi poskytovat. *Kněžská činnost velekněze Krista* je tedy vesměs a všude základem a pramenem náměstného kněžstva.

b) *Na kříži obětoval se Kristus krvavě, na oltáři pak se obětuje nekrvavě.*

Nekrvavým je toto obětování proto, poněvadž se krev jeho ani neprolévá ani jeho život nezničí. Zabití a krvavé obětování Krista není podruhé možno. I kdyby bylo možné, nebylo by bohocným úkonem, nýbrž zločinem. Kristus Pán se přece postaral, aby měla církev pravou obět, že nařídil a ustanovil nekrvavé obětování. Krvavé obětování nenáleží k podstatě oběti Kristovy. Kdyby bylo podstatnou, částí oběti, nemohla by mše sv., kde takového obětování není, býti ani obětí ani s obětí na kříži totožnou.

c) *Na kříži přinesl Kristus jedinou obět za vykoupění celého lidstva, na oltáři mši sv. ovoce její jednotlivým věřícím pouze přivlastňuje.*

Na kříži *Kristus* dostatečně ano nadbytečně a nekonečně vykonal vykoupění lidstva a smír s Bohem, zhladil všechny hříchy a zasloužil všechny milosti a prostředky ke spasení, takže ovoce této oběti nemůže býti ani doplněno ani rozmnoženo. Mši sv. může býti ovoce to pouze věřícím přivlastněno. Obětí na kříži bylo vykoupění lidstva vykonáno, na oltáři se nám přivlastňuje. Na kříži získány byly nekonečné milosti, obětí na oltáři tyto se nám rozdělují a stávají se naším majetkem. Obětí na kříži založeno bylo nepřeherné zřídlo zásluh a dostiučinění, obětí mše sv. prameny z tohoto zřídla se do celého světa věřícím rozvádějí. To, co bylo na kříži vydobyto, rozdává se nám s oltáře, takže *kříž a Golgota* vyžadují oltáře a obětí mše sv. Tento vztah mezi křížem a oltářem je důmyslně znázorněn *středověkými oltářními obrazy*, kde z probodeného boku Ukřižovaného teče krev do kalichu na oltáři.

d) *Na kříži přinesl Kristus sebe sama v obět jedenkrát, na oltáři se obětuje a obětovati bude ustavičně až do skonání světa.*

Tento účinek krvavé oběti zdůrazňuje velmi silně list k *Židům* na mnoha místech (7, 27; 9, 12. 28; 10, 10. 12): „Nebot jednou obětí zdokonalil na vždycky ty, kteří se posvěcují“ (10, 14). Není nám zapotřebí ani nové oběti ani nové smrti ani znova prolité krve, poněvadž smírná obět *na Golgotě* pro všechny časy nadbytečně postačí, ale den co den potřebujeme, aby nám byly přivlastňovány její účinky a užítky.

e) *Na kříži byla to výlučně obět Kristova, na oltáři jest ona zároveň obětí církve.*

Je tedy obět mše sv. proti oběti na kříži, z níž veškeru moc a sílu čerpá, *obět podřadná a závislá. Naprostá a nezávislá obět* je toliko obět na kříži, jež všechno působí sama sebou, co nejdokonaleji.

Mše sv. není ani *zbytečná ani obětí na kříži na úkor*, iak sněm *tridentský proti protestantům* prohlásil (sess. XXII. can. 4; Denz. 951). Mše sv. nejen že významu smrti nezastiňuje ani neztenčuje, nýbrž poklady v ní skryté odhaluje, proudy milosti vyvažuje a její moc a sílu zjevuje a uplatňuje. Kdykoli se mše sv. koná, předvádí se utrpení a smrt Páně věřícím po nekrvavu, budí se jeho vděčná a nehynoucí památka a vštepuje se do srdcí vroucí láska k Ukřižovanému.

Protože mezi obětí mše sv. a mezi obětí na kříži není podstatného rozdílu, mluvíme *o oběti a nikoli o obětech*. Ježto se liší co do způsobu obětování, jest oprávněn druhový rozdíl (specie different) mezi mší sv. a obětí na kříži. Jako se liší tyto od sebe co do počtu, tak i jedna mše sv. od druhé, třetí atd.

## II. O fyzické podstatě oběti mše sv.

Když je mše sv. pravá a skutečná obět, s obětí na kříži totožná, třeba vyšetřiti, *ve které části její tato oběť záleží*. V obětování? ve přijímání? nebo ve proměňování?

1. *Při obětování (offertorium)* vysvítá z modliteb: *Suscipe sancte Pater, omnipotens, aeternae Deus, hanc immaculatam hostiam a Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, že chléb a víno jsou vzdálenější látkou, která má býti teprve proměněna a Bohu obětována*. Nejsou vlastními dary obětními, nýbrž pouze výmezem, od něhož (terminus a quo), jsou úvodem a přípravou k vlastním darům, které při proměňování, až podstata chleba a vína přestane, na jejich místo nastoupí. Vlastními obětními dary nemohou býti chléb a víno, poněvadž mše sv. není obětí chleba a vína, nýbrž *obětí těla a krve Kristovy*, jak sněm *tridentský* prohlásil (sess. XXII. can. 2).

2. *Přijímání jest účast na oběti a její zakončení*. Tělo a krev Páně lze přijmouti teprve tehdy, když byla oběť vykonána. Nelze tedy přijímání pokládati za vlastní oběť ani proto, že tu bývají *obětní dary zničeny*, jak se domnívali *Dominik Soto, Bellarmin* a j., a tím méně proto, že obětovati — je vlastně totéž jako Krista požívati, — což sněm *tridentský* výslovně zavrhl (sess. XXII. can. 1).

Ze dvou okolností lze právem usuzovati, že *přijímání těsně souvisí s obětí mše sv. Kristus Pán* při poslední večeři pošinul přijímání téměř do prostřed celého úkonu, a obětoval i uředníkům svým podával krev Nové úmluvy. Požíváním této krve měla býti úmluva s Bohem zpečetěna a společenství požívajících s ním nastati. Tak nazírá na eucharistii sv. *Pavel*, když ukazuje na společenství s Bohem, jež se požíváním obětních darů uskutečňuje (I. Kor. 10, 14—21).

Podstata obětí rozhodně *nezáleží výlučně ve přijímání*. Toto se neděje v prvé řadě za bohocným nebo smírným účelem, nýbrž k duchovnímu prospěchu přijímajících. Proti mínění, že ve přijímání záleží podstata obětí, jsou i tyto další důvody. Mše sv. nebyla by obětí proto, že se v ní obnovuje nekrvavým způsobem smrt Kristova, nýbrž poslední večeře. Smrt Kristova na kříži byla by obětí toliko ohledem na obětní hostinu, která se konala den před tím, a měla by v této své těžiště. (Viz *Rauschen* I. c. 64 proti *Kenzovi a Wielandovi*).

Přijímání není tedy *částí oběti* ani *podstatnou ani spolupodstatnou*, nýbrž *docelující (pars integrans)*, náleží k celistvosti oběti. Tak si lze vy-

světlti *mešní rubriku*, dle níž má kněz kterýkoli, i když není již lačný, eucharistii pod obojí způsobou přijmouti a tak ukončiti oběť, kterou celebrující kněz pro náhlé ochuravění byl nucen přerušiti. Při nekrvavých obětech konávala se pravidelně obětní hostina.

Není-li přijímání celebrantovo nutné k podstatě oběti, nýbrž pouze k celistvosti, pak je tím méně *nutne přijímadní věřících* k platnému sloužení mše sv. *Mše soukromé*, při nichž pouze celebrant přijímá, jsou nejen platné nýbrž i dovolené, jak *sněm tridentský právem prohlásil* (sess. XXII. can. 8; Denz. 955).\*)

3. *Ve proměňování*, jež jediné zbývá, záleží fysická podstata oběti, jak ostatně téměř *všichni novější bohoslovci uznávají*. *Většina* požaduje *dvoji konsekraci* chleba a vína.

a) *Důkaz*, že proměňování je podstatná část oběti, lze snadno podati. Když se při mši sv. *opakuje to, co Kristus* při poslední večeři konal, pak musí býti v obojím případě ten úkon podstatný, který *Kristus ustanovil*. Tím však je podle zpráv všech 4 svatopisců konsekrace. Podle prohlášení *sněmu tridentského* (sess. XXII. can. 2) může mši sv. — tedy i její podstatný úkon platně vykonati pouze kněz. Tento podstatný úkon je toliko konsekrace. Eucharistii rozdávati smějí i jáhni, přijímají ji i laici — je tudíž *moc konsekracní vlastně moc obětní*. Biskup, když světí jáhny na kněze, uděluje jim potestatem offerrendi. Je tedy offere = consecrare. Dle učení svrchuzmíněného sněmu *je hlavní obětník* i při mši sv. *Ježíš Kristus*, kněží jsou pouze přísluhující, náměstní obětníci. Konají tedy podstatný úkon při mši sv. tehdy, když si vedou jako Kristovi náměstkové, když jeho osobu zastupují a jeho jménem dí: „*Toto jest tělo mé,*“ t. j. při konsekraci. *Otcové* přejí tomuto učení (*Vasquez*, In 3. disp. 222, sect. 5) a *sv. Tomáš* se ho výslovně zastává (3, q. 82, a. 10).

b) K platné oběti mše sv. je dále nutna *obojí konsekrace*. Kdyby byla jen jedna látka konsekrována, byla by to sice svátost, než nikoli oběť.

Důvodem rozhodujícím pro tento názor nejvíce pravděpodobný — opačného se zastávali starší *scholastikové*, z novějších *Rohling*, *Schouppe*, *Stentrup* a částečně *F. Schmid* — je *příkaz Páně*: „*To čiňte na mou památku*“. Tak *Kristus* rozhodně nařídil konsekraci chleba a vína při mši sv. *Dalším důvodem* jest učení *sněmu tridentského*, podle něhož musí oběť mše sv. znázorňovati oběť na kříži, kdež byla krev násilně od těla oddělena. Toto násilné oddělení, smrt Kristovu předvádí nám názorně dvoji konsekrace

\*) Can. 8. Si quis dixerit, Missas in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas: A. S.

a představuje nám *Krista Pána* jako zabitého a obětovaného. Podle výrokův *Otců* je dvojí konsekrace tajemným mečem, jímž se krev od těla Kristova odděluje a jej jako obětovaného představuje. Sv. Řehoř Naz. dí: „Neváhej se za mne modlití . . . když slovem (konsekračním) Slovo svoláváš, když nekrvavým rozseknutím tělo a krev Páně zabiješ, užívaje slova místo meče“ (Ep. 171; Enchir. patr. 1019).

To, že mešní *rubrika* „De defectibus missae“ předpisuje, aby v tom případě, že by byla pouze jedna látka konsekrována, byla nahrazena jinou platnou „ne sacrificium maneat imperfectum“, nedokazuje nic proti dvojí konsekraci. Oběť, která nebyla dokonána, není přece obětí a závazku obětovati mši sv. na určitý úmysl se nevyhoví, leč když byla skutečně vykonána.

## II. O metafysické podstatě oběti mše sv.

Fysická podstata oběti spočívá v proměňování. Než proč právě v této části? *Vyskytují* se právě v této části *všechny podstatné znaky oběti*? To, že se při proměňování stane přítomno tělo a krev Páně, tedy *Kristus, hlavní obětník a obětní dar*, lze snadno nahlédnouti; to však, zda a kterak *se uskutečňuje ve proměňování vlastní obětování, obětní úkon* (actio sacrificia) vyšetřiti je velmi obtížno.

Obětování (oblatio) musí býti i při mši, poněvadž by bez něho nebyla oběť. Ovšem obětuje *Kristus* a obětuje kněz. Ježto obětní úkon knězův závisí zcela na úkonu Kristově, běží o to, kterak se *Kristus právě při proměňování obětuje*.

O uspokojivý výklad obětního úkonu pokoušejí se *bohoslovci* již mnoho století a podávají za tím účelem *theorie* více nebo méně pravděpodobné.

1. *Bartmann* (II.<sup>3</sup> 367 a násl.) podává tento výklad o obětním úkonu Kristově při proměňování: Konsekrace není obětováním Krista proto, že by způsobila zničení (destructio). Chléb a víno nehývají zničeny, nýbrž proměněny. Co se s těmito děje není obětí. *Obětním darem je Kristus* a tomu nemůže ba ani nesmí býti ublíženo. To, že stane se při proměňování skutečně přítomný na oltáři, je mu rozkoší a pro kněze je to nejsvětější bohoslužbou. *Mše sv. není dokonce novým usmrčením aneb utrpením Kristovým, nýbrž nejvyšší bohocný úkon.*

*Po stránce pozitivní* obětuje se *Kristus Pán* při proměňování tak, že se stane na oltáři přítomný pod oddělenými způsoby, náznamy své smrti, a v této svátostné přítomnosti dobrovolně se podrobuje *případečně změně svého bytí (immutatio)* za tím účelem, aby byl v tomto stavu viditelnou obětí církve. Je tedy *mše sv. pravá a vlastní oběť* proto, že *Kristus* stane se

slovy konsekračními přítomen jako viditelný dar pod vnějšími oddělenými způsoby, v nekrvavých náznacích své smrti za tím účelem, aby touto přítomností, jež je případečnou změnou jeho bytí, věřícím *svou smrt připomínal (memoria)*, hlavně pak *aby byl pohotově (repraesentatio)* jako jejich prostředník a obětní dar před Bohem, a jim poskytoval skutečnou oběť, kterou by zároveň s ním Bohu přinášeli.

Proto, aby mše byla pravá oběť, musí Kristus sám v témž okamžiku, kdy my obětujeme, vzbuditi *obětní úkon, totožný s úkonem na kříži a přiměřený svému oslavenému stavu.*

To, že *Kristus* takový úkon vzbuzuje, plyne z této skutečnosti: *Kristus ustanovuje eucharistii*, slíbil, že bude církvi po všechny časy *obětním darem* a tudíž i zaručil, že bude v ní vždy s obětním úmyslem. „Když jedním obětním úkonem všechno dokonal“ (Žid. 10, 14), kterak by se mohl vzdáti tohoto dokonalého úkonu a úplné oddanosti k nebeskému Otci, když s tímto smýšlením vstoupil na nebesa?

Proto, že jest ustavičně proniknut toužou poslušností a oddaností k nebeskému Otci, *není všude naší viditelnou obětí*, nýbrž pouze tam, kde je přítomen pod svátostnými způsoby — při slavení eucharistie. *V tomto stavu své přítomnosti* chtěl býti *Kristus* Bohu v oběť přinášen a za pokrm požíván.

Obětní úmysl *Kristův musí obsahovati jeho smrt na kříži*, poněvadž mše sv. je podstatně táž oběť jako ona na kříži. Úmysl může záležeti pouze v tom, že *Kristus* s touž poslušností a láskou ke svému Otci jako na kříži ovoce utrpení jemu za lidstvo nabízí. Tak se ovoce smrti *Kristovy*, jak to žádá *sněm tridentský*, věřícím *přivlastňuje*. Obětní úmysl *Kristův* při mši sv. nevztahuje se k novému utrpení nebo nové smrti, nýbrž *sahrnuje v sobě utrpení a smrt již jednou podstoupené s tou prosbou*, aby je Bůh údílem jeho mystického těla k duchovnímu užtku přičítal.

V této svátostné přítomnosti *Kristově*, jež smrt jeho názorně představuje, a v tomto obětním úkonu jeho záleží svátostná oběť *Kristova*. V tom záleží i *oběť církve*, která obětuje potud, pokud obětuje její hlava, *Kristus*. *I církev obětuje* ve mši sv. nebeskému Otci *jeho Syna*, jenž se sám v oběť podává, avšak *ve stavu oslaveném a s nekonečnými zásluhami jeho utrpení* a skrze a se svou hlavou prosí za milost, vykoupení, smír, milosrdenství. Činí tak s myslí radostnou jako první křesťané (cum exultatione Sk. ap. 2, 46); neboť její obětní beránek, ač neumírá více, může býti přece obětován.

2. *Billot, Gihl, Atzberger, Van Noort* podávají podobnou theorii o obětním úkonu při proměňování. Podkladem jest jim *dvoji, oddělená konsekrace*. Touto se nám *předvádí ve svátostných způsobách Kristus jako umírající, jako tajemně obětovaný a zabitý (in quodam externo habitu mortis et destructionis)*. Konsekračními slovy stane se pod způsobou chleba přítomno tělo



a pod způsobou vína krev Kristova, tedy se nám předvádějí jako na kříži obětované a oddělené. *Tento způsob obětování nebo zničení (mystica immolatio)* odpovídá *zvláštnímu rázu oběti eucharistické*. Kdežto *na kříži* Kristus se za nás obětoval *ve vlastní, viditelné podobě* a krev svou za nás prolil skutečně, *aby za naše hříchy dostiučinil, stačí při mši sv. tajemné, svátostné obětování*. Tu není *Kristus* ve vlastní, viditelné, *nýbrž v cizí (aliena specie), svátostné podobě* a neobětuje se, aby dostiučinění vykonal, *nýbrž je znázornil, připomněl a přivlastnil*. Skutečné zničení je nemožné a zbytečné. *Kristus* je se svým tělem a se svou krví našim smyslům přístupný prostřednictvím svátostných způsob, v nichž je skryt; nemůže tedy býti obětován leč *svátostně a tajemně*, t. j. tak, že nám dvojí způsob jeho zničení znázorňuje.

*Důkaz, že mystické nebo svátostně obětování, zabítí (mystica immolatio) jako obětní úkon stačí*, plyne z té skutečnosti, že *Kristus* při poslední večeři vydal své tělo a vyžil svou krev na odpuštění hříchův a tak je za pravou a skutečnou obět přinesl. Když toto *obětování svátostné, tajemné* *dostačilo k pravé oběti*, zajisté že postačí k oběti mše sv. vůbec, a to tím více, poněvadž formálním úkonem obětním je vnější obětování a nikoli zničení.

Tento názor je jak *u Otců*, tak *u starších scholastiků* odůvodněn, a lze jej právem pokládati za *tradicionelní*. Viz *Řehoř Naz.* (Ep. 171), *Řehoř Nys.* (Orat. I. In resur.), *Cyprian* (Ep. 63), *Jan Zlat.* (De sacerdot. 3, 4), *Augustin* (Ep. 98, 9; De civ. 10, 20). Na mystické obětování ukazují rovněž výrazy *sněmu tridentského* (sess. XXII. c. 1. 2). Po tomto sněmu *bohoslovci* hájíce obětního rázu mše sv. proti *protestantům* od tohoto názoru upustili a pojem zničení poněkud přepiali. Věřicimu lidu lze sotva podati jiný výklad mše sv., jak to z katechismů *Deharbova, Jak. Schmittova, Wilmersova* a j. vysvítá (*Pohle* I. c. 394).

Mezi prvou a druhou teorií není podstatného rozdílu. V obou zastává se oddělená, dvojí konsekrace, poněvadž se tak smrt Kristova názorně zobrazuje, jak to vztah mše sv. ke smrti Kristově žádá; liší se v tom, že kdežto *prvá zničení jako obětní úkon odmítá* a se spokojuje případnou změnou přítomnosti Páně, *trvá druhá na svátostném obětování nebo zničení*. V *prvé* je dále i důkladněji vyložen obětní úmysl *Kristův při mši sv.*, jakož i to, *kerak je tato obětí Kristovou i církve*.

3. *Lessius* a *po něm Billuart, Gotti, Oswald, Stöckl, Bautz* požadují k podstatě *pravé oběti zničení (destructio)*. Mše sv. je proto *pravá obět*, poněvadž *konsekrací slova sama sebou směřují k tomu, aby oddělila krev od těla Kristova skutečně*. Toto skutečné oddělení je však *zamezeno oslaveným stavem těla Kristova, jenž neumírá již*.

I tu se správně zdůrazňuje *oddělená konsekrace*, při níž mocí slov stane se přítomno pod způsobou chleba tělo a pod způsobou vína krev Kristova. Nelze však tvrditi, že slova konsekrací *sama sebou směřují ke skutečnému oddělení krve od těla*, poněvadž ve skutečnosti je skrze tato slova tělo s krví a krev v těle, jak to stav těla Kristova oslavený vyžaduje. Ač tedy tato slova na spojení těla s krví nepoukazují, přece je předpokládají. V theorii této *nebylo by obětního úkonu*; byl by pouze obmyslen, stal by se o něj pouze pokus, který by byl však zamezen.

4. *Vasquez a Peronne* učili, že mše sv. jest již proto obět, poněvadž při ní oddělenou konsekrací smrt Kristova, tělo a krev jeho skutečně obětované se znázorňují a předvádějí.

V této theorii se zcela správně zdůrazňuje vztah mše sv. ke smrti Kristově; avšak *proč jest mše sv. pravá obět, se nijak nevysvětluje*. Má-li býti mše sv. pravá obět, je nutno, aby se stala *aspoň nějaká změna s obětním darem, se svátostným beránkem*. Bez ní není obětního úkonu ani pravé oběti.

5. *Lugo trvá na morálním zničení*, jež se rovná *skutečnému sebezmaření*. Kristus tím, že konsekrací se stane naším pokrmem a nápojem, vzdává se užívání svých smyslů, jak *Franzelin* dodává, sebe téměř zmaří a tak svůj úmysl obětní projevuje.

Tato theorie je zajisté duchaplná a obsahuje hluboké myšlenky (*Specht* 1. c. 295; *Pohle* 1. c.); jsou však *proti ní vážné důvody*. Takové sebezmaření, kde se Kristus stane naším pokrmem a nápojem, *neznázorňuje smrt Kristovu, vylití jeho krve*. Není tedy vztah mše sv. k oběti na kříži dostatečně zdůrazněn. Tento vztah byl by pouze vnější a nevyplýval by z konsekrace. Dále by stačila k oběti mše sv. *konsekrace jedné způsobu*, poněvadž již touto nastane sebezmaření Krista, tedy obět. To, že se stane *Kristus Pán* naším pokrmem, je sice k našemu duchovnímu užítku, než tím není uznána a projevována naše naprostá poddanost vůči Bohu, jak toho vyžaduje prvý a podstatný účel oběti.

6. *Suarez a z novějších Scheeben pokládají* změnu žertvy na lepší (*immutatio in melius*) za podstatný úkon obětní a mši sv. mají za pravou obět proto, že při konsekraci bývají chléb a víno *co do podstaty zničeny* a místo nich *tělo a krev Páně ke cti Boží vytvořeny*.

Theorii této právem se vytýká, že svátostnou proměnou *neděje se zničení* a, i kdyby se dalo, netýkalo by se *vlastních obětních darů*, těla a krve Páně, nýbrž chleba a vína.

### § 33. ○ účincích oběti mše sv.

*Literatura. Sanchez*, Spiritualis thesaurus Missae (Ingolstadt 1620). *Card. Bona*, De sacrificio missae tractatus asceticus (Taurini 1891). *Olivier*, Solutions theologiques et liturgiques touchant le saint sacrifice de la Messe (1873). *Specht*, Die Wirkungen des eucharistischen Opfers (1876).

*L. Bacuez*, Du divin sacrifice et du prêtre qui le celebre (1888, německý překlad 1890). *Walter*, Die heilige Messe, der grössté Schatz der Welt und die Weise ihn zu benützen (1901). *Gühr*, Das hl. Messopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt (1907). *Kupka*, O mši sv. (Praha. Dědictví sv. Prokopa 1899). K. Kašpar, v Č K D 1901 str. 143 a násl.

*Účinky*, jež mše sv. jakožto pravá a skutečná oběť působí, jsou: *bohoocta, díkůčinění, prosba a smír*. Dva prvé *vztahují se na Boha*, dva druhé *platí lidem*. Tyto účinky působí mše sv. jednak úkonem samým, *z díla konaného (ex opere operato)* jednak ohledem na osoby účastněné, dílo konající (*ex opere operantis*). Účinky i působivost mše sv. zakládají se *na její ceně*. Na jejích účincích hlavně na dvou posledních, které se *těž užitky (fructus)* nazývají, mají různí zúčastnění činitelé *podíl*.

*1. věta*: Mše sv. jest oběť nejen bohooctná a děkonná, nýbrž i smírná a prosebná. (De fide).

*Výklad.*

*Reformátoři* neútočili na mši sv. proto, že se skrze ní vzdávají Bohu chvála a díky, nýbrž hlavně proto, že mše sv. vedle oběti na kříži *rázu smírného* nemá ani míti nemůže.

*Sněm tridentský* prohlásil proti nim: „Bude-li kdo tvrditi, že oběť mše je pouze *ke chvále (Boží) a k díkůčinění*,... než nikoli *smírná*, nebo že prospívá toliko přijímajícímu, a že se nemá obětovati ani za *živé a mrtvé, za hříchy, za tresty, za dostiučinění a jiné potřeby* b. z c. v.“ (sess. XXII. can. 3; Denz. 950). Je tedy mše sv. oběť nejen *bohooctná a děkonná*, nýbrž i *smírná a prosebná*. Tohoto výrazu sněm sice výslovně neužil, ale prohlásiv, že se má sloužiti netoliko za hříchy, tresty a dostiučinění, nýbrž i *za jiné potřeby*, i její ráz *prosebný* vymezil.

a) *Důkaz*, že mše sv. jest oběť chvály a díkůčinění, plyne z jejího *ustanovení*. *Kristus Pán* podle zpráv svatopisců, ustanovuje mši sv. *díky činil* (Luk. 22, 19). *O prvých věřících v Jerusalemě* vypravují Skutky apoštolské (2, 46.) „Denně trvali jednomyslně ve chrámě a lámajíce po domech chléb, přijímali pokrm s veselím a prostotou srdce, chválíce Boha“. (*Didaché* 10, 1 nn.) rovněž vypravuje, že křesťané, slavíce eucharistii vzdávali Bohu díky za dary stvoření a vykoupění. Odtud též byla celá liturgie nazvána eucharistie, t. j. *díkůčinění*.

Vznešenějšího bohooctného úkonu nad svátostnou oběť těla a krve Páně, která svou cenou převyšuje neskonale každý jiný stvořený dar, nelze si vůbec mysliti, a nelze ani

lépe Bohu za přijatá dobrodiní děkovati, leč když se mu obětuje nejvyšší dar, který nám uštědřil.

b) *Smírná a prosebná oběť* je mše sv. v tom směru, že se v ní věřícím *přivlastňují dostiučinění a zásluhy*, které Kristus na kříži získal. Kristus, když se ve mši sv. obětuje, nezískává nových zásluh a nepodává nového dostiučinění, nýbrž ustanovil viditelnou oběť proto, aby *spasitelná moc* (oběti na kříži) na odpuštění těch hříchů, jichž se denně dopouštíme, *nám byla přivlastňována . . . . Užitek* tohoto krvavého obětování *rozdělují se přehojně* skrze nekrvavé obětování; avšak tímto se dokonce ono nijak neztenčuje“ *dí sněm tridentský* (sess. XXII. c. 1. 2). *Prosebný ráz* mše sv. je zahrnut v jejím smírném rázu jako menší ve větším. Když totiž touto obětí bývá Bůh usmířen, takže hříchy odpouští, tresty promíjí, zajisté bude ochoten rozdávatí dobra duchovní i časná, pokud jsou tato opravdu prospěšná.

a) *Důkaz*, že mše sv. je smírná i prosebná oběť, lze tedy podati zároveň. Když byly *ve St. zákoně* přinášeny smírné oběti, tu nemůže ani *novozákonní* oběť, která je měla nahraditi, smírného rázu postrádati. *Kristus Pán obětoval* při poslední večeři tak, že svou krev *vylil na odpuštění hříchův*. Podle listu *ke Židům*: „Každý velekněz . . . se ustanovuje pro lidi ve věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy“ (5, 1).

β) *Otcové* ukazují na tento účinek mše sv. již ve II. stol. *sv. Justin* přirovnává oběť mše sv. k oběti běli, kterou přinášeli malomocní (Rozml. 41; Enochir. patr. 135). *Tertullian* srovnává mši sv. s hostinou při návratu marnotratného syna a dodává, že kající hříšník znova obdrží roucho milosti, když *Kristus* bývá za něho zabit (De pudic. 9). *Sv. Cyprian* dí: „Oběť, kterou přinášíme, jest utrpení Páně“ (Ep. 63, 10). *Sv. Cyril Jerus.* nazývá mši sv. výslovně smírnou obětí (*θυσία τοῦ ἰλασμοῦ*; Catech. mystag. 5, 8). *Sv. Jan Zlat.* mluví o novém obětování, zabití Krista, jež se děje při mši sv. (De sacerd. 3, 4). *Sv. Ambrož* *vyzývá*: „Oběťme za lid obět“ (In Ps. 38, 25) a dí: „*Kristus* se sám obětuje jako kněz, aby odpustil hříchy“ (De offic. 48, 248). *Sv. Augustin* tvrdí: „*Kristus* bývá každodenně za lid obětován“ (Ep. 98, 9).

γ) *Liturgie* zdůrazňují smír s Bohem při mši sv. tak silně, že se zdá, jakoby se dotyčné modlitby konaly na Golgotě (viz *Rauschen*, Floril. VII. 27. 64 nn.).

Jménem *scholastiků* *dí sv. Tomáš Akv.*: „Slavení této svátosti jest obrazem, je znázorněním utrpení Kristova. Skrze tuto svátost stáváme se účastni ovoce utrpení Kristova“ (S. th. 3, q. 83 a. 1 a tmt. q. 79, a. 1).

Po sněmu *tridentském* začali *bogoslovci* rozebíratí účinky a užítky mše sv. důkladněji, ohledem na útoky *protestantův*. Podnětů k tomu poskytl již *Duns Scotus* ve svých spisech.

*Prosebný rás* eucharistie vyjadřují *liturgie* co nejzřejměji. Tak *sv. Cyril Jer.* (Catech. mystag. 5, 8); *sv. Jan Zlat.* vypravuje, že se sloužily mše sv. za úrodu zemskou a jiné potřeby (Homil. in Act. 4). Jak ze starých *mešních knih* je patrnó, dály se před i po konsekraci *přímluvy* za všechny stavy lidské společnosti a církve, za císaře a vrchnosti světské, za biskupy a kněze, za mír a pokoj na zemi a v církvi, zkrátka za všechny potřeby lidstva.

c) *Za zemřelé* sloužila se mše sv. od pradávna a to za ty, kteří v Kristu zesnuli a nebyli ještě úplně očištěni, tedy *za duše v očištcí* (viz *sněm tridentský* sess. XXII. c. 1. 2). Těmto napomáhají *přímluvy věřících* a zejména *bohulibá obět* oltářní (viz *týž sněm*, sess. XXV.; Denz. 983).

α) Obyčej sloužití mši sv. za zemřelé odvádí zmíněný sněm *z apoštolského* podání. Když *Židé* přinášeli za své zemřelé, aby byli hříchu zproštěni, oběti (2. Mak. 12, 43—46), tu nemohla ani *církev*, majíc na zřeteli účinky mše sv., jakož i úplnou čistotu, bez níž duše v očištcí do nebe vejíti nemchou, jich nevzpomínati právě při mši sv., aby je doporučila milosrdenství Božímu a vyprosila jim úlevu a zkrácení muk očištcových.

β) *Tertullian* první připomíná tento obyčej. *O vdově* dí, že se za duši zesnulého manžela modlí, úlevu mu vyprošuje a *obětuje o výročí jeho smrti* (De monog. 10; Enchir. patr. 382), a *vdovci* připomíná: „Modlíš se za svou ženu a každoročně se staráš o to, aby za ní přinesena byla obět?“ (De exhortat. cast. 11). *Sv. Cyprían* přikazuje o zemřelém knězi, jenž za živa převzal proti církevnímu zákazu poručnictví, že „se nemá za pokoj jeho duše ani *obět konati* ani *přímluva* v církvi dítí“ (Ep. 66, 2). *Sv. Cyril Jerus.* vykládá katechumenům: „Potom vzpomínáme také zesnulých patriarchův a biskupův a vesměs všech, kteří mezi námi již zemřeli, protože věříme, že tato *přímluva* duším, za které se přednáší, když svatá a vznešená obět leží na oltáři, bude k největšímu prospěchu“ (Catech. myst. 5, 9; Enchir. patr. 852). *Sv. Augustín* napsal spisek „*De cura pro mortuis gerenda*“, v němž se dovolává svědectví *Písma sv.* (2. Mak. 12, 43), a dodává: „I kdyby nic se nečetlo v sv. Pismech, je o tom zvyku nemalá *vážnost celé církve*, kde v modlitbách kněží, které se Pánu Bohu přednášejí u oltáře, vyskytuje se *přímluva* za zesnulé“ (1. 1, 3). Rozebíraje účinky mše sv. za zemřelé dí: „Nelze popírati, že *duším zemřelých* zbožností jejich pozůstalých příbuzných *se ulevuje*, když se za ně *obět Prostředníka* slouží neb almužny v církvi se rozdávají. To však prospívá pouze takovým, kteří si za živa zasloužili, aby jim to později mohlo prospěti“ (Enchir. 110; Enchir. patr. 1930). *Sv. Monika* umírajíc neprosila svého syna o skvostný pohřeb ani o nádherný náhrobek, nýbrž o vzpomínku při mši sv. V den pohřbu vysílány byly za ní prosby, když byla Bohu přinášena obět

našeho výkupného. *Sv. Řehoř Vel.* doporučuje mše sv. za zemřelé a vypravuje mnoho příkladů, kterak jim pomohly. Ukazuje na obyčej sloužiti za zemřelé nepřetržitě po 30 dní mši sv., t. zv. mše řehořské (*Dialog. 4, 54—55*).

*Ve středověku* se tento obyčej velmi rozmohl, ač se tu i tam vloudila nějaká pověra (viz *Thalhofer, 329; Franz, Die Messe 218*).

## 2. Mše ke cti svatých.

a) Ježto mše sv. je v první řadě oběť bohocná, může býti *toliko Bohu přinášena*. Platí-li to o oběti vůbec, pak tím víc o oběti, kde jest obětní dar sám Bůh-člověk, *Ježíš Kristus*. Je tomu však zcela jinak, když se mše sv. slouží *ke cti svatých*; neboť „se nepřináší *svatým*, nýbrž *jedině Bohu*, jenž je korunoval. Kněz *děkuje Bohu za jejich vítězství a prosí za jejich přimluvu*, aby oni, jejichž památku na zemi konáme, za nás v nebesích se přimlouvati ráčili.“ Tak *učí sněm tridentský* o mších ke cti svatých a prohlásil proti *protestantům*: „Bude-li kdo tvrditi, že je to *podvod*, sloužiti mše ke cti svatých, aby se u Boha přimlouvali, jak je to úmyslem církve b. z c. v.“ (sess. XXII. c. 3 a can. 5; Denz. 952).\*)

b) *Církev slavila* při mši sv. od nejstarších dob památku svatých, hlavně mučedníkův. *Tertullian* dí: „O narozeninách (mučedníků) ve výroční den oběti konáme“ (De cor. 3). *Sv. Cyprian* dí o slavných mučednicích *Vavřinci* a *Igduci*: „Oběti, jak se pamatujete, vždy za ně přinášíme, kdykoli utrpení mučedníkův a výroční památku oslavujeme“ (Ep. 39, 3). *Sv. Cyril Jerus.* vykládá, za jakým účelem se tato památka svatých konala: „Potom vzpomínáme zesnulých patriarchů, prorokův, apoštolů, mučedníků, aby *Bůh na jejich přimluvu a prostřednictví naši prosbu přijal*“ (Catech. myst. 5, 9). Mše sv. slavívala se na hrobech mučedníků, takže se oněch používalo za oltář. Mše ke cti svatých zakládají se na článku víry *o obcování svatých*, které se v nich liturgicky provádí.

Ve starších *liturgiích* vyskytují se modlitby *za (pro)* a *nikoli ke (ad)* svatým. Ono *za* neznamená, že církev obětovala za spásu (pro salute) za vykoupení svatých, jehož jsouce již v nebesích nepotřebovali, nýbrž pro honore, gloria sanctorum, aby jejich úcta se šířila a sláva se zvýšila.

## 3. O způsobu a míře, v jaké mše sv. působí.

Tu dlužno rozlišovati mezi bohopoctou a díkyčiněním, jež se vztahují na Boha a mezi smírem a prosbou, jichž se dostává věřícím. Smír a prosba nazývají se na rozdíl od oněch dvou prvních účinkův *užitky mše sv. (fructus missae)*.

\*) Si quis dixerit, imposturam esse, Missas celebrare in honorem Sanctorum et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit: A. S. (Can. 5. Sess. XXII. De sacrif. Missae).

a) *Bohopoctu a díkůčinění* vzdává při mši sv. *hlavní obětník, Ježíš Kristus*, ovšem prostřednictvím náměstného kněze. Pokud je tedy mše sv. *obětí Kristovou*, jsou bohopocta a díkůčinění skrze ni vzdávané *tím činem, samy sebou (ex opere operato) nekoněčně a neomylně bohubilé. Sněm tridentský* hledě k těmto účinkům mše sv. dí, že „nemůže býti žádnou nehodností ani zlobou obětujících poskvrněna“ (sess. XXII. c. 1; Denz. 939).

Protože je mše sv. i *obětí církve*, kterou *Kristus* této své milované nevěstě zůstavil, aby ji spolu s ním Bohu přinášela, tu jsou bohopocta a díkůčinění, jež církev skrze ni vzdává, *neomylně bohubilá*, bez ohledu na zásluhy kněze celebrujícího. *Mira*, jak se Bohu líbí, závisí na stupni svatosti církve. Tento účín není sám sebou *ex opere operato*, nýbrž *z úkonu, ze svatosti církve (ex opere operantis ecclesiae)*.

Poněvadž mši sv. obětuje *kněz a s ním věřící (coofferentes)*, vzdávají i tito skrze ni bohopoctu a díkůčinění. Tyto jsou bohubilé podle mravní hodnoty a zbožnosti obětujících, tedy *ex opere operantis*.

V mešních modlitbách: „Hanc oblationem placatus accipias — in omnibus acceptabilem facere digneris. Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere“, jeví se mše sv. jako oběť církve a věřících, podle jejichž zbožnosti se řídí zalíbení Boží na ní.

b) *Smír s Bohem, t. j. odpuštění hříchův a prominutí časných trestů* působí a *ostatní dobra duchovní i časná vyprošuje nám mše sv. jako příčina morální*. Svou cenou totiž pohne Boha, aby nám zmíněných dober udělil. Při mši sv., kde se smrt Kristova nekrvavě znázorňuje a připomíná, poukazuje a podává Kristus svému nebeskému Otci dostiučinění a zásluhy na kříži získané, a tak nám zmíněných *dober vyprošuje (per modum impetrationis; „jsa vždycky živ, aby za ně orodoval“ Žid. 7, 25)*. Tato přímluva, poněvadž pochází od hlavního obětníka, bývá u Boha vždycky neomylně vyslyšena, bez ohledu na mravní stav obětujících, kněze a věřících.

c) *Mira*, v jaké se těchto dober věřícím z každé mše sv. dostává, jest ovšem *konečná*, a závisí jako při modlitbě prosebné nejvíce *na vůli Boží*, a potom *na vnitřní hodnotě osob zúčastněných*.

*Smír s Bohem* působí mše sv. tím, že *hněv Boží konejší a odpuštění hříchův i prominutí časných trestů zjednává*.

Bůh hříchy jsa rozhněván, neudělí hříšníkovi mnohých milostí, jež by mu byl jinak, ať sám od sebe, nebo jsa prošen uštědřil. V tomto směru, kde je rozhodující vůle Boží, nepůsobí mše sv. *neomylně*. Aby tedy tato překážka, hněv Boží, byla odstraněna, je v některých případech nutno obětovati mši sv. častěji.

a) *Hříchy smrtelné* mohou býti skrze mši sv. odpuštěny pouze *ne přímo* totiž tak, že Bůh na přimluvu hlavního obětníka, Ježíše Krista, hříšniku dobu pokání prodlužuje, úkonných milostí ku pravé lítosti uštědřuje a tak k jeho obrácení napomáhá. *Sněm tridentský* zmiňuje se o obojím účinku takto: „Bůh usmířen tím, že se tato oběť přináší, uděluje milost a dar kajčcnosti, odpouští přečiny a hříchy i sebe větší“ (sess. XXII. c. 2; Denz. 940). Tento účín není *neomylný*, a může *býti zamezen nekajčcností nebo zatvzrzelostí hříšníkova*.

*Všední hříchy* bývají skrze mši sv. rovněž odpuštěny *ne přímo*, poněvadž k tomu je nezbytně nutná nadpřirozená lítost hříšníkova.

*Časné tresty* za hříchy odpuštěné *promíjejí* se při mši sv. *přím*o, na základě dostiučinění na kříži vykonaného, tedy *tím činem* (ex opere operato), ačkoli míra, v jaké se to děje, závisí na přípravě a zbožnosti toho, za koho se mše sv. slouží. I tento účín může býti zamezen překážkou, kterou mu člověk činí, vyjma *u duší v očistci*, u nichž je překážka nemožná, a proto se jim dostává prominutí časných trestů *neomylně* . . .

β) *Dobra duchovní a časná*, pokud nesouvisejí s odpuštěním hříchů nebo prominutím časných trestů, bývají nám mši sv. *vyprošena tehdy*, když se *splní podmínky*, na nichž závisí vyslyšení modlitby prosebné, a jež se týkají jak *osoby*, za kterou, tak *věci*, o kterou se prosí. Není-li věc ke spasení prospěšná nebo vymyká-li se z pořadí obvyklých dobrodiní Božích, tu *Kristus*, hlavní obětník nemá úmyslu ji vyprositi. Zato však udělí jiné mnohem větší a prospěšnější dobro, není-li ovšem na závalu nehodnost toho, za něhož se prosí. Pokud tedy *Kristus Pán* při mši sv. za nás prosí a se přimlouvá, bývá vyslyšen *neomylně*; věřím se však těchto dober *nedostává ani neomylně ani zcela jistě*, poněvadž to závisí na svrchu zmíněných podmínkách.

Tato dobra působí mše sv., jako smírná a prosebná oběť, *tím činem, sama sebou* (ex opere operato) jako *oběť Kristova*. *Církev a věřící*, kteří zároveň s Ježíšem Kristem při mši sv. prosí a se přimlouvají, získávají si rovněž zásluh, dostiučinění a jiných dober ovšem podle svatosti, mravní hodnoty a zbožnosti tedy *ex opere operantis*. Tyto užitky zakládají se zcela na zásluhách a přimluvě Kristově, takže jich nijak nezvyšují.

#### 4. O ceně oběti mše sv. (valor missae sacrificii).

*Sama o sobě* (in actu primo), ohledem na obětní dar a hlavního obětníka, má mše sv. *nekonečnou cenu*. Bohopocta a díkůčinění, jež se mši sv. Bohu vzdávají, jsou nekonečné. Cena mše sv. je nekonečná i potud, že *na věky dostačí pro všechny lidi*, aby dosáhli smíru s Bohem a všech potřebných milostí.



Počtem osob obětujících nebo spoluobětujících nemůže býti ani smírná ani prosebná moc mše sv. *ztenčena*.

*Dobra, jichž se věřícím skutečně dostává (in actu secundo), udělují se v míře konečné. Míru konečnou zastávají bohoslovci jak co do obsahu těch neb oněch dober (intensive), když je v církvi všeobecným zvykem obětovati na týž úmysl, za touže duši v očisti i více mší sv., tak ohledem na počet osob, za které se mše obětuje (extensive). Podle církevní praxe dlužno za to míti, že užitku, který kněz přivlastňuje (applicat), počtem osob ubývá. Proto bývá mše sv. aplikována pravidelně za jednotlivé osoby a je přísně zapovězeno za více přijatých stipendií pouze jednu mši odsloužiti (viz Denz. 1110).*

5. O podílnících na užitečích mše sv.

Cenu a užitky mše sv. začal důkladněji probírat *Duns Scotus*. Těmito se vyrozumívají účinky mše sv., jež jako smírná a prosebná obět sama sebou, tím činem u věřících působí. Bohoslovci rozeznávají čtverý užitek mše sv. Podílníků na tomto užitku je více, poněvadž mše sv. prospívá nejen těm, kdož obětují, nýbrž i těm, za které se obětuje.

a) *Celebrujícímu knězi* dostává se užitku t. zv. *nejvolastnějšího (fructus specialissimus)*. Kněz je totiž svátostí svěcení zmocněn konati viditelným způsobem obět Ježíše Krista a hlavního obětníka zastupovati. Když má na oběti nejúčinnější účast, pak mu přísluší i zvláštní a hojnější užitek.

b) *Věřícím mši sv. obcujícím* plyne ze mše sv. *zvláštní užitek (fructus specialis)*, rozdílný od onoho, jenž přísluší všem věřícím. Věřící přinášejí obět zároveň s knězem, jsou spoluobětujícími, za ně se kněz výslovně modlí a proto jim přísluší zvláštní užitek. Míra tohoto užitku se řídí jejich účastí na oběti mše sv. a zbožností, jak jí obcují.

c) *Všem věřícím, celé církvi* dostává se ze mše sv. *užitku t. zv. obecného (fructus generalis)*. Mše sv. je totiž obětí Ježíše Krista, jenž je prostředník veškerého lidstva, a tudíž obětí celé církve. Církev se od starodávna modlívala za všechny lidi (1. Tim. 2, 1—4).

d) *Těm, za které se mše sv. slouží*, dostane se užitku t. zv. *středního (fr. medius, ministerialis)*, jež přivlastňuje toliko kněz, služebník Kristův a rozdavač tajemství Božích (2. Kor. 4, 1) podle svého úmyslu. Práva přivlastňovati tento užitek věřícím nabývá kněz svěcením, a může tak učiniti za jednu nebo

více osob, za něž mši sv. slouží (viz větu synody *Pistojské* Denz. 1530).

*Applikovati*, t. j. tento užitek přivlastniti smí kněz pouze těm, kteří *náležejí k církvi, živým i zemřelým*. Při aplikaci běží o přivlastnění ovoce smrti Kristovy; u těch, kteří v obět na kříži a v obět na oltáři nevěří, je to nemožné. *Za vyvolené v nebesích a za zavržené v pekle nemůže býti mše sv. sloužena.*

*Za živé i nekatolíky, rozkolníky, židy a pohany* může se kněz při mši sv. *modliti* a to v prvé řadě *za jejich obrácení*. Při tom je ovšem dlužno se vystříhati všelikého pohoršení.

*Za ty, kteří umírajíce nebyli údy církve, nesmí býti sloužena* mše sv. *jmenovitě a veřejně* (viz *Specht*, Lehrbuch der Dogmatik II. 307; *Bartmann*, II.<sup>s</sup>, 379).

## H l a v a č t v r t á .

### O svátosti pokání.

*Literatura.* Tomáš Akv. S. th. q. 84—90; Suppl. q. 1—20. *Bellarmin*, De poenitentia (De controver.). *Suarez*, De poenitentia 1 nn. *Lugo*, De virtute et sacramento poenitentiae (Lugduni 1651). *Pelavius*, De poenitentia (ed. Paris. 1857 VIII. 197 nn.) *Collet*, Tract. de poenitentia (*Migne*, Curs. compl. XXII.) *Morinus*, Commentar. histor. de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae (Paris. 1651). *Tournely*, De sacram. poenitentiae (1879). *Endres*, Das Sakrament der Busse (1847). *Palmieri*, Tract. de poenitentia (1879). *De San*, Tract. de poenitentia (1901). Viz díla dogmatická, syrchu zmíněná. *C. Ralli*, (řecko-rozkolný) *Περί τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ ἔρχεταιῶν* (*Ev Adhvaus* 1905). *Maltzew*, CXXX . . . str. 182). Patristický a historický důkaz o pokání, viz mimo u *Morina* již zmíněného: *Sirmond*, Historia poenitentiae publicae (1651). *Orsi*, De capitalibus criminibus (Mediolani 1720). *Martène*, De antiquis ecclesiae ritibus (Rotomagi 1700). *Frank*, Die Bussdisziplin von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert (1867). *Wasserschleben*, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche (1851). *Schmitz*, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche (1883). *Týž*, Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren (1898). *Batiffol*, Études d'histoire et de théologie positive (<sup>s</sup>1904) 45. *Funk*, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I. (1907) 155 nn. 182 nn. 209 nn. *Schanz*, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, (v Tübinger Quartalschrift 1897, 21—69). *Vacandard*, La pénitence publique (1903). *Stufler*, Die Bussdisziplin in der abendländischen Kirche bis Kallist, v Zeitschr. f. kath. Theologie 1907, 193 nn. 431 nn., 577 nn.; 1908, 1 nn. 488 nn. 1909, 232 nn. *Esser*, Die Busschriften Tertullians De poenitentia et De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (1905). *Schmoll*,

Die Busslehre der Frühscholastik (1909). *Rauschen*, Eucharistie und Buss-sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (2 1910).

*Protestantská: Steitz*, Das römische Buss-sakrament (1854). *Rollfs*, Das Indulgenz-dikt des Kallist (Texte und Untersuchungen XI. (1893) seš. 3.) *Týž*, Urkunden aus dem antimontanistischem Kampfe (tmt. XII. (1895) seš. 4.) *Preuschen*, Tertullians-Schriften De poenit. et De pudicit. mit Rücksicht auf die Bussdisziplin (1890). *Müller*, Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian [v Zeitschr. f. Kirchengeschichte XVI. (1896)]. *Götz*, Die Busslehre Cyprians (1895). *Lipsius*, Luthers Lehre von der Busse [v Jahrbuch f. protest. Theologie (1892)].

*Rozdělení látky.* Nejprve je třeba pojednati o ctnosti pokání neb o kajicnosti, která byla vždy nevyhnutelně potřebná k odpuštění hříchův a v *Novém zákoně* byla od Ježíše Krista povýšena na svátost. Ve příčině svátosti pokání je dokázati, že církev má od Krista Pána moc věřícím hříchy odpouštěti, že se tato moc vztahuje na všechny hříchy a vykonává se na způsob soudního řízení. Mimo to třeba zjistiti vnější znamení, látku a formu, potom pojednati o úkonech kajicnickových: lítosti, zpovědi a dostiučinění, o přísluhovatelích a přijimatelích, a posléze o účincích a nevyhnutelné potřebě svátosti pokání.

### § 34. Název, pojem a ctnost pokání.

1. *Pokání*, poenitentia, (*μετάνοια*) nazývají se v Písmě sv. ctnost tak zv. kajicnost, zkroušená mysl, jíž hříšník svých hříchů lituje a upřímně se k Bohu obrací (Ez. 18, 30; 13, 3), potom úkony z tohoto smýšlení pocházející, lítost a dostiučinění za spáchané hříchy (Job 42, 6; Mat. 11, 21) a posléze svátost pokání.

Svátost ta jmenuje se obyčejně pokání od *káti*, t. j. napraviti urážku nebo křivdu a v náboženském ohledu napraviti urážku, hříchem Bohu učiněnou. *Řecký výraz* *μετάνοια* = změna smýšlení (Is. 1, 16, 17; Jer. 35, 15.); latinský *poenitentia* = poenam tenere t. j. trest za hřích snášeti, dostiučiniti. Ohledem na vyznání hříchů při této svátosti nazývá se *zpověď* *confessio-ἔξομολόγησις*. Exomologese znamená u Otců: úvodní, předběžné vyznání, veřejné pokání a zvláštní vyznání před úplným smířením a přijetím do církve (*Vacandard*, *Études de critique* 52). Další názvy jsou *pax* (mír), *reconciliatio* (smíření), *communio* (společenství), *manum in poenitentiam imponere* (*Cyprian*, *Štěpán*); *baptismus laboriosus* (křest namahavý; *Tertullian*); *secunda post naufragium tabula* (druhé záchranné prkno).

2. *O ctnosti pokání, kajicnosti, která má podle sv. Tomáše Akv.* (S. th. 3. q. 85 a. 1.) shladiti v nás hřích a podati spravedlnosti Boží dostiučinění za urážku, již jsme Bohu způsobili, učí sušem *tridentský*: „Pokání bylo všem lidem, kteří se nějak těžkým hříchem provinili, k dosažení milosti a spravedlnosti vždycky nezbytné. Pokání však nebylo svátostí ani před příchodem Kristovým, a není ani po jeho příchodu pro někoho přede křtem“ (sess. XIV. c. 1.; Denz. 894).

3. Pokání bylo tedy *v každé době nevyhnutelně potřebno* k odpuštění hříchův, ač je teprve Kristus povýšil na svátost.

a) *Hospodin* přiměl *Adama v ráji*, aby se kajícně ze hříchu vyznal. Za to mu zvěstoval odpuštění hříchu a příchod Vykupitelův; avšak vynesl i rozsudek, že má za hřích pykati a dostiučiniti. Když se hříšníci nekáli, jako vrstevníci *Noemovi Sodomští a Gomorští, Israelité* na poušti, *synové Helího*, tu je Hospodin trestal.

*V zákoně mojžišském* nařídil Hospodin *Israelitům* obřady a úkony, jimiž jim bylo za každodenní přestupky projevovati kající smýšlení. Toto nebylo ještě tak vnitřní jako v době proroků, kteří právě tuto stránku pokání co nejdůrazněji hlásali. Kající mysl jeví se velmi zřetelně ve *mnohých žalmech* (6; 31; 27; 50; 101; 129; 142). Žalmy Miserere a De profundis jsou i *křestanům* upěnlivými kajícími modlitbami. Opravdová mysl kající proniká i v *řeckých knihách* starozákonních.

b) V N. zákoně hlásal *Jan Kř:* „Čiňte pokání. Přinášejte hodné ovoce pokání“. (Mat. 3, 1—12). Ovoce pokání bylo *Israelitům* známo z kázání proroků: „Přestaňte převráceně činiti, učte se dobře činiti“ (Is. 1, 16. 17). „Roztrhněte srdce vaše a ne roucha vaše a obraťte se k Hospodinu“ (Joel 2, 13). Kde je takové pokání, tam hřichy, jsou-li jako šarlat, jako sníh zběleny budou (Is. 1, 18).

*Kristus Pán* přikazoval podobně jako Jan Křtitel: „Čiňte pokání. Přiblížilo se království nebeské“ (Mat. 4, 17; Mar. 1, 15). *Kristus* pak chtěl býti *beránkem Božím*, jenž snímá hřichy světa (Jan 1, 29), za ně dostičiní. Pokání podle *Krista Pána* záleží v tom, že hříšník náklonnost ke zlému, hříšnou mysl změni a zcela se obrátí k dobrému. Je to tedy vnitřní, úplná proměna lidského srdce, jež se zlého zřekne a k dobrému přilne. V srdci má pramen jak hřích tak i ctnost (Mar. 7, 21; Mat. 12, 35). V podobenstvích o marnotratném synu a kajícím celníku

nastínil *Kristus Pán* vzory novozákonných kajčnickův. Oba tyto dojemné obrazy mají v milosrdné lásce Otcově nejskvělejší pozadí. Toto božské milosrdenství představuje *Kristus Pán* sám, když odpouští hříchy, jež nikdo nemůže odpustiti jedině Bůh. Toto nevýslovné dobrodiní prokazuje těm, kdož svých hříchův upřímně litovali a ve svém nitru se změnili. *Kristus Pán* odpouští hříchy přímo, aniž hříšníky odkazuje na Boha, jak to činili proroci. Moc odpouštět, kterou měl jako *Syn člověka* (Mar. 2, 10), vykonával *vnějším a viditelným způsobem*. Tak zřejmě naznačil, že odpuštění hříchů *jest opravdové a skutečné* jakož i, že se má dít *vnějším a viditelným způsobem*. *Ustanovení svátosti pokání* bylo takovým postupem Páně již dobře *připraveno*.

*Apoštolové* jsou ve příčině nutnosti pokání se svým Mistrem za jedno. *Petr* odpovídá židům, když dojeti kázáním jeho se tázali: „Co máme činiti? Čiňte pokání a pokřtěn bude jedenkaždý na odpuštění hříchův“ (Sk. ap. 2, 37. 38). „Nebudete-li činiti pokání, všichni podobně zahynete“. (Luk. 13. 5).

c) *Církev* dokazuje od počátku *svou praxí* nutnost pokání. Požadovala kající úkony na katechumenech přede křtem a ukládala hříšníkům pokřtěným přísné a dlouhé pokání, než je znova do svého společenství přijala.

*Nutnost* pokání k odpuštění hříchů neplyne pouze z *příkazu Božího*, nýbrž je *nevyhnutelný prostředek k spasení* (necessitate medi).

*Bohoslovci* se *nesrovnávají* v otázce, zda je kajcnost *samostatná ctnost* anebo pouze část spravedlnosti nebo lásky. Ježto však má pokání *vlastní pohnutky (obiectum formale)*, hříchu lituje jakožto urážky Boží, je podle všeho *zvláštní, samostatná ctnost*.

4. *Předmětem pokání (obiectum materiale)* jsou *hříchy* nejen spáchané, nýbrž i budoucí. Záleží tedy jednak v ošklivosti a bolesti nad oněmi jednak v pevném předsevzetí vzhledem na tyto. Předsevzetí předpokládá ošklivost a bolest nad hříchy spáchanými; lítost pak neželí pouze spáchaných hříchů, nýbrž hledí se pojistiti i proti budoucím hříchům pevným předsevzetím. Kdo se chce k Bohu opravdu obrátiti, musí nejen od hříchu upustiti tím, že si jej oškliví a ho lituje, nýbrž musí se i polepšiti, káti, sebe trestati (*poenitentiam agere*) a své smýšlení zcela změnit (*μετάνοια*).

Ctnost pokání *nestala se zbytečnou*, když *Kristus Pán* ustanovil svátost pokání. Zůstala duší i ve svátosti, takže bez pokání není ani ve svátosti odpuštění. Jsouc povýšena na svátost působí daleko účinněji, *činem samým (ex opere operato)*, skrze viditelné znamení od Ježíše Krista ustanovené. Bez ctnosti pokání byla by svátost pokání vnitřně nemožná.

*Fokání je totiž svátost, v níž kněz soudcovským rozhřešením hříšniku odpouští všechny po křtu spáchané hříchy, když jich hříšník lituje, z nich se vyzpovídá a má opravdovou vůli se polepšiti a za ně dostiučiniti.*

### § 35. Moc odpouštění hříchy po křtu spáchané skutečně jest v církvi.

*Věta:* Církev má od Ježíše Krista moc odpouštění hříchy po křtu spáchané. (De fide).

*Výklad:*

1. a) *Sněm tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že oněmi slovy Pána a Spasitele: „Přijměte Ducha svatého; kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim a kterým zadržíte, zadrženy jsou (Jan 20, 19) nemá se vyrozumívati moc hříchy odpouštění a zadržovati ve svátosti pokání, jak církev od počátku vždy vyrozumívala, skroutil by je však proti ustanovení této svátosti na moc kázati evangelium, b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 3; Denz. 913.) „Bude-li kdo tvrditi, že v katolické církvi pokání není vlastní a pravá svátost pro věřící, aby kolikráte po křtu do hříchu klesnou, mohli býti s Bohem opět smířeni, od Krista Pána našeho ustanovená b. z c. v.“ (tmt. can. 1: Denz 911.) „Kdyby někdo, zaměňuje svátosti, nazýval křest svátostí pokání, jakoby tyto dvě svátosti nebyly různé a pokání se tudíž právem nenazývalo druhým záchranným prknem, b. z c. v.“ (tmt. can. 2; Denz. 912.)\*

\*) Can. 1. Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum: A. S. — Can. 2. Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari: A. S. — Can. 3. Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt (Joan. 20, 22 Sq.) non

b) *Protestanté*, proti nimž jsou tato tři prohlášení namířena, popírají totiž, že pokání je svátost a vykládají slova sv. Jana 20, 19 buď o křtu, neb o radostné zvěsti evangelia, že Bůh hříšníkovi pokřtěnému pro zásluhy Ježíše Krista spáchaných hříchů nepřičítá. Podle jejich mínění jest ospravedlněn ten, kdo pevně důvěřuje, že mu Bůh hříchův ohledem na spravedlnost Kristovu nepřičítá. Stačilo by tedy k odpuštění hříchů tuto víru při křtu vzbuzenou znova vzbuditi, nebo křest si připomenouti. *Modernisté* popírají, že slova u sv. Jana 20. 19 se vztahují na svátost pokání (decr. Lamentabili prop. 47; Denz. 2047).

*Montanisté a Novatiáni* ve 3. a 4. stol. upírali církvi moc odpouštění některé nebo všechny hříchů.

2. *Důkaz* je podle tridentského sněmu (sess. XIV. c. 1; Denz. 894) zejména (praecipue) obsažen u sv. Jana 20, 19: tedy i jinde *Mat. 16, 19 a 18, 18. Kristus* řekl *Petrovi*: „A tobě dám klíče království nebeského a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno na nebi a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi“ . . . *Kαι ὁ ἐὰν δέσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Καὶ ὁ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελύμενον ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Mat. 16, 19) udělil mu výrokem tím nejvyšší moc celou církev řídit a spravovati, dávatí zákony a souditi (srov. Job. 12, 4; Is. 22, 19). Podobnou moc, ovšem svrchované moci Petrově podřízenou, udělil *Kristus Pán* i apoštolům (Mat. 18, 18). V této moci klíčů, ve pravomoci svazovati a rozvazovati *byla zahrnuta i moc hříchů věřícím odpouštětí po případě zadržovati*. Pouty jsou totiž nejen zákony, tresty a rozsudky, nýbrž i hříchů, jimiž se hříšník sám váže; takže vázati znamená je zadržovati a rozvazovati, je odpouštětí.

a) *Zřejmě a výslovně* udělil *Kristus Pán* tuto moc apoštolům, když jim děl: „Pokoj vám; jako mne poslal Otec i já posílám vás. A to pověděv dechl (na ně) a řekl jim: Kterým odpustíte hříchů, odpouštějí se jim a kterým zadržíte (hříchů), zadrženy sou“ *Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἂν τινω ν κρατῆτε, κρατῶνται* (Jan 20, 21, 22, 23).

Moc, kterou tu *Kristus Pán* apoštolům udělil, je *veliká a mimořádná*; vždyť dříve než ji dal, slavnostně apoštoly oslovil,

esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorsit autem contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium: A. S. (Trid. Sess. XIV.)

dechl na ně a udělil jim Ducha sv. Když pak posláni apoštolů prohlásil za stejné se svým, zřejmě naznačil, že je to moc odpouštění hříchů. Otec nebeský poslal *Krista* za tím účelem na svět, aby lidstvu hříchů odpouštěl a je posvěcoval (Mat. 9, 2; Mar. 2, 7). Právě v tomto díle *Kristově měli apoštolé pokračovati*, tedy hříchů odpouštěti. Ježto *Kristus Pán* hříchů odpouštěl *skutečně* a za týmž účelem apoštoly poslal, nemohla moc jim udělená záležeti pouze v tom, aby *prohlašovali a oznamovali*, že Bůh hříšníku hříchů odpustil, nýbrž v tom, *aby je skutečně* odpouštěli. To je patrné i *ze souvislosti*, podle níž odpuštění, případně zadržení hříchů skrze apoštoly je *podmínkou, ano dokonce příčinou* odpuštění po případě zadržení od Boha. Skutečné odpuštění hříchův od Boha, o němž přece nelze pochybovati, nemůže nastati pouhým prohlášením apoštolů, nýbrž působivým rozhřešením.

b) Moc odpouštění hříchů skutečně, o níž jde (Jan 20, 21 nn.) *není totožná s mocí křtíti*, kterou dal *Kristus Pán* apoštolům (Mat. 28, 19) jinými slovy, na jiném místě, přikázav, že mají křtíti vodou a slovem Božím. Moc, kterou dal *Kristus Pán* apoštolům (Jan 20, 21 nn.) různí se od moci (Mat. 28, 19) *hlavně tím*, že ona je *dvojčlenná*: „Kterým odpustíte hříchů, odpouštějí se jim a kterým zadržíte, zadrženy jsou“, kdežto *moc křtiti jest pouze jednočlenná*: Křtíte je . . U křtu by ono: Kterým zadržíte. . nemělo vůbec smyslu. Křtem bývají hříchů shlazeny, odpouštěny, než nikoli zadrženy. Kdo odepře křtiti, ten svou moc nevykonává buď že nechce, nebo nemůže. Moc hříchů odpouštění po případě zadržování, má-li býti vykonávána řádně a spravedlivě, předpokládá, že bude napřed stav hříšníkův, jeho vina vyšetřena a potom teprve rozsudek vynesena, je tedy co do své vnitřní povahy *soudcovská moc*, což o moci křtiti naprosto nelze tvrditi. Je tedy *těžiště* důkazu, že *Kristus Pán* slovy (Jan 20, 23) udělil apoštolům moc odpouštění hříchů po křtu spáchané, právě v té okolnosti, že je tato moc dvojčlenná. *Kristus Pán* tedy předvídal, že církev bude této moci využívat v obojím směru, tedy *ve svátosti pokání*.

*O pravomoci kázati evangelium není ve slovech Jan 20, 21 řeči.* I kdyby se snad první část: Komu odpustíte hříchů, odpouštějí se jim dala vykládati: Komu zvěstovati budete evangelium, tomu bude zvěstováno, jaký smysl by měla druhá část: Komu zadržíte hříchů . . ? Či neměli apoštolé kázati evangelium veškerému stvoření? Nedal jim *Kristus Pán* výslovně tento rozkaz? (Mar. 16, 15).



c) Moc odpouštění hříchů, apoštolům od Krista Pána udělená, nemohla po *jejich smrti zaniknouti*. Náleží přece k podstatnému zřízení církve, a je tudíž tak nepomíjející jako církev sama. Musí tedy trvati a vykonávána býti dotud, dokud budou v církvi hříchů, tedy po všechny časy.

*Apoštolé* vykonávali tuto moc od počátku. Odpouštěli hříchů nejen těm, které křtili, nýbrž i pokřtěným jako *Pavel v Korintě* (1. Kor. 5, 4, 13; 2. Kor. 2, 7-11; 1. Tim. 1, 20; 2. Thessal. 3, 6, 14; Tit. 3, 10.) O těch, kteří po křtu znova do hříchů padli, že byli opět do církve přijati, jsou řídké zmínky v Písmě sv. (2. Kor. 3, 6-11; 2. Thessal. 3, 14).

d) *Sv. Otcové*. Církev trvala na ideálu, který božský zakladatel o svém *království* na zemi nastínil, že *má býti co možná svatě*; ale byla si rovněž dobře vědoma toho, že její *členové zůstali hříšnými*, a tudíž, že *úplná čistota ode hříchů není možná*. Proto je jak v apoštolských tak patristických spisech tolik a tak důtklivých napomenutí k pokání. Důkaz o svátosti pokání v nejstarších dobách *není bez obtíží*. Tyto vznikají z následujících důvodů: 1. Pokáním, jež se v dotyčných spisech doporučuje, je často míněna *ctnost pokání*. Tuto konali věřící *bez prostřednictví církve za hříchů každodenní*, později nazvané *všední*. 2. Pokání za tři velmi těžké hříchů: *smilstvo, odpadlictví a vraždu*, tehdy za *hlavní (crimina capitalia)* pokládáno bylo *veřejné*; ale obsahovalo podstatné části svátosti pokání. 3. Vedle tohoto konávalo se za prostřední těžké hříchů *soukromé pokání svátostné*, jak to dokazuje a doporučuje *Origenes*. Veřejné pokání konávalo se i za takové těžké hříchů, které hlavními hříchů nebyly (*Tertullian*, De poenitent. 8—11). „Tehdy totiž byla, jak dí *Bruders* (Zeitschr. f. kat. Theologie 1910, 533), hranice mezi těžkým a všedním hříchem ve mnohé příčině přeusnuta“ (srov. *Bartmann* II.<sup>3</sup> 390 a násl.)

a) *Sv. Polykarp* napomíná: „Kněží buďte útrpní a milosrdní ke všem, obracujte, co zabloudilo . . . nebývejte přísní na soudu k nim, věduce, že jsme všichni dlužníci hříchů. Prosíme-li Pána, aby nám odpustil, musíme i sami odpouštět. Nebo všichni stojíme před očima Páně a Božíma a všichni se postaviti musíme před soudnou stolicí Kristovu“ (Filip. 6; překlad Sušilův Praha 1874, 115).

*Pastýř Hermán* dí andělu: „Slyšel jsem, dím pane, *od některých učitelů*, že není jiného pokání jen to, když do vody vstupujeme a dosahujeme odpuštění hříchů svých dřívějších. Dí mně: Dobře jsi slyšel, tak jest. Nebo sluší na toho, kdo obdržel odpuštění hříchů, již nehřešiti, nýbrž v čistotě zůstávati . . . Těm pak, kteří povolání byli dříve dnů těchto, uložil Bůh pokání . . . A proto pravím tobě, že někdo-li po onom povolání svatém a velkém od dábla pokoušen byv zhřeší, jedno pokání má. Pakli častěji hřeší, ač opět pokání činí, nebude to jemu prospívati, sotva zajisté živ bude“ (Příkáz. IV., 3; Suš. 195). Svátým a velikým povoláním dlužno vyzoumívati *křest* (*Kliment Alex.*, Strom. II. 3). Je tedy i po křtu možné ještě jedno pokání, další druhé bylo by zbytečné. Doba pokání pro věřící, kteří po křtu zhřešili, trvá až do ukončení stavby věže, t. j.

do nastávajícího pronásledování. Kdo i tenkrátě Pána zapře, nedosáhne milosti. Tímto pronásledováním nemíní Hermas konec světa. Ti věřící, kteří ani do ukončení stavby káti se nebudou, nepřijdou do věže, nýbrž na nižší, horší místo ve zdech. Nebudou, když činili později pokání, zavrženi, ale nebudou mítí příbytku se svatými. Až si odbudou trápení a muky, pak z nich vyvážnou (Vid. III. 5, 5; Vid. 8, 9; Vid. IV. 2, 5). Za hříchy dosud spáchané spisovatel pokání připouští, ač je nazývá namahavým (Pod. 6—7). Bylo tedy ve II. stol. *dojít mínění* pokání po křtu: *přísnější*, kterého se zastávali jen *někteří učitelé*, a *mírnější*. Spisovatel přes to povoluje ze zvláštní milosti Boží pokání těm věřícím, kteří až dosud klesli; než pouze těmto a nikoli oněm, kteří klesnou později (srov. *Rauschen* 1. c. 151; *Chr. Pesch*, De sacramentis II.<sup>3</sup> str. 23). Spisovatel, jak dí tento bohoslovec, jasně učí, že všem kajícím lze dosíci milosti a proto se na něho odvolávali katolíci proti montanistům. Ježto svým spisem důtklivě vybízí k brzkému pokání, kdyžť již konec světa brzy nastane, vyslovuje se poněkud přísněji.

*Dionys Korintský* prikazuje, aby všichni ať se z jakéhokoli pádu nebo hříchu neb i z jakéhokoli bludu obrátí, byli dobrotivě přijati (*Eusebius*, Hist. eccles. 4, 23).

Dle *sv. Justina Muč.* Bůh dopřává všem hříšníkům i odpadlíkům pokání a naději na odpuštění (Rozml. 47, 141).

*Sv. Irenej* píše: „Kajícím totiž a obracejícím se k němu skýtá pokoj a přátelství a působí sjednocení; nekajícím pak a těm, kteří se vzdalují světla jeho, chystá věčný oheň a temnosti vně“ (Proti kac. 4, 40, 1). O ženách, které bludař *Marek* svedl ke smilstvu, vypravuje, že některé dílem konají veřejné pokání, dílem pak pro stud v zátíši nad zbožným životem zoufajíce, některé úplně od víry odpadly, některé pak jako mezi tím a tím se povahují a dle přísloví ani vnitř ani vně nejsou, jsou nerozhodny, nevědí si rady (tmt. 1, 13, 7). Bližší viz *H. Koch*, Die Sündenvergebung b. Irenäus v Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft 1908. 41 a *Stufler*, Die Sündenvergebung b. Irenäus v Zeitschr. f. kat. Theologie 1908, 493.

*Tertullian* napsal spis „*De poenitentia*“, v němž důtklivě doporučuje pokání před křtem i po křtu a toto hlavně zdůrazňuje. Odvolává se na Písmo sv., kde se líčí těžké případy hříchů jako vychladlá víra, smilstvo, modlářství ukazuje, že Bůh všechny tyto hříšníky volá k pokání, a doporučuje *veřejně pokání*, za něž se dostane hříšníku *smíru, pokoje, společenství* (pax, reconciliatio, communio) *s církví* a to ovšem bez výjimky (De poenit. 8). *Funk a Rauschen* (1. c. 158) nepokládají tento smír s církví za dokázaný. *Tertullian*, jsa již montanistou, napsal v tomto duchu jedovatý spis „*De pudicitia*“. Ani tu církví neupírá moci odpoštěti hříchy; naopak uznává ji, ač jí vyhražuje pouze prorokům (pneumatikům), skrze něž se projevuje soud Boží (De pudic. 21). V obou spisech dosvědčuje, že za jeho doby konávalo se pokání podle církevních předpisů a že po ukončení jeho dosáhli kajícíci odpuštění. *Stufler* (1. c. 1908, 12) poznamenává: *Tertullian* mluví na mnohých místech tak, jakoby Bůh smrtelným hříšníkům odpustiti nechtěl; avšak při tom má vždy na zřeteli odpuštění, jež nastane zde na světě. Že se kajícímu hříšníku dostane smilování po smrti, to učí na mnoha místech zcela určitě.

*Sv. Cyprian* napomíná k opravdovému pokání co nejdůtklivěji, hlavně ty, kteří za Deciova pronásledování odpadli. S plným rozhřešením u nich poněkud odkládá; když se však opravdu káli, uděluje jim je aspoň v hodinu smrti, zvláště, když se mohli vykázati libelli pacis, doporučujícími listy, jež jim vyznavači vystavili, aby je milosti biskupově doporučili. „Prosím vás, nejmilejší bratři, vyznávej se ze svých hříchů, dokud kdo zbřešil je na světě, dokud jeho vyznání může býti připuštěno, dokud dostiučinění a odpuštění od kněze udělené je Bohu milé“ (De laps. 29; 26, 27; Ep. 6, 2; 2, 59; 13, 16). „Uznáváme tedy, že od pokání nikdo nesmí býti zdržován, a že těm, kteří milosrdenství Božího se dovolávají a doprošují, dle jeho laskavosti a dobrotivosti od jeho kněží pokoj může býti udělen“ (Ep. 55, 29). Podle napomenutí *Cyprianova* (De laps. 28) měli se vyznati i *ze hříchů*, jež spáchali v *myšlenkách* na odpadnutí od víry, i když k němu nedošlo (srov. *Rauschen*. 1. c. 163. 194; *Poschmann* v *Zeitsch. für kat. Theologie*, Innsbruck 1913, 25 nn.)

*Pacian z Barcelony* napsal proti *Semproniovi*, novatiánu tři listy, kde hájí moci církve hříchy odpouštěti a ve třetím prohlašuje tvrzení, že církev smrtelné hříchy odpustiti nemůže (1. 6), za neslýchané.

O *sv. Ambrožovi* vypravuje jeho životopisec (De vita s. Ambros. 39), že světec slzami lítosti, jež proléval, rovněž k pláči pohnul zpovídací se. *Sv. Augustin* rozeznával trojí pokání: přede křtem, každodenní a veřejné před církví (De symbol. 1, 7).

§ Z *východních Otců* mimo zmíněného *Dionysa Kor.* dí *Klement Alex.*, že Bůh dle svého milosrdenství povoluje jedno pokání těm, kteří přijavše víru potom klesli (Strom. II. 13). *Spisovatel Didaskalíi* ve 2. polov. III. stol. žádá rozhodně, aby se s kajícími hříšníky nakládalo milosrdně, a činí biskupa zodpovědným za to, když by kající hříšník, protože jej posuzoval příliš přísně, odpadl (2, 15. 16. 17).

*Origenes* uvádí celou řadu prostředků, jimiž lze dosíci odpuštění hříchů jako křest, mučednictví, almužnu, 5. prosbu Otčenáše, lásku a poslední a namáhavé odpuštění skrze pokání (dura et laboriosa per poenitentiam remissio), když se hříšník neostýchá knězi Páně své hříchy vyznati a uzdravení u něho hledati a dovolává se Jak. 5, 14 (Homil. 2. in Lev. 4. M. 12 418). „Křesťané pokládají ty, kteří klesli do nečistoty nebo jiných hříchů, za mrtvé, kteří jsou ztraceni a Bohu odumřelí; když pak podali důkazy o opravdové změně svého smýšlení a obrácení, bývají znova jako zmrtvýchvstali přijati. Toto opětné přijetí do církve jest ovšem zdouhavější nežli prvé“ (C. Cels. 3, 50; De orat. Domini 28). *Rauschen* podotýká, že *Origenes* není v nauce o pokání důsledný. V jednom a témže spise dí, že všechny hříchy mohou býti odpuštěny a podruhé se zřetelem na Žid. 6, 4—6 odepírá odpadlíkům naději na záchranu (In Jer. hom. 21, 12 a hom. 13, 2).

## § 36. Moc církve nad hříchy je všeobecná.

*Věta:* Církev má moc odpouštěti všechny hříchy bez výjimky. (De fide).

### Výklad.

1. a) *Sněm tridentský* prohlásil, že pokání je pravá a vlastní svátost, ustanovená od Krista Pána pro věřící, aby kolikrát po křtu do hříchu klesnou, s Bohem mohli býti opět smířeni (sess. XIV. can. 1; Denz 911), a tedy mohli *dosíci odpuštění všech hříchův*. O *novatiánech* dí týž sněm (tmt. c. 1; Denz. 894), že je církev plným právem jako *bludaře* vyobcovala a zavrhla; v nauce o ospravedlnění odsoudil jako *bludaře* toho, kdo by tvrdil, že kdo po křtu klesne, může pozbyté spravedlnosti pouhou věrou bez svátosti pokání nabýti (sess. VI. can. 29; Denz. 839). *Sněm lateránský IV.* učí: „Kdo po přijatém křtu klesne do hříchu, může býti vždy pravým pokáním napraven“ (c. 2; Denz. 430).

b) *Montanisté* ve 2. stol. upírali církvi moc odpouštěti nejtěžší zločiny (crimina capitalia): smilstvo a cizoložství, odpadlictví a vraždu a přičítali ji pouze t. zv. *pneumatikům, prorokům*. (Viz *Bartmann* 1. c. 763). Přemrštěnou přísností dal se k této sektě zlákat i *Tertullian*, jenž ve spise „De pudicitia“ (c. 2) zavedl rozdíl mezi odpustitelnými a neodpustitelnými hříchy (delicta remissibilia a irremissibilia). *Montanisté* nebyli sice formálně jako *bludaři* zavrženi, ale *Eusebius* (Hist. Eccl. V, 16) nazývá učení jejich *bludem*, proti němuž se všechny církve vyslovily.

*Novatiáni*, jichž původcem byl *Novatián*, římský kněz, uražený, že po smrti sv. *Fabiána* nebyl zvolen papežem, učili, že církev odpadlíky nesmí znova přijmouti a potom, že nesmí těžké hříchy vůbec odpouštěti. Tento blud zavrhl papež *Kornelius* na synodě v *Rímě* a *Otcové sv. Cyprian, Epifanius a Augustin* nazývají přívržence *Novatiánovy* bez obalu *bludaři*.

### Důkaz.

2. a) Slova *Kristova*: „Cokoli rozvážete“ (ὅσα ἐὰν λύσητε) a kterým odpustíte hříchy (ἅντινων ἀφήτε), jimiž dal apoštolům moc nad hříchy, jsou tak *všeobecná*, že se *vztahují* na *všechny hříchy i hříšníky*. Výrazy „kterým (hříšníkům) odpustíte a cokoli (kterýkoli hřích) rozvážete“ jsou *takového rozsahu*, že nepřipouštějí *žádné výjimky* ani co do osob hřešících ani co do hříchů spáchaných.

b) *Apoštolé* obdrželi od *Krista Pána* takovou moc nad hříchy, jakou on sám na zemi vykonával. *Magdaleně, ochromenému člověku, celníkovi Zacheovi a lotru na křiži* zajisté odpustil *těžké hříchy*. „Tento přijímá hříšníky a jí s nimi“ (Luk. 15, 2). Nemohli

tedy učedníci *Kristovi* ani v nejmenším o tom pochybovati, že by moc nad hříchy jim udělená byla nějak omezena. *Sv. Pavel*, jsa si vědom této moci, přijal do církve velikého hříšníka, když byl vykonal uložené pokání (2. Kor. 2, 5 nn.) *Apoštol Jan* odpustil rovněž těžké hříchy loupežníku, jenž byl v mládí od apoštola pokřtěn, později tak hluboko poklesl (viz *Kliment Alex.* Quis dives salvetur 42).

*Námítky z Písma sv.* Odpůrcové všeobecné moci církve nad hříchy dovolávali se *I. Král. 2. 25*: „Zhřeší-li muž proti muži, může jemu ukročen (smířen) býti Bůh: pakli zhřeší muž Hospodinu, kdož se zaň bude modlíti?“ Tu *Helí* domlouvá svým synům, že bohaprázdným počínáním drze zasáhli do práv samého Boha, a tudíž že tak *hrubé provinění proti Bohu nemůže býti vyrovnáno* jako provinění proti bližnímu. Kdežto toto Bůh vyrovná tím, že vinníka trestá a tak bývá usmířen, není u hříchu proti Bohu vyššího pána a soudce nad něho, jenž by mohl tuto křivdu vyrovnati. Tento názor nelze ani pro *St. zákon zevšeobecňovati*, poněvadž i tu bylo možno dosíci prominutí přestupků proti bohoslužebným předpisům a do *N. zákona nelze ho vůbec přenášeti*.

*Mat. 12, 32*: „A kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo by však mluvil proti Duchu sv., nebude mu odpuštěno ani v tomto věku ani v budoucím.“ Tu *Kristus Pán* vytýká *fariseům hřích proti Duchu sv.*, že totiž poznané pravdě úmyslně odpirají a pro *svou nekajícnost a zatvzelenost* jsou neschopni, aby jim bylo odpuštěno. *Překážkou* proč takový hřích nemůže býti odpuštěn, není ani *Bůh*, jenž každému kajícímu hříšníku odpustiti chce ani *církev*, jež má moc všechny hříchy odpuštěti, nýbrž *nekající zatvzelený hříšník*, jenž milost Boží, s níž jedině by se mohl obrátiti, tvrdošíjně odmítá.

*Zid. 6, 4—6*: „Jest zajisté nemožno, aby ti, kteří jednou byvše osvíceni a okusivše daru nebeského, stali se účastni Ducha sv. a okusili také dobrého slova Božího i sil věku budoucího a potom padli, opět se obnovili ku pokání (a to proto), poněvadž Syna Božího si znova křížují a v posměch vydávají.“ Spisovatel usiluje odstrašiti své čtenáře od odpadnutí od víry, jež jim vzhledem k velikým pronásledováním hrozilo. Za tím účelem jim líčí, jakých dobrodiní již od Boha obdrželi. Když pak přes to odpadnete, tak dovozuje, pak je nemožno, abyste se obnovili k pokání. *Obnoviti se k pokání* vykládali *sv. Otcové o křtu sv.*, v tomto smyslu: Kdybyste přese všechna tato dobrodiní odpadli, nebudete již míti tak snadného a dokonalého prostředku k usmíření s Bohem, jakým byl křest. *Novější exegeti*, přihlížejece k souvislosti, vykládají tak, že kdo zmíněných dobrodiní zneužijí a odpadnou, *odpirají poznané křesťanské pravdě* do té míry, že se k Bohu již obrátiti nemohou. Právě pokání jest u nich vyloučeno proto, že je sami odmítají (srov. *Mat. 12, 32*; *Sýkora*, *Nový zákon II.* Praha 1914, 427; *J. Rohr*, *Der Hebräerbrief.* Berlin 1912, 19).

*I. Jan 5, 16*: „Jest hřích k smrti; za ten, nepravím, aby kdo prosil.“ Podle souvislosti rozumí tu apoštol hříchem k smrti *úplné odpadlictví od víry*. Kdo se toho dopustí s plným rozmyslem a zcela svobodně, pře-

ruší veškeré spojení s Kristem, jehož ratolestí býti přestane a od révy se odtrhne. Za hříšníka k smrti Jan nebrání se modliti, ale ani nepraví, nepřikazuje, aby se za něho modlili, poněvadž takový nešťastník se od společenství s církví a s věřícími zcela odtrhl, a tudíž by Bůh musil mocí jeho odpor zlomiti, jeho svobodnou vůli zrušiti (Srov. *Sýkora*, 1. c. 525; *W. Wrede*, *Johannesbriefe*. Berlin 1915, 197).

Běží tedy v těchto textech o *praktické případy* a nikoliv o *věroučné zásady*. Kdo s plným rozmyslem a zcela svobodně odpadne, o tom *pravdivě, obyčejně* platí výroky Mat. 12, 32; Žid. 6, 4—6; 1. Jan 5, 16. Když takový hříšník odpuštění dojíti nemůže, pak to sám tvrdošíjným odporem proti milosti Boží zavinil.

c) Je tu dále uvážiti i okolnost, že apoštolé vůči těm, kteří byli vlastní vinou vně církve, nebyli jejími údy, řídili se zásadou: „Neboť co jest mi na tom, abych soudil ty, kteří jsou vně? . . . Ty, kteří jsou vně, Bůh bude souditi“. (1. Kor. 5, 12, 13 a Jan 17, 9). O těch kteří jsou uvnitř, dí Jan výslovně: „Jestliže vyznáváme hříchy své, (Bůh) jest věrný a spravedlivý, aby odpustil nám hříchy naše a očistil nás *od všeliké nepravosti*“. (1. Jan 1, 9).

d) *Otcové*, jak z jejich výroků v předcházejícím § je patrné, učí, že církev má moc odpouštěti všechny hříchy bez výjimky. I kdyby některé církve byly v nejstarších dobách zachovávaly ke svrchu zmíněným zločinům jakousi zdrželivost, odkládajice s plným rozhřešením až k hodině smrti, nikdy tak nečinily a ani činiti nemohly z věroučných důvodů, že by si s počátku ještě nebyly vědomy bývaly své moci nade všemi hříchy jak tomu chtějí *Harnack a modernisté* (Decr. Lamentabili Denz. 2046), nýbrž nanejvýše *s důvodů přísne církevní kázně*.

Proti všeobecné moci církve nad hříchy nedokazuje ničeho ani ta okolnost, že někteří *Otcové* (*Cyprian Ep. 16, 2; Origenes De orat. Dom. 28*) ohledem na svrchu zmíněné texty Písma sv. hříchům proti Bohu odpuštění odepírají. Není to předně zcela jisté, že tak učí (viz *Stufler* ve *Zeitschr. f. kat. Theologie* 1909, 243 nn. *Esser* v *Der Katholik* 1907 seš. 2, 184 nn. a 1908 seš. 1. 12 nn.) a, i kdyby to byli zastávali, pak to byl jejich soukromý názor a nikoli učení celé církve.

e) *Rímské církvi* nelze naprosto dokázati, že by byla s některými hříšníky, smilníky a cizoložníky, odpadlíky a vrahy tak nakládala a tím méně, že by byla takového učení se zastávala. *Hermas* ve svrchu uvedeném textu podává podle všeho stanovisko římské církve, že i po křtu je možné pokání proti některým učitelům, kteří tvrdili opak. Vážnost Hermova v této církvi nebyla rozhodně tak veliká, aby nové stanovisko v této zásadní otázce zavedl.

Papež *Kallist* kolem r. 200 prohlásil: „Já i cizoložství i smilstvo těm, kteří pokání vykonali, odpouštím“ (viz *Tertullian*, *De pudicit.* c 1). Zastávala se tedy *římská církev za Kallista mírného stanoviska* k velikým hříšníkům, což jí dosvědčuje i *Hippolyt* (viz *D'Alles*, *La théologie de St. Hippolyte* 5). Zda papež *Kallist* oním dekretem dřívější, přísnější praksi

naproti jistým těžkým hříchům zmírnil, jak tvrdí *Funk, Batiffol, Rauschen* nebo stávající mírnou praxi potvrdil, jak zastávají *Stufler, Esser, D'Allés*, není tak snadno rozhodnouti. Nikdy však nelze dokázati, že *římská* církev odpuštění hříchův omezovala proto, jako by neměla k tomu patriční mocí. I kdyby bylo dokázáno (což dosud říci nelze), že celá církev v tehdejších nebezpečných dobách zachovávala tak přísnou praxi, vždy by se to dalo vysvětliti z *důvodů časových*, tehdy *nutných*, než nikdy z *dogmatických pochybností*. *Pohle* varuje, aby se minulost neměřila podle přítomnosti a dogmatik se sklonil před historickými skutečnostmi, i když se mu zdají býti neobvyklé. Nikoli z krutosti, nebo z malomoci, nýbrž z důležitých důvodů církevní kázně a výchovy neužívala stará církev naproti hříšníkům své mocí klíčův (I. c. 440).

Důležité po této stránce je prvé církevní prohlášení. Sněm *nicejský* totiž dí: „O umírajících budiž zachovááno *staré* církevní pravidlo (*παλαιός και κανονικός νόμος*), aby nikdo, kdo je blízek smrti, nebyl zbaven posledního a nejpotřebnějšího pokrmu na cestu“ (c. 13. *Hefele* I. 401).

### § 37. Moc církve nad hříchy je soudcovská.

*Věta:* Církev odpouští, po případě zadržuje hříchy jako při soudním řízení. (De fide).

*Výklad.*

1. Sněm *tridentský* prohlásil proti *protestantům*, podle nichž sluha Boží pouze ohlašuje, že Bůh hříšníku odpustil: „Bude-li kdo tvrditi, že svátostné rozhřešení není *soudcovský výkon*, nýbrž pouhá služba oznamovací a ohlašovací, že jsou hříchy odpuštěny zpovídajícímu se, jen když věří, že je rozhřešen... b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 9; Denz. 919, srov. c. 5) \*)

Ve *svátosti křtu* odpouští církev též hříchy, avšak zcela jinak než ve svátosti pokání. Tam je *prostě promine* (per modum *beneficij*), aniž bylo hříšníku se z nich zpovídati, nebo dostiučinění za ně uložené konati, kdežto tu je *odpouští nebo zadržuje*, až hříšník svou vinu vyznal, a ukládá mu podle velikosti viny dostiučinění. Děje se to tedy podobně jako *při soudním řízení* (sess. XIV. c. 2; Denz. 895).

Při soudním řízení vynáší *soudce, řádnou vrchnosti k tomu oprávněný, závazný rozsudek nad vinníkem, a to podle zákona a podle*

\*) Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitentis, modo tantum credat se esse absolutum; aut sacerdos non serio, sed ioco absolvat; aut dixerit non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit: A. S. (Sess. XIV. Can. 9.)

*zásluhy* jeho. Je tedy podstatným požadavkem pro řádné soudní řízení, aby soudce byl oprávněn vynést závazný rozsudek podle práva a zásluhy obžalovaného. Nezbytnou podmínkou pro spravedlivý rozsudek je vyšetření viny obžalovaného a výslech svědkův.

### *Důkaz.*

2. a) Moc nad hříchy, jak ji *Kristus Pán* udělil apoštolům (Mat. 16, 19; 18, 18; Jan. 20, 21 nn.) je *soudcovská*. Je to moc hříchy nejen rozvazovati a odpouštět, nýbrž i svazovati a zadržovati, tedy *dvojčlenná*. Komu hříchy odpustí, nad tím vynesou *rozsudek rozhřešující* (*sententia absolutiois*), a komu hříchy zadrží, nad tím pronesou rozsudek *zadržovací*; avšak i toho, komu odpustili, zavazují k dostiučinění (*sententia retentionis*). Touto dvojí mocí nad hříchy pověřil *Kristus Pán* apoštolů a jejich nástupce, takže jsou oprávněni vynášeti *rozsudek závazný*. Tímto zavazují nejen kajícího, jemuž hříchy odpustili k dostiučinění, nýbrž i hříšníka, jemuž hříchy zadrželi, aby se znova podrobil svátostnému soudu, až by dosáhl rozhřešení. Rozsudek nad hříšníkem musí vynášeti *podle práva a zásluhy*, a tudíž napřed *celou záležitost vyšetřiti*, vyznání viníkovy vysechnouti a potom teprve rozhodnouti, zda je hozen odpuštění či nehoden. Když pak vynesou rozsudek at rozhřešující nebo zadržující, *je pravoplatný před Bohem a pro hříšníka závazný*.

b) *Sv. Otcové. Církev*, jak z dějin kajícnictví vysvítá, vykonávala moc nad hříchy jako při soudním řízení. Požadovala na kajících vyznání, ukládala jim pokání a pronášela rozsudek rozhřešující anebo hříchy zadržující. *Tertullian* vykládá, kterak při pokání koná napominání, trestání a *božský soud*. Je to soud, jenž božský soud předchází (Apolog. 39). *Apoštolské konstituce* dí o biskupovi: „Máš moc souditi ty, kteří zhřešili, poněvadž biskupům bylo řečeno: Cokoli svážete na zemi . . . Suď tedy, biskupe, opíraje se o moc jako Bůh“ (2, 11). Podle *sv. Hilaria* jest nezměnitelný soud apoštolské přísnoti, takže ti, které na zemi svážou a které rozvážou mocí tohoto apoštolského rozsudku, jsou v nebesích buď rozhřešeni nebo svázáni (In Mat. 18, 18). Podle *sv. Augustina* konají představení církve již nyní ten soud, o němž je řeč ve Zjev. 20, 4—6, neboť jim bylo řečeno: „Cokoli svážete na zemi . . . (De civit. Dei 20, 9, 2). *Sv. Jan Zlat. dí*, že kněz na zemi koná soud nebeský, neboť *Kristus sám* řekl: Cokoli svážete na zemi . . . soudce zasedá na zemi . . . Pán se řídí podle služebníka a cokoli tento zde dole rozsoudil, to nahoře potvrdí“ (Hom. 5 de verb. Is, I).

3. *Rozdíl* mezi svátostným a světským soudem je značný. Z toho nijak nenásleduje, že by soud svátostný soudem nebyl, nýbrž pouze, že v mnohé příčině nad světský soud vyniká. Soud svátostný liší se od světského tím, že



je soudem *milosti a milosrdenství*, kdežto soud světský je soudem *spravedlnosti a odplaty*. Kdežto světský soud je hlavně k tomu, aby byl *vinník potrestán* a společnost před jeho přehmaty byla chráněna, soud svátostný především *rozhřešuje a ospravedlňuje*, ač i dostiučinění ukládá, mírně a účelně trestaje. Soud svátostný omezuje svou působnost na *obor svědomí*, je soud *vnitřní a tajný*, kde se Bůh spokojí s vyznáním hříšnickovým a kde je hříšník zároveň vinníkem, žalobcem i svědkem; soud světský o vnitřních hříších nerozhoduje a omezuje se na obor vnější. Svátostný soud, protože je soud milosrdenství, nevynáší nikdy nad vinníkem *soudu zavrhuujícího*, nýbrž ponechává jej Bohu. Soud svátostný tím, že hříšníka rozhřeší, opravdu jej ospravedlní, sprostí viny a věčného trestu před Bohem a vrátí mu milost posvěcující a právo na Boží dědictví, soud světský obžalovaného, jehož nevina byla prokázána, za nevinného prohlásí a potvrdí, než nemůže jej učiniti nevinným.

### § 38. O vnějším znamení, látce a formě svátosti pokání.

1. Že úkon, jímž církev věřícím odpouští hříchy, je *svátostí*, lze snadno dovoditi. Je tu *vnější znamení*, jež, jak toho žádá povaha této moci, záleží jak *ve vnějším rozsudku soudcově*, tak *ve zkroušeném vyznání kajicnickově*. *Vnitřní milost* plyne z té skutečnosti, že bývají hříchy odpuštěny nejen před církví, nýbrž i u Boha a to skrze posvěcující milost, kterou svátost pokání vlévá. *Ustanovena byla tato svátost* tehdy, když *Ježíš Kristus* dal apoštolům moc hříchy odpouštěti a zadržovati. *Sněm tridentský* proto pokání prohlásil proti *protestantům* za pravou a vlastní svátost (sess. XIV. can. 1).

2. *Látky vzdálenější (materia ex qua)*, ze které se svátost skládá, u pokání není. Je tu pouze *látka vzdálenější, na kterou (materia circa quam)* se rozhřešení vztahuje. Takovou látkou tedy, nikoli hmotnou věcí, jako na př. voda, olej, jsou *hříchy po křtu spáchané*. Jde-li o těžké hříchy, které dosud nebyly odpuštěny, je to *nutná látka (m. necessaria)*, běží-li o všední hříchy, neb o těžké, které již byly odpuštěny, je to *volná látka (m. libera)*. Bohoslovci rozlišují nad to mezi látkou *dostatečnou a nedostatečnou (m. sufficiens a insufficiens)*, mezi *jistou a pochybnou (m. certa a dubia)*.

3. *Látkou bližší svátosti pokání* podle *bohoslovců školy tomistické a převážně většiny novějších bohoslovců* jsou *úkony kajicnickovy: litost, zpověď a dostiučinění nebo zkroušená zpověď hříchův*.

a) Toho názoru zastává se *sv. Tomáš Akv.*, jenž píše: „Bližší látkou této svátosti jsou úkony kajicnickovy“, a přirovnává

tuto látku k látce svátosti manželství, která rovněž záleží v úkonech smyslům přístupných (S. th. 3, q. 84 a. 2) *Eugen IV.* pojal tento názor Tomášův do dekretu pro Armény: „Čtvrtá svátost je pokání, jejíž tak zv. látkou (quasi materia) jsou úkony, které se rozdělují ve tři části“ (Denz. 699).

*Sněm tridentský* nevydal o této otázce prohlášení víry, když bohoslovci skotistické školy celou podstatu této svátosti kladli do rozhřešení, než přece učí, že *tak zv. látkou* této svátosti jsou úkony kajícíkovy: lítost, zpověď a dostiučinění. Tyto, pokud se požadují u kajícíka k celistvé svátosti a k plnému a dokonalému odpuštění hříchů dle Božího ustanovení, nazývají se proto *části pokání* (sess. XIV. c. 3; Denz. 896). Sněm, nazvav tyto úkony quasi materia, nemínil tím říci, že by neměly rázu pravé látky, nýbrž učinil tak proto, že nejsou takovou látkou, které se zevně používá, jako na př. vody při křtu (viz katech. sněmu trident. II. 5, 13). Ježto jsou, jak sněm dále dí, *části pokání*, které k odpuštění hříchů spolu přispívají, pak jsou zároveň s rozhřešením *části podstatně*.

b) *Forma této svátosti*, v níž její působivost hlavně spočívá, jsou slova: Já tě rozhřešuji od hříchů tvých ve jménu Otce i Syna i Ducha sv., jak zmíněný sněm učí (sess. XIV. c. 3; Denz. 896). Jsou tedy úkony kajícíkovy látkou této svátosti. \*)

*Písmo sv. a sv. Otce* má názor tento pro sebe potud, pokud oba při odpuštění hříchů kladou veliký důraz na úkony kajícíkovy. Tím podle všeho naznačují, že i tyto úkony k působivosti svátosti, k objektivnímu opus operatum spolu přispívají.

Je to mimo to odůvodněno *vnitřní povahou* této svátosti, jež se koná jako *soudní řízení*, a kde je závazným rozsudkem rozhřešení. Bez vyznání viny a výslechu svědků nedá se spravedlivý rozsudek mysliti. Ježto při svátostném soudu je žalobcem, obžalovaným a svědkem sám hříšník, náleží jeho

---

\*) Docet praeterea s. Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiter adiunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae. Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur. (Sess. XIV. cap. 3. De partibus et fructu poenitentiae.)

zkroušené vyznání k podstatě svátosti. Ve zkroušeném vyznání je zahrnuta lítost a opravdová vůle dostiučiniti.

4. Podle *skotistů* je *rozhrěšení látkou i formou* pokání; úkonů kajčnickových jest ovšem k němu nutně potřebí jako *přípravy, jako nezbytné podmínky*. Hlavním důvodem je zastancům tohoto názoru více než 200letá prakse v církvi, že se může a má udělit *podmíněně rozhrěšení* umírajícímu, jenž pozbyv vědomí, není-li nijak s to, aby projevil lítost, nebo touhu po zpovědi. Kdyby byla zkroušená zpověď látkou, podstatnou částí svátosti, byla by svátost, když lítosti není, sama sebou neplatná.

Tu ovšem nelze přehlédnouti okolnosti, že jako se již za kardin. *Luga* pochybovalo, zda v takovém případě je rozhrěšení platné, tak i nyní lze právem o tom pochybovati. *Bohoslovci* doporučují pro takový případ poslední pomazání, jež je působivější ke spasení.

Z dogmatických důvodů má názor tomistů před názorem skotistů nepochybnou přednost a to tou měrou, že tento ze škol bohosloveckých časem asi zmizí (*Pohle* III.<sup>5</sup> 465).

5. *Formou svátosti* pokání je *kněžské rozhrěšení*, slova: Já tě rozhrěšuji od hříchů tvých ve jménu O. i S. i D. sv., jak svrchu zmíněný sněm stanovil. Modlitby, jež předcházejí: Misereatur . . . a Indulgeniam . . . k podstatě formy nenáleží, ač je chvalitebno je říkati (*srovn. sn. trid. l. c.*) Slovy formy se způsobí *odpuštění hřichu*, a nikoli pouze oznámí.

Tato *rozhodovací (indicativa) forma* je v *latinské církvi*, podle *dekretu pro Armény* (Denz. 699), *sněmem tridentským* a podle *ritualu římského předsána* a jediné platná. Prosebná forma jest ohledem na tato ustanovení neplatná. Církev má k tomu rozhodně právo; uděluje zpovědníkům příslušnou pravomoc (iurisdiction), může jim tuto odejmouti, když by nepoužívali předepsané formy, a tak rozhrěšení znemožniti. Tím ovšem není řečeno, že forma rozhrěšení musela býti vždy *indikativní, takže prosebná (deprecativa)* byla rozhodně neplatná. Jsou totiž závažné důvody proto, že i prosebné formy v církvi se užívalo.

*Sv. Otcové* mluví o modlitbě, již kněz Boha prosí, aby hříšníku odpustil. *Sv. Augustín*, dle něhož rozdává svátosti Kristus, namítá proti *donatistům*, že kněz nedí: Já ti odpouštím hřichy, já tě ospravedlňuji, já tě posvěcuji, nýbrž že to působí Duch sv. (Ser. 99 in Luc. 7, 85). *Sv. Lev Vel.* dí, že kněz předstupuje jako přimlůvce za hřichy kajčnickovy (Ep. 168, 2; 108, 2).

*Řecká církev* mimo Armény, jak *Morinus*, *Martène*, *Binterim* a jiní dokázali, nerozhřešovala a dosud nerozhřešuje jen formou prosebnou. V *latinské církvi* rovněž prosebná formule dle všeho až do 13. stol. převládala, a teprve vlivem *scholastiků* nabyla nad ní *rozhodovací* forma vrchu. *Vilém Pařížský* (De sacram. poenitentiae c. 19) píše poč. 18. stol., že kněží

neříkají jako svěští soudcové: Rozhřešujeme tě, nýbrž že se modlíli: Odpustiž tobě Bůh hříchy, z nichž jsi se vyznal. Nejmenovaný odpůrce *sv. Tomáše Akv.* namítá: Je tomu sotva 30 let, co všichni pouze této formule deprekativní užívali. (Opusc. 18 al. 22).

Proti prosebné formě, které církev řecká dosud užívá, nenamítala římská církev, že je neplatná. *Klement VIII.* vydal r. 1595 výnos, jímž dovolil řeckým sjednoceným kněžím v jižní Itálii i latiníky absolvovati, ovšem formulí, již *Eugem IV.* stanovil a dodává: A potom, chtějí-li, necht říkají onu deprekativní, kterou pouze říkají jako formu tohoto rozhřešení si zvykli (Bullar. rom. ed. Taurini X, 212).

Když je tedy v prosebné formě ta okolnost zmíněna, že *kněz si vede jako soudce*, pak není mezi ní a rozhodovací podstatného rozdílu (deprecatio potestativa, nazývá ji *Palmieri*). I když v rozhřešení soudcovská moc knězova zmíněna nebyla a toto bylo proneseno ve formě prosby nebo přání, lze přece z okolností a z obecného přesvědčení věřících usuzovati, že to byl rozsudek. Pronáší je totiž kněz, mocí hříchy odpouštíti a zadržovati vyzbrojený, ve svátostném soudě pokání nad kajcníkem, jenž se této moci dobrovolně podřizuje, jsa si vědom, že mu kněz může po případě i hříchy zadržeti. Je tedy celý tento výkon podobný soudnímu řízení a taková forma rozhřešovací ač prosebná je podle úmyslu knězova a po rozumu kajcníkově rozhodovací (*Pohle* III.<sup>5</sup> 6: 473).

a) *Význam slov formy*: Rozhřešuji tě ode hříchů tvých ve jménu O. i S. i D. *sv. vykládali* starší scholastikové *Alexandr Hal.*, *Petr Lomb.* a j. nesprávně, jakoby znamenala: Prohlašuji, že jsi od Boha rozhřešen. Činili tak, poněvadž ke svátosti pokání požadovali na kajcníkovi dokonalou lítost, pro kterou odpuštění hříchů již nastalo. „Až do *sv. Tomáše* nebylo zcela jistého přesvědčení, že odpuštění hříchů jest účinkem svátosti, nýbrž převládal názor, jakoby bylo účinkem lítosti (contritio), *di Dörholt*“ (Liter. Rundschau 1906, Nr. 12). Názor o tom, která rozhřešení, objektivní stránka, s lítostí, subjektivní stránkou, ve svátosti pokání spolupůsobí, byl tehdy nejistý a kolísavý. Výklad *Suarezův*, že slova rozhřešení znamenají: Zprošťuji tě povinnosti hříchy moci klíčů podrobiti, je jednostranný a nedostatečný. Zprostiti někoho povinnosti zpovídati se ze hříchů není totéž jako mu hříchy odpustiti.

*Znamená* forma rozhřešení *to, co se praví slovy*, totiž: Rozhřešuji tě od tvých hříchův. Odpuštění hříchů není však ve přítomném řádu spásy možné jen skrze milost posvěcující. *Sv. Tomáš Akv.*, chtěje obojí účín této svátosti vyjádřiti, navrhuje takový výklad: Uděluji ti svátost rozhřešení. (S. th. 3, q. 84 a 3 ad 5). *Kardinál Lugo* rovněž obojí účín shrnuje, význam formule takto podává: Odpouštím ti hříchy skrze vlitou milost.

*Podstatná* ve formě rozhřešení jsou slova: Ego te absolvo a peccatis tuis, poněvadž je v nich vyjádřen i rozsudek i osoba, na niž se vztahuje.

O *podmíněném rozhřešení* jsou první zmínky v 15. stol. Takového rozhřešení lze užíti v čas nutné potřeby, když jest odůvodněná pochybnost, zda hříšník je ještě na živu (si vivis) nebo zda je s úkony nutné pro přijetí svátosti pokání (si dispositus es). Ježto rozhřešení je vlastně rozsudek, lze ho použítí s podmínkou pouze v čas nutné potřeby a soud ponechati Bohu.

b) Rozhřešení může kněz dáti *pouze ústně*, tedy *hříšníkovi osobně přítomnému*. V dekretu *pro Armeny* dí Eugen IV. výslovně: „Formou této svátosti jsou slova rozhřešení, jež kněz pronáší, když dí: Já tě rozhřešuji . . .“ Náleží tedy k podstatě rozhřešení, aby zpovědník je pronesl slovy nad přítomným kajícím. Totéž vysvětluje i *z formy rozhřešení*, jež je rozsudek. Tomuto musí předcházeti zkroušené vyznání hříchů, jež může vykonati pouze přítomný kající. Rozhřešení *písemně*, nebo *po poslu doručené je neplatné*, ačkoli je kajícímu volno, chce-li své hříchy napsané ve zpovědi čísti. I *knihy pro kající* (*libri poenitentiales*) zdůrazňují, nebo předpokládají osobní přítomnost kajícímu. *Klement VIII.* zavrhl větu, že rozhřešení může se dáti písemně nepřítomnému kajícímu, nebo po poslu, jako falešnou, opovážlivou a pohoršlivou (Denz. 1088) Někteří *španělští bohoslovci* byli toho mínění, že v čas nutné potřeby lze rozhřešení dáti písemně. U *starších scholastiků* vyskytují se snad stopy písemného rozhřešení. *N. Paulus* vykládá je tak, že to byly vlastně odpustky (v Zeitschr. f. kat. Theologie 1908, 433).

### § 39. O lítosti.

*Literatura:* Tomáš Akv. Supplem. 1.—5. Chr. Lupus, De contritione et attritione (Lovan. 1666). Morinus, De contritione et attritione (Paris 1703). Le Drou, De contritione et attritione (Paris. 1707). J. Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes (Řezno 1856). Mausbach, Historisches u. Apologisches zur scholastischen Reuelehre (Katholik 1897 I. 48—97). Rütten, Studien zur mittelalterlichen Busslehre (1902). Buchberger, Die Wirkungen des Bussakramentes nach der Lehre des hl. Thomas (1901). Göttler, Der hl. Thomas v. Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes (1904). Schultes, Reue und Bussakrament nach dem hl. Thomas (1907). *Protestanská:* K. Müller, Der Umschwung in der Busse während des 12. Jahrh. (Abhandlungen für Weizsäcker (1892, 287). Stuckert, Die katholische Lehre von der Reue (1896). Harnack, Dogmengeschichte III. 585, 705.

I. 1. *Pojem.* Mezi úkony kajčnickovými má nejdůležitější význam lítost. *Dle tridentského sněmu je to bolest a ošklivost nad hříchem spáchaným s předszevzetím nikdy již více nehřešiti* (sess. XIV. c. 4).\*)

*Latinský výraz contritio* od contere (rozdrtiti) znamená ve Vulgátě sklíčenost a starost (Is. 5, 5), hlubobé zkrúšení a pokošení (Is. 65, 14) a bezradnost a opuštěnost (Jer. 2, 13). *U Tertulliana* se vyskytuje název *compunctio* (od compungere = probodnouti, prokláti). *Rímský katechismus* uvádí za příklad hříšného srdce tvrdé předměty na př. kámen, který třeba rozdrtiti bolestí a ošklivostí nad hříchem. O *compunctio* praví, že srdce musí býti proniknuto, probodeno bolestí, aby hnis hříchu byl odstraněn (P. II. C. V. qu. 25. 26).

V lítosti jsou obsaženy: bolest, ošklivost a pevné předsvezení. *Bolest je v duši; prýští se z rozumového poznání a vůle.* Rozum poznává a uznává hřích jako vzpuru proti mravnímu řádu, a proto má vůle proti němu odpor a zavrhuje jej. Rozum vidí ve hříchůu příčinu věčné záhuby, lituje a odsuzuje jej; vůle pak má proti němu odpor, odvrací se od něho jako od neštěstí a zkázy. *Jsou tedy při lítosti obě mohutnosti naší duše zúčastněny.* Hlavním důvodem lítosti je, že hříšník pocituje ve svém nitru, že zavinil hříchem velikou zkázu a neštěstí. Bolest a ošklivost nad hříchem jsou hlavní podstatou lítosti a jsou namířeny proti hříchům spáchaným i budoucím. *Proti budoucím hříchům* utváří se lítost v *pevné předsvezení* (viz o ctnosti pokání). Lítost proniká celé nitro hříšníkovo usilujíc je zcela proměnití. Začíná se v mohutnosti poznávací a postupuje, ale nikoli jako pouhý theoretický soud, jako úkon rozvahy (resipiscentia), když na př. někdo zpozoruje svůj omyl a jej opraví, nýbrž uznává svou vinu, již chce vůle napravití a její příčinu odstranití. *Je tedy její těžiště ve vůli* (Tomáš Akv.: dolor in voluntate. Suppl. i. 112 a. 1).

*Reformátoři* zavrhují katolickou nauku o lítosti, poněvadž v ní vidí „skutky“. „Pravíme, že contritio nebo pravá lítost je to, když svědomí je postrašeno a začíná to pocítovati“ (Apolog. confess. orthodoxae 12 u Müllera 171). „Předchozí lítost a následující dobré skutky nenáleží k pojmu ospravedlnění před Bohem“ (Formul. Concord. P. I. c. 3 u Müllera 529). Lítost u reformátorů má dvojí stránku: Bůh evangeliem nažene člověku strachu před smrtí, a člověk jako tonoucí uchopí se záchranného provazu, pevné důvěry v odpuštění hříchův. Dobrovolné a rozvážené obrácení se k Bohu, příprava s milostí na odpuštění hříchův, osobní úsilí zbavit se jich a z nitra je odstranití, ošklivost vůle před hříchem, která se snaží jeho následky odčinití a pro budoucnost jej zavrhuje, to jsou u protestantů vesměs dobré skutky, jež třeba z lítosti odstranití. Tento pojem lítosti prý teprve reformace objevila a ničeho o tom nevědí ani papež ani bohoslovci ani právníci ani který člověk (Artic. Schmalkald.). *Bartmann* správně poznamenává (II.<sup>3</sup> 405), že ani evangelium spásy ničeho neví

\*) Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor et detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero. (Sess. XIV. cap. 4. de contritione).

o takovém mravním kvietismu, jenž se zcela nečinně a trpně chová, až co Bůh z něho učiní.

2. *Vlastnosti lítosti* plynou z jejího pojmu. Lítost musí býti *vnitřní, všeobecná, nadpřirozená a nade všecko*.

*Vnitřní* je lítost, když proniká celé nitro lidské: rozum i vůli. Lítostí mají býti roztržena srdce a ne roucha (Joel 2, 13). Tam kde dosud byl a působil hřích, má býti a působiti lítost a bolest nad hříchem.

*Nadpřirozená* je lítost, když hříšník pomocí milosti Boží a z nadpřirozených pohnutek hříchu lituje. Tyto pohnutky prýští se z víry, jež je počátkem, základem a kořenem všelikého ospravedlnění (sněm trid. sess. VI. c. 4; Denz. 801). Větu: „Je pravděpodobno, že stačí lítost přirozená, toliko slušná“, *pap. Innocenc XI. r. 1679 zavrhl* (Denz. 1207).

*Všeobecná* je lítost, když se vztahuje na všechny těžké hříchy. Nelze přece jednoho hříchu opravdově litovati a zároveň k jinému lnouti.

*Nade všecko* je lítost, když hříšník pokládá hřích za největší zlo a více ho má v ošklivosti než každé jiné zlo (*appretiative summa*). Tu nejde o to, zda hříšník pocituje v nitru co nejsilnější bolest (*intensive summa*), nýbrž zda hřích za největší zlo pokládá a jej co nejvíce si oškliví.

Bez těchto vlastností nemůže býti ani nedokonalá lítost pravou lítostí.

3. *Rozdělení lítosti jest nejdůležitější v dokonalou (contritio, c. perfecta) a nedokonalou lítost (attritio, c. imperfecta.)*

*Attritio* nevyskytuje se ani ve Vulgatě ani před 13. stol. u scholastiků ve významu lítosti. Před *tridentským sněmem* nebyl rozdíl mezi dokonalou a nedokonalou lítostí přesně vymezen; tyto názvy měly různý význam, který třeba stanoviti ze souvislosti. *Scholastikové* rozlišovali lítost podle jejího vztahu k posvěcující milosti. Byla-li proniknuta posvěcující milostí, nazývali ji dokonalou, jinak nedokonalou. Lítosti samé o sobě a podle pohnutek, z nichž pocházela, nerozlišovali. Někteří jako kard. *Kajetán* rozdělovali lítost podle toho, zda hříšník měl hřích v ošklivosti více než každé jiné zlo a miloval Boha nade všecko, nebo zda tohoto stupně nedosáhl. V prvním případě byla to lítost dokonalá, ve druhém nedokonalá. Po *sněmu tridentském* začali bohoslovci lítost rozlišovati jak samu v sobě, tak podle pohnutek.

*Dokonalá* je lítost, kterou hříchu litujeme z *dokonalé lásky* k Bohu, protože jsme Boha nejdokonalejší a lásky nejhodnější dobro urazili. *Nedokonalá* je lítost, když hříchu litujeme z *nedokonalé lásky* k Bohu, protože jsme jím nebe ztratili a pekla

jakož i jiných trestů zasloužili, nebo že hřích ve světle víry velice ošklivý se jeví. Dokonalou lítostí litujeme hříchu, poněvadž *je urážkou Boha*, jenž jako nejdokonalejší dobro má býti pro sebe samého nade všechno milován; nedokonalou lítostí litujeme hříchu, poněvadž *je zlem pro nás*, protože nás před Bohem obtíží vinou a činí ošklivé (*malum culpae*), nebo na nás uvažuje tresty věčné (*malum poenae*).

b) Boha můžeme milovati buď proto, že *je nejdokonalejší dobro sám v sobě*, nebo že *je svrchované dobro pro nás*. V prvním případě je tato čistá a nezištná láska, *l. blahovolná, přátelská (amor benevolentiae, amicitiae)*, ve druhém *láska žádostivá (a. concupiscentiae)*, kde vlastní blaho a prospěch nad zájem Boží převládá. Ani při blahovolné lásce k Bohu nelze od vlastní blaženosti v Bohu a skrze Boha zcela odezíratí. Ovšem musí ohledy na ni býti vždy a zcela zájmům Božím podřaděny tak, aby pravý přítel Boží více se radoval z dokonalosti a ze slávy Boží než z vlastní blaženosti. Kde vlastní zájem převládá, tam není dokonalé lásky k Bohu. Boha dokonale miluje ten, kdo podle svého poznání a své vůle nedává žádnému jinému dobru přednost před Bohem, dobrem nejdokonalejším a lásky nejhodnějším. Když tedy *lítost pochází z dokonalé lásky, je dokonalá*.

*Láska k Bohu vděčná (amor gratitudinis)* je buď s dokonalou totožná, nebo v ni snadno a zcela přirozeně přechází.

*Lásku čisté žádostivosti (am. castae concupiscentiae)*, kterou milujeme Boha jako *své největší dobro nade všechno*, pokládají *někteří bohoslovci* za dostatečnou k pojmu dokonalé lásky.

Tento mírnější názor *Bossuetův, Balleriniho, Hurterův* a částečně i *Palmieriho* není sice zcela jistý, ale přece pravděpodobný podle *Písma sv.*: „Jako jelen dychtí po studnicích vod, tak dychtí duše má po Hospodinu“ (Žl. 41, 2). „Maje tužbu odebrati se a býti s Kristem“ (Fil. 1, 23) a *sv. Augustina* (In Ps. 85, 8).

II. 1. *Věta*: Dokonalá lítost s touhou po svátosti ospravedlňuje hříšníka již před zpovědí.

*Výklad.*

a) Tato věta je téměř článek víry (*Sent. fidei proxima*). *Sněm tridentský* o ní učí: „Když tato lítost skrze lásku někdy může býti dokonalá a může člověka hned s Bohem smířiti, než tuto svátost skutečně přijal, nesmí se přece smíření to při-



pisovati toliko lítosti bez touhy po svátosti, která je v ní zahrnuta“, (sess, XIV. c. 4; Denz. 898) Názor církve na působivost dokonalé lítosti vysvítá z *vět Bajových*, že lítost pocházející z dokonalé lásky není vždy spojena s odpuštěním hříchů, nýbrž že dokonce může zůstat s vinou věčného zavržení a na nejvýše v čas nutné potřeby ospravedlňuje, *Piem V. r. 1567 zavržených* (Denz. 1031—1033, 1070—1071).

#### *Důkaz.*

b) α) Již *ve St. zákoně* bylo za pravou lítost a zkroušenost slíbeno odpuštění hříchův a milost: „A když tam hledati budeš Hospodina Boha svého, najdeš jej; jestliže ho však celým srdcem hledati budeš, a vši zkroušeností duše své“ (Deut. 4, 29): „Bude-li bezbožný činiti pokání ze všech hříchů svých . . . a ostříhati všech příkázání mých, a činiti soud a spravedlnost, životem živ bude a neumře“ (Ez. 18. 21). „Bezbožnost bezbožného nebude škoditi jemu, v kterýkoli den se obrátí od bezbožnosti své.“ (Ez. 33, 12).

*Nový zákon*, zákon milosti a lásky, nemohl zůstat *za St. zákonem*, stínem statků budoucích, a tudíž i v něm za dokonalou lásku, lítost nabýváme odpuštění hříchův a ospravedlnění. *Kristus Pán* pravil výslovně o *Magdaleně*: „Odpouštějí se jí hříchové mnozí, neboť milovala mnoho“ (Luk. 7, 47). „Kdo miluje mne, bude milován od Otce mého a já budu jej milovati“ (Jan. 14, 21). „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, a z celé duše své a ze vši síly své i ze vši mysli své . . . to čin a živ budeš“ (Luk. 10, 27. 28.). Apoštol *Fan* dí: „Bůh jest láska, a kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm“ (1. Jan 4, 16 srov. 3, 9). *Sv. Petr* píše: „Láska přikrývá množství hříchův“ (1. Pet. 4, 8).

β) *U sv. Otcův* ozývá se tato nauka Pisma sv. co nejsilněji. Tito beztoho při odpuštění hříchů silně lítost zdůrazňují na př. *Augustin* (In Joa. 5, 10: De morib. eccl. cath.); *Jan Zlat.* (Homil. in 2. Tim. 3); *Řehoř Vel.*: (Hom. 33 in Evang. 4).

O dotyčné nauce u *scholastiků* dí *Lugo* ohledem na *Sylvia*, jenž jediný zastává opačné stanovisko, že je to proti všem bohoslovcům a tudíž jasnější než, aby to bylo třeba dokazovati (l. c. disp. 5. sec. 8). *Římský Katechismus* dí o dokonalé lítosti: „Odtud lze poznati moc pravé lítosti, že jejím blahodárným působením odpuštění všech hříchův dosáhneme“ (P. II. 5. q. 34).

c) Svrchu zmíněný účinek dokonalé lítosti není závislý ani *na síle* ani *na trvání její*, jak již *sv. Tomáš Akv.* učil: „I když je bolest sebe menší, jen když stačí k pojmu lítosti, shladí všeliký hřích“ (Suppl. q. 5. ar. 3) „Proto

v témž okamžiku bývá milost vlita se zmíněným úkonem vůle. . v němž totiž jest úkon lítosti obsažen“ (S. th. 3, q. 89 art. 2).

d) Z těch hříchů, jež byly dokonalou lítostí odpuštěny, musí se kajícník přesto dodatečně *zpovídati*. Je totiž povinen *splniti touhu po svátosti*, která v dokonalé lítosti musí býti zahrnuta, své hříchy *podrobiti moci klíčů* v církvi, kam všechny po křtu spáchané hříchy náleží, aby tato mohla užiti i své moci svazovací a příslušné dostiučinění uložila, a kajícník *nabyl jistoty a klidu svědomí*, že mu bylo skutečně odpuštěno.

Kajícníku, jenž nabyt posvěcující milostí dokonalou lítostí, milost ve sv. svátosti se rozmnoží.

2. *Věta*: Dokonalé lítosti není k platné zpovědi třeba.

a) Starší *scholastikové*: *Petr Lomb.*, *Alexandr Hal.*, *Occam*, *Tomáš Štrassburgský* a j. požadovali k platnému rozhřešení lítost dokonalou, ježto rozhřešení pokládali za pouhé prohlášení, že Bůh hříchy odpustil. I *sv. Bonaventura* byl toho názoru, že moc klíčů v církvi se nevztahuje na vinu hříchův, a že kněz by nikoho nerozhřešoval, kdyby nepředpokládal, že jest od Boha rozhřešen (In 4. dist., 18. p. 1. art. 2. q. 1). *Sv. Tomáš Akv.*, *Durandus*, *Duns Scotus* a mnozí jiní učili zcela rozhodně, že kněžským rozhřešením bývají hříchy odpuštěny, shlazeny. Po *sněmu tridentském*, který prohlásil, že rozhřešení je rozsudek, jímž hříchy opravdu bývají odpuštěny (sess. XIV. c. 3 can. 9) téměř *všichni bohoslovci* souhlasí v tom, že k platné zpovědi není třeba dokonalé lítosti.

b) Plyne pak pravdivost hořejší věty z těchto důvodů: 1. Pokání je *svátost mrtvých*, jež hříšníku milost pravidelně vlévá. Kdo však lítost dokonalou vzbudil, je již před zpovědí ospravedlněn a obdrží rozmnožení milosti nebo druhou milost, což zpravidla působí svátosti živých. 2. *Pius V. zavrhl Bairovu větu*: „Kající hříšník nebývá oživen přísluhou rozhřešujícího kněze, nýbrž jedině od Boha“ (Denz. 1058). Když tedy nadpřirozený život, posvěcující milost bývá kněžským rozhřešením vlita, není potřebí, aby se kajícník na ně dokonalou lítost připravil.

Zastancův opačného názoru t. zv. kontricionistů rychle ubývalo a až na některé výjimky (*Fuenina*, *Morina*, *Bertiho a Le Droua*) jich téměř již není.

3. *Věta*: Nedokonalá lítost, i když pochází z bázně před peklem, je pravá a užitečná a stačí k platné zpovědi.

## Výklad.

a) Nedokonalá lítost nad hříchy vzniká buď z *úvahy o oškli-  
vosti hříchu* nebo z *bázně před peklem a tresty*, jak učí *sněm  
tridentský* (sess. XIV. c. 4). Prvá pohnutka, ošklivost hříchu  
před Bohem vzniká z úvahy, že ten neb onen hřích přímo  
odporuje jednotlivým ctnostem (poslušnosti, čistotě) anebo  
ctnostem (vděčnosti, spravedlnosti) vůbec. K takovým úvahám  
vybízí hříšníka hlavně *nedokonalá láska k Bohu*. Druhou po-  
hnutkou nedokonalé lítosti je ztráta věčné blaženosti, která je  
*předmětem křesťanské naděje*, dále věčné tresty a jiné (časné)  
tresty za hříchy, jež naplní srdce *bázní před Boží spravedlností*.  
Tyto tři city lásky, naděje a bázně a dotyčné pohnutky *nevyskytují se od sebe odděleny*, nýbrž kde je jeden výslovně, tam  
jsou i dva ostatní aspoň zahrnuty.

a) O *bázeň před peklem*, zda je dostatečnou pohnutkou pravé  
lítosti, byl tuhý boj. *Luther* a po něm *jansenisté* tuto pohnutku  
zavrhovali, poněvadž *prý činí člověka pokrytcem a ještě větším  
hříšníkem*. *Sněm tridentský* však o oné nedokonalé lítosti, *attritio*  
zvané, poněvadž buď z úvahy o ošklivosti hříchu, nebo z bázně  
před peklem a tresty obyčejně vzniká, když vůle hřešiti vy-  
lučuje a doufá v odpuštění, prohlásil, že člověka nejen nečiní  
pokrytcem a větším hříšníkem, nýbrž *je darem Božím a pod-  
nětem Ducha sv.*, který sice dosud ve člověku nepřebývá, ale  
pobízí, jehož pomocí kajícík cestu ke spravedlnosti si upra-  
vuje“ (viam sibi ad iustitiam parat; sess. XIV. c. 4; Denz.  
898). Lítost z úvahy o ošklivosti hříchu, o ztrátě věčné bla-  
ženosti a zasloužených věčných trestech nazývá *týž sněm  
pravou a užitečnou bolestí* (tmt. can. 5; Denz. 915). Je tedy  
*článek víry*, že lítost z bázně před peklem je pravá a užitečná  
bolest, je milost Boží a nikoli pokrytectví anebo nový hřích.

β) *Bohoslovci* rozeznávají *bázeň dětinnou (timor filialis)*, *bázeň  
služebnou (t. simpliciter servilis)* a *bázeň otrockou (t. serviliter  
servilis)*. Dětinná bázeň, jež se hříchu hrozí proto, že je urážkou  
Boha nade všecko milovaného a nejvýše dokonalého, je *vlastně  
dokonalá láska k Bohu*, a ospravedlňuje již před přijetím svá-  
tosti, jak již bylo vyloženo. Služebná bázeň, jež si hřích oškliví  
a jeho se štítí, protože jej stihne trest věčný, tedy ztráta  
věčné blaženosti, ztráta Boha, je vlastně *bázeň Boží*. Otrocká  
bázeň, jež se štítí hříchu pouze proto, že za ním následuje

trest a, kdyby tohoto nebylo dále by hřešila, není lítost ani vaitřní, ani nadpřirozená, nýbrž naopak *nový hřích*.

*Důkaz.*

b) *Písmo sv. St. i N. zákona* často se *dovolává trestů věčných*, aby hříšníky od hříchův odstrašilo a k pravému pokání pohnulo. „Aby zkusil vás, přišel Bůh a aby byl strach jeho mezi vámi a abyste nehřešili“ (Ex. 20, 20). „Zbodni bázní svou tělo mé: nebo soudů tvých bál jsem se“ (Žl. 118, 120). Této pohnutky užíval i *Kristus Pán*: „A jestli pravá ruka tvá pohoršuje tebe, utni ji a vrhni od sebe, neboť prospěšnější jest pro tebe, aby zahynul jeden úd tvůj, než aby celé tělo tvé odešlo do pekla“ (Mat. 5, 30). „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).

c) *Sv. Otcové. Tertullian* dí: „Když se vyznání hříchů zpěčuješ, uvažuj v srdci o pekle, které ti uhasí vyznání a představ si velikost trestu, abys neváhal prostředku použití“ (De poenit. 12; Enchir. patr. 317). *Sv. Augustin* dí: „Bojí se, aby nebyl zavržen do pekla. Dobrá je tato bázeň, užitečná“ (In Ps. 127. c. 8). *Sv. Jan Zlat.* píše: „Co je horšího než peklo? Než co jest užitečnějšího než bázeň před ním? Vždyť bázeň před peklem zjednává nám korunu nebeskou. Kdyby nebyla bázeň dobrá, nebyl by *Kristus* konal mnoho a dlouhých řečí o budoucích trestech a mukách“ (Hom. 15. ad popul. Antioch 1; Enchir. patr. 1143.)

d) O této bázní služebné, která se hrozi pekla, tedy ztráty věčné blaženosti a Boha, když zároveň vylučuje vůli hřešiti a je spojena s nadějí v odpuštění, dí *sněm tridentský*, že je dobrá a užitečná lítost, a tudíž náleží k platné svátosti pokání jako zpověď a dostiučinění. *Taková bázeň k nedokonalé lítosti stačí*. Sněm to sice výslovně nepraví, ale z dotyčných slov lze to snadno dovoditi.

a) Nedokonalá lítost vůbec a ona z bázně před peklem, jak dí tento sněm, „ačkoli sama o sobě beze svátosti pokání hříšníka k ospravedlnění přivésti nemůže, přece jej, aby milost ve svátosti pokání obdržel, připraví“ (disponit = sufficit; sess. XIV. c. 4).

Nedokonalá lítost, o níž tu sněm mluví, je *blíže přípravou* k platné svátosti. Ve předcházející větě, kde na ni sněm pohlíží jako na vzdálenější přípravu, dí, že s její pomocí kajcník si cestu ke spravedlnosti upravuje (viam sibi ad iustitiam parat). Časticemi „ačkoli“ a „přece“ *klade sněm ospravedlnění mimo svátost proti ospravedlnění ve svátosti*. To má pouze tehdy smysl, když nedokonalá lítost se svátostí je s to, seč není bez svátosti. Když bázeň před peklem nestačí sama k ospravedlnění jako lítost dokonalá, stačí k tomu, aby ve svátosti byla milost udělena se svátostí pokání. Pravá lítost i nedokonalá je podle téhož sněmu *quasi materia* svátosti pokání. Ježto i lítost z bázně před peklem je *pravá lítost* a tudíž *quasi materia svátosti* pokání, není jiného třeba leč, aby byla pro-

nesena slova formy, a svátost jest udělena. Je tedy i lítost z bázně před peklem nejbližší přípravou ke svátosti.

β) Sněm užil výrazu „*disponit*“ místo původního „*sufficit*“, nechťeje o této otázce u tehdejších bohoslovců sporné rozhodovati. Že však po rozumu sněmu *disponit* = *sufficit*, bylo svrchu dokázáno.

*Bohoslovci* i ti, kteří se sněmovních prací účastnili, pak *potridentští*, zejména moralisté s *Alfonsem z Liguori* v čele zastávají se téhož učení. *Předtridentští scholastikové* aspoň kol r. 1230 znali výraz *attritio* i pojem jeho. Zavedl jej v bohoslovecké mluvě dle všeho *Alanus ab Insulis* (*Rütten* I. c. 15). *Sv. Tomáš Akv.* výslovně učil, že k platnému křtu dospělých a tudíž i ke zpovědi stačí lítost nedokonalá (*In 4 dist. 6 q. 1 art. 6*). Podobně i *Duns Scotus se svou školou*.

γ) V nedokonalé lítosti i když pochází z bázně před peklem, jest aspoň *nějaký počátek lásky k Bohu zahrnut* (*initialis amor Dei*). Kdo hřichu lituje, poněvadž se bojí pekla a zároveň doufá v odpuštění a má pevné předsevzetí nikdy již nehřešiti, nemyslí jen na svůj prospěch, nýbrž uznává Boží spravedlnost a milosrdenství a nechce urazit Boha. Má tedy lásku k Bohu aspoň v začátcích.

Není tedy třeba, aby k nedokonalé lítosti *byl připojen i výslovný úkon počátečné lásky k Bohu* (*formalis actus am. initialis*), jak někteří *bohoslovci Pallavicini, Chr. Lupus, Billuart, Schüzler* a j. požadují.

Ve svrchu zmíněné hlavě řečený sněm *takového úkonu nežádá* a spokojuje se s *nadějí v odpuštění* (*cum spe veniae*). Sněm (*sess. VI. c. 6*) v rozpravě o přípravě dospělých na ospravedlnění dí, že je třeba, aby Boha jako pramen všelike spravedlnosti milovati začali a proto byli proti hřichu proniknutí nějakou ošklivostí a odporem, t. j. pokáním, jež třeba konati přede křtem. Tu totiž sněm pojednává o úkonech, jimiž se mají dospělí připravit na ospravedlnění ve svátosti i mimo svátost. Nemohl tudíž nezmíniti se o dokonalé lásce, jež mimo svátost ospravedlňuje.

*Bohoslovci Domin. Soto a Mel. Cano* kteří sněmu tridentského se činně zúčastnili, zastávali se i dále *attricionismu*, odvolávajíce se na tento dekret, a činili tak i po tomto sněmu *bohoslovci* až na některé výjimky.

## § 40. O zpovědi.

*Literatura.* *Bellarmin*, De poenitentia 3, 1—21. *Collet*, De poenitent. 2, 5 (*Migne, Cursus compl. XXII. 380 nn.*) *Klee*, Die Beicht (1828). *Siemers*, Die sakramentale Beicht (1844). *Kinkel*, Die Beicht in der ersten christl. Jahrhunderten (1879). *Cambier*, De divina instit. confessionis sacramentalis (1884). *Egger*, Die Beichte in der hl. Schrift und in der kathol. Kirche (1901). *Kirsch*, Zur Geschichte der kathol. Beicht (1902). *Gartmeier*, Die Beichtpflicht (1905). *Gromer*, Die Laienbeicht im M. A. (1909). *Blötzer*, Die geheimen Sünden in der altchristl. Bussdisziplin (*Zeitschrift f. kat. Theologie* 1887, 483 nn. 593 nn.). *Bruders*, Exerzitienwahrheiten (1910) 326—416. *Týž*, Allmähliche Einführung lässlicher Sünden in das Bekenntnis der

Beicht (Zeitschr. f. kat. Theologie 1910, 536 nn.). Týž, Mat. 16, 19; 18, 18 a Joa. 20, 22, 23 in frühchristl. Auslegung (tmt. 659). *Rauschen*, 1. c. 181. *Bougaud*, Zpověď a eucharistie přel. *Ant. Melka* (Katol. knihovna vzdělávací sv. LVI). *Protestantská: Steitz*, Das röm. Buss sakrament (1854). *Kliefoth*, Die Beichte und die Absolution (1856). *Lea*, A. History of auricular confession and indulgences in the latin church (Philadelphia 1899). *P. M. Baumgarten*, Die Werke von H. Ch. Lea und verwandte Bücher (1908). *Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griech. Mönchtum (1898).

*Zpověď je zkroušené vyznání spáchaných hříchů knězi ke zpovídání zplnomocněnému, abychom od něho rozhrěšení dosáhli.*

Zpověď jakožto podstatná část svátosti pokání, je vyznání spáchaných hříchů *zkroušené, lítostí proniknuté* a nikoli pouze vypravování anebo dokonce bezbožné a cynické vychloubání poklesky vlastního života. Zkroušeným vyznáním spáchaných hříchů stává se lítost přístupnou smyslům a tudíž quasi materia svátosti pokání. Vyznávati je třeba *vlastní hřichy* osobně a všeliké zastupování je naprosto nemožné. V tomto vyznání musí býti obsaženy *všechny od poslední zpovědi spáchané hřichy, na něž se hříšník po bedlivém zpytování svědomí upamatuje*. Toto vyznání má se dít před knězem *ke zpovídání zplnomocněným* (sacerdos proprius nazývá jej 4. sněm *lateránský*), který má ke zpovídání příslušnou pravomoc, abychom na základě jeho závazného rozsudku dosáhli rozhrěšení.

Jako se konalo v církvi pokání v různých dobách různým způsobem, tak i vyznání hříchů dalo se buď *veřejně (confessio publica)* nebo *tajně, soukromě* toliko knězi (*c. secreta, auricularis*). Obojí způsob může býti svátostným vyznáním, když po něm následuje rozhrěšení. I veřejná zpověď je soudním řízením, ač zpověď tajná se lépe srovnává s tímto soudem milosrdenství, jaký se koná v této svátosti, kde kajícník má právo na zpovědní tajemství. *Tajnou zpověď lze sledovati podle veřejné až do nejstarších dob*. Veřejná zpověď nesmí se zaměňovati s veřejným pokáním, jež bývalo ukládáno za veřejné hřichy. *Co do obsahu* má býti zpověď *podrobná (c. specifica)*, v níž se hříšník vyznává ze svých hříchů jednotlivě, a *naprosto úplná (c. distincta simpliciter s. integra)*, v níž se vyznává ze všech hříchův udávaje jejich počet, druh jakož i okolnosti druh hřichu měnící, jak se na ně po bedlivém zpytování svědomí pamatuje. *Zpověď, v níž hříšník povšechně vyznává, že zhřešil* (na př. Confiteor) je *všeobecná (c. generalis)*, a *zpověď, v níž se vyznává pouze z některých a nikoli ze všech hříchů, jichž je si vědom, je částečně úplná (c. distincta sec. quid)*. Pravidelně je nutná zpověď podrobná a naprosto úplná. Jsou však i takové případy (naléhavá potřeba, nemožnost fysická nebo morální), kdy i všeobecná a částečně úplná zpověď může býti svátostná. Zpověď ze hříchův od poslední platné zpovědi spáchaných, nazývá se *obyčejná*; zpověď ze hříchů celého života nebo delšího období jeho nazývá se *generální*.

**Věta:** Ve svátostné zpovědi je dle příkazu božského nutno, aby věřící vyznávali všechny po křtu spáchané hřichy. (De fide).

*Výklad.*

1. Tu neběží o to, zda se zpověď konávala a za užitečnou pokládala, nýbrž, že byla *od Ježíše Krista ustanovena* a věřícím, kteří po křtu zhřešili, jako *nutný prostředek k odpuštění hříchův uložena*. *Viklefovi* byla zpověď zbytečnou a bezúspěšnou (*superflua et inutilis*; Denz. 587), *Lutherovi a Kalvinovi* pouhým lidským ustanovením. *Sněm tridentský* prohlásil proti nim: „Bude-li kdo popírati, že svátostná zpověď *dle božského práva je buď ustanovena nebo ke spasení potřebna* nebo tvrditi, že způsob tajně jedinému knězi se zpovídati, jaký katolická církev od počátku ustavičně zachovává, přiči se ustanovení a příkazu Kristovu a je lidským ustanovením b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 6; Denz. 916). „Bude-li kdo tvrditi že *ve svátosti pokání k odpuštění hříchů není podle božského příkazu třeba zpovídati se ze všech a jednotlivých hříchů smrtelných*, na něž se po bedlivém zpytování svědomí upamatujeme, i z tajných a z těch, které jsou proti dvěma posledním příkázáním desatera b. z c. v.“ (tmt. can. 7; Denz. 917).\*)

*Důkaz.*

2. *V Písmě sv.* není přímých a výslovných svědectví o božském ustanovení zpovědi. Toto však plyne z té skutečnosti, že *Kristus Pán* přikázal moc nade hříchy, již dal apoštolům a církvi, vykonávati po *soudcovsku*.

a) *V Písmě sv.* je sice častěji řeč o vyznání hříchů, jež se tam i doporučuje; zda je však míněno svátostné vyznání, nelze s jistotou vyšetřiti. „Tak mnozí z věřících přicházeli vyznávající a vypravující skutky své“ (Sk. ap. 19, 18). „Zkusiž však každý sám sebe a tak z toho chleba jez a z kalicha pij“ (1. Kor. 11, 28). Lze snad snáze mysliti na svátostné vyznání, když apoštol *Jan* píše (1. 1, 9): „Jestliže vyznáváme hříchy své, (Bůh) jest věrný a spravedlivý, aby odpustil nám hříchy

\*) Can. 6. Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum: A. S. — Can. 7. Si quis dixerit in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant: A. S. (Sess. XIV. Canones de sacram. poenit.)

naše“, poněvadž týž svatopisec v evangeliu (Jan 20, 22) mluví o ustanovení svátosti pokání. Ze slov samých o sobě lze pouze mysliti na vyznání před Bohem. Poměrně s největší pravděpodobností lze usuzovati na svátostnou zpověď, když apoštol *Jakub* napomíná: „Vyznávejte se tedy jedni druhým z hříchů svých a modlete se za sebe vespolek, abyste byli uzdraveni“ (5, 16). Ve verši předcházejícím mluví totiž apoštol o *posledním pomazání*, jež skrze mazání olejem a modlitbu kněží působí u nemocného odpuštění hříchův. „Jedni druhým“ neznamená v *Písmě sv.* vždy přesnou vzájemnost na př. (Ef. 5, 21). „Poddáni buďte jedni druhým v bázni Kristově“. Nepochybně jisté není ani toto svědectví. Sněm *tridentský* ho nepoužil.

b) *Kristus Pán* dal církvi moc hřichy odpouštěti a zadržovati, tedy ji vykonávati po soudcovsku, vynášeti nad hřichy, které budou této moci podrobeny, rozsudky *rozhrěšovací* nebo *zadržovací*. Soudcům je při tom *dbáti jak zákona Kristova, tak zásluh kajicníkůvých*, zda je rozhrěšení hoden čili nic. Nemá-li tato moc býti vykonávána libovolně, nýbrž *věcně a spravedlivě*, pak musí míti soudce *přesnou znalost celé záležitosti*, všech těžkých hříchů spáchaných, jejich počtu, druhu a okolností, které druh mění, podle právní zásady: *Causa cognita fit iudicialis sententia*. Tuto zevrubnou znalost spáchaných hříchů může *mu podati jedině kajicník*, jenž je v jedné osobě žalobcem i svědkem. Poněvadž každý těžký hřich je *novou a důležitou záležitostí* pro vynesení spravedlivého rozsudku a každá okolnost druh hřichu měnící záležitost soudní ztěžuje, musí *kajicník*, který jediný o tom může soudce zevrubně zpravit, *učiniti zpovědníkovi podrobně a úplně vyznání* ze všech spáchaných hříchů, z nichž chce býti rozhrěšen. K tomu je povinen i proto, že ve přítomném řádu spásy, kde bývají hřichy odpouštěny skrze posvěcující milost, *nemůže býti jeden bez ostatních odpuštěn*. Buď jsou odpuštěny všechny nebo žádný.

c) Soudcovská moc nad hřichy je *nejen odpouštěti nýbrž i po případě zadržovati*. Moc zadržovací (svazovací) vztahuje se na *hřichy i tresty*. O hříších musí svátostný soudce nabýti přesvědčení, že je hříšník dostatečně připraven, že lituje, má pevné předsevzetí varovati se hříchův a blízkých příležitostí k nim, aby mohl býti rozhrěšen. O *této přípravě kajicníkové* nemůže svátostný soudce *rozhodnouti*, dokud mu hříšník stav svého svědomí podrobně a úplně nevyznal. O trestech čas-



ných musí kněz i u toho kajčnicka, ježž rozhřešil, potud rozhodovati, že mu ukládá dostiučinění, přiměřené počtu a velikosti spáchaných hříchův. I k tomu je podrobné a úplné vyznání hříšníkovo nezbytné.

d) *Sněm tridentský* dokazuje nutnost svátostného vyznání podobným způsobem: „Je patrno, že kněží tento soud, dokud záležitost neseznali, nemohou vykonati, ani spravedlnosti v ukládání trestů šetřiti, když oni (hříšníci) pouze všeobecně a nikoli zvláště a jednotlivě svých hříchů nevyznali. Z toho plyne, že kajčníci jsou povinni všechny hříchy, jichž po bedlivém zpytování jsou si vědomi, ve zpovědi uvéstí“ (sess. XIV. c. 5; Denz. 898).

3. a) *Sv. Otcové*. Při důkazu z podání je třeba míti na zřeteli, že *svátost pokání je sice nevyhnutelně nutná ke spasení, ale pouze pro ty, kteří po křtu těžce zhřešili*, a dále, že jako pokání v církvi vůbec, tak i *svátostná zpověď nabyla v různých obdobích různých tvarův*. O druhém bodu je nutno znova připomenouti:

1. *Povinnost zpovídati se byla pouze pro těžké hříchy*. V prvých stoletích nebylo však všechno, co je dnes těžkým hříchem, za takový pokládáno. Rozsah smrtelných hříchů nebyl všude stejný; ale takové hříchy, na př. zanedbati mši sv. v neděli nebo přestoupiti postní příkázání, dále hříchy v myšlenkách, které se dnes za smrtelné pokládají, byly tehdy sotva za takové pokládány. Zpovídati se bylo z těch hříchů, které podléhaly veřejné kázni kajčnické, a poněvadž to byly hlavně hříchy spáchané skutky, byla *zpověď ze hříchů vnitřních poměrně řidší*. (Rauschen, 233; Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten 575).

2. *Vyznání z těžkých hříchů dalo se pravidelně veřejně* a nikoli tajně.

3. Před veřejným vyznáním *předcházela někdy tajná zpověď samotnému knězi*, jenž ukládal po případě veřejnou zpověď a veřejné pokání (Origenes).

4. Počínajíc *Lvem Vel.* požadovalo se na kajčnicích, aby se vyznávali pouze kněží tajně.

5. V této zpovědi vyznávali se kajčníci již *za Cypriana a Origena i ze hříchů v myšlenkách spáchaných*.

6. *Mocný vliv mnišstva na věřící lid*, mezi nímž konalo duchovní správu, přispěl k tomu, že zpověď ze vnitřních i všedních hříchů stala se i u věřících všeobecným zvykem (Bruders, Zeitschr. f. kat. Theologie 1910, 528).

7. *Povinnost zpovídati se z těžkých hříchů platila od počátku za závaznou ve svědomí*. Všeobecný a výslovný příkaz zpovídati se aspoň jednou za rok byl vydán *4. sněmem lateránským*, ač již dlouho před tím byla zpověď na počátku postu a před sv. přijímáním obvyklá. Některé *provinciální sněmy* nařizovaly jednou i vícekrát do roka se zpovídati (Rauschen 234).

Při jednotlivých svědectvích, v nichž je řeč o vyznání hříchu, *není vždy mtněno svátostné vyznání před knězem*. Řecké *ἔξομολογεῖσθαι* znamená ovšem vyznávat, zpovídati se, ale i káti se. Vyznávat se podobně jako lat. *confiteri* může znamenati vyznání před lidmi veřejné nebo tajné, ale *i vyznání pouze před Bohem*. Při tomto posledním neběželo o těžké hříchy, jež bylo vždy třeba podrobiti církevní moci klíčův.

b) *Didaché* napomíná: „Ve shromáždění (*ἐν ἐκκλησίᾳ*) vyznej své hříchy a nepřistupuj k modlitbě se špatným svědomím“ (4, 15) a „V den Páně pak se shromáždívše lámejte chléb a díky čiňte, vyznavše napřed hříchy své, aby byla čistá obět vaše“ (14, 1; *Enchir. patr.* 8). V obojím případě je podle všeho řeč o všeobecné zpovědi a ve druhém i o veřejné zpovědi celého shromáždění před Bohem (*Rauschen 215 proti Gartmeierovi*).

*Sv. Klement Řím.* napomíná: „Lépe zajisté je člověku poklesky vyznávat nežli srdce zatvrditi“ (Kor. 51), než nedí, komu se třeba zpovídati. Jinde vyzývá ty, kteří základ rozbroje položili: „Podrobte se kněžím a sklonivše kolena srdce svého dejte se k pokání pokáratí“ (tmt. 57, 1).

*Sv. Irenej* vypravuje o ženách svedených od gnostika *Marka*, že některé se ze svých hříchů vyznaly. *Pohle III* 543 spařuje v této zprávě stopu tajné zpovědi; *Pesch* rozdíl mezi veřejnou a tajnou zpovědí (I. c. VII.<sup>2</sup> 112). *Rauschen* (215) proti oběma namítá, že tento rozdíl není nutný. *Sv. Irenej* podle jeho názoru klade proti veřejné zpovědi *vnitřní zpověď před Bohem*, na kterou staří kladli veliký důraz.

Dle *Klementa Alex.* má stud při pokání, jež je spojeno s vyznáním hříchů, spasitelný účinek (*Stromat.* 2, 13; 7, 26).

c) *Origenes* podává *první* zřejmě svědectví o tajné zpovědi. Rozeznává celou řadu prostředků k odpuštění hříchův: „Jest však ještě sedmé ovšem tuhé a namáhavé odpuštění hříchů skrze pokání, když hříšník pládem své lože smývá a slzy jsou mu koupelí ve dne i v noci, když se nestydí knězi Páně své hříchy vyznávat a lék hledati“ (*Hom. in Levit.* 2. 4; *Enchir. patr.* 493). Hřích přirovnává k nestrávenému pokrmu a k nebezpečnému žaludečnímu vředu; hnis musí býti odstraněn, nemá-li nastati smrt. Podobně musí býti hříchy odstraněny: „Když pak (hříšník) sám na sebe žaluje a se vyznává, vyvrhne poklesěk a očistí se od všeliké příčiny nemoci. Pilně se tedy ohlížej, komu (je míněn kněz) by ses ze hříchů svých zpovídal. Zkoušej lékaře, jenž by ti příčinu tvé nemoci vyložil... Když uzná a ustanoví nemoc tvou za takovou, že má býti před celou církví vyznána a zhojena, aby tím i ostatní se vzdělali a ty snadno byls vyléčen, pak to po zralé úvaze a dle moudré rady onoho lékaře proved“ (*Hom.* 2. in *Ps.* 37. hom. 2, 6). Lékařem je kněz (In num. hom. 19, 1). Obraz nemoci o hříchu opakuje se po *Tertullianovi u Otců* velmi často.

d) *Sv. Cyprian* zastává se stanoviska, že všichni hříšníci bez výjimky, když se chtějí upřímně obrátiti, mají býti k pokání připuštěni (3 p. 55, 29). Strany zpovědi *ze hříchů v myšlenkách spáchaných* radí, že je užitečno, ano třeba z nich se vyznati: „Oč větší víru a lepší bázeň Boží projevují ti, kteří ač do hříchův obětování a vysvědčení o obětování se nezapletli, již z toho, že na to pouze mysli, u kněží upřímně se zpovídati, svědomí odhali, břímě duše své odloží a pro nepatrné rány spasitelný lék vyhledají... Prosím vás, nejmilejší bratři, vyznávej se každý ze svých hříchů, dokud kdo

zhřešil, je na světě, dokud jeho vyznání může býti připuštěno, dokud dosti učinění a odpuštění od kněží udělené je bohumilé“ (De laps. 28. 29; Enchir. patr. 553).

„Kolik bývá denně, poněvadž nečiní pokání a svůj hřích, který mají na svědomí nevyznají, zlými duchy posedlých?“ (tmt. 26). Tu běží dle všeho o tajné hříchy a tudíž i o tajnou zpověď.

*Pacian Barcel.* píše: „Mnozí do těchto hříchů klesli v myšlenkách. Mnozí jsou vinni krví, lpí na modlách, mnozí jsou cizoložníky. Netoliko kdo kadidlo modlám na oltář klade, nýbrž každá nedovolená žádost, která právo manželů překročí, zasluhuje věčnou smrt.“ Ke zpovědi z takových hříchů důrazně napomíná: „Prosím vás, bratří, skrze toho Pána, jehož nelze ve skrytých věcech oklamati, ustaňte svou zraněnou duši znova zraňovati. Rozumní nemocní neostýchají se před lékařem a dávají se i na skrytých částech těla řezati a páli“ (Paraenes. ad paenit. 5).

*Sv. Ambrož* sepsal proti *Novatiánům* spis „*De paenitentia*“, v němž se zmiňuje častěji o zpovědi. V komentáři k žalmům píše: „Jako horečka, dokud v nitru tkví, nemůže být vyléčena, když však vyrazí zevně, je naděje na uzdravení, tak působí choroba hříchů, dokud je skryta, žár. Jakmile u vyznání vyrazí, zevně pomine.“ Před tím je řeč o biskupovi, před nímž se máme ze hříchů nejen vůbec vyznávati, nýbrž je vypočítávati a na se žalovati (In Ps. 37). Tento učitel církevní vykonával úřad zpovědníka přímo ideálně, jak jeho životopisec vypravuje (Vita s. Ambros. 39 a srov. De paenit. 2, 8).

e) *Sv. Augustin* žádá, aby *veřejné hříchy* se vyznávaly *veřejně, tajně* pak aby byly *kárány tajně* (Ser. 87, 7, 191). Rozeznává trojí pokání: *předě křtem, veřejné* těch, kteří za své hříchy byli z církve vyloučeni a opět s církví smířeni, a *soukromé*, každodenní pokání před Bohem za hříchy, jež veřejnému pokání nepodléhají. Tyto hříchy jsou lehké, každodenní a mohou být dobrými skutky, modlitbou odčiněny. *O. Rottmanner*, nejlepší znalec *Augustina* dí, že tomuto Otci byla neznáma povinnost zpovídati se ze hříchů každodenních (*Rauschen* 226; *Augustin* De symbol. 8, 16; Ep. 265, 78).

f) *Sv. Lev Vel.* dověděl se, že někteří kněží v *Kampanii* na kajicnicích žádají, aby hříchy, ze kterých se vyzpovídali tajně, vyznávali znova veřejně, přísně to pokáral, poněvadž je to proti *apostolskému pravidlu* (*contra apostolicam regulam*). U tajných hříchů stačí tajná zpověď. „Sufficit reatus conscientiarum solis sacerdotibus indicari confessione secreta . . . Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit“ (Ep. 168 ad ep. Camp. c. 2 Denz. 4). Veřejně měly být vyznávány a odpykávány pouze hříchy tak zv. hlavní (*crimina capitalia*). Kdo se účastnil pohanských hostin anebo požíval masa obětovaného modlám, může postem a vzkládáním rukou, tajnou zpovědí a pokáním od kněze být rozhřešen (Ep. 167 c. 19). *Papež Lev Vel.* tajnou zpověď, kterou zastával jako apoštolské pravidlo, nezavedl, jak *H. Ch. Lea* mylně praví.

*Sv. Řehoř Vel.* dosvědčuje, že i za jeho časů věřící se zpovídali kněžím z pokušení a ze hříchů v myšlenkách a dává těmto poučení, kterak si při tom mají vésti (Regul. pastor. 2, 5).

g) *Sv. Basil Vel.* je na *Východě* hlavní svědek pro svátostnou zpověď. Hřích je nemoc, která se neoznamuje každému, nýbrž tomu, kdo jí může vyléčit. „Třeba se zpovídati těm, jimž je svěřena správa tajemství Božích“ (Ep. can. 2. ad Ampiloch. 34; Regul. brev. 288; Enchir. patr. 288). Sám v klášterích, které založil, *svedl častější zpověď pro mnichy*, aby u nich řeholní kázeň a prospěch ve ctnostech účinněji podporoval. Jeho klášterní řehole stala se i pro západní mnišstvo vzorem.

*Sokrates*, řecký církevní dějepisec, vypravuje, že za patriarchy *Nektaria* (r. 390) byl zrušen úřad kněží nad kajčnický. Těmto kněžím svěřili biskupové na *Východě* kol. r. 251 za novatianských bouří správu kajčnický. Ke zrušení tohoto úřadu došlo po velikém pohoršení v *Cařihradě*. Tam se totiž zpovídala u takového kněze jakás paní ze svých hříchů jednotlivě a bylo jí za ně uloženo pokání. Za nějaký čas zpovídala se ještě ze hřichu, jehož se dopustila s jáhnem. V lidu nastalo proto veliké jitření a proti duchovním bouře. Patriarcha *Nektarius* onen úřad zrušil a připustil každého podle jeho dobrozdání a svědomí k účasti na svátostech (Hist. eccles. V. 19). *Sozomenus*, který rovněž tento případ vypravuje, vítá s povděkem, že byla veřejná zpověď odstraněna; při tom však zdůrazňuje, že k odpuštění hříchů je nutno se zpovídati. (Hist. eccles. VII. 16). Nebyla tedy odstraněna zpověď tajná, nýbrž úřad kněží nad kajčnický a podle všeho i 4 třídy veřejných kajčnickův. Veřejné pokání stalo se v obyčejných případech dobrovolným a nebyly hlavní hřichy vyšetřovány ani oznámení o nich přijímáno. Dřívějších předpisův o veřejném pokání používalo se toliko při veřejných hřiších. (*Rauschen 192, 206*).

h) *Zpověď všedních hříchů* vnikala do klášterův a šířila se vždy více. *Kassian* doporučuje ji svým mnichům (Collat. 2, 11, 6; Instit. 4, 9, 1). *Chrodegang* předepsal ve své řeholi pro kanovníky, že se mají dvakrát za rok svému biskupu zpovídati (c. 14) a v rozšířené reguli nařizuje zpověď o třech hlavních slavnostech Páně (c. 32). Ježto hlavně mniši vykonávali mezi věřícím lidem duchovní správu, tu se i lid ze všedních hříchů začal zpovídati, hlavně v *Irsku a Anglii*, kde měli mniši veliký vliv. O tom nám podávají zprávu tak zv. *kajčnické knihy (libri poenitentiales)*, v nichž je návod, jaké se má ukládati pokání za jednotlivé hřichy. Z *Irška* došly se tyto knihy vlivem *sv. Kolumbana* na pevninu (kol. r. 700).

Tím, že věřící se zpovídati i z obyčejných, všedních hříchů, ze hřišných myšlenek a žádostí, byl rozdíl mezi smrtelnými a všedními hřichy přesněji stanoven, svědomí věřících se zbystřilo a zpověď hlavně před sv. přijmáním stala se častější. Povinnosti v tomto rozsahu se zpovídati hájili *Isidor Sev., Rabanus Maurus a hlavně Alkuin* (Ep. 14, 40, 112), ačkoli tu a tam naráželi na odpor (*Bartmann II.<sup>3</sup> 416*). Soukromá zpověď byla rozšířena i tím, že se začaly udělovati *odpustky* od časných trestů za hřichy, od nichž již bylo dáno rozhřešení. Častou zpověď zastává velmi účinně spis *De vera et falsa poenitentia*, jenž byl mylně připisován *sv. Augustinovi*; byl však sepsán asi r. 1050. Tu dí autor: „Hřišník nechť soudu Božimu předejde zpovědí. Komu odpustí kněz, tomu odpustí Bůh. Ve zpovědi lze dosíci odpuštění za všechno, co bylo spácháno jako hřišný skutek“ (tmt. 10).

4. *Scholastičtí* bohoslovci, když za jejich doby byla zpověď v církvi obvyklá a nauka o ní značně rozvinutá, rozebírali její vztah ke svátosti, zastávali se jí proti odpůrcům a stanovili přesněji meze mezi těžkými a všedními hříchy. Proti odpůrcům zpovědi dovolávali se *Pisma St. i. N. zákona zejména Jak. 5, 16 a Řím. 10, 10*, církevních *Otců Ambrože, Bedy a praxe. Sv. Tomáš Akv.* používá k témuž účelu *Jan 20, 22* a rozeznává *dvoji povinnost* o zpovědi: *božskou*, které jsou podrobeni všichni, kdož po křtu těžce zhřešili, a *církevní*, kterou je vykonati všem věřícím každoročně. Pro tuto povinnost plynoucí z církevního příkazu uvádí *sv. Tomáš tyto důvody: Všichni mají vyznávati, že jsou hříšníky; je toho třeba ohledem na eucharistii, již dlužno přijímati uctivě, a církev musí poznati své děti, aby se do jejího stádece nevloudili vlci* (Supplem. q. 6, a. 3; In IV. d. 17 q. 3 a 3. s. 1 ad 1).

5. *Sněm 4. lateránský (1215)* nařídil, že „všichni věřící obojího pohlaví, jakmile dospěli k rozumu, jsou povinni jednotlivě aspoň jedenkrát za rok ze hříchů vlastního knězi poctivě se zpovídati a uložené pokání dle svých sil vykonati“ nezavedl zpovědi jako novoty v církvi. Zpověď byla již dávno před tím hlavně na začátku postu a před sv. přijímáním obvyklá. *Sněm tridentský* proti *reformátorům* prohlásil, že povinnost zpovídati se pochází z *příkazu Kristova* (sess. XIV. can. 6) a nařídil, že jí podléhají všechny těžké hříchy, zpověď všedních hříchů prohlásil *za dovolenou* (can. 7). Církevní příkázání vydané *sněmem lateránským* obnovil (can 8) a za příhodnou dobu pro ni označil dobu svatopostní (tmt. c. a 5 can. 7).

Zpověď. ač ve středověku nabyla poněkud *jiného tvaru* a tak se i za nynější doby koná, sahá *co do podstaty až do počátku církve*. I v nejstarších dobách, za veřejného kajícnictví, bylo k odpuštění hříchů nutno zpovídati se ze všech hříchů, které tehdy platily za smrtelné. Při veřejném pokání byl hlavní důraz na tuhých skutečích kajících. Když pak veřejné pokání stalo se na Východě a potom na Západě řídkším, tu onen důraz přenesen byl na tajnou zpověď, na osobní zahanbení hříšníka jako na nejlepší kající skutek. Ve svátosti pokání nabyla zpověď převahy nad dostiučiněním skrze tuhé kající skutky, takže bylo dáváno rozhřešení hned po ní, než ještě bylo dostiučinění vykonáno. Tajnou zpověď znali a doporučovali *Origenes a Cyprían; Basil Vel. a Kassian* žádali pravidelnou tajnou zpověď na mniších a to ze hříchů vnitřních. Nebyla tedy zpověď před samojediným knězem teprve *britskými mnichy* zavedena, jak *Harnack* (Dogmengeschichte III.<sup>4</sup> 330) tvrdí. Když pak byla tato povinnost zanedbávána, tu *sněm lateránský* nařídil, aby všichni věřící aspoň jednou za rok se zpovíдали. *Sněm tridentský* pak prohlásil, že povinnost zpovídati se z těžkých hříchů je božského původu.

Při tomto článku víry o zpovědi lze sledovati *podobný vývoj* jako u mnohých jiných. S počátku byla obsažena zpověď ve veřejném pokání, potom uváděny důkazy pro i proti, a posléze byla obecným sněmem prohlášena za článek víry.

6. *Theologické důvody* pro božský původ zpovědi, že je *přiměřená a vhodná*: a) pro lidskou přirozenost, b) pro křesťanského hříšníka, c) pro spravedlnost Boží, d) pro celou lidskou společnost podávají *Hurter*, *Compendium theologiae dogmat.* III.<sup>o</sup> st. 447. — *R. Špaček*, O potřebě a užitečnosti zpovědi (*Aletheia* 1898, 230). *Bougaud-Melka* (1. c. 38. nn.)

7. *Ze kterých hříchů musí se hříšník zpovídati?* Dle svrchu zmíněného prohlášení *sněmu tridentského* je k odpuštění hříchů ve svátosti pokání podle božského příkazu nutno zpovídati se *ze všech a jednotlivých těžkých hříchů*, na něž se po bedlivém zpytování pamatujeme, i *z tajných a z oněch*, jež jsou proti dvěma posledním příkázáním desatera, a *z okolností*, jež druh hříchu mění (sess. XIV. can. 7).

a) Důvody, proč je nutno se zpovídati ze všech a jednotlivých těžkých hříchů, byly již svrchu vyloženy. To, že třeba se zpovídati i z těžkých hříchů *vnitřních*, je odůvoděno *naukou Krista Pána*, jenž zejména v horském kázání a vůbec vždy přihlíží u hříchu ke kořenu a prameni, z něhož pochází.

b) O zpovědi *všedních hříchů* prohlásil též sněm, že *je sice dovolena*, ale nikoli nutná: „Hřichy všední totiž, jimiž se milosti Boží nezbavujeme a do nichž častěji klesáme, ačkoli právem a užitečně beze všelikého předsudku ve zpovědi lze uvést, jak to obyčej zbožných lidí dokazuje, mohou i beze hříchu býti zamlčeny a mnohými jinými prostředky odčiněny“ (sess. XIV. c. 5; Denz. 899).\*) Všední hřichy jsou tedy *dostatečnou látkou (materia sufficiens)* pro svátostnou zpověď. V takovém případě působí tato svátost výjimečně (per accidens) jako svátost živých, poněvadž milost rozmnožuje. K odpuštění hříchů všedních nebyla vlastně žádná svátost ustanovena, poněvadž se dají s milostí posvěcující sloučiti (*Tomáš Akv.* S. th. 3, q. 88 a, 2). Z každého hříchu, všedních nevyjímajíc, třeba se káti, a to se může stát i skrze svátost. U všedních hříchů vykonává církev pouze *moc rozhřešovací* a nikoli zadržovací. Zpovídati se i ze všedních hříchů *doporučuje se proto*, poněvadž je často velmi nesnadno určit, jak veliký hřích byl spáchán.

c) O *generální zpovědi* zmiňuje se po prvé *Alexander Hal. Pius VI.* hájil ji proti *pistojským* jako obyčej svatých a zbožných lidí, *sněmem tridentským* schválený (Denz. 1539).

Zpytování svědomí dalo se po návodu *Alkuinově* podle 7 hlavních hříchův; asi kol. 1400 podle desatera. Kněží sestavovali pro věřící zpovědní knížky, *zrcadla zpovědní*, jež byly později tiskem vydány a valně rozšířeny.

\*) Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum usus demonstrat: taceri

§ 41. **O dostiučinění.**

*Dostiučinění*, jehož je ke svátosti pokání třeba, t. zv. *svátostné* (*satisfactio sacramentalis*) je konání kajících skutků, jež zpovědník ukládá kajícímu, aby urážku Bohu učiněnou napravil, časné tresty po hříších zbylé odpykal a hříchů pro příště se vystříhal. Toto se liší od *mimosvátostného*, jež kající koná dobrovolně, nebo snáší trpělivě časné tresty od Boha seslané (*sněm tridentský* sess. XIV. c. 9; Denz. 906).

Kajícími skutky, jež bývají ukládány za dostiučinění, má býti urážka hříchem Bohu učiněná napravena, časné tresty odpykány (*s. vindicativa*) a hříšník z budoucích hříchů vyléčen (*s. medicinalis*). Těžkým hříchem dopustí se hříšník viny, (*reatus culpa*) a zaslouží trest (*r. poenae*). Tím, že se dopustí viny, zbaví se posvěcující milosti Boží a jiných nadpřirozených darů a mimo to je před Bohem trestuhodný. Vinu a věčný trest odpustí Bůh hříšníkovi, jakmile nabude milosti posvěcující a tak se stane dítkem a přítelem Božím. Časných trestů neodpustí Bůh vždy zároveň s vinou a věčným trestem. Někdy, jako na křtu sv. nebo mučedníkům, odpustí i časné tresty všechny, ve svátosti pokání však pravidelně jich nepromine. A právě tyto časné tresty zbylé má kající odpykati dostiučiněním, aby se vyhnul trestům v očistci.

*Dostiučinění* t. j. *vůle* za spáchané hříchy dostiučiniti musí býti obsažena v pravé lítosti a je *podstatná* část svátosti pokání. *Vykonání* uložených *povinností* kajících je *docelující* částí svátosti.

*Reformátoři* útočili přímo vášnivě na dostiučinění, že je to dábelská nauka, protivná evangeliu, Otcům a dekretům sněmův (*Apol. confess. august. 6; u Müllera 193*).

Je tedy dokázati, že Bůh zároveň s vinou všech časných trestů vždy neodpouští, a že tudíž zpovědník jest oprávněn a povinen přiměřené dostiučinění uložit.

*I. věta:* Bůh s vinou vždy odpouští trest věčný, ale nikoli též všecken časný. (De fide).

*Sněm tridentský* prohlásil proti *reformátorům*: „Bude-li kdo tvrditi, že všecken trest bývá zároveň s vinou vždy od Boha prominut a dostiučinění kajících není leč víra, jíž si přisvo-

tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. (Sess. XIV. Doctrina de sacram. poenit. cap. De confessione).

jují, že Kristus za ně dostiučinil b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 12; Denz. 922 a ses. VI. can. 30; Denz. 840).

### Důkaz.

a) *Ve Starém zákoně* jsou podle zmíněného sněmu jasné a skvělé příklady (*perspicua et illustria exempla*) kajících skutkův. *Adam a Eva*, jimž Hospodin vinu hříchu odpustil, avšak časné tresty za ně pykati uložil (Gen. 3, 15—20); *Mojžiš a Aron*, kteří byli za svou malověrnost ze zaslíbené země vyloučeni. (Num. 20, 12); *David*, jemuž Bůh hřích odpustil, ale smrtí syna jej potrestal (2. Král. 12, 13. 14.) *Kristus* žádá na svých učednících vůbec, aby vzali na se kříž svůj a následovali ho (Mat. 10, 24—38). Když pak sám musel trpěti a tak do své slávy vejítí (Luk. 24, 26), oč více jeho učedníci?

*Sv. Pavel* píše: „Vyplnuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, kterým je církev“ (Kol. 1, 24). „Trestám tělo své a podrobuji v služebnost, abych snad kázav jiným, sám nebyl zavržen“ (1. Kor. 9, 27). „Zármutek totiž, který je podle Boha, působí pokání ke spáse“ (2. Kor. 7, 10).

*Protestanti* odvolávají se na Řím. 8, 1: „Žádného tedy zavržení není již více pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši“. Tu však mluví apoštol o křtu a nikoliv o pokání. Když týž apoštol v témže listě 3, 24 napsal: „Ospravedlnění bývají zdarma jeho milostí“, tu tím pouze vyslovil, jak *sněm tridentský* (sess. VI. c. 8) vykládá, „že milosti ospravedlňující nelze ničím z toho, co ospravedlnění předchází, ani věrou ani skutky zasloužití.“

b) *Otcové. Protestanti* (Harnack, Dogmengeschichte II.<sup>4</sup> 463) tvrdí, že nauku o dostiučinění zavedl v církvi *Tertullian*, právník, a vybudoval ji jeho žák *sv. Cyprian*. Nelze však popřítí té skutečnosti, že vnější kající skutky byly od počátku v církvi podstatnou částí veřejného pokání, jimiž se projevovala mysl kající, a jež byly pokládány za prostředek k usmíření Boha. *Tertullian* mohl tedy jen pro toto již trvajících kajících zavést *přesné názvosloví jako satisfactio, satisfacere, Deum promereri*. V *Písmě sv.* již dávno před *Tertullianem* byly hříšníkům doporučovány kající skutky, aby jimi Boha usmířili. Mimo slzy, zármutek, sebezapírání, pokořování byly to hlavně: *almužna* (Přisl. 10. 2; 16, 6; Tob. 4, 10.; 12, 9; Dan. 4, 24; Mat. 6, 4; Luk. 16, 9), *modlitba* (Tob. 12, 8; Mat. 6, 5—15; 17, 20) a *půst* (1. Král. 31, 13; 2. Král. 3, 35; 12, 16; Jud. 4, 8, 12; 6, 20; Jon. 3, 5; Zach. 7, 5; 8. 19; Mat. 6, 16; Sk. ap. 27, 9).

a) *Didache* doporučí *almužnu* na odpykání hříchův (4) a přikazuje *postiti* se bez pokrytectví (v upřímné kající) a *modlitbu* (8, 1—2). *Pastýř Hermův* ujišťuje: „I dostane se předešlým hříchům tvým odpuštění, budeš-li zachovávatí přikázání má“ (Přik. 4, 4). *Tertullian* shrnul tuto nauku v určitý tvar a vyličiv starodávné kající, dí: „Pokud nebudeš šetřiti sama sebe, potud bude Bůh šetřiti tebe“ (De poenit. 6). „Vděčným buď Bohu, když to, co ti nabízí, neodmítneš. Urazil jsi jej; avšak můžeš jej usmířiti. Máš



toho, jemuž, můžeš dostiučiniti a to nakloněného tobě“ (tmt. 7; Enchir. patr. 214). Sv. Cyprian dí: „Něco jiného je na odpuštění čekati a něco jiného dojíti (věčné) slávy. Něco jiného je býti uvrženu do žaláře a nevyváznouti z něho, dokud není zaplacen poslední haléř, a něco jiného hned odměnu víry a ctnosti obdržeti; něco jiného je býti za hříchy dlouhou bolestí trápenu a stálým ohněm býti čistěnu a něco jiného všechny hříchy utrpením shladiti“ (Ep. 55, 20; Ep. 11; De laps.; De opere et eleemos). *Příslušná nauka Origenova byla zmíněna již svrchu. Sv. Ambrož napsal proti novatidiánům spis „De paenitentia“.* Sv. Augustin napomíná ty, kteří se dopustili oškli-vých zločinů, aby hlavně svůj život polepšili a almužnou Bohu za spáchané hříchy dostiučinili (Enchir. 79). Člověk musí, i když mu byly hříchy odpuštěny, snášeti útrapy, ač to, že tyto na něho dolehly, vlastně hříchy způsobily. Zdlouhavější je trest než vina, aby se nepokládala za malou, kdyby s ní se končil trest (Tract. in Joa. 124, 5). Sv. Řehoř Vel. napomíná vznešenou paní, aby své hříchy oplakávala až do smrti (Ep. 25) a jinde k tomu doporučuje lítost, zpověď a dostiučinění (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis; In I. Regul. 1. 6. c. 2). Kdo časných trestů neodpyká na zemi, jistě jim neujde v očistci, jak z 1. Kor. 3, 12—15 vysvítá (Dialog. 4, 39).

β) Dalším neochvějným důkazem pro hořejší větu je *kajícnictví*, jež bylo v církvi rozšířeno od prvých počátkův. Základní myšlenkou, proč se hříšníkům ukládaly kajicné skutky nebylo pouze, aby tak porušenou kázeň církevní, nebo dané pohoršení napravili (*forum externum*), nýbrž aby Boha prostřednictvím církevní moci klíčův usmířili (*f. internum*). Tento poslední účel pokání zdůrazňují *Otcové*, a odvolávají se na zmíněnou moc církve, skrze kterou bývají hříchy a tresty prominuty nejen před církví, nýbrž i před Bohem. *Hlavní tvary* pokání byly: 1. *P. soukromé (poenitentia privata)*, jež jako dosud je zvykem ode mnoha století, co bylo veřejné pokání zrušeno, záleželo ze soukromé zpovědi, rozhřešení a dostiučinění. Za tajné hříchy nebylo třeba konati pokání veřejné. Sv. Basil Vel. (Ep. can. ad Amphilocho. c. 34), sv. Řehoř Nyss. vyjímají tajné hříchy na př. cizoložství z veřejného pokání (Ep. ad Let can. 4). I sv. Augustin prohlašuje pravidlo: „Ergo corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa vero corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius“ (Ser. 82. c. 7). 2. *Pokání církevní (p. canonica)*, jež se ukládalo dle trvajících předpisů církevních kajícníkům za těžší hříchy a to veřejné. Ježto se to mohlo státi i potajmu, nelišilo se v takových případech pokání církevní od soukromného. 3. *Pokání veřejné (p. publica)*, jež se konalo veřejně před biskupem, kněžstvem a věřícími a záleželo z veřejného vyznání, a z jiných pokořujících skutků kajicných. *Nejpřísnější veřejné pokání (p. sollemnis)*, bylo ukládáno za t. zv. hlavní hříchy: za odpadlictví od víry, smilstvo a vraždu, když byly spáchány veřejně. Takové pokání ukládal biskup za *vnějších obřadův* a, když kajícník je vykonal, smířoval jej s církví, obyčejně na Zelený čtvrtek. *Nejnižším stupněm* veřejného pokání bylo *vyloučení od stolu Páně*; dále záleželo ono v modlitbách, postu a almužně a v různém odřikání jak v oděvu (žíněnka) tak v celém způsobu života. Na Západě byli veřejní kajícníci povinni holtiti si hlavu a zdržovati se manželského obcování a světských záležitostí.

Veřejné pokání trvalo dlouho, i více let, ano i po celý život. Na *Východě* byli veřejní kajníci rozděleni *ve čtyři třídy* a) *plačící* (*προσκλαίοντες*, flentes), b) *poslouchající* (*ἀκροώμενοι*, audientes), c) *klečící* (*ὕπνιστοι*, prostrati) a d) *stojící* (*συστάτες*, consistentes). Na *Západě* bylo toto rozlišení před 9. stol. neznámo. Ve 4. stol. bylo veřejné pokání hlavně na *Východě* zmírněno, a bylo fidším zjevem; na *Západě* udrželo se déle, ale i tu v 10. stol. zmizelo.

Za t. zv. hlavní hříchy, když se jich dopustil hříšník *tajně*, nepožadovalo se veřejné pokání, aby se z něho povaha spáchaného hříchu nedala uhodnouti. Hříšník byl povinen biskupovi je vyzuati, aby mu bylo uloženo dostiučinění. Tak tvrdí *Rauschen* l. c. 193 *proti Morinovi, Vatandardovi a Kirschovi*.

c) *Scholastika* pojednává o dostiučinění ohledem na jeho vztah ke svátosti, vysvětlovala jeho účel a odůvodňovala je jako přiměřené a nutné. *Sv. Tomáš Akv.* nazývá dostiučinění částí svátosti, ctností, spravedlností, ježto se jím podává náhrada božské spravedlnosti (Suppl. q. 12—16).

d) *Theologické důvody* opírají se o *božskou spravedlnost*, která právem požaduje, aby s křesťanem, jenž zhřešil po křtu, nakládalo se přísněji než s dospělým křtěncem, o *boží milosrdenství*, jež upomíná hříšníka na tíži hříchův a činí jej před budoucími hříchy opatrnějším a poslěze na to, že kajník, když dostičiní, stává se *podobným Ježíši Kristu*, jenž ač sám nevinný za hříchy cizí dostiučinil. Z tohoto má veškeré naše dostiučinění moc a sílu a proto dostiučinění Kristovo nebývá zastíněno naším dostiučiněním, nýbrž lépe uplatněno a osvětleno (*sněm tridentský* sess. XIV. c. 8 a c. 14).

2. *věta*. Zpovědník jest oprávněn a povinen uložiti kajníkovi spasitelné a přiměřené dostiučinění. (De fide).

#### *Důkaz.*

a) Zpovědník je podle ustanovení *Kristova* oprávněn a povinen vykonávati moc nad hříchy jako *svátostný soudce*, a má podle práva a spravedlnosti rozvazovati i svazovati. Když shledá vinníka trestuhodným, je povinen mu uložiti přiměřený trest, jak toho žádá úřad soudcovský (srov. *sn. trid.*, sess. XIV., can. 15.)

b) Zpovědník *přisluhuje svátosti* a tudíž je povinen pečovati o to, aby svátost byla úplná. K tomu náleží u svátosti pokání, aby i třetí úkon kajníkův, dostiučinění se uplatnilo. Má je tedy zpovědník uložiti a kajník je má přijmouti a vykonati.

c) Svátost pokání byla ustanovena *od Ježíše Krista k odpuštění* všech po křtu spáchaných *hříchův*. Tyto bývají zcela odpuštěny, když je shlazena nejen vina, nýbrž i tresty věčné a časné. Má tedy zpovědník uložiti kajníkovi dostiučinění, aby i časné tresty za hříchy si odpykal.

d) Svátost pokání je mimo to *lékem proti hříchu a zpovědník je tudíž lékařem*. Má tedy kajcíníkovi předepsati takové léky, nebo taková dostiučinění, jimiž by se jednak uzdravil, jednak před opětným pádem do hříchu uchránil.

e) Toto právo a povinnost zpovědníkova plyne dále z *církevní praxe*, ukládati kajcíníkům za veřejné i tajné hříchy kajcíné skutky. Tak nařizovaly církevní sněmy počínajíc *laodicejským* (372) až do *tridentského*, který stanovil: „Kněží Páně mají podle jakosti hříchův a schopnosti kajcíníkův ukládati spasitelná a přiměřená dostiučinění“ (sess. XIV. c. 8; Denz. 905).

f) Když zpovědník ukládá dostiučinění, má míti na zřeteli velikost, druh, počet hříchův a zároveň schopnost kajcíníkovu. Nemá tedy za nejtěžší hříchy ukládati nejlehčí skutky kajcíné, poněvadž by se mohl státi účastným cizích hříchův (viz sněm trident. tmt.). Za nynějších poměrův ukládají se poměrně *mírná dostiučinění*, jež lze pokládati za přiměřená kajcíníkům. Velikou přísností by zpovědník spíše uškodil než prospěl a svátost pokání je v první řadě ustanovena k prospěchu duší. Když pak časné tresty se neodpykají na zemi, stane se *tak jistě v očistci*.

Dostiučinění za těžké hříchy *má býti uloženo* a nikoli pouze doporučeno, jak mnil *Suarez*. Dostiučinění doporučené není uložené, jak to sněm *tridentský* předpisuje.

3. *Kdy má býti uložené dostiučinění vykonáno před aneb až po rozhřešení?*

Stanovisko církve v této otázce lze nejlépe poznati z toho, že zavrhlá požadavek *Petra z Osmy*, aby kajcíníci nebyli rozhřešeni, dokud nevykonali dostiučinění, potom i tvrzení *janse-nistův a pistojských*, že nynější praxe církevní rozhřešovati hned po zpovědi, je v rozporu se zákonem Kristovým a nepřístojností (Denz. 728. 1306. 1535). I kdyby byla církev v období *patristickém* kajcíníky pravidelně rozhřešovala, až pokání vykonali, jak tomu chce *Rauschen* (I. c. 217) proti *Pignatarovi* (De disciplina poenitentiali 99) a *Chr. Peschovi* (VII.<sup>3</sup> 134) — důvody *Rauschenovy* jsou závažné — přece nelze popříti, že církev v *naléhavých případech*, v nebezpečí smrti, když hrozilo pronásledování, nebo když se bylo obávati odpadnutí od víry (viz *Innocenc I. Ep. I. ad Decent. 25. 7; Cyprian Ep. 57, 2; Ep. 55, 15*), rozhřešovala kajcíníky *dříve než ještě si pokání odbyli*. Od mnoha století je v církvi obyčej, že se dostiučinění

může vykonati až po rozhřešení. Nelze tedy naprosto tvrditi, že by bylo nutno je vykonati již před rozhřešením.

#### 4. *Fakými skutky lze dostiučiniti?*

a) Takovými, jež jsou u Boha záslužny (*opera meritoria*) a pro kajícího *namáhavé a obtížné* (*op. poenalia, laboriosa*). Ve stavu padlé přirozenosti je téměř každý nadpřirozeně dobrý skutek spojen s námahou. Kající skutky mají býti *záslužné* proto, aby byla jimi Bohu dána *náhrada za urážku*. Toho lze dosíci pouze takovými skutky, jež mají vnitřní cenu s nárokem na odměnu. *Namáhavé* mají býti proto, aby jimi kající *časné tresty odpykal a před budoucími hříchy se chránil*.

Hříšník, jenž hříchem povinnou čest Bohu odepřel, je povinen ji nahraditi tak, *že si něco odepře*. Když tedy dostiční dobrým skutkem, vzdává Bohu čest a, je-li tento skutek zároveň namáhavý, tu sobě něco odepírá. Před opětným pádem do hříchu rovněž chrání skutky namáhavé. K těm hříchům, za něž již někdo při dostiučinění podstoupil námahu a trest, nevrací se tak snadno (*sv. Tomáš Akv. Supplem. q. 15 a. 11*).

b) Za pokání bývají ukládány hlavně tyto dobré skutky: *modlitba, půst a almužna*. *Písmo sv.*, jak již bylo svrchu zmíněno, je kajícím doporučuje, aby tak spravedlnosti božské dostiučinili a *církev* je vždy za tím účelem ukládala. Těmito dobrými skutky *vzdává kající Bohu čest* a napravuje urážku, podstupuje při nich *jakousi námahu a něco si odepírá* z duševních statků modlitbou, z tělesných postem a ze vnějších almužnou. Těmito třemi skutky kající potírá a odporuje co nejúčinněji trojímu prameni veškerých hříchů: pýše života, žádosti těla a žádosti očí.

#### 5. *Kterak působí svátostně dostiučinění?*

Ježto je docelující částí svátosti pokání, nemůže svátost celý účinek, k němuž náleží i prominutí časných trestů, působiti bez dostiučinění. *Působí* tedy svátostně dostiučinění nejen *ex opere operantis*, nýbrž i *činem samým, ex opere operato*. *Oswald* tuto působivost popírá neprávem (*viz Specht II. 342*). Dostiučinění svátostně jest ovšem *spolupříčinou posvěcující milosti*, jak *Suarez* a s ním *mnozí bohoslovci proti Lugovi* učí.

Dostiučinění má býti vykonáno *v posvěcující milosti Boží*, jak *sv. Tomáš Akv.* (*Suplem. 14. a 2*) a katechismus římský výslovně žádají (*Catech Rom. P. 2. a 5. q. 69*). Někteří novější bohoslovci míní, že vnější skutek, který byl vykonán ve

stavu hřichu, netřeba, když byla tato překážka odstraněna, opakovati (*Bartman* l. c. 422).

*Můžeme dostičiniti za jiné?* Jsou-li tito v těžkém hřichu, pak je to vyloučeno. Za *spravedlivého* může *jiný spravedlivý* věcnými ale nikoli čistě osobními úkony *dostičiniti*. Jako může druh za druhu platiti dluhy nebo hraditi škodu, tak i může napravití urážku, kterou Bohu učinil. Takové náměstné dostiučinění *není svátostné*, nýbrž je pouhou *přímlovou* u Boha, kterou není povinen přijmouti. Bohoslovci ohledem na *článek víry o obcování svatých*, dále *na lásku*, kterou jeden druhému tak projevuje, učí, že takové náměstné dostiučinění Bůh přijímá. Dostiučinění *za zemřelé* byla vždy v církvi doporučována, o dostiučiněních *za živé* nelze tak tvrditi (viz Denz. 1115).

## § 42. O přísluhovateli svátosti pokání.

*Literatura:* *Lorinser*, Lehre von der Verwaltung des Bussakramentes (1883). *Aertnys*, Theologia practica complectens practicam institutionem confessarii<sup>2</sup> (1893). *Laurain*, De l'intervention des laïques, des diacres et des abesses dans l'administration de la pénitence (1899). *Schick*, Kurze Anleitung zur Verwaltung des Bussakramentes<sup>2</sup> (1901). *Reuter*, Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes<sup>6</sup> (1901). *Gromer*, Die Laienbeichte im Mittelalter (1909). *Skočdopole*, Příručná kniha bohosloví pastýřského. (1890). *Pecháček*, Zpovědnice. Praha (1897).

Pokání je svátost, jež dle ustanovení Kristova má býti vykonávána jako *soudní řízení*. Může jí tedy platně přísluhovati pouze ten, kdo má *posvátnou moc* (*potestas ordinis*) a *příslušnou soudcovskou pravomoc* (*p. iurisdictionis*). Na otázku, kdo je přísluhovatelem této svátosti, dává odpověď

*věta:* Přísluhovatelem svátosti pokání je pouze kněz, ke zpovídání řádně zplnomocněný. (De fide).

### 1. V ý k l a d .

Je-li přísluhovatelem této svátosti kněz, řádně vysvěcený, pak tím více *biskup*. Je jím pouze biskup a kněz, nikoli však *jáhen* anebo *laik*. *Nadpřirozená moc ke zpovídání a rozhřešování uděluje se svěcením na kněžství*. Tato moc ordinací knězi propůjčená sluje moc klíčův a jest jedním z hlavních výkonů moci svazovací a rozvazovací, kterou Kristus Pán církvi udělil. Moc klíčů, svěcením propůjčená, je *moc soudcovská* a může tedy vykonávána býti *pouze nad osobami podřízenými a v jistém obvodu*. Osoby a obvod, v němž kněz tuto moc může vykonávati, příkazují se mu zpovědní jurisdikci. *Zpovědní jurisdikce* je tedy od příslušné duchovní vrchnosti knězi udělená pravomoc v jistém obvodu zpověď slyšeti a rozhřešovati. (*Pecháček*, 51).

*Sněm tridentský* prohlásil proti protestantům: „Bude-li kdo tvrditi, že přísluhovateli rozhrěšení nejsou toliko kněží . . . b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 10; Denz. 920). V 9. kapitole téhož sezení odmítá bludné tvrzení, jakoby slova *Kristova Mat. 28, 18 a Jan 20, 23*, platila všem věřícím, a tudíž všichni a nejen kněží a biskupové obdrželi moc odpouštěti hříchy. Mimo to učí týž sněm, že kněz této moci těžkým hříchem neztrácí a pro případ smrti má každý kněz bez rozdílu pravomoc zpovídati a rozhřešovati. Sněm *lateránský* 4. zavrhl větu *Viklefovu*, že rozhřešovati přísluší i zbožným laikům (Denz. 670). O potřebě *pravomoci u zpovědníka* učí *sněm tridentský*: „Poněvadž tedy povaha a způsob tohoto soudu požaduje, aby rozsudek byl vynášen pouze nad podřízenými, bylo vždy v církvi přesvědčení a sněm je jako zcela oprávněné potvrzuje, že nutně je zhola neplatné rozhrěšení, když je kněz dá tomu, nad kterým nemá řádné nebo přenesené pravomoci“ (sess. XIV. c. 7; Denz. 903).

## 2. *Důkaz.*

a) *Kristus Pán* dal moc hříchy odpouštěti pouze apoštolům. Tato přešla na jejich nástupce: *biskupy a kněze*. Pouze ti ji v církvi platně vykonávali, jak *tradice* od prvopočátku dosvědčuje.

b) *Otcove*. V době patristické řídil veřejné kajicnictví biskup; v některých křesťanských obcích hlavně východních zástupce biskupův, kněz nad kajicníky. *Tertullian*, již montanista, upíral moc klíčů kněžím (De pudicit. 1—2, 21), avšak tím nepřimo dosvědčil, že kněží ji v církvi skutečně měli. To ostatně přiznává ve spise *De paenitentia* (c. 9) výslovně, že kajicníci *ke kněžím* se přivínoují a k miláčkům Božím přiklekají. Dosvědčuje to *sv. Cyprian* (De laps. 29), *Origenes*, jenž jmenuje kněze (In Lev. hom. 2, 4) a biskupa (In Num. hom. 10. 1). O církvi *španělské* dosvědčuje to *Pacian* (Ad Sempron. 1, 6); o *Malé Asii* dí *sv. Ignác Muč.*: „Proto Bůh všem, již se kají, odpouští, jestliže se obrátí k jednotě s Bohem a ke společenství s biskupem“ (Filad. 8, 1). Totéž vykládají o této církvi v polovici 3. stol., *Didaskalia* (7) a o *Syrii* konc. 4 stol. *apoštol. konstituce* (2, 16). O *Itálii* dí velmi významně *sv. Ambrož*: „Toto právo (svazovati a rozvazovati) svěřeno bylo pouze kněžím“ (De paenit. 81. 27), „Svěřil to (odpouštěti hříchy) Kristus svým apoštolům, a bylo to od apoštolů k povinnosti kněží přeneseno“ (tmt. II., 2, 12). Sem též náleží výrok *sv. Basila Vel.* (Regula brev. interrog. 288).

Slavným způsobem za předepsaných obřadů smířoval kajicníky církví pravidelně *biskup* na Zelený čtvrtek. Kněžím toto právo některé synody výslovně odepřely; tak synody v *Hippo* 393, v *Agde* 506 a j. (viz *Hefele* II. a IV). Soukromé rozhrěšení dávali i kněží.

c) *Pravomoci ke zpovídání* potřebuje kněz, jenž moc svátostnou svěcením obdržel, aby platně rozhřešoval. Tento požadavek zdůrazňuje sv. Tomáš Akv. a odůvodňuje to *mocí soudcovskou*, kterou zpovědník vykonává (Suplem. q. 8. art. 1. 4. 5). 4. sněm lateránský nařídil, aby se věřící zpovídali *vlastnímu knězi* (faráři; Denz. 437) a Eugen IV. dí: „Přísluhovatelem této svátosti je kněz, jenž má moc rozhřešovati buď řádnou neb od vrchnosti svěřenou“ (Denz. 699). Svrchu zmíněný sněm tridentský (c. 7.) dí, že absolve od kněze, jenž nemá ani řádné, ani přenesené pravomoci, je „nullius momenti“ t. j. nedovolená a neplataá.

Pravomoc zpovědní je buď *řádna (ordinaria)* neb *odkázaná t. j. přenesená (delegata)*. Řádné pravomoci zpovědní nabývá, kdo dosáhne takového, s duchovní správou spojeného úřadu církevního, k němuž pravomoc zpovědní nerozlučně náleží. Tak papež zvolením za biskupa římského nabývá jurisdikce *nad příslušníky celé církve*; biskup potvrzením papežským *nad věřícími své diecése*, které může platně rozhřešovati i v diecési cizí; farář investiturou *nad svými farníky*, a to i mimo obvod své farnosti a domácí diecése. *Přenesená pravomoc* není nerozlučně spojena s úřadem církevním, nýbrž papež anebo biskup dává ze své řádné moci kněžím právo zpovídati. Tato pravomoc sluje odkázaná nebo přenesená, poněvadž má základ v moci a vůli vyššího duchovního představeného, řádnou pravomoc majícího.

d) Papež, jenž jediný má neomezenou pravomoc, může jurisdikci biskupův a kněží *omeziti*: časem, místem, jistými vyňatými osobami a rezerváty. *Reserváty (vyhrazené případy svědomí)* jsou hříchy z pravomoci obyčejných zpovědníků vyňaté, jichž rozhřešení sobě vyšší představený církevní vyhradil.

Reserváty stanoviti může toliko vyšší představený církevní, mající řádnou jurisdikci pro obor vnitřní i vnější (pro foro interno et externo). *Papež stanoví* pro celou církev *rezerváty papežské* (casus reserv. papales); *biskup* pro svou diecési, *rezerváty biskupské* (c. reserv. episcopales). Reserváty bývají *hříchy těžší (atrociora et graviora crimina, dí sněm tridentský)*. Účelem rezervátů jest, aby věřící spíše velikost a ošklivost jistých hříchů poznali, aby za těžší hřích následoval také těžší trest a aby obtíže s rozhřešením spojené byly pro budoucnost mocnější výstrahou (Pecháček 65).

Vyhrazování některých rezervátů *je prastaré*. Hned v prvých dobách bylo se veřejným hříšníkem odpuštění a smíření s církví u biskupa dožadovati. Prvý papežský rezervát stanovil Innocenc III. (Goller, Poenitentiarie I. Abt. 80). *Sněm tridentský* přiznal právo vyhrazovati si jisté hříchy papeži pro celou církev a biskupům pro jejich diecése (sess. XIV. c. 7;

Denz. 903). *Pius VI.* zastal se tohoto práva, jež *pistojsští zavrhovali* a jejich nemístnou kritiku přísně odsoudil (Denz. 1544).

e) *Jáhni* neměli a nemají moci zpovídati a rozhřešovati. Ve starších dobách bývali *od biskupa zpřinomocněni*, aby *veřejně kajícíky s církví smířili a jim eucharistii podali*. Tak když *sv. Cyprian* dí: „Když není po ruce kněze a smrt (veřejného hříšníka) nastává, může i u jáhna vyznání ze svého hříchu učiniti (exomologesin delicti sui facere), aby když na něj byla vložena ruka k pokání, k Bohu přišel v míru“ (veniant ad Deum cum pace; Ep. 18, 1), má na zřeteli takové smíření s církví u veřejného kajícíka, jenž pokání vykonal. Nemluví tedy o svátostné absoluci. To dovoľovaly i synody *v Elvíře* (300), *v Yorku* (1195), *v Londýně* (1200), *a v Rouenu* (1231). Že to nebyla svátostná zpověď se svátostným rozhřešením, je patrné ze spisu opata *Regina z Prünu* „De synod. caus. et eccles. discipl.“ (I. c. 285) a z diecésního statutu *Oda, biskupa pařížského* (1208), kde se sice jáhnům dovoľuje veřejného hříšníka s církví smířiti, avšak moc jej svátostně rozhřešiti se jim výslovně upírá. Zpovídal-li se někdo jáhnovi a obdržel-li rozhřešení, byl to zlořád (abusus) od jednotlivých biskupů a synod (na př. *v Poitiers* r. 1280) zřejmě zakázaný, nebo to byl se strany kajícíka pouhý *skutek pokory a projev kajícínosti* ve případech, kde nebylo kněze po ruce.

f) To, že se věřící zpovíдали jáhnům, ač je tito nemohli rozhřešiti, nesmí nás zarazeti. *Vždyt ve středověku, počínajíc 10 stol.* byl značně rozšířen zvyk, že se věřící zpovíдали v naléhavých případech: při bouři za plavby po moři, při válečných výpravách, při smrtelném poranění na honě nebo při turnajích *i laikům*. Teprve za reformace, když začali protestanti zneužívatí této zpovědi na důkaz svého bludu, že mají i laici moc kněžskou, ustala. *Theologicky* je taková zpověď po prvé odůvodněna ve spise „*De vera et falsa poenitentia*“ (kol. 1050), jenž se mylně připisoval *sv. Augustinovi*, a těšil se tudíž jistě vážností. Tu čteme: „Tak veliká je moc zpovědi, že když není po ruce kněz, zpovídáme se bližnímu (proximo)“. O *působivosti* takové zpovědi dí neznámý spisovatel: „I když ten, komu se zpovídáme, nemá moci rozhřešovati; je, kdo se zpovídá souduhu, hoden odpuštění ohledem na touhu po knězi“ (10, 25). *Sv. Tomáš Akv.* vykládá: „I když laik nemůže udělití svátost, tak, aby vykonal, co se koná od kněze, totiž rozhřešení, přece velekněz nedostatek kněze doplní . . . Je sice do jisté míry svátostná (quodammodo sacramentalis), není však plná svátost“ (In IV. dist. q. 177 q. 3 a 3.) Takovou zpověď, je-li možná, třeba před knězem opakovatí. *Alexander Hal. a Bonaventura soudí* o působivosti takové zpovědi ještě zdrženlivěji než *sv. Tomáš Akv. Duns Scotus*, jenž podstatu svátosti pokání položil do svátostného rozhřešení, soudil o zpovědi vykonané laikovi ještě nepřiznivěji, ano ji zavrhoval, poněvadž si jí může člověk uškoditi na své pověsti. Jediný *Albert Vel.* této zpovědi velmi přeje a připisuje jí význam svátosti. Velicí *bohoslovci scholastičtí* celkem neuznávali ani v nejnaléhavější potřebě, že by mohli jáhni a tím méně laici svátostně rozhřešovatí. Je tedy naprosto vyloučeno, že by tuto svátost byli mohli udělití mimo řádné přísluhovatele i jiní, *mimořádní* (jáhni a laici) přísluhovatelé.



*Mučedníci* neměli moci ode hříchů rozhřešovati, jak někteří *protestanti* mylně tvrdí. Oni doporučovali pouze veřejné kajícíky *v listech (libelli pacis)* biskupovi, aby je s církví smířil. Sami, osobně nikdy hříchů neodpouštěli. (Viz *Rauschen* 200; *Schanz* v *Tübinger-Quartalschrift* 1897, 49; *Vacandard*, 65).

Dle protestantského badatele *Holla* (*Enthusiasmus u. Bussgewalt im griechischen Mönchtum*, 1898) odpouštěli věřícím na Východě v 8—13. století hříchy *mníši-laici*. *Rauschen* (l. c. 244) vysvětluje tento nápadný zjev velikým mravním úpadkem východního kněžstva, k němuž lid pozhyl důvěry.

Takové vyznání ze hříchů, jež nebylo učiněno knězi, bylo toliko *pomůckou a podporou litosti*, ale nikoli svátostnou zpovědí. *Nepůsobilo tedy milost činem samým (ex opere operato)*, nýbrž *ex opere operantis*.

### § 43. O přijímání a potřebě svátosti pokání ke spasení.

*1. věta:* Svátost pokání může platně přijmouti každý pokřtěný, jenž zhřešil, svých hříchů lituje, z nich se vyzpovídá a má upřímnou vůli dostiučiniti.

Svátost pokání byla ustanovena k odpuštění všech po křtu spáchaných hříchův. Kdo není ještě pokřtěn, nemůže býti ze svých hříchů rozhřešen, byť jich sebe více litoval. Pro něho jest ustanovena *svátost křtu*.

Ježto žádný člověk ani ospravedlněný není bez zvláštní výsady Boží s to, aby se po celý život všech všedních hříchův uvaroval (*sněm trident. sess. VI. can. 23; Denz. 833*), jsou u všech pokřtěných aspoň *všední hříchy*, jež církevní moci klíčů mohou býti podrobeny a tak odpuštěny. Jsou ovšem *látkou pouze volnou (materia libera)* ale *dostatečnou (m. sufficiens)*. Většina křestanů dopouští se však *těžkých hříchů*, které nemohou býti odpuštěny<sup>ke</sup> jen skrze svátost pokání buď skutečně neb aspoň v touze přijatou. Tyto hříchy jsou tedy *nutnou látkou svátosti pokání (m. necessaria)*.

K platnému přijetí této svátosti je nevyhnutelně potřebí, aby hříšník svých hříchů litoval, z nich se vyzpovídá a měl opravdovou vůli za ně dostiučiniti. *Tyto úkony* jsou podle většiny bohoslovců *blíže látkou, tedy podstatnou částí* této svátosti. Svátost pokání nemůže býti vykonána, když není u kajícíka těchto úkonův a když zpovědník nerozhřešil.

*K hodnému přijetí této svátosti je rovněž potřebí těchto tří úkonů kajících, poněvadž jsou bližší přípravou.* Kdo tedy nemá opravdové lítosti nad všemi hříchy těžkými, nebo některý zamlčí, nebo nemá opravdové vůle za ně dostiučiniti, přijímá svátost nejen *nehodně, nýbrž i neplatně.*

2. věta: Svátost pokání je všem, kteří po křtu těžce zhřešili, nevyhnutelně ke spasení potřebná. (De fide).

a) *Výklad.*

Kdo po křtu těžce zhřešil, nemůže dosíci u Boha odpuštění, jen když své hříchy podrobí církevní moci klíčův. Protože ji nelze obejít, jeví se býti pro všechny křesťany, kteří těžce zhřešili, *nevyhnutelně potřebným prostředkem* k odpuštění hříchův a tudíž i *ke spasení (necessitas medii).* Sněm tridentský prohlásil, že tato svátost je pro ty, kteří po křtu zhřešili, právě tak ke spasení nutná, jako křest pro ty, kteří nejsou dosud znovuzrozeni (sess. XIV. c. 2; Denz. 895). Ježto, kdo chce v této svátosti dosíci odpuštění svých hříchů, musí se z nich zpovídati, jest *zpověď podle práva božského ke spasení nutná* (tmt. can. 6. 7; Denz. 916, 917.) Dokonalá lítost ospravedlňuje hříšníka hned, než ještě přijme svátost pokání, ale nikoli bez touhy po svátosti (*sněm tridentský* tmt. c. 4; Denz. 897). Je tedy i v tomto případě *nevyhnutelně nutná touha po svátosti*, kterou když je to možno, dlužno uskutečniti. Svátost pokání je *potřebná i podle příkazu Božího (necessitas praecepti)* a církevního. 4. sněm lateránský nezavedl ani zpověď ani svátost, nýbrž pouze nařídil věřícím, aby aspoň jednou do roka se zpovídali (srov. *sněm tridentský* tmt. c. 5; Denz. 901).

b) *Důkaz.*

a) Nevyhnutelná potřeba svátosti pokání plyne *ze slov*, jimiž Kristus Pán tuto svátost ustanovil. Udělil totiž církvi moc hříchy odpouštěti a *zadržovati*. Mezi moci církve na zemi a mezi mocí Boží na nebi je *souvislost příčinná*. Hříchy, které církev zde na zemi zadržívá, zůstanou i v nebi zadrženy tak dlouho, dokud jich církev neodpustí. Nezbyvá tedy hříšníkovi, jenž chce dojíti odpuštění hříchův u Boha, než aby je moci klíčův v církvi podrobil a tak dosáhl odpuštění.

Kdyby bylo hříšníkovi ponecháno *na vůli*, zda chce se domáhati odpuštění ve svátosti pokání nebo bez ní, pak by byla *moc církve hříchy zadržovati a svátost vůbec zcela zbytečná a bez-*

*účelná.* Každý hříšník by raději volil snažší cestu k odpuštění hříchův a moci klíčů by se vyhnul.

Když *Kristus Pán* nařídil *apoštolům a jejich nástupcům*, aby jeho jménem o hříších věřících rozsuzovali, pak jsou tito povinni se dostavití před svátostné soudce a podrobiti své hříchy jejich soudu.

β) *Otcové. Tertullian* nazývá pokání „namáhavým křtem“, sv. Jeronym „druhým záchranným prknem“. Uznávali tedy svátost pokání za tak nutnou jako křest, zcela po rozumu sněmu *tridentského. Sv. Augustín* vyzývá často k soukromému pokání, kde běží o hříchy každodenní, všední; kde však běží o hříchy těžké, *přikazuje přijmouti svátost pokání*: „Čiňte pokání, jak se v církvi konává, aby se za vás přimlouvala. Nikdo neřikaj: Činím je tajně, činím je před Bohem; Bůh, jenž mi odpustiti račíž, ví, co ve svém nitru konám. Bylo tedy řečeno nadarmo: Cokoli rozvázáte na zemi, bude rozvázáno i na nebi? Byly tedy klíče církvi Boží svěřeny nadarmo? Maříme evangelium, maříme slova Kristova?“ (Ep. 392, 3).

γ) Dalším důkazem, že svátost pokání se pokládala za nutný prostředek ke spasení, je *zpověď na smrt nemocných*. Vznikla z nařízení staré církve, že veřejní kajníci, upadnou-li do těžké nemoci, mají býti neprodleně, než ještě pokání vykonali, s církví smířeni. Již 1. sněm *nicejský* stanovil: „Stran umírajících budiž zachováno staré církevní pravidlo, aby nikdo, kdo je blízek smrti, nebyl zbaven posledního a nejpotřebnějšího pokrmu na cestu“ (can. 13). Rozhřešení bylo udělováno veřejným kajníkům i když pro nemoc upadli v bezvědomí. Viz *Innocenc I.* (Denz. 195); *Coelestin I.* (Denz. 111); *Lev I.* (Denz. 147). Nynější bohoslovci hájí vesměs, že umírající jsou povinni se zpovídati (*Pesch*<sup>3</sup> VII. 197).

δ) *Dítky*, jež k užívání rozumu dospěly, jsou rovněž povinny podle nařízení *lateránského* sněmu se zpovídati. Takové dítky jsou nejen s to, nýbrž často i v nebezpečí, že spáchají hřích smrtelný. Zpověď dítek před sněmem lateránským nebyla neznámá. Ve starých *kajicnických knihách* (kol roku 600) jsou naznačena dosti učinění pro mládež (*Wasserschleben 103; Vacandard 126*).

*Těžké hříchy*, z nichž se bylo pokřtěným hříšníkům vždy zpovídati, nebyly v církvi posuzovány vždy stejnoměrně. — V prvých dobách byly pokládány za těžké hříchy tak zv. *hlavní hříchy (crimina capitalia)* celkem tři: odpadlictví od víry, vražda a smilstvo. Na toto ustanovení měl podle všeho vliv *dekret apoštolského sněmu v Jerusalemě* (Sk. ap. 15, 28), kde bylo věřícím uloženo zdržovati se modloslužby, krve a udáveného a smilstva. *Tertullian* počítá ke hlavním hříchům podvod, křivé svědectví, rouhání (De pudicit. 21) a násilné smilstvo (Adv. Marc. 4, 9).

*Basil Vel. a Řehoř Nyss.* hadačství a čáry. Bludařství a rozkol byly celkem posuzovány mírněji (*Rauschen 186*). *Pseudoaugustin* počítá všechny hříchy proti desateru za těžké (Ser. 351, 4, 7); *Kassian* uvádí mimo tři zmíněné hlavní hříchy i opilství, krádež a loupež (Collat 23, 15). *Synoda v Elviře* (300) vypočítává 18 těžkých hříchův (Hefele I. 128). Později ustálil se počet 7 hlavních hříchův (viz *Rauschen 186*; *Vacandard 90*; *Kirsch 41*; *Esser v Katholik 1908 II. 106*).

#### § 44. ○ účincích svátosti pokání.

*Hlavním účinkem* této svátosti je podle *dekretu pro Armeny* (Denz. 699) *rozhřešení ze hříchů* (*absolutio a peccatis*), podle učení *sněmu tridentského* pak *smír s Bohem* (*reconciliatio cum Deo*; sess. XIV. c. 3. Denz. 896). *Podružným a mimořádným účinkem* je podle téhož sněmu *klidné a čisté svědomí* (*conscientiae pax et serenitas*). Tento účinek zdůraznil sněm proti *protestantům*, kteří svátosti pokání opovrhovali, jakoby mučila a týrala svědomí.

*Bohoslovci*, sledující účinky této svátosti dále, i strany předchozích zásluh i hříchův, učí, že *zásluhy*, hříchem umrtvené sice *oživnou* (*reviviscentia meritorum*), kdežto *hříchy* již odpuštěné ani po novém těžkém hříchu *neoživnou* (*non reviviscentia peccatorum*).

1. *Smír s Bohem — rozhřešení — odpuštění hříchů* je hlavním účinkem této svátosti. Odpuštění hříchů nastane pouze tam, kam byla *vlita milost posvěcující*, takže odpuštění je vlastně *vnitřní ospravedlnění a posvěcení*. Ospravedlněný nabývá zároveň s milostí všech jejich formálních účinkův. U kajících, kteří jsou v milosti posvěcující, bývá milost rozmnožena. Posvěcující milost *shlazuje hříchy i věčné tresty zcela*, kdežto *časné tresty toliko z části*.

*Důkaz.*

a) Že tato svátost působí odpuštění všech po křtu spáchaných hříchů, bylo dokázáno v § o jejím ustanovení. Když *Kristus Pán* svěřil *apoštolům* moc odpuštění hříchů týmiž slovy, jimiž je sám odpuštěl (*ἀφίεναι, remittere*), tu tato moc apoštolů působila tytéž účinky jako moc Kristova. *Kristus Pán*, když hříchy odpuštěl, odpuštěl je zcela, jak sám výslovně ujišťoval a zároveň udělil takovým kajícím pokojné svědomí (Mat. 9, 1—8; Mar. 3, 28; Luk. 7, 50),

b) *Otcové* přirovnávali svátost pokání ke křtu a připisovali jí opravdové odpuštění a plný smír s Bohem. Otcové nemohli při tom mítí na

mysli pouhé prominutí církevních trestů (in foro externo), jak *protestanti tvrdí*, poněvadž rozdíl mezi vnitřním oborem (f. internum) a mezi vnějším (f. externum) byl jim neznám. Kdyby nebyli kajícníky svátostí pokání s Bohem smíšené pokládali za stejně hodné s těmi, kteří vůbec těžce nezhrěšili, nebyli by je připouštěli ke svatému přijímání. Přijetí svátosti pokání bylo sice pro ty, kteří po křtu zhřešili, *ztíženo*. Tato přísnost v prvých dobách neměla důvodu v jakési nedůvěře v účinnost svátostí, nýbrž *v pochybnostech o pravé litości hříšníkově*.

c) *Scholastičtí bohoslovci*, hlavně starší, přičítali příliš veliký význam lítosti a proto v názorech na účinky svátostí se značně rozcházel. Podle *Abaelarda* a jeho žáků *Rolanda a Petra Lombardského* působí lítost odpuštění hříchů, svátost pak smír s církví a prominutí církevních, časných trestů; podle *Viléma z Auxerre, Alexandra, Bonaventury* působí svátost prominutí časných trestů; podle *Hugona a Richarda ze sv. Viktora* odpuštění věčných trestův. Podle *Roberta Pulleyna* rozmnožuje svátost pokání činem samým milost posvěcující (*augmentum gratiae ex op. operato*). *Albert Vel.* a jiní připisovali sice lítosti odpuštění hříchův a svátosti prominutí časných trestů, ale pouze v tom případě, když byla v lítosti zahrnuta touha po svátosti. *Sv. Tomáš Akv.* učí, že lítost, je-li spojena s touhou po svátosti, s Bohem plně smiřuje, milost vlévá a hříchy shlazuje. Rozhřešení bylo mu formou, lítost a zpověď svátostnou látkou; rozhřešení působí hlavní účín, lítost pak spolupůsobí, když je s mocí klíčů spojena (viz *Buchberger 25*).

2. *Podružným, vedlejším účinkem* této svátosti je *pokojně svědomí*. Nedostavuje se jak sněm *tridentský* dle, *vždy a u všech*, nýbrž někdy u *lidí nábožných*, kteří *vroucně* tuto svátost přijímají a mimo to velké duchovní potěchy nabývají. Stává se to hlavně při zpovědi *novoobrácených*. Tento účinek dostaví se v případě, že kajícník přijímá svátost *vroucně a nábožně*.

3. *Vlastní nebo svátostná milost*, kterou pouze tato svátost působí, je podle *dekretu pro Armeny, uzdravení duše*. „Quodsi per peccatum aegritudinem contraximus animae, per paenitentiam spiritualiter sanamur“ (Denz. 685.) Toto uzdravení bývá spojeno s celou *řadou úkonných milostí*, jež duši chrání před mdlobou a novými hříchy a vybízejí k horlivému dostiučinění.

4. *Oživnutí zásluh pro nebe*, o něž hřích nás oloupil, připisují *bohoslovci* svátosti pokání ohledem na *Ez. 33., 12; 18, 24; Gal. 3, 4 a Žid. 6, 10*, jednomyslně.

*Otcové, Epifanius* (Haeres. 59), *Jeronym* (In ep. ad Galat. I. 3), *Jan Zlat.* (In ep. ad Galat. 3. 2) odvolávali se ve příčině oživnutí zásluh na texty svrchuzmíněné. Byť to nebylo exegeticky zcela odůvodněno, přece tak projevovali svou víru.

Po prohlášení *sněmu tridentského* (ses. VI. c. 16 a can. 32) jsou u *spravedlivého*, aby si věčné slávy zasloužil, nutny tři

podmínky: stav milosti, zásluhy s milostí Boží vykonané a skon ve stavu milosti. Jiných podmínek není potřebí; „nil amplius deesse credendum est“. V *době potridentské* je tudíž učení *bohoslovcův* o oživnutí zásluh jednomyslné.

Oživnutí zásluh *dokazují* takto: Zásluhy trvají tak, že je Bůh zná a je se zálibou přijímá. Hřích jich neničí, nýbrž je pouze překážkou, že jich Bůh člověku nepřičítá. Jakmile je překážka odstraněna, není, proč by jich Bůh nepřičítal. Kdyby zásluhy u ospravedlněného neoživily, byl by vlastně trestán na věčnosti, poněvadž by byl oloupen o část věčné slávy, která mu příslušela za ony zásluhy. Byl by to tedy pro ospravedlněného, jenž v milosti Boží zemřel, částečný trest ztráty (*poena damni*).

*Co do rozsahu*, v jakém umrtvené zásluhy oživnou, je podle všeho nejlépe tvrditi se *Suarezem*, že oživnou v celém rozsahu i co do milosti i co do slávy.

5. Hřichy bývají ve svátosti pokání *odpuštěny naprosto* a nikoli pouze podmínečně, aby se vrátily. Nevracejí se ani tehdy, když milost znova nabytá novým hřichem byla pozbyta. Tak zv. *reditus peccatorum*, o němž starší *scholastikové* tu a tam se zmiňují, je v naprostém rozporu s *Písmem sv.* Jak z dotyčných slov *Kristových* plyne, komu odpustí církev mocí klíčů, tomu odpustí i Bůh naprosto.

*Otcové* rovněž rozhodně popírali, že by se odpuštěné hřichy vracely. Proti tomu není ani *sv. Řehoř Vel.* (Dial. IV. 60) ani *sv. Augustin* (De bapt. c. Donat. I. 12, 39). Ovšem třeba tyto výroky správně vykládati (viz *Palmieri*, De poenit 202; De Augustinis I. c. II. 124).

## Dodatek.

### O odpustcích.

*Literatura: Sv. Tomáš Akv.*: Supplem. q. 25—27, *Bellarmin*, De indulgentiis (Coloniae 1600). *Suarez*, Distinct. 48—57; *Passerini*, De indulgentiis (Romae 1627). *Amort*, De origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum (August. Vindel. 1735). *Týž*, De indulgentiis in genere et in specie (1751). *Collet*, De indulgentiis. De iubilaeis (Migne, Curs compl. XVIII. 43 627). *Benedictus XIV.*, De synodo dioecesis. 13, 1—8; *Bendel*, Der kirchliche Ablass (1847); *Schoofs*, Die Lehre vom kirchl. Ablass (1857). *Hirscher*, Die kath. Lehre vom Ablass (1865). *Weiss*, S. Thomae de satisfactione et indulgentia doctrina (1896). *Melata*, Manuale de indulgentiis (1892); *Palmieri* 443; *Schanz* 613; *Sasse* 230; *Pohle* III. 553. *Bartmann* II. 431 a násl.; *Kurz*, Die kath. Lehre vom Ablass vor u. nach dem Auftreten Luthers (1900). *Beringer*, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch (1906; I. sv. 14. vydání zpracov

*J. Hilgers*, Paderborn 1915). *Lépicier*, Les indulgences, leur origine, leur nature, leur développement 2. sv. (1904). *Gottlob*, Der Kreuzablass und Almsenablass (1906). *Týž*, Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11. Jahrh. (1907). srov. *Histor. Jahrbuch XXIX.* 614 a XXX. 13. *Koeniger*, Ursprung des Ablasses (1907) ve sbírce *Festgabe für Knöpfler*. *Göller*, Die päpstliche Poenitentiarie I. (1 1907) 213—242). *N. Paulus*, Johann Tetzel, der Ablassprediger (1899). *Týž* v *Zeitschr. f. kat. Theologie* 1908, 403, 621; 1909, 281; 1910, 433; 1915, 193, 393, 574. *Hilgers*, Die kathol. Lehre von den Ablässen und ihre geschichtl. Entwicklung (1914), *Poschmann*, zur Geschichte des Ablasses v *Theologische Revue* (1914, 292). *Franz*, v *Katholik* (1904 II. 115). *Profestantská: Diekhof*, Der Ablassstreit dogmengeschichtlich dargestellt (1886). *Lea*, III. 330. *Bieger*, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters (1897). *Týž* v *Realenzyklopaedie f. protest. Theologie u. Kirche IX.* p. h. Indulgenzen.

Učtím o odpustcích doplňuje se nauka o svátosti pokání. Ve svátosti totiž bývají zahlazeny vina i věčné tresty hříchův, avšak časné tresty zůstanou, aby kajcník za ně dostiučinil. V odpustcích dal pak Bůh své církvi moc, aby tyto tresty věřícím odpouštěla. Ačkoli církev odpustky uděluje mimo svátost pokání, přece jimi nahrazuje povinné dostiučinění. Dále požaduje církev obyčejně po těch, kteří chtějí odpustky získati, aby přijali svátost pokání. Z těchto důvodů pojednává se hned po svátosti pokání o odpustcích.

I tu budou probrány: Pojem a rozdělení odpustkův. Moc církve odpustky udělovati. Poklad dostiučinění Kristova a svatých, z něhož církev uděluje odpustky. Odpustky za zemřelé.

## § 45. Pojem a rozdělení odpustkův.

1. Název odpustky znamená o sobě prominutí viny hřichu i trestů; v církevní mluvě pouze prominutí časných trestů, zbylých po odpuštěných hříších. Ve starověku nazývaly se relaxatio, donatio, condonatio; ve středověku indulgentia, prominutí trestův, amnestie a vyskytuje se v Písmě sv. i v římském právu.

Výměr odpustků dlužno odvozovati nejen z bohovědných spisů, nýbrž zejména z veřejných církevních listin. Jsou to hlavně konstituce Klementa VI., „*Unigenitus Dei Filius*“ vyd. r. 1345 (Denz. 550. 551. 552), z otázek Martina V. 26—28 pro přívržence Viklefovy a Husovy (Denz. 676. 677. 678), z bully Lva X. proti bludům Lutherovým (Denz. 757. 762), z učení sněmu tridentského (sess. XXV. Denz. 989) a z bully Pia VI. proti bludům pistojských (Denz. 1540).

2. Výměr odpustkův. Na základě těchto dokladů jsou odpustky, prominutí časných trestů, zbylých po odpuštěných hříších, které

*církev mimo svátost pokání z pokladu zásluh mocí klíčů věřícím uděluje.* Jsou *prominutím časných trestův* a nikoli hříchů nebo věčných trestův. Odpuštění hříchův a věčných trestův mohou věřící dosíci pouze svátostí pokání, kterou přijmou skutečně neb aspoň touhou.

Protestanti namítají, že ve 13. stol. promijely se věřícím skrze odpušky i věčné tresty a hříchy, a poukazují na odpustkové listiny, kde se vyskytuje někdy formule *plenaria indulgentia a poena et culpa*. Protestantský badatel *Brieger* tvrdí dokonce (Reallexikon f. protest. Theologie u. Kirche IX. 84), že celá podstata odpušků byla proměněna. Zmíněnou formulí lze ovšem pojímati falešně (viz *Benedikta XIV.* De synod. dioecesis 13, 8, 7), avšak jak katoličtí badatelé *N. Paulus, Jansens a E. Göller* dovodili, je její význam věroučně zcela správný. Formulí touto neudělovaly se plnomocné odpušky v našem smyslu, *nýbrž confessionale* t. j. *zповědní list*, jímž nabyt kajicník práva voliti si v hodině smrti a jedenkrát za živa *zповědníka*, jež již tím nabyt pravomocí jej ode všech i papeži vyhrazených hříchův rozhrěsiti a nad to mu všechny časné tresty odpuští. Pouze toto poslední byly odpušky v našem smyslu (*N. Paulus* v *Zeitschr. f. kat. Theol.* 1889 51; *Göller* l. c. I. 227). — Formulí odpustkové, *in remissionem omnium peccatorum* (viz bullu *Martina V.* „Inter cunctas“; Denz. 676) dlužno vykládati tak, že když k získání odpušků byla předepsána *zповěď*, tvořila tato s oněmi morální celek, o němž platilo, že působí odpuštění všech hříchův a trestův.

a) Odpušky se udělují *mimo svátost pokání*. Nesvědčí to tedy o důkladné znalosti středověké theologie, *když Harnack* (Dogmengeschichte III, 710) tvrdí, že církev v odpustcích vytvořila novou svátost pokání. Od té se odpušky podstatně liší. Nejsou svátostí a proto ani nepůsobí jako svátost a nezastupují místa svátostného dostiučinění, jež *zповědník* ve svátosti ukládá.

Odpušky uděluje církev *mocí klíčů*, t. j. mocí rozvazovací a svazovací, tedy úkonem *jurisdikčním* (*potestate iurisdictionis*) a nikoli *svátostným* (*potestate ordinis*). Moc udělovati odpušky mají pouze ti, kterým je svěřena správa církve, *papež a biskupové*. Moc klíčů, kterou Kristus Pán udělil apoštolům a jejich nástupcům (Mat. 16, 19; 18, 18), není omezena pouze na zemi, *nýbrž sahá až do nebe*. Odpušky, které církev věřícím uděluje a udělovala, nebývají pouze *prominuty církevní tresty*, *nýbrž časné tresty u Boha*, které by jim bylo v očistci odpykati. To vysvětluje ze zavržených *vět Lutherových* (Denz. 759) a *pistojských* (Denz. 1540).

b) *Pramen*, z něhož církev, udělujíc odpušky, čerpá a Bohu za časné tresty, jež věřícím promíjí, náhradu dává, je *poklad zásluh Kristových a svatých*. Ten spravuje církev a přivlast-



ňuje z něho věřícím tolik, kolik potřebují, aby jejich časné tresty byly u Boha zahlazeny. Ježto tak skýtá Bohu náhradu, může věřícím časné tresty prominouti. Kdo získá odpustky, nepředstupuje před spravedlnost Boží s prázdnýma rukama, nýbrž s nekonečnými zásluhami Kristovými, a Bůh mu proto časné tresty promíjí. Tím se projevuje nejen spravedlnost, nýbrž i milosrdenství Boží, když Bůh neyymáhá na kajících, aby osobně za všechny časné tresty dostiučinili. Ovšem církev i když odpustky udělí a časné tresty promine, nečiní tak bez jakékoli podmínky, nýbrž žádá na kajícníku vnitřní přípravu a mravně dobré úkony. Nejsou tedy odpustky kajícínosti a horlivosti na újmu, nýbrž právě je co nejúčinněji podporují a zvyšují.

3. Rozdělení odpustkův. Odpustky dělí se na všeobecné a místní (*indulgentiae universales, locales*) podle toho, zda je lze získati v každou nebo pouze v určitou dobu; na věcné a osobní (*indulg. reales, personales*) podle toho, zda je získati lze nábožným používáním svěcených věcí, nebo bez něho některým osobám, bratrstvům, duchovním řádům a všem věřícím.

a) Nejdůležitější je rozdělení na odpustky plnomocné a neplnomocné (*indulg. plenariae — partiales*). Plnomocnými nazýváme ty, skrze něž lze nabýti odpuštění všech časných trestů, které bychom měli vytrpěti v očistci. Tyto odpustky získá skutečně pouze ten, kdo dosáhl odpuštění všech hříchův i vsedních a k žádnému hříchu vsednímu nezřízeně nelne. Zvláštním druhem plnomocných odpustků jsou odpustky milostivého léta (jubilejní), které uděluje papež každých 25 let, nebo jindy z důležitých příčin (na př. když nastoupí vládu). Neplnomocné odpustky jsou odpuštění větší nebo menší části časných trestů, na př. 40 nebo 100 dní. Tyto lhůty připomínají starodávné předpisy pro kajícníky, jimž bylo za těžké hříchy ukládáno zvláštní, přísné pokání. Církev, udělujíc neplnomocné odpustky, chce prominouti tomu, jenž je získá, tolik časných trestů, kolik by mu bylo prominuto, kdyby byl podle staré kázně pro kajícníky pokání konal 40 nebo 100 dní. Je to tedy „*relaxatio de iniunctis poenitentibus*“, prominutí pokání církví uloženého, ale nejen před církví, nýbrž i u Boha. Kolik trestů se kajícníkovi skutečně odpouští, to ví jedině Bůh. Řídí se to ovšem i kajícíností a horlivostí, s jakou kajícník předepsané dobré skutky vykonal.

b) Zvláštní zmínky zasluhují odpustky pro živé (*indulgentiae pro vivis*) a za mrtvé (*pro mortuis*). Mezi prvými a druhými odpustky

je podstatný rozdíl. Když církev uděluje odpustky živým, tu z pokladu zásluh Kristových zapraví (per solutionem) tolik, kolik by měli sami odpykati, a tak je iurisdikčním úkonem osvobodí (per absolutionem). Když však uděluje odpustky pro zemřelé, tu sice též z pokladu zásluh Kristových zapraví (per solutionem), ale skrze svou pravomoc, které duše v očistci již nepodléhají, nemůže je osvoboditi. Těmto mohou býti přivlastněny pouze ty odpustky, jež získali živí a Bohu věnují jako přimluvu (per modum suffragii), aby je podle svého milosrdenství zemřelým přičítal.

### § 46. O moci církve udělovati odpustky.

*Věta:* Církev má od Ježíše Krista moc udělovati věřícím odpustky.

#### 1. Výklad.

O odpustcích prohlásil sněm tridentský proti reformátorům tyto dvě pravdy za články víry: Církev byla od Ježíše Krista udělena moc odpustky udělovati a věřícím jest užitečno odpustky získati (sess. XXV. Denz. 989). Týž sněm vyloučením z církve pohrozil těm, kteří odpustky prohlašují za neúčinné nebo moc církve odpustky udělovati popírají. Církev hájila odpustků již na sněmě kostnickém proti Viklefovi a Husovi (Denz. 622. 676. 678), Lev X. proti Lutherovi (Denz. 757—762) a Pius VI. proti pistojským (Denz. 1540). Petr z Osmy o odpustcích potud pobloudil, že pochyboval, zda může živý získati odpustky, jež by svým účinem zasahovaly až do očistce.

Užitečnost odpustků pro věřící plyne jak z theorie tak z praxe církevní, a proto stačí se o ní krátce zmíniti. Běží tu v první řadě o moc církve udělovati odpustky. Tu sluší podotknouti, že věta: Odpustky platí i u Boha, je víře velmi blízká (proxima fidei).

#### 2. Důkaz.

a) *Z Písma sv.* Moc udělovati odpustky jest obsažena v moci klíčů, církvi svěřené. Kristus Pán udělil totiž Petrovi a apoštolům jakož i jejich nástupcům (Mat. 16, 19; 18, 18) moc svazovací a rozsvazovací v neomezené míře (quodcunque, quaecunque). Tato se vztahuje nejen na vinu a tresty věčné, nýbrž i na tresty časné, za něž by měli hříšníci buď na světě, nebo v očistci dostiučiníti. Všechna tato pouta, jež věřící od království ne-

beského zdržují, může církev rozvázati tak, že jsou i u Boha rozvázána. K těm náležejí i časné tresty. Je-li církev na základě svrchu zmíněných slov oprávněna odpouštěti hříchy a věčné tresty, tedy co je větší, pak má též moc odpouštěti časné tresty, což je menší. Tuto moc nevykonává církev jen tehdy, když promíjí svátostné pokání zcela nebo z části, Kristus Pán neučinil moc, kterou církvi udělil, závislou ani na svátostném obřadu ani na některém druhu trestů nebo hříchův. Církev může své moci použití i mimo svátost, a to tím spíše, když i věřící jsou s to, aby časné tresty kajícími skutky odpykali.

Apoštol Pavel „vzdálen tělem, avšak přítomen duchem“ usoudil, aby krvesmilník v Korintě byl ve jménu Pána Ježíše vyloučen z církve, nebo „aby byl vydán satanu v záhubu těla, by duch jeho byl spasen“ (1. Kor. 5, 3. 4. 5.) Když pak tento hříšník projevoval velikou kajícnost, vyzval korintské, aby jej znova do společenství církevního přijali. Tak tedy zkrátil dobu jeho pokání, která mohla déle trvati. Zda tím zmíněnému hříšníkovi prominul zbylé časné tresty, nebo udělil odpustky, nelze z onoho místa dovoditi, jak již Suarez poznamenal (In III. p. d. Thomae tom. IV. disp. 49. sect. 2. n. 9). Namítne se ovšem: Kdyby byl Pavel krvesmilníka pouze do církve znova přijal, aniž mu časné tresty odpustil, byl by mu spíše uškodil, než prospěl. Avšak není to pro hříšníka výhodnější, když si může časné tresty v očistci odpykati, než když byl v zoufalství na věky zavržen? Apoštol přece sám, vyzvav korintské, aby jej přijali do církve odpouští, „by přilíšným zármutkem nezářil se“ (2. Kor. 2, 7), t. j. aby nezahynul v zoufalství a „tak my nebyli oklamáni od satana“ (tmt. v. 11) t. j. aby nám jeho duši neuloupil. Z toho, že apoštol dí „Jestliže jsem odpustil pro vás (jsem odpustil) v osobě Kristově“ (Sýkora: „před Kristem“) nenásleduje, že by mu byl na místě Krista Pána odpustil časné tresty. I když mu prominul církevní tresty mocí od Krista udělenou, jednal ve jménu Kristově a použil moci rozvazovací, kterou měl od Krista (Suarez l. c.), hotových odpustků mu však neudělil (viz N. Paulus v Zeitschr. f. kat. Theolog. 1915, 196).

#### b) Z tradice.

Jako jiná zřízení, tak ani odpustky neobjevily se v církvi bez přípravy a náhle. Co do vzniku lze vůbec říci, že jsou rozvinutím starodávné ideje, dle níž církev může církevní tresty zmírniti nebo prominouti. Moc ukládati za hříchy pokání a toto

zmírniti, po případě odpustiti, vykonávala církev od nejstarších dob, avšak jest se míti bedlivě na pozor, aby taková prominutí pokání z nejstarších dob nebyla vždy pokládána za odpustky se všemi podstatnými znaky. „Badatel o odpustcích, dí správně *Hilgers*, (*Die kat. Lehre von den Ablässen... XXIX*) musí dokázati, že to, co jako odpustky v nejstarších dobách vyhledal, má tytéž *podstatné znaky* jako odpustky našich časův, a že *věroučný pojem odpustků* se na to hodí“. „Béreme-li tento požadavek do opravdy, tak upozorňuje zmíněný *N. Paulus* (l. c. 194), pak se můžeme snadno přesvědčiti, že mnoho z toho, co spisovatelé vydávají za odpustky, ke odpustkům vůbec ne-náleží“. Sněm tridentský v dotyčné hlavě o odpustcích ovšem dí, že církev moc udělovati odpustky, od Krista svěřenou, vykonávala již v nejstarších dobách (*antiquissimis temporibus*). Kam až tyto doby sahají, sněm nepraví. Podle ustáleného názvosloví stačí v církevním právu pro zvyk od nepamětných dob doba 100 let. Mohl tedy sněm tridentský, jenž v polovici 16. stol. zasedal, 11. stol. zcela dobře jako nejstarší dobu označiti.

Nelze totiž přehlédnouti, že moc udělovati odpustky a její skutečně vykonávání není jedno a totéž. Tato moc byla ovšem v církvi vždycky, s vykonáváním její mohlo se začíti teprve později, jak i u jiných práv církve, která jsou sice užitečná a spasitelná, ale nikoli nutná (*Palmieri*, *De poenitentia* 501).

a) Ve II. a III. stol. udělovali biskupové ohledem na doporučující listy mučedníků (libelli pacis) smír s církví (pax, reconciliatio) padlým (lapsis). *Sv. Cyprian* přikládal přímluvě mučedníků značný význam, avšak smír pro tuto přímluvu udělený nepokládal za prominutí časných trestův. Vždyť sám dí, že taková přímluva mučedníků se uplatní teprv o posledním soudu (*De laps.* c. 17; *Ep.* 18, 1; 19, 2). „O autorativní prominutí trestův od církve tu neběží, dí *Poschmann*, protože přímluva mučedníků má se teprve o soudném dni uplatniti. Církev právem očekává, že Bůh potom přijme ony zásluhy v náhradu za tresty, které by bylo odpykatí hříšníkům, a proto se považuje za oprávněnu doba pokání zkrátiti. Tu odpuštění církevní nepůsobí odpuštění u Boha, nýbrž naopak. Předpoklad, že Bůh odpustí, je pro církev důvodem, aby i ona od dalšího pokání upustila. Tu neběží ani o moc klíčův ani o její správu zásluh Kristových“ (*Theol. Revue* 1914, 292). Názor Cyprianův strany přímluvy mučedníků, že se uplatní až o posledním soudě, byl ovšem mylný, ale nikoliv osamělý (viz *Heinrich*, *Dogmat. Theologie* X. 391; *Pohle* III.<sup>o</sup> 657). Zajisté i mnoho biskupů, když pro smírné listy mučedníkův udělovali padlým smír dříve, než tito uložené pokání vykonali, bylo přesvědčeno o tom, že mučedníci svou přímluvou Boha pohnou, aby hříšníkům odpustil dříve a snáze. Podle obecného názoru v křesťanském starověku neměly býti církevním po-

káním odpykány pouze časné tresty, nýbrž mělo veliký vliv i na ospravedlnění hříšníka, na shlazení viny a věčných trestův (viz *Morinus*, *Comment. histor. de disciplina in admin. sacr. poenit.* 42). Proto též biskup od praedávna ukracoval dobu pokání těm kajcíníkům, kteří projevovali velikou horlivost, a uděloval smír s církví těm kajcíníkům, za něž se u něho přimlouvali mučedníci dříve, než kajcínici uložené pokání vykonali. Tímto smírem nebyla zahlazena pouze vina a věčné tresty hříchu, nýbrž i časné tresty v té míře, v jaké se dotýčný hříšník kál. Když pak se za něho přimlouval mučedník, pak se tak stalo v míře mnohem větší. Toto odpuštění nedálo se však mimo svátost, nýbrž bylo svátostným rozkřešením, a tudíž neběželo tu o hotové odpustky.

β) Veliká horlivost kajcíníková, nastávající pronásledování, nebezpečně onemocnění byly za starých dob rovněž důvodem, aby biskup církevní pokání zkrátil a smír před ustanovenou lhůtou udělil. Všeobecně se totiž uznávalo, že horlivý kajcíník odpyká uložené tresty dříve než ten, jenž se má k tomu liknavě. Když tedy biskup pro velikou horlivost pokání zkrátil, tu kajcíníku vlastně udělil to, nač měl za svou horlivost nárok. Nebylo to tedy vlastní prominutí časných trestů, jak je tomu při odpustcích v našem smyslu. Kajcíníkům, kteří těžce onemocněli, býval udělován smír v hodině smrti, i když pokání zcela nevykonali. Bývalo jim však při tom ukládáno, aby okřeji-li, zbytek doplnili. Odpustky v našem smyslu, když byly uděleny někomu skutečně, nemohou býti odvolány (*Morinus* l. c., 50. 153). I to jest uvážiti, že tyto výhody byly poskytovány jednotlivým kajcíníkům, a to od případu k případu a nikoli všem.

γ) V VIII. století vznikly v Irsku a Anglii tak zv. redempce (výkupy), commutationes (záměny) a rozšířily se i po pevnině. Tu již bylo možno přísnější a delší kajcí skutky jako půst nahraditi nebo zaměnití ve snazší, modlitbu a almužnu. Modlitba a almužna ač nebyly tak obtížné jako tresty od církve uložené, byly přece stejně hodnoceny (*Schmitz, Katholik* 1885 I. 629). Původně bylo výkupův užíváno pro pokání soukromé, později byly povoleny i pro pokání veřejné. Tento obyčej vykupovati se almužnou z postu a p. lze snadno vyložití odtud, že Písmo sv. i Otcové almužnu na zahlazení hříchů doporučují. Výkupy byly během času vždy více zmírňovány, až posléze v XI. stol. bylo místo církevního pokání a trestů ponecháno na vůli zpovědníku, aby uložil kajcíníku pokání (*Göller* I c. I. 78). Tyto výkupy, při nichž neběželo o prominutí časných trestů, nýbrž o záměnu, nebyly sice odpustky hotové, avšak rozhodně razily jim cestu. Byl tím rozšířen názor, jenž byl ostatně dávným přesvědčením v církvi, že lze almužnou za časné tresty dostiučiniti, kajcí skutky byly zmírňeny a tak byl k plnomocným odpustkům, jež se začaly udělovati v II. stol., jak z dějinných pramenů lze dokázati, za almužnu, návštěvu chrámu, křížovou výpravu, pouze krok. Byly tedy odpustky navázány na výkupy, jež jim razily cestu. Na Východě, kde bylo výkupů pořídka, a celé kajcínictví se bralo jiným směrem, nelze o rozvinuté praxi odpustků mluvití.

δ) Urban II. udělil r. 1095 plnomocné odpustky za křížovou výpravu k osvození sv. země, prohlásiv, že všem účastníkům odpouští celé pokání (poenitentiam totam) za hříchy, z nichž se vyzpovídají. Avšak i toto prominutí bylo vlastně záměnou, takže se křížová výprava měla přičítati

za celé pokání (iter illud pro omni poenitentia reputetur; Mansi XX. 816). Podobně učinil i Paschal II. (1198) a Alexander III. (1169). Nesloučili tedy teprve scholastikové ve XIII. stol. odpustky se záměnou pokání, nýbrž učinili totiž dávno před nimi papežové a biskupové, kteří udělující odpustky dali zřetelně na srozuměnou, že tyto obsahují prominutí uloženého pokání. Tento názor vyskytuje se již ve XII. stol., kdy hlavně Vilém z Auvergne zdůrazňoval, že odpustky jsou spíše záměnou než prominutím uloženého pokání, protože toto třeba nahraditi almužnou, a zároveň poukazyval na to, že účinek odpustků nezávisí ani tolik na udělené almužně, jako spíše na rozvažovací moci církve. Tak vysvětloval, že může i menším úkonem, za nějž se udělují odpustky, shlazeno býti mnohem více časných trestů, než jiným větší úkonem, jenž nemá k odpustkům vztahu. Na tuto dvojí stránku při odpustcích: na prominutí časných trestů od církve a na dobrý skutek, který třeba vykonati místo prominutého pokání, upozorňovali i pozdější scholastikové Albert Vel., sv. Bonaventura a sv. Tomáš Akv.

e) Odpustky byly udělovány i dobrodincům, chrámům, za zbožné odkazy a za pouti. V XI. stol. mluví sv. Petr Damiani o prominutí pokání, jehož se dostalo dobrodincům chrámů, jako o věci známé (M.S.L. CXLIV. 323). I za pouti do Říma odpouštěli papežové část pokání (Nik. Paulus v Zeitschr. f. kat. Theolog. 1909, 304). Tato milost byla udělována i za návštěvu jiných posvátných míst a chrámů j. v Jerusalemě a t. d., (viz Lanfrank M.S.L. C 4 517). Byly to ovšem odpustky udělované v jednotlivých případech a jednotlivým osobám. Nebylo však dále ničeho potřeba než, aby byly rozšířeny na všechny dobrodince určitých chrámův a na všechny poutníky takových posvátných míst, a všeobecné odpustky byly úplně rozvinuty, což se též v XI. stol. stalo. K tomu, aby se odpustky za pouti, zbožné odkazy a pod. udělované jednotlivcům, staly přístupné všem, bylo potřeba, aby zasáhla církevní vrchnost. Ta to učinila jednak v zájmu věřících, kteří byli jen stěží s to, aby vykonali přísné pokání, a proto potřebovali vesměs výhod z odpustků plynoucích, a jednak v zájmu církevních budov a dobročinných ústavů, kterým se dostávalo za udělené odpustky vydatných almužen a podpor.

V tomto období bylo i mnoho zlořádů v praxi odpustkové. Bývaly často hlášány i k čistě světským účelům a pokládány za vydatný pramen dávek a příjmův. Sněm tridentský ve zmíněné hlavě o odpustcích rozhodně žádá, aby zlořády, pro které bludaři odpustky tupí, byly vymýteny, a vše-  
liký mrzký zisk (pravi questus) při jejich udělování byl odstraněn. I když odezíráme od odpustků podvržených na tisíce let a více, zbude ještě dosti pohoršlivého. Výtku Königerova jakoby pouze hmotný zisk byl býval hlavní pohutkou k rozšíření odpustků za almužnu, je nespravedlivá a nesprávná. Byly přece již v XI. stol. udělovány odpustky, které bylo lze získati zbožnou návštěvou chrámu i bez udělení almužny. Ostatně, jak N. Paulus podotýká, nevyklučuje jedno druhé (viz Bartmann II.<sup>3</sup> 434; Sedlák, M. Jan Hus, Praha (1915), 9.)

ð) Po sněmu tridentskem ustupují odpustky za almužnu do pozadí a jsou v popředí odpustky za modlitby a pobožnosti (růžencové, různých bratrstev, škapulířové a j.). Mimo to udělují se odpustky v hodině smrti, pro mše za zemřelé u privilegovaných oltářův, apoštolské požehnání

a t. d. Tyto odpustky jsou sice četné, ale nelze upřít, že po sněmu tridentském se zachovává v této příčině příslušná míra.

Církev uděluje odpustky tak, že nám časné tresty odpouští, ale dostiučinění, jež bychom měli sami vykonati, spravedlností Boží zapravuje z nekonečného zadostiučinění Kristova a svatých (*thesaurus ecclesiae*).

## § 47. O pokladu církve.

*Věta:* V církvi trvá (jest) nevyčerpatelný poklad nadbytečných zásluh Kristových a svatých, z něhož ona věřícím skrz odpustky přivlastňuje.

### a) Výklad.

Název poklad církve (*τῆς ἐκκλησίας ὁ θησαυρός*) vyskytuje se u sv. Jana Zlatoústého a již apoštol Pavel (Řím. 5, 15), velebí nadbytečnou milost, kterou nám Kristus zasloužil. Ve vlastním slova smyslu vyskytuje se poklad církve u scholastikův Alberta Vel., Alexandra Hal.; sv. Tomáš Akv. vykládá jej v běžném smyslu (Suppl. q. 25 a 1).

Klement VI. v bulle „Unigenitus“ (r. 1343) učí nejen, že nekonečný poklad dostiučinění Kristových jest, k němuž zásluhy P. Marie a svatých přistupují, nýbrž i že církev má moc z tohoto pokladu věřícím udělovati odpustky. Tento poklad neměl býti do šátku uložen ani do pole zakopán, nýbrž byl sv. Petrovi, majiteli klíčů nebeských a nástupcům jeho na zemi odevdán, aby byl ze zvláštních a rozumných důvodů jak k plnému tak k částečnému odpuštění časných trestů, jež za hříchy dlužíme, i vůbec i zvláště těm, kteří se opravdově kají a zpovídají, milosrdně přivlastněn. K vrchovaté míře tohoto pokladu přispívají zásluhy svaté Bohorodičky a všech vyvolených od prvního až do posledního spravedlivého (Denz. 550). Toto kladné učení Klementa VI. potvrdila církev tím, že zavrhla nájezdy na tento poklad Lutherovy (Denz. 757), Bajovy (Denz. 1080) a pistojských (Denz. 1541). Z katolických bohoslovců zamítali poklad církve František Mayron († 1317) a Durand († 1334).

### b) Důkaz.

Kristus vykonal za nás dostiučinění nadbytečné, ba nekonečné, které stačí, aby všechny hříchy i tresty, věčné a časné byly zablazeny. I svatí vykonalí často mnohem více skutků kajících a větší dostiučinění, než za své hříchy byli

povinni. Tak *Rodička Boží*, která jsouc beze hříchů sama z něho se káti nemusila, a přece se *Matkou* sedmibolestnou stala. Totéž platí o *mučednících* a jiných svatých, kteří v církvi vždy byli a jsou. *Bůh*, jenž všechny tyto skutky zná a v nich má zalíbení, přijímá je, poněvadž jich svatí nepotřebují, ve prospěch těch údů církve, kteří jich potřebují. Tento poklad svěřil *Kristus své církvi*, aby jej spravovala a z něho věřícím rozdávala. Kdežto ve svátostech a při mši sv. církev rozdává pouze z pokladu zásluh Kristových, čerpá *při odpustcích i ze zásluh svatých a světic*. Přebytek zásluh Kristových a svatých je nám proto k dobru, poněvadž jsme se svatými v nebi *v obcování (communio sanctorum)*, *jsme údy jednoho těla, jehož hlavou je Kristus*. „I my (počtem) mnozí jsme jedním tělem v Kristu, každý jednotlivec však údem jednoho“ (Řím. 12, 5). *Písmo sv.* totiž častěji učí neb aspoň předpokládá, že Bůh dobré skutky a dostiučinění spravedlivých přijímá v náhradu za hříchy jiných. Tak 1. Mojž. 18, 32; 4. Král. 20, 6 a *sv. Pavel* píše. „Nyní se raduji z utrpení pro vás, neboť vyplňuji na svém těle to, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, kterým je církev“ (Kol. 1, 24), Je tedy tento duchovní poklad *společným majetkem všech*, a církev může z přebytku jeho pomoci nedostatku věřících.

*Sv. Tomáš Akv. píše*: „Důvod, proč mohou odpustky prospívati, je jednota mystického těla, ve které mnozí vykonali kající skutky nad povinnou míru a mnozí opět nespravedlivé útrapy trpělivě snášeli, a tím mnoho trestů mohlo býti odpykáno, kdyby jich byli dlužni. Těchto zásluh je takové množství, že daleko převyšují všeliké tresty, jež dluží nyní žijící“ (Suppl. q. 25 a. 1).

*Konečná dostiučinění svatých* jsou ovšem proti zásluhám Kristovým pouze *nepatrnou veličinou*, avšak úhrnem jsou přece u Boha pokladem, který nemůže ležeti ladem, ačkoli jsa konečný a bez ohledu na nekonečné zásluhy Kristovy mohl by býti vyčerpán.

c) *Rozdávati* odpustky z tohoto pokladu *mohou pouze ti*, kterým je svěřena správa církve: *papež a biskupové*. Kdo totiž uděluje odpustky věřícím na zemi, ten odpouští nejen časné tresty, nýbrž zapravuje i z pokladu duchovního náhradu za povinné dostiučinění a tak osvobozuje. Je tedy udělování odpustkův úkonem pravomoci církevní. *Papež* má svrchovanou moc udělovati odpustky *všem věřícím*, kdežto *biskup* pouze *svým diecésánům* a to v míře sněmy a papeži stanovené. *Pa-*



*pežové* udělují odpustky *plnomocné*, jak to lze od XI. stol. sledovati; biskupové udělují pouze odpustky *nepplnomocné*. Od dávných dob udělují biskupové při svěcení chrámu odpustky jednoho roku a při jiných příležitostech odpustky 40 dnův. Ježto je k udělování odpustků nutná církevní pravomoc, může papež i biskup hned, jakmile byli zvoleni udělovati odpustky. Opati, generálové řádoví nemohou odpustky udělovati, jen jsou-li k tomu papežem zvláště *zplnomocnění*.

Mimo pravomoc je pro udělení odpustkův nutnou podmínkou i *spravedlivý důvod (justa causa)*. Za takový lze pokládati *všechno, co je církvi a věřícím k duchovnímu prospěchu*. Odpustky za časný zisk jsou podle sv. Tomáše Akv. *svatokupectvím*. Spravedlivý důvod pokládají *bohoslovci* za *nutnou podmínku* pro platnost odpustkův.

d) *Věřícím, aby odpustky získali*, je potřebí, 1.) aby byli v posvěcující milosti, 2.) aby měli úmysl je získati, 3.) aby svědomitě vykonali předepsané dobré skutky.

Stav milosti je proto nutný, poněvadž tresty za hřích mohou býti prominuty toliko tomu, kdo již odpuštění všech, i všedních hříchů, dosáhl. Dvě ostatní podmínky k získání odpustků jsou samozřejmé. Církev předpisuje k získání odpustků tyto dobré skutky: přijetí svátosti pokání a oltářní, návštěvu chrámů, půst, almužnu a j.

e) Z toho tedy plyne, že *věřícím jest užitečno odpustky získati*; neboť 1.) shlazují časné tresty, které by bylo trpěti zde na světě, nebo v očistci, 2.) povzbuzují k pravému pokání, bez něhož jich nelze získati a 3.) pobádají věřící, aby častěji sv. svátosti přijímali a dobré a milosrdné skutky konali.

f) *Cena* odpustků závisí *na vůli církve a na přípravě toho, kdo je hodlá získati*. Když je tato příprava řádná, pak platí zásada: *Odpustky platí tolik, na kolik znějí* (*indulgentiae tantum valent, quantum sonant*).

Platí nejen před církví, nýbrž *i u Boha*. Tento účín nezačal se odpustkům přikládati teprve ve XIII. stol. Jak *N. Paulus* dovozuje, byly odpustky ovšem v první řadě prominutím trestův od církve uložených. Jako však byl vždy církevnímu pokání přikládán nadzemský účinek a jako odpuštění nebo zmírnění církevního pokání bylo pokládáno za platné před Bohem, tak byl již v XI. a XII. stol. též jak odpustkům za almužnu a návštěvu chrámu tak odpustkům za křížovou výpravu *přikládán*

účinek u Boha“ (Zeitschr. f. kathol. Theologie 1909 I. 38 a Denz. 1540).

### § 48. O odpustcích za zemřelé.

U těchto odpustků lze sledovati *dějinný vývoj i potíže*. Tyto vznikaly odtud, že původně se odpustky udělovaly na promínutí pokání, jež bylo odpykati před církví, a tudíž se nepomýšlelo na smír zemřelých s církví, a dále i odtud, že církev může svou pravomoc uplatňovati pouze na zemi. Vliv odpustků na zemřelé nemůže tedy býti *přímý*.

Papežské odpustky za zemřelé dají se zjistiti teprve v polovici XV. stol. a to v *bule Kallixta III.* (1457), *pro Jindřicha Kastilského*. Ve Španělských byla to neslýchaná novota. Podobné odpustky povolil *Sixtus IV. císaři Ludvíkovi XI.* ve prospěch chrámu *sv. Petra v Saintes* a to na 10 let. Tyto odpustky hlásal *kardinál Peraudi*; vzbudil však ve Francii značný rozruch, poněvadž se začala modlitba za zemřelé zanedbávati. Papež vyslovil se tudíž určitěji v ten smysl, že odpustky za zemřelé jsou *sice přímlovou za jejich vysvobození*, ale nikoli *neomylným osvobozením*. *Peraudi* však přes to ve svých kázáních hlásal, že tyto odpustky jsou pro cizí a tudíž že netřeba lítosti ani pokání, že je může získati i ten, kdo je ve smrtelném hříchu, jen když dá předepsanou almužnu a pak, že účinkují zcela jistě a u určitých duší. To tvrdili o těchto odpustcích i jiní jako *Gabriel Biel, V. Steinbach a Jan Paltz. Grisar (Luther I. 867)* vytýká i *Tetzlovi*, že přednášel o odpustcích za zemřelé také i nesprávná a přehnaná mínění bohoslovců, jež nebyla nijak zaručena. *Alexander Hal.* učil prvý, že odpustky za zemřelé jsou vlastně zbožnou přímlovou (*per modum suffragii*) u Boha; po něm *sv. Tomáš Akv.* (Supp. q. 71 a 10). *Jindřich Suso* († 1261) a *Fr. Mayron* tyto odpustky vůbec zamítali. Ostatně i kdyby odpustky za zemřelé byly vznikly mezi věřícím lidem, jak *N. Paulus dokazuje*, zůstaly by vždy vzácným způsobem zbožné přímlovy, která je starodávná.

Z toho tedy plyne: 1. že odpustky nemohou býti duším v očistci přivlastněny přímo, aby byly přímo osvobozeny z muk očistcových (*non directe per modum absolutionis sed per modum suffragii*); 2. že nejsou co do svého účinku neomylně jisté, a 3. že nemohou býti získány od zemřelých nýbrž od živých, kteří vyplnivše předepsané podmínky Bohu je nabídnou, aby jich použil ve prospěch zemřelých.

Ve sporné otázce *zda mohou živí, i když jsou ve hříchu, získati odpustky za zemřelé*, když jsou v posvěcující milosti, je nejlépe souhlasit s *Pohiem* (III.<sup>6</sup> 571), jenž je rozhodně proti tomu, že by mohl zemřelým získati odpustky živý, který je ve hříchu. Kdo není s to, aby zasloužil sobě, není ani s to, aby zasloužil jinému (*Bartmanu* II.<sup>3</sup> 435).

Ve příčině jednotlivých pravd o odpustcích je podle *Schanze* článkem víry pouze to, co sněm tridentský o odpustcích stanovil; víře blíže je, že časné tresty bývají skrze odpustky prominuty i u Boha, že mohou i duším v očistci na způsob přímluvy prospěti, a že bývají z pokladu církevního čerpány (l. c. 635).

## H l a v a p á t á.

### O posledním pomazání.

*Literatura:* Sv. Tomáš Akv. Supplem. q. 29—33. *Bellarmin*, De sacramento extremæ unctionis (De controver). *Suarez*, In 3. p. disp. 39—44. *Serarius*, De sacram. extr. unctionis (Mogunt. 1611). *Victorelli*, De extrem. unctionis infirmorum (Paris. 1673). *De Sainte-Beuve*, De confirmatione et extr. unctione (Patav. 1609). *Launoi*, De sacramen. unctionis infirmorum. (1686; M. Curs. compl. XXIV. 1 nn.) *Drapier*, Tradition de l'Église touchant l'extrême onction (Lyon 1699). *Rosignoli*, Tractatus de sacramento poenitent. et extrem. unctionis (Mediol. 1706). *De Gaëtanis*, De suprema unctione (Lucae 1747). *Gläser*, Die Krankenölung in ihrer biblischen und historischen Begründung (1831). *Heimbucher*, Die heil. Ölung (1887). *Schmitz*, De effectibus sacram. extremæ unctionis (1893). *Kern*, De sacramento extremæ unctionis (1907). *Maltzew*, Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche (1898) CCCXXIII. 450 nn. *Stephanus Episcopus*, De sacramentis et ritibus orthodoxæ ecclesiae (Charkov 1904).

Poslední pomazání má se ke svátosti pokání jako biřmování ke svátosti křtu. Pokání je základem, *pomazání pak je doplňkem a dovršením*. Sněm tridentský dí: „Svátost posledního pomazání byla Otcům dovršením nejen pokání, nýbrž celého života křesťanského, jenž má býti ustavičným pokáním“ (sess. XIV. De sacram. extremæ unctionis; Denz. 907) Tato souvislost, ale nikoli splynutí obou svátostí, jeví se vnějším způsobem i tím, že sněm učení o posledním pomazání uvádí jako přídavek ke svátosti pokání, podobně jako při biřmování a křtu.

#### § 49. Název, pojem a ustanovení svátosti posledního pomazání.

*Název.* Poslední pomazání je název, jenž znamená v prvé řadě se stanoviska liturgického, že jest ono ze všech mazání křtěnců, biřmovancův, a světcův poslední. Nenazývá se tak rozhodně proto, že by po něm smrt nutně následovala. Mezi jeho účinky uvádí se přece i tělesné uzdravení, je-li k prospěchu duše. Služe pak *sacramentum infirmorum* (svátost nemocných), poněvadž ji mohou přijmouti pouze vážně nemocní,

a *sacramentum exeuntium* (svátost umírajících), poněvadž posiluje ve smrtelném zápase. Další názvy byly *sanctum oleum*, *sacramentum unctionis*; u Řeků *ἐυχέλαιον* (εὐχή — ἔλαιον), τὸ ἅγιον ἔλαιον, μύρον, θεῖον μύρον, χρίσμα δι' ἔλαιου, ἐσχάτη χρίσις.

Za náznak této svátosti lze pokládati pomazání Páně od Marie, o němž Pán dí: „Neboť vylivši masť tu na mé tělo, učinila to k mému pohřbení“ (Mat. 26, 12).

U židův a pohanů bylo mazání olejem jako posilující a léčivý prostředek valně rozšířeno (Luk. 10, 34; Mar. 6, 13).

Věta: Poslední pomazání je pravá a vlastní svátost, od Ježíše Krista ustanovená. (De fide).

### 1. Výklad.

Proti reformátorům, kteří poslední pomazání zamítli jako lidský vynález, jenž nemá pro sebe ani příkazu ani zaslíbení Božího, nebo je zaměňovali se zázračným uzdravováním, prohlásil sněm tridentský: „Bude-li kdo tvrditi, že poslední pomazání není vlastně a v pravdě svátost, ustanovená od Ježíše Krista, našeho Pána a prohlášená od svatého apoštola Jakuba, nýbrž pouze lidský obyčej od předků přijatý nebo lidský vynález b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 1; Denz. 926).\*

### 2. Důkaz.

a) Apoštol Jakub osvětluje jasně mazání nemocných, již v prvých dobách obvyklé, takto: „Stůně-li kdo z vás, povolaj k sobě kněží církve (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), a (ti) ať se modlí nad ním, mažíce jej olejem ve jménu Páně, a modlitba tvá uzdraví nemocného (salvabit) a polehčí mu Pán (alleviabit) a je-li v hříších, budou mu odpuštěny“ (5, 14. 15).

Apoštol tu nařizuje věřícím, jak se mají zachovati, když upadnou do vážné nemoci. Ať povolají kněze církve (τοὺς πρεσβυτέρους) a nikoli starší obce nebo charismatiky. Ti pak necht vykonají nad nemocným viditelný obřad, modlitbu a mazání, s nímž je spojeno odpuštění hříchův, úleva a uzdravení nemocného, tedy neviditelná milost. O nahodilém, zázračném uzdravení tu apoštol nemluví. To zde není ani v popředí, nýbrž odpuštění hříchův, úleva a posila duševní. V evangeliu je častěji spojena nemoc se hříchem jako účinek s příčinou (Jan. 5, 14;

\*) Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum: anathema sit. (Sess. XIV., de extr. unct. Can. 1.)

Luk. 13, 16). Když tedy apoštol mluví o *viditelném obřadu*, který působí *vnitřní milost* a je *trvalým obyčejem*, má na zřeteli *pravou a vlastní svátost*. Z jeho slov lze i to dovoditi, že tuto svátost *ustanovil Kristus Pán*. Má-li býti tento svátostný obřad konán ve jménu Páně, pak to předpokládá jeho příkaz neb ustanovení. V předcházejících verších jsou ostatně uvedeny četné příkazy.

*Sněm tridentský* vidí u sv. Marka 6, 12 poukaz na tuto svátost. Kristus Pán ji ustanovil v oněch 40 dnech po svém zmrtvýchvstání, když na obvyklé mazání nemocných navázal svátostnou milost. Bez ustanovení Kristova *nemohl by* tento obřad působiti *odpuštění hříchův*.

*Pius X.* odmítl tedy vším právem tvrzení *modernistů*: „Jakub nemíni ve svém listu hlásati svátost Kristovu, nýbrž zbožný obyčej, a i když v tomto obyčeji vidí prostředek spásy, nerozumí to v přesném slova smyslu, jak to vykládali bohoslovci, kteří pojem a počet svátostí určili“ (Denz. 2048).

b) *Otcové*. O této svátosti jsou již před *nicejským sněmem* zmínky, avšak temné. Poslední pomazání, jsouc doplňkem svátosti pokání, nebylo ani tak v popředí jako samostatná svátost, a potom ve starověku, kde bylo mučednictví častější, kde se konalo veřejné pokání a uděloval křest v nebezpečí smrti, nebyla ani *tak často* udělována jako dnes.

a) Od *Serapiona ze Thmuis* pochází modlitba ke svěcení oleje nemocných, jež sahá až do *II. stol.* (viz Texte u. Untersuchungen herausg. von Gebhardt u. Harnack N. F. Bd. II. H. 3. 6). *Kern* se odvolává na apokryfní evangelium *Nikodemovo*. *Tertullian* kárá ženy bludařů, které se opovažovaly slibovati uzdravení nemocným (De praesumpt. 41). *Origenes* vypočítav různé prostředky k odpuštění hříchův, uvádí svátost pokání jako sedmé tuhé a namáhavé odpuštění hříchův a odvolává se na Jak. 5, 14. Měl tedy asi též svátost posledního pomazání na mysli. (In Lev. hom. 2, 4; Enchir. patr. 493).

β) *Papež Innocenc I.* 401–417 je prvním výslovným svědkem pro tuto svátost. V listu k *bisk. Decentiovi* v Gubbio píše: „Není pochyby, že dlužno to (Jak 5, 14) o věřících nemocných bráti a rozuměti, kteří svatým olejem křížma od *biskupa svěceným* mohou býti *mazáni*, a jehož nejen kněží, nýbrž všichni věřící pro potřebu svou a svých mohou užívati. Ostatně je to, jak patrné, zbytečně přidávati, aby se u biskupa pochybovalo o tom, co je kněžím beze všeho dovoleno. Kněžím je totiž přikázáno, poněvadž biskupové jsouce jinými záležitostmi zaneprázdněni, nemohou choditi ke všem nemocným. Když však je biskup s to, nebo uzná-li za vhodné, aby někoho navštívil, jej zehnal a křížmem se ho dotýkal, může tak učiniti bez rozpaků, poněvadž mu příprava křížma přísluší. Na ka-

jičníky nemůže se toto (sv. křížmo) líti, protože je druhem svátosti (quia est genus sacramenti). Jak by mohl těm, jimž se ostatní svátosti odepírají, jeden druh svátostí býti udělen? (Denz. 99).

Podle tohoto dokladu je tedy pomazání nemocných svčným olejem *druhem svátosti*, který dlužno veřejným kajcníkům zrovna tak odepřítí jako ostatní svátosti. Udělovati je smějí nejen *biskupové, nýbrž i kněží*, ačkoli pouze biskupové mají moc olej světití. Oleum chrismatis neznamená pouze křížmo, poněvadž o něm Innocenc I. již při biřmování výslovně se zmínil, nýbrž olej vůbec. *Políť* je pouze s poznámkou „svatého oleje křížma mohou nejen kněží, nýbrž všichni věřící pro potřebu svou a svých užívati“. Tu nelze míti na mysli svátostné pomazání, které udělují pouze kněží církve (Denz. 92), nýbrž je tu míněn zvyk ve středověku dosti rozšířený, že olejem od biskupa posvěceným mazali laici v nemoci sebe nebo jiné věřící. Bylo tedy vedle *svátostného pomazání i pomazání laické*. To bylo ovšem jen svátostí, genus sacramenti (viz Franz, Benediktionen I. 341). Taková laická pomazání vyskytovala se až do XI. stol., a byla teprve přísnými zákazy církevními odstraněna. *Sakramentář Řehoře Vel.* dosvědčuje svátostné pomazání a obsahuje svěcení oleje nemocných i celý obřad, jak má býti udělováno (M. 78, 233). *Sv. Jan Zlat.* poukazuje zřetelně na tuto svátost (De sacerdot. 3, 5; In Matth. hom. 32, 6).

c) *Řekové* souhlasí s církví římskou a uznávají pomazání za svátost, jak je patrné z vyznání víry *Michala Palaologa* na 2. sněmu *lyonském* (Denz. 465) a ze sněmu *cařihradského* z r. 1672 (*Hardouin*, Concil. XI., 275). *Maltzew* dí: „Božské ustanovení této svátosti je doloženo neomylným podáním sv. církve“ (CCCXXIII). U *Nestoriánův* a nesjednocených *Armenův* vyskytuje se tato svátost ve starších rituálech (Denz., Ritus orient. II., 483), ač nyní u nich není obvyklá.

d) *Scholastikové* hájili jednomyslně, že pomazání nemocných je svátost, byť se v tom, zda bylo ustanoveno od Krista Pána neb od apoštolů, rozcházeli.

## § 50. **○ vnějším znamením.**

1. *Vzdálenější látkou posledního pomazání jest olivový olej, od biskupa posvěcený.* (De fide).

V dekretu *pro Armény* dí *Eugen IV.*: „Látkou jest olej olivový, který byl od biskupa posvěcen“ (Denz. 908).

### *Důkaz.*

Apoštol *Jakub* mluví při pomazání nemocných o oleji (ἔλαιον), ale blíže jej nepopisuje. Ježto se na Východě nejvíce používalo oleje olivového, dlužno tu mysliti na tento olej.

*Sv. Otcové* zmiňují se ve starších modlitbách rovněž o oleji, ale i tu třeba míti na mysli olej olivový. *Pozdějš liturgické knihy* latinské i řecké předpisují výslovně olej olivový.

Olivový olej hojí rány, posilňuje ve slabosti a mírní bolesti, a proto je vhodnou látkou posledního pomazání, jež hříchy a zbytky jejich léčí a ve smrtelném zápase posilňuje (Denz. 908. 909).

*Svěcení* oleje je prastaré, a přísluší *biskupovi* (Denz. 1628). *Papež* může k tomu zplnomocniti i jednoduchého kněze. U Řeků svěťí olej nemocných a olej křtěnočů kněží. Tento obyčej potvrdili papežové *Klement XIII.* a *Benedikt XIV.*

*Bogoslovci* požadují vesměs, ohledem na jednomyslnou tradici, jež již *Innocencem I.* se začíná, aby olej nemocných byl posvěcen od biskupa. Tato otázka není sice církví věroučně rozhodnuta, avšak nemá-li se o platném udělení této svátosti právem pochybovatí, *není dovoleno užívatí oleje jiného.*

2. *Bližší látkou posledního pomazání je mazání na smyslech.*

*Dle Eugena IV.* má nemocný býti mazán na očích, uších, na nose, na ústech, na rukou, na nohou a na *bedrech* (Denz. 700).

Apoštol *Jakub* přikazuje pouze: „Mažíce jej olejem“. *Bližšího způsobu, kterak a části těla, které mají býti mazány, neurčuje.*

Ve *starších rituálech* je po této stránce veliká rozmanitost (*Martene, De antiquis eccles. ritibus I. 7. 3.*)

Mazání na bedrech nekoná se nyní ani u mužův, a nenáleží k podstatě. U *Řeků* je mazání mnohonásobnější. Ve případě nutné potřeby stačí pouze *jedno mazání* na čele nebo na prsou.

3. *Forma posledního pomazání je dle Eugena IV.:* „Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum, per auditum,.... deliquisti. Amen“ (Denz. 700). Tutéž formu opakuje i *sněm tridentský* (908). V naléhavé potřebě je dovoleno užití této kratší formy: „Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen“ (Denz. 1996), jak *sv. Officium se schválením Pia X.* rozhodlo. Vypočítávání smyslův a zmínka o božském milosrdenství nenáleží tedy k podstatě svátosti. (Decr. S. Off. 25. Apr. 1906).

Podle *sv. Jakuba* má býti mazání nemocného spojeno s modlitbou víry, tedy prosbou k Bohu, aby nemocnému polehčil, jej chránil a hříchy mu odpustil. Tyto účinky svátostného obřadu uvádí apoštol.

Podle *sv. Otců* má to býti modlitba za uzdravení tělesné i duchovní. Forma je co do tvaru *prosebná (deprecativa)*; za starších dob byla prý tu a tam i forma *prohlašovací* obvyklou (Martène I. c.). Prosebnou formu odůvodňuje *sv. Tomáš Akv.* římským obyčejem, bezmocným stavem přijímatelovým a povahou této svátosti, která tělesná uzdravení nepůsobí neomylně ex opere operato (Supplem. q. 28 a 8). Z této různosti forem usuzuje *Specht* právem, že *Kristus Pán* neurčil slov formy až do nejmenších podrobností (II. 361).

## § 51. **O přísluhovatelích a přijímatelích posledního pomazání.**

*1. věta:* Přísluhovatelem posledního pomazání je kněz. (De fide).

*Výklad.*

a) *Sněm tridentský* prohlásil proti *protestantům*, kteří *τὸς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* (Jak. 5, 14) vykládali o starších obce křesťanské: „Bude-li kdo tvrditi, že kněží církve, kteří podle příkazu sv. Jakuba mají býti povoláni k pomazání nemocných, nejsou kněží od biskupa vysvěcení, nýbrž starší v každé obci, a že tedy vlastním přísluhovatelem není pouze kněz, b. z c. v.“ (sess. XIV, Denz. 929).

*Důkaz.*

b) *Apoštol Jakub* nařizuje křesťanům, když vážně onemocní, aby povolali „kněží církve.“ To lze zcela dobře vykládati, že mají povolati jednoho z kněží (srov. Luk. 17, 14).

*Ve starších dobách* přísluhovalo touto svátostí na Východě i na Západě více kněží; avšak vždy pouze jeden kněz byl pokládán za nutného přísluhovatele. U *Řekův* udílí tuto svátost dosud více kněží.

*Sv. Tomáš Akv.* uvádí sice několik důvodů, proč je přiměřeno, aby tuto svátost udělovalo více kněží, ale přes to i podle něho stačí jeden kněz (S. c. Gent. 4, 73).

Církev vždy trvala na tom, aby tuto svátost udělovali kněží, a nikdy toho nedovolila jáhnům nebo laikům.

Ve středověku bylo ovšem ve zvyku i *pomazání laické*, o němž se zmiňuje *Innocenc I.* v listu k *Decentiovi*, avšak to bylo pouze *svátostínou*, a zároveň zavinilo, že pomazání svátostné bylo zanedbáváno. V kapitulariích z dob Karlovců jsou četná vyzvání k věřícím, aby posledního pomazání neopomijeli. Svěcený olej k vlastnímu pomazání v nemoci bylo lze, jak liturgické knihy svědčí, laikům obdržeti, a bylo pouze zapovězeno vydati křížmo (viz *Franz*, I. c. I., 238). Později zvláště ve XIII. stol. dávali si kněží svěcený olej *draze platiti*, a když jich více přísluhovalo, žádali značné poplatky (*Schanz* 660; *Kern Zeitschrift f. kat. Theologie* 1906, 599).

*2. věta:* Platně přijmouti může poslední pomazání každý pokřtěný, jenž dospěv k užívání rozumu vážně onemocní.

*Výklad.*

a) Ježto teprve křtem sv. nabývá člověk práva na ostatní svátosti, musí i přijímatel posledního pomazání *býti pokřtěný*. Když pak tato svátost je doplňkem pokání, působíc odpuštění hříchův a jejich zbytků, nemůže ji přijmouti, leč kdo *dospěl užívání rozumu*, je mravně přičetný a tudíž *s to, aby spáchal*



*aspoň všední hřích.* Nemluvnata a trvale choromyslní nejsou s to, aby poslední pomazání přijali. O třetím požadavku, *vážné nemoci dí sněm tridentský*: „Zároveň se prohlašuje, že toto pomazání má být uděleno nemocným, hlavně pak takovým, u nichž podle všeho skon nastává, pročež se též nazývá svátostí umírajících (sacramentum exeuntium). Když nemocní po tomto pomazání se uzdraví, tu mohou, upadnou-li znova do jiného podobného nebezpečí života, znova touto svátostí být posilněni“ (sess. XIV. c. 3; Denz. 910).

*Důkaz.*

b) V listu apoštola *Jakuba* jest o nemocných užito slovesa *ἀσθενῶν* onemocněti vážně a *κείμενων* nemocný na smrt.

*Řekové* stupeň nemoci tak přísně neodvažují. *Dle Maltzewa* přijímají tuto svátost obyčejně těžce nemocní; ale liturgické modlitby a předpisy jsou uspořádány pro *udělování ve chrámě* (CCCXXV), tedy takovým nemocným, u kterých není ještě nebezpečí smrti. Biskup u *Řeků* při svěcení olejů na Zelený čtvrtek *maže sv. olejem zřavé. Dimitrij*, metropolita rostovský, odůvodňuje tento zvláštní obřad tím, že vykládá výrok sv. *Jakuba* o nemocných v širším smyslu, zarmoucených, sklíčených, hříšnicích jakož i že ani zdraví nevědí, kdy u nich hodina smrti nastane (*Maltzew* 549, 550).

I na *Západě* udělovalo se ve starších dobách, když to bylo možná, poslední pomazání ve chrámě. Nyní pravidelně se uděluje *těžce nemocným*. Sešlost věkem je jako nemoc. Ale nebezpečí smrti, ve kterém se octnou zdraví, vojáci v bitvě, cestující při bouři na moři, matka před porodem, nelze pokládati za vážnou nemoc. Nastane-li v takových případech vážné onemocnění nebo zranění, pak může být poslední pomazání uděleno.

Tuto svátost lze přijmouti i *častěji*, kdykoli vážně onemocníme a jsme znova v nebezpečí smrti. To pak proto, poněvadž nás má posilňovati ve smrtelném zápase (viz *sněm tridentský* sess. XIV. c. 3).

Ve dřívějších dobách *opakovalo se* pomazání olejem nemocných u téhož nemocného *častěji*, aby se docílilo hojnějšího svátostného účinku. *Dle sakramentáře sv. Řehoře Vel.* mají kněží, je-li toho třeba, mazání *po 7 dní* za sebou opakovati (M. 78, 235). Tak předpisují i jiné starší rituály. Neběží tu o svátostinu, nýbrž jak *Kern* dokazuje *o svátost*. Tento obyčej je zajisté dostatečným důvodem, že netřeba až příliš při posledním pomazání odvažovati, zda je nemoc skutečně velmi vážná, a nebezpečí smrti již nastává (viz *Bartmann* II.<sup>3</sup> 448).

3. *Hodně přijme poslední pomazání* ten, kdo je v posvěcující milosti Boží.

Běží totiž o svátost živých, a tudíž se pro její přijetí stav milosti Boží předpokládá. Proto se již po mnoho století uděluje až po sv. zpovědi. *Nemůže-li se nemocný zpovídati*, může mu poslední pomazání býti uděleno, když *lituje svých hříchův*. Nekajícím a těm, kteří umírají v očividném hříchu, nesmí býti tato svátost udělena, jak římský rituel přikazuje. — Dle *Ch. Pesche* stačí pravděpodobná domněnka, že nemocný svých hříchů lituje (viz u *Kerna* 321). Dle *Schanze*, nemohou-li býti nemocnému uděleny svátost pokání a oltářní, stačí pro poslední pomazání známka lítosti nebo, je-li nemocný v bezvědomí, aby dříve touhu po této svátosti buď výslovně projevil, aneb aspoň aby se u něho tato dala předpokládati (662). Mínění *Schellovo*, že poslední pomazání u těch nemocných, kteří se zpovídati nemohou, *sahazuje jako svátost mrtvých*, *Kern* (171), *Specht* (II. 363) a *Sasse* (II. 268) *právem zavrhuji*, poněvadž Písmo sv. nezná u této svátosti takového účinku, který by se dostavil sám sebou, bez mravní přípravy přijímateľovy.

## § 52. O účincích a potřebě posledního pomazání ke spasení.

*Účinky*, jež mazání nemocných působí, jsou podle *sv. Jakuba* tyto: *Uzdraví jej* (salvabit), *polehčí* (alleviabit), a *je-li ve hříších budou mu odpuštěny*; podle *dekretu pro Armény* jest účinek této svátosti *uzdravení duše* (sanatio mentis), a pokud je to prospěšno, i uzdravení těla (*Denz.* 700). *Sněm tridentský* pak proti *reformátorům* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že svaté poslední pomazání *neuděluje milost* ani *neodpouští hříchy*, ani *nepolehčuje nemocnému*, nýbrž že již zaniklo, jakoby bylo bývalo kdysi darem zázračného uzdravování b. z c. v.“ (sess. XIV. can. 2; *Denz.* 927 a srov. 909).

① Je tedy rozlišovati *trojí účinek* posledního pomazání: *Uděluje milost a odpuštění hříchů, polehčuje nemocnému a působí i tělesné uzdravení*, je-li to ke prospěchu duše.

a) *Hlavním účinkem* posledního pomazání jest *uzdravení a posila duše*, již se dostává těžce nemocnému, aby smrtelný zápas šťastně přestál. Onou milostí, o níž *sněm tridentský* mluví, je *rozmnožení milosti a nárok na účinné milosti*, jež jsou účelu této svátosti přizpůsobeny, na *úlevu* (alleviatio) a *posilu* (confirmatio).

Poslední pomazání je svátost živých a tudíž se u přijímatele předpokládá pravidelně stav milosti, který rozmnožuje. Svátostné milosti: úlevy a posily dostane se nemocnému, *vzbudí-li velikou důvěru v Boží milosrdenství*; pak tělesné obtíže a útrapy nemoci snáší lehčeji (*alleviat*, morbi incommoda ac

labores levius fert) a pokušením ďábelským odporuje snáze (*confirmat, tentationibus daemonis facilius resistit; sněm tridentský Denz. 909*). O posile a úlevě duše dlužno vykládati i svrchu zmíněné výrazy *apoštolovy* „uzdraví a polehčí“, jež se v první řadě týkají duše, poněvadž k její spáse jsou všechny svátosti zejména ustanoveny.

b) *Druhým účinkem posledního pomazání jest, že hříchy a zbytky jejich stírá. Sněm tridentský* dí: „Hříchy, dlužno-li ještě nějaké zahladiti, a zbytky jejich stírá“ (l. c.)

Když je nemocný v posvěcující milosti, jak se pravidelně požaduje, tu mu bývají odpuštěny *všední hříchy*. Než nejen tyto, jak se domnívají skotisté, nýbrž *hříchy* vůbec *tedy i smrtelné*. Apoštol *Jakub* dí všeobecně: „Je-li ve hříších“, a *sněm* mluví též o hříších vůbec.

V tom zda poslední pomazání působí odpuštění těžkých hříchů *přímo a samo sebou*, ač ve druhé řadě nebo *případčně (per accidens)* se bohoslovci rozcházejí. Rozhodně v tom případě, když nemocný se nemůže zpovídati, a má aspoň nedokonalou lítost nad svými hříchy, působí odpuštění i těžkých hříchův.

*Zbytky hříchů*, jež poslední pomazání stírá, dlužno rozuměti *náklonnost ke hříchům a mdlobu*, jež zůstane v duši, i když hříchy byly odpuštěny, a které smrtelný zápas velmi stěžuje. K těmto zbytkům náleží *i časné tresty*, které bývají prominuty jak skrze svátost, tím činem (ex opere operato), tak ohledem na mravní přípravu nemocného. Proto též již od nejstarších dob, zemře-li nemocný, *obětuje se za něho mše sv.* a konají se *sbožné přímluvy*.

c) *Uzdravení tělesné působí* poslední pomazání pod tou podmínkou, že je k prospěchu duše.

Plyne to jak ze slov *apoštolových*, kde „uzdraví a polehčí“, platí sice v první řadě o duši, avšak i o těle; z *přesvědčení církve* co nejlépe doloženého a z učení *Eugena IV.* a *sněmu tridentského*, jenž dí: „Nemocný nabude někdy i zdraví tělesného, jest-li to ku prospěchu duše“ (*Denz. 909*).

Kterak toto uzdravení, je-li ovšem k prospěchu duše, nastane, je dosti nesnadno vyložiti. Pravděpodobně tak, že tato svátost nadpřirozeným způsobem povznese sílu, kterou ještě lidský organismus má (*Pohle III. 588*).

Bylo-li poslední pomazání uděleno nemocnému, jenž byl v bezvědomí a později sezná, že nebyl vůbec nebo nedostatečně připraven, tu *stačí*, aby vzbudil nad svými hříchy *lítost*

a tak odstranil překážku, pro kterou nemohla býti milost udělena.

2. *Nevyhnutelně potřebno ke spasení (necessitate medi)* poslední pomazání není, poněvadž je svátost živých, a tudíž milost posvěcující u přijímatele již předpokládá.

O povinnosti uložené božským nebo církevním příkazem (*necessitate praecepti*) soudí *bohoslovci přísněji a mírněji*. Tito jako *sv. Tomáš Akv., Suarez, Gotti* a hlavně *Billuart* takové povinnosti neuznávají. *Jakubovo* „povolej k sobě kněží“ vykládají jako radu a nikoli příkaz a poukazují na *sněm tridentský*, jenž dí, že poslední pomazání bylo od apoštola *Jakuba věřícím doporučeno* (sess. XIV. v. c. 1; Denz. 908). Oni jako *Petr Lomb., Bonaventura, Petr Soto* a *Tournely* pokládají ono „povolej kněží“ za *příkaz božský* a „mají býti mazáni“, jak sněmy ustanovily, za *příkaz církevní*.

I když od tohoto sporu odezíráme, je to *křesťanská sebeláska*, po případě *láska k bližnímu*, která velí, aby nemocný tuto svátost přijal aneb, aby se příbuzní postarali o její udělení. Kdo tuto svátost, kterou Ježíš Kristus ustanovil za posilu v zápase smrtelném, nejen velmi obtížném, nýbrž pro celou věčnost rozhodujícím, vlastní vinou zanedbá neb o udělení její se nepostará, *prohřešuje se* proti povinné péči o vlastní nebo bližního blaho.

## Hlava šestá.

### O svátosti svěcení.

*Literatura. Sv. Tomáš Akv.* Supplem. 34—40. *Bellarmin*, De sacramento ordinis (De controvers.). *P. de Soto*, De institutione sacerdotum (Dilling. 1558). *Hallier*, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo jure (M. Curs. compl. XXIV.). *Morinus*, Commentarius hist. et dogmat. de sacris eccles. ordinationibus (Paris. 1655). *Oberndorfer*, De sacram. ordinis (1759). *Gasparri*, Tractatus canonicus de s. ordinatione (1893). *Bruders*, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit an bis z. J. 175 n. Chr. (1904). — *O jednotlivých otázkách: Kurz*, Der Episkopat, der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo (1877). *Schulte-Plassmann*, Der Episkopat, ein vom Presbyterat verschied. selbständiger sakramentaler Ordo (1883). *Gobet*, L'origine divine de l'épiscopat (1898). *Dunin-Borkowski*, Die neuen Forschungen über die Anfänge des Episkopats (1900). *Ermoni*, Les origines de l'épiscopat (1903). *A. König*, Der katholische Priester vor 1500 Jahren: Priester und Priestertum nach Hieronymus (1890). *Seidl*, Der Diakonat in der kath. Kirche (1884). *Wieland*, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten (1897). *Van Rossum*, De essentia sacramenti ordinis (Herder, Freiburg i. Br. 1914). *Protestantská: Zöckler*, Diakonen und Evangelisten (1893). *Leder*, Die Diakone der Bischöfe und

Presbyter und ihre urchristl. Vorläufer (1905). *Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten (1910).

### § 53. Pojem, název a ustanovení.

*Svátost svěcení* je svátost, kterou se vzkládáním rukou biskupových a modlitbou uděluje duchovní, od Ježíše Krista ustanovená *moc* a zvláštní *milost* k jejímu řádnému vykonávání.

Jako dlužno rozlišovati mezi sňatkem a manželským stavem, tak i mezi *svěcením kněžstva* (*ordo in fieri*) a *mezi kněžským stavem* (*ordo in esse*). Svěcením bývá svěcenec trvale přivtělen stavu duchovnímu, kněžskému (*ordo clericalis, sacerdotalis, ecclesiasticus*; *Tertullian*, De idol. 7). *Rozdíl* od Boha ustanovený *mezi kněžským stavem, hierarchií, skládající se z biskupů, kněží a služebníků* (*sněm tridentský* sess. XXIII. can. 6; *Denz.* 966) a *mezi laiky*, věřícími se předpokládá.\*

Je tedy nyní vyšetřiti, zda *tento rozdíl má podklad ve skutečné svátosti svěcení* nebo zda duchovní moc se uděluje svátostí, a *kteřá svěcení* na zmíněné stupně *mají ráz svátostný*.

Svěcení (od svatý) je náboženský obřad, kterým osoby věnující se službě Boží jsou oddělovány od osob světských. Nejvyšším druhem je svěcení na kněžství (*ordinace*, lat. *manuum impositio, sacramentum ordinis*, s. *antistitis, consecratio* řecky *χειροτονία, χειροθεσία, ιεροσύνη*). Prvého názvu užívalo se brzy o birmování a to téměř výlučně (*Sk. ap.* 8, 17; 19, 6), druhého a třetího o svěcení kněžstva (*1. Tim.* 5, 22; *2. Tim.* 1, 6; *Sk. ap.* 6, 6; 13, 3).

Svěcení rozeznáváme *vyšší a nižší*, pokud totiž uschopňují ke zvláštní službě Boží a zavazují po celý život anebo nikoli.

Přípravou ke svěcením je *tonsura* (*postřižiny*).

Nižší svěcení v církvi latinské jsou:

1. *Ostiarát* (úřad vrátného, strážce), jejichž úkolem bylo hlavně za pronásledování otevíratí a zavíratí dveře chrámové a bdíti u nich, aby nikdo nepovoláný se do shromáždění věřících nevloudil;

2. *lektorát*, jejichž úkolem bylo při bohoslužbě předčítati místa z Písma sv. biskupem určená;

\* Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris A. S. (Sess. XXIII. De sacr. Ordinis can. 6.)

3. *exorcistát* (ἐξορκῶ = zaklínám, zažehnávám) uděloval právo konati církevní zažehnávání.

4. *akolytát* (ἀκολουθεῶ = doprovázím). Povinností akolytů bylo při mši sv. přisluhovati.

Vyšší svěcení jsou:

1. *Podjáhenství* (*subdiakonát*; podjáhen přisluhuje jáhnovi u oltáře) bylo koncem III. stol. obecně v církvi zavedeno. Za vyšší svěcení počítá se teprve od papeže *Innocence* III. (1198—1216);

2. *jáhenství* (*diakonát* od διακονέω = přisluhuji). Jáhen přisluhuje knězi u oltáře, křtí, rozdává svátost oltářní a káže;

3. *kněžství* (*presbyterát* od πρεσβύτεροι = starší). Kněží podporují biskupy v jejich úřadě, slouží mši sv. a přisluhují všemi svátostmi vyjma biřmování a svátost svěcení.

4. *biskupství* (*episkopát* od ἐπίσκοπος, ἐπισκοπέω = dohlížím). Biskupové mají plnou moc kněžskou, biřmují, světí na kněze a spravují své diecése pod vrchním řízením římského papeže.

Nejstarší svědectví o všech sedmi svěceních zároveň jest od papeže *Kornelia* (253) v *Eusebiově* Hist. eccles. 6, 43, 11.

Na *Východě* jsou pouze dvě nižší svěcení: *hypodiakonát* a *lektorát*. *Maltzew* počítá tato svěcení: na biskupa, na kněze, na jáhna a předčitatele, na psalmošika a hypodiakona. Tomuto poslednímu se neuděluje svátost, nýbrž pouze cheirothesie na rozdíl od cheirotonie.

**Věta:** Svěcení kněžstva je pravá a vlastní, od Ježíše Krista ustanovená svátost. (De fide).

*Výklad.*

1. Proti *reformátorům*, jimž svěcení kněžstva není svátostí, nýbrž pouze vnějším obřadem, kterým bývají sluhové církve od obce úřadem učitelským a kazatelským pověřováni, prohlásil *sněm tridentský*: „Bude-li kdo tvrditi, že ordo nebo svaté svěcení není v pravdě a vlastně svátost od Ježíše Krista ustanovená nebo že je lidským vynálezem, vymyšleným od mužů v církevních záležitostech nezkušených, anebo že je pouze jakýsi obřad, jímž bývají sluhové pro slovo Boží a svátosti voleni, b. z c. v.“ (sess. XXXII. can. 3; Denz. 963). Je tedy svěcení vůbec prohlášeno za svátost. Která svěcení jsou svátostí, bude vyloženo později.

*Důkaz.*

2. Dlužno rozlišovati *dvě pravdy*, nejprve, že *Kristus Pán* udělil svým apoštolům moc kněžskou a potom, že udělování neb ustanovení této moci je *svátostí*.

a) *Prvá* plyne z té skutečnosti, že *Kristus Pán* ustanovil v církvi *kněžství*, *hierarchii* a moci obětovati své tělo a krev jakož i odpouštětí hříchy pověřil své apoštoly, kteří ji *od po-*

*čátku* vykonávali. Toho, zda *Kristus* tuto moc udělil za *vnějšího obřadu*, svátostným znamením, *nelze dokázati*. Není to však ani nutno, poněvadž sám nebyl vázán na své svátosti a mohl jejich účinky způsobiti pouhým konem vůle své.

b) Pokud se *týká druhé pravdy*, tu *Kristus Pán* nařídil apoštolům, aby *kněžskou moc udělovali vnějším obřadem*. Již na počátku totiž tak činili, když na *svěcení vzkládali ruce* a *modlili se nad nimi*. O *sedmi jáhnech* vypravují Sk. ap. (6, 6): „Ty představili apoštolům, a oni pomodlivše se vložili na ně ruce“; o *Barnabáši* a *Šavlovi* tamtéž (13, 2—3): „Řekl jim Duch svatý: Oddělte mi Barnabáše a Šavla k dílu, ke kterému jsem je povolal. Tu postivše se a pomodlivše se a vloživše na ně ruce, propustili je.“ *Pavel a Barnabáš* vykonávali svou moc, když světili jiné: „Když pak po církevních obcích zřídili (*χειροτονήσαντες*) starší, pomodlivše se a se postivše, poručili je Pánu, v něhož byli uvěřili“ (tmt 14, 22). Toto viditelné znamení, vzkládání rukou spojené s modlitbou, *působilo vnitřní milost*. *Apoštol Pavel* píše *Timotheovi*, ježž vysvětil na biskupa: „Z této příčiny připomínám ti, abys opět rozněcoval milost Boží, která jest v tobě vzkládáním rukou mých“ (*διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*; 2. Tim. 1, 6). Milost, o níž tu apoštol mluví, byla udělena *Timotheovi k řádnému vykonávání úřadu biskupského*, jak *sv. Jan Zlat.* výslovně dí: „Rozněcuj znova milost, kterou jsi obdržel k úřadu představeného v církvi“ (In 2. Tim. hom. 1). Apoštol užívá o zmíněné milosti výrazu *χάρισμα*, než nemíní tím výlučně libodar (*gratia gratis data*); často totiž míní tímto výrazem i milost (*χάρις*, gr. *gratum faciens*). Tu pak míní skutečně *milost*, která *nás činí bohulibými*, poněvadž hned na to dí: „Vždyť Bůh nedal nám ducha bojácnosti, nýbrž ducha moci a lásky a střízlivosti“. Milost trvalá, kterou může člověk svým přičiněním znovu roznítiti, není libodar, nýbrž milost posvěcující. Totéž plyne i z 1. Tim. 4, 14: „Nezanebávej milosti, která jest v tobě, která ti byla dána podle proctví za vzkládání rukou staršinstva“. Z těchto skutečností, že byla udělována kněžská moc spolu s neviditelnou milostí skrze vnější znamení, lze právem jako při biřmování a posledním pomazání usuzovati, že *Kristus Pán* se vnějším znamením *spojil onen účinek trvale*, t. j. *ustanovil svátost svěcení*.

c) *Sv. Otcové*. *Dle Didache* jsou v křesťanských obcích stáli biskupové a jáhni (15), kteří rozhodují o pravověrnosti a mravní způsobilosti

učitelův a prorokův (11). Biskupové a jáhni mají býti ustanoveni k řádnému konání liturgie eucharistické (11, 7).

Podle svědectví sv. *Klementa Řím.* vládla v *Korintě* laikům hierarchie, biskupové, kněží a levité (37, 2—3). Církev je věřící stádce *Kristovo*, jež je spravováno hierarchií; tato jest od Boha (42, 1). *Apoštolové* předvídalice, že v církvi povstanou různice, ustanovili církevní představené a dali jim potom nařízení, aby když zemrou, jiní osvědčení mužové nastoupili v jejich úřad. Kteří tedy od nich samých anebo potom od jiných výborných mužů s povolením celé církve ustanoveni byli a stádci *Kristovu* bez úhony, s pokorou, v míru sloužili a za drahně času ode všech dobře osvědčeni byli, domníváme se, nemohou býti s úřadu spravedlivým způsobem složeni. Nebudet nám malým hříchem, jestliže bychom ty, kteří neúhonně a svatě dary obětovali, s biskupství svrhli (44, 3—4; *Enchir. patr.* 21.)

*Sv. Ignác Muč.* píše: „Křesťanská obec má býti spojena s biskupem jako církev s Ježíšem Kristem a Ježíš Kristus s Otcem, aby všechno v jednotě souhlasilo“ (Ef. 5, 2); „Poslouchejte biskupa jako Ježíš Kristus Otce, a kněžstva jak apoštolů; jáhny ctěte jako rozkaz Boží. Nikdo nic, co se církve týká, nekonej bez biskupa. Kdekoli se biskup ukáže, tam budiž obec, jakož i všeobecná církev je tam, kde je Ježíš Kristus“ (Smyrn. 8, 2; *Enchir. patr.* 65.)

*Sv. Polykarp* napomíná věřící: „Protož vám dlužno vystříhati se všeho toho a podrobiti se kněžím a jáhnům jako Bohu a Kristu.“ (Filip. 5.)

*Sv. Irenej* dí proti gnostikům: „Pravé poznání jest: učení apoštolské, a prvotná ustanovení církevní po celém světě a význačné znamení těla *Kristova* podle následnictví biskupů, jimž oni (apoštolé) církev kdekoliv založenou odevzdali“ (Adv. haer. 4, 33, 8; *Enchir. patr.* 242).

*Sv. Otcové* přirovnávají účinky této svátosti k účinkům svátosti křtu a biřmování, tak *sv. Řehoř Naz.* (Orat. in bapt. Chri. 44, 6; M. 46, 582).

*Sv. Augustin* dí o křtu a svěcení: „Utrumque sacramentum est et quadam consecratione datur: illud cum baptizatur, istud cum ordinatur“ (Ep. Parm. 213. 28). Proti *donatistům* dí: „Nechť vyloží, kterak svátost pokřtěného pozbyta býti nemůže a svátost vysvěceného pozbyta býti může. Je-li *obojí svátost*, o čemž nikdo nepochybuje, proč ona nebývá, tato pak bývá pozbyta? Nesluší žádnou svátost tupiti“ (I. c. 30).

Se zřetelem na důkaz z Písma sv. doznává i *Harnack*: „Vzkládání rukou bylo jistě svátostné“, ale dodává: Které pak obřady zachované nebo nově stanovené nebyly svátostmi v církvi, která má v sobě Ducha, jenž se viditelně osvědčuje?“ Stran ustanovení dí: „Jak dávná je představa, že úřední moc se přenáší se světitele na svěcence, nevíme“ (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 20).

## § 54. Která svěcení jsou svátostí?

*Scholastičtí bohoslovci* ve středověku pokládali za *svátost* nejen biskupství, kněžství a jáhenství, nýbrž i *podjáhnenství*



i nižší svěcení. Novější bohoslovci téměř vesměs o podjáhenství a nižších svěceních to popírají, a pokládají je za svátostiny.

*I. věta:* Nižší svěcení a podjáhenství nejsou svátostí.

#### *Důkaz.*

Nižší svěcení nebyla ustanovena od Ježíše Krista, nýbrž od církve podle potřeby. V podobě zcela vyhraněné vyskytují se u papeže Kornelia (251—253). Sv. Cyprian neznal svěcení ostiářův. Tehdy nebyl ještě počet svěcení ustálen, a počítaly se k nim i jiné církevní úřady jako custos martyrum strážce mučedníků, *notarius* zapisovatel, *confessor* vyznavač, *fossarius* hrobník, které již dávno svěceními nejsou. (*Palmieri*, De Rom. Pontifice 2. vyd. 58). Před III. stol. není ani o podjáhenství zmínky, nýbrž pouze o biskupech, kněžích a jáhnech. Dle všeho bylo podjáhenství ustanoveno od papeže Fabiana (236—250; viz lib. pontific. Damasi ed Duchesne I. 148). Jako církev zavedla podle zvláštních potřeb tato svěcení, tak mohla i připustiti, aby některá z nich během času zanikla jako u Řeků, kde zbyly z nižších svěcení pouze hypodiakonát a lektorát.

V obřadech, jimiž se udělují zmíněná svěcení, není ani vkládání rukou biskupových, jež je látkou svátosti svěcení, ani vzývání Ducha sv., jež je podle tridentského sněmu formou této svátosti (sess. XXIII. can. 4). K výkonům nižších svěcení, které zastávali a zastávají i laici, není nutná zvláštní svátostná milost.

Podjáhenství nebylo do XII. stol. ani vyšším svěcením. Bylo na ně povýšeno, když i podjáhní byli zavázáni k doživotnímu celibátu. (Chr. Pesch, VII<sup>o</sup>. 294).

*2. věta:* Jáhenství je svátostí.

#### *Výklad.*

Podle sněmu tridentského trvá v církvi dle Božího ustanovení hierarchie, která se skládá z biskupů, kněží a služebníkův (sess. XXIII. can. 6; Denz. 966). Těmito služebníky dlužno zcela určitě rozuměti jáhny, o nichž platí, jak týž sněm dí (lc. c. 2) „sacerdotio ex officio deserviunt“ přísluhují kněžstvu mocí úřadu Bohoslovci pokládají téměř jednomyslně jáhenství za svátost.

#### *Důkaz.*

a) Podle Sk. ap. (6, 1—7) bylo sedm jáhnův ustanoveno, aby podělovali vdovy, přísluhovali stolům. Tím však nebyl jejich úřad vyčerpán, neboť byl od počátku s posvátnou službou oltářní co nejtěsněji sloučen (hody lásky, agape). Zmínění jáhni se Štěpánem v čele kázali evangelium (Sk. ap. 6, 8), křtili (tmt. 8, 12. 38) a konali posvátnou službu.

Svěcení na jáhenství dalo se v skládáním rukou a modlitbou Na vnitřní milost, jež se svécencům skrze toto vnější znamení udělovala, lze usuzovati podle velikých mravních požadavků.

jež apoštol *Pavel* na jáhny činí (1. Tim. 3, 8—11). Jáhni byli vždy zároveň *jmenováni s biskupy* (Fillip. 1, 1).

*Sv. Otcové* rovněž uvádějí jáhny v těsné spojitosti s biskupy. *Sv. Ignác Muč. dí:* „Všichni podobně jáhnům vážnost prokazujte jako ustanovení Ježíše Krista a biskupovi jako Ježíši Kristu, Synu Otce, kněžím pak jako radě Boží a shromáždění apoštolskému. Bez nich není církve“ (Trall. 3; Enchir. patr. 49). *Sv. Polykarp* napomíná: „Podobně jáhnové bez úhony buďte před obličejem spravedlnosti jeho jako sluhové Boží a Krista a ne lidí“ (Filip. 5).

Podle *nejstarších* bohoslužebných knih udělovalo se svěcení na jáhna skrze vzkládání rukou biskupových a modlitbu k Duchu sv. za milost a dary. Tak podle *apoštolských konstitucí* se modlil biskup: „Bože všemohoucí . . . ukaž svou tvář služebníku svému vyvolenému k úřadu jáhen-skému a naplň jej Duchem sv. a mocí, jako jsi naplnil Štěpána“ (Constit. Apost. VIII. 17). Viz *sakramentář sv. Řehoře Vel.* (M. LXXVIII. 222) a *eucho-logium Řekův* (Goar 250).

c) Podle prohlášení *sněmu tridentského* (sess. XXIII. can. 4) neříká biskup při svěcení nadarmo: „Přijmi Ducha svatého.“ Je tedy i svěcení na jáhna, při němž se biskup tak modlí, působivým znamením milosti, t. j. *svátostí*.

3. věta: Kněžství je svátostí.

*Výklad.*

Podle prohlášení *sněmu tridentského* (sess. XXIII. can. 1; Denz. 961) jest *v N. zákoně viditelné a vnější kněžství* nebo *moc pravé tělo a krev Páně konsekrovati a obětovati a hříchů odpouštěti a zadržovati*. Na jiném místě pak *týž sněm* učí (tmt. c. 3, 4; Denz. 959. 960): „Nikdo nemůže pochybovati, že *svěcení kněžstva náleží k sedmi svátostem* církve . . . poněvadž se *svátostí svěcení vtiskuje znamení*, jež nemůže býti ani zničeno ani odstraněno“. Je to tedy *článek viry*, že kněžství je svátostí. Kdyby totiž kněžství nebylo svátostí, pak by nebylo vůbec žádného svátostného svěcení.

a) *Důkaz*, že kněžství hned *v prvním období až do roku 110* bylo samostatným, od biskupství rozdílným svátostným řádem, je proto nesporné, poněvadž tehdy bylo užíváno názvu *πρεσβύτερος* nejen o kněžích, nýbrž i o biskupech. U *sv. Ignáce Muč.* je již rozdíl mezi trojím posvátným řádem, biskupstvím, kněžstvím a jáhenstvím přesně vyhraněn (*Schanz* 663). Avšak když bylo kněžství již poč. 2. století v církvi jako obvyklé uznáváno a nikým nebylo popíráno, zajisté bylo co do věci již v 1. stol. Ježto pak moc konsekrovati a hříchů odpouštěti byla jemu vlastní, mohlo vzniknouti *jen z ustanovení Ježíše Krista*.

*Kristus Pán* ustanovil apoštoly kněžími, když jim dal moc obětovati a hříchy odpouštět. K těmto oběma úkonům byli podle dějinných svědectví zmocňováni svěcením nejen *biskupové, nýbrž i kněží*. Bylo tedy jak oněm tak těmto *vtisknuto svěcením nezrušitelně znamení a s ním udělena i kněžská moc, tudíž svátost*.

b) *Sv. Otcové*, počínajíc od *sv. Ignáce Antioch.* až po *Tertulliana a sv. Cypriana* jednomyslně hájí, že již tehdy byl řád kněžský, kterému měli jáhni u oltáře sloužiti.

Podle *všech formulářů* pro svěcení kněžstva, i nejstarších, udělovalo se toto vždy *vzkládáním rukou biskupových a modlitbou*, již byl Duch sv. vyzván o milost a dary pro svěcence. A právě toto vyzvání, jak sněm tridentský prohlásil, není *marné nýbrž účinné, a svěcení kněžstva je tudíž svátostí*.

*Benedikt XIV.* dí proto právem: „Proto všichni bohoslovci dokazují, že třeba božskou věrou aspoň svěcení kněžstva za pravou a vlastní svátost uznati. Má-li toto prohlášení býti pravdivo, je nutno, aby obsahovalo aspoň nejvznešenější svěcení, kterým je svěcení na kněžství.“ (De syn. dioec. 8, 9, 2).

4. věta: *Biskupství je svátostí.*

*Výklad.*

Tato věta obsahuje tři pravdy: 1. že biskupství je podle *Božího ustanovení od kněžství rozdílné a nad ně vyšší svěcení*, 2. že *přednost jeho nad kněžstvím se zakládá na moci biřmovati a jině světiti* a 3. že je *vlastní a pravá svátost*.

1. Sněm tridentský prohlásil nejen, že k hierarchii v církvi Bohem ustanovené náleží nejprve *biskupové* (sess. XXIII. can. 6), nýbrž také, že *tito jsou vyšší než kněží* (can. 7). Sněm sice výslovně neprohlásil, v čem tato přednost biskupova před knězem záleží, ale je tomu tak ohledem na moc biskupovu biřmovati a světiti jině.

*Důkaz.*

a) Z pouhého názvu *ἐπίσκοπος* v Písmě sv. nelze přímo dokázati, že biskupství je samostatný, od kněžství rozdílný posvátný řád, poněvadž rozdíl mezi *ἐπίσκοπος* a *πρεσβύτερος* nebyl ještě přesně vyhraněn, a často se oba tyto výrazy zaměňovaly. (1. Kor. 3, 5; 2. Jan 1, 1; 1. Petr. 5, 1.) Dá se to však dovésti z *posvátných úkonů*, které žáci apoštolští vykonávali. Tito měli takovou posvátnou a jurisdikční moc, která *přísluší pouze biskupům* na rozdíl od kněží. Tak *Barnabáš* (Sk. ap. 14, 22), *Titus* (1, 5) a *Timothej* (1. Tim. 3, 1; 5, 22). *Kristus Pán* zajisté nechtěl, aby tato biskupská moc s apoštoly v církvi zanikla,

nýbrž aby byla udělována a vykonávána trvale, tedy *biskupství ustanovil*.

b) *Sv. Otcové* učí, že biskupský úřad jest od Boha ustanovený, samostatný a nad kněžství vyšší. Až do r. 110 byly názvy o biskupech a kněžích ještě neustálené, ale již *sv. Ignác Muč.* „zdůraznil s překvapující určitostí troji stupeň církevní hierarchie“ (*Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I. 134*). Mezi trojím stupněm, biskupem, knězem a jáhnem přesně rozlišuje, a v nich vidí uskutečněnou církevní hierarchii, v jejíž čele stojí biskup (*Ad Magn. 6*). Tuto přednost biskupovu odvozuje z božského ustanovení. (*Ad Philad. 4*). Tento úřad nevznikl tedy počátkem II. stol.; neboť již *Hegesippus (Eusebius, Hist. eccles. 4, 22 3)* a brzy po něm *sv. Irenej* pořídili seznam římských biskupů, sahající až po apoštoly. V polovici II. stol. je biskupství jako zřízení všeobecně známé skvěle prokázáno a na počátku II. stol. jsou o něm svědectví v listech *Ireneových*.

2. *Přednost biskupova před knězem záleží v moci biřmovati a jiné světití.*

a) Podle *sněmu tridentského* mají pouze biskupové moc biřmovati, sluhy církve světití a jiné mnohé úkony konati, k nimž ostatní duchovní nižších stupňů vůbec moci nemají (*sess. XXIII. c. 4; Denz. 960*). Týž sněm dále prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že biskupové nejsou vyšší než kněží nebo že nemají moc biřmovati a světití nebo že ta, co mají, je společná s kněžími b. z c. v.“ (*tmt. can. 7; Denz. 967*). Ježto i jednoduchý kněz může, je-li k tomu papežem zvláště splnomocněn, biřmovati, záleží *přednost biskupova před knězem hlavně v moci světití kněze*.

b) *Sv. Otcové* dokazují jednomyslně, že moc světití kněze přísluší výhradně biskupům. *Sv. Epiphanius proti Aëriovi*, jenž rozdíl mezi biskupy a kněžími popíral, takto soudí: „Jak se to srovnává? . . . Úřad biskupský je nejprve k tomu, aby plodil otce, neboť jeho úkolem je rozmnožovati otce církve. Druhý (kněžský úřad), který otce ploditi nemůže, činí v koupeli znovuzrození syny církve, ale nikoli otce a učitele. Jak by bylo možno, aby někoho knězem učinil, když k tomu úkonu nemá práva vzkládání rukou“ (*Adv. haeres. 75, 4; Enchir. patr. 1108*). Podobně *sv. Jan Zlat.* (*Homil 11. in Tim.*)

c) *V dějinách církevních* není ani jediného příkladu, že by byla církev uznala platným svěcení biskupa nebo kněze, jež vykonal jednoduchý kněz, i když se tak stalo v naléhavé potřebě (*Srov. Athanas. Apolog. c. Arianos 12*). Je tedy přednost biskupova před knězem *ustanovení božského*.

3. *Svěcení na biskupa je pravá a vlastní svátost.*

*Scholastikové Petr Lomb., sv. Bonaventura, sv. Tomáš Akv.* to popírali; *pozdější scholastikové* však hájili. *Novější bohoslovci* převážnou většinou tak učí. *Pohle* dí, že žádný novější bohoslovec toho nepopírá a že toto učení

je bohovědným důsledkem, protože jsou dotyčné důkazy *rozhodující* (III. 360). *Schanz* praví, že tato otázka je dosud sporná (678). *Gutberlet* však poznamenává: „To, že svěcení udělené Timotheovi, o němž se sv. Pavel zmiňuje, je výhradně biskupské, od předchozího kněžského různě, nelze snadno dokázati. Kdyby to bylo tak samozřejmé, jak se tvrdí, kterak by mohli katoličtí bohoslovci tak četní a tak věhlasní jako sv. Tomáš Akv. popíratí nebo až do dneška pochybovati, že svěcení na biskupa je svátostí? (X. 265).

a) Že svěcení je svátost, bylo dokázáno z *listův apoštola Pavla k Timotheovi*. A právě tam mluví apoštol o svěcení biskupským, jak *Otcové a bohoslovci* dokazují.

*Sv. Otcové* pojednávající o svátosti svěcení mají v první řadě na zřeteli svěcení biskupské, takže kdyby se popíral svátostný ráz svěcení, byl by důkaz Otců pro svátost svěcení vůbec ohrožen.

b) *Sněm tridentský* rovněž jako *Otcové* dokazuje z biskupského svěcení, jež udělil apoštol Pavel Timotheovi, že svěcení je svátost (sess. XXIII. c. 3; Denz. 959). Když pak týž sněm učí, že k hierarchii náleží nejprve biskupové a tito jsou vyšší než kněží, tu se sám sebou namane tento závěr: *Je-li svěcení na kněze svátost, pak tím více svěcení na biskupa*.

Při svěcení biskupa pronáší světitel slova: Přijmi Ducha svatého, kteráž nemohou býti nadarmo, tedy jsou účinná, t. j. *uděluje se svátost*.

Svátostná svěcení na jáhenství, kněžství a biskupství *jsou jedna svátost*. Jáhenství a biskupství nejsou svátostí od kněžství rozdílné, nýbrž všechna tři jsou jedna svátost, takže není 8 nebo dokonce 9 svátostí, nýbrž pouze 7. *Kněžství (sacerdotium)* rozděluje se ve *kněžství řádu prvního (biskupství) a kněžství řádu druhého (presbyteratus)*. Jednota svátostných svěcení je *organická*, kdež svěcením dalším bývá rozvinuto a doplněno dřívější, až konečně biskupským svěcením bývá celá svátost dovršena a dokonána.

*Počet svěcení* nebyl *sněmem tridentským* věroučně sestaven. Nadpis dotyčné kapitoly (sess. XXIII. c. 2) „De septem ordinibus“ nepochází od sněmu, nýbrž byl teprve později přičiněn. Po sněmu tridentském, kdy se tonsura ke svěcením nepočítá avšak svěcení biskupské za svátostné se pokládá, netřeba, *jak to Maldonat činí*, počítati osm svěcení. Je totiž jedno kněžství v církvi, jež se rozvětňuje v biskupství a kněžství v užším smyslu.

## § 55. O vnějším znamení (látce a formě) svátosti svěcení.

I. O látce. Na Východě uděluje se tato svátost *pouze vzkládáním rukou biskupových* na hlavu svěcencovu; na Západě vzkládá biskup nejen ruce na svěcence, nýbrž *podává i posvátná náčiní*. Je tedy vyšetřiti, který z těchto úkonů *jest podstatnou látkou*.

1. *Názor, že vzkládání rukou biskupových je podstatnou látkou této svátosti, je podle všeho nejvíce oprávněn.*

*Bohoslovci, starší sv. Bonaventura, P. Soto, Morinus, Goar, Martène a novější velkou většinou jeho hájí a proto pohlížejí na podávání náčiní (traditio instrumentorum) jako na přídavek od církve, a tudíž ona svěcení, která se neudělují vzkládáním rukou, nepokládají za svátost.*

*Důkaz.*

a) *V Písmě sv. je toliko vzkládání rukou látkou této svátosti. Na něm závisí jak svátostná milost tak nezrušitelné znamení kněžské (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Nedá se přece mysliti, že by Písmo sv. bylo pouze nepodstatnou látkou uvedlo, kdežto podstatnou zamlčelo.*

b) *Sv. Otcové a sněmy mluví až do IX. stol. pouze o vzkládání rukou. a v řecké církvi se tato svátost dokonce nazývá χειροθεσία. Sv. Basil Vel. dí o biskupech, že mají od sv. Otců svěcení a skrze jejich vzkládání rukou duchovní dar (Ep. ad Amphil. c. 1). Svědectví Epifaniovo viz svrchu. V latinské církvi dosvědčují vzkládání rukou biskupových papež Kornélius I. (Euseb., Hist. eccles. 4, 43. 8), sv. Cyprian (Ep. 67, 5), Innocenc I. (Ep. 17, 3), sv. Lev I. (Ep. 12, 2 ad episc. Afric.) a sv. Jeronym. (In Is. 16, 58).*

c) *Vzkládání rukou biskupových dalo se pouze při vyšších svěceních. Tento obřad brzy se rozšířil. Při svěcení na biskupa byla svěcenci položena na šíji kniha evangelií. Podle tak zv. sněmu kartaginského mají při svěcení na kněze vzkládati na svěcence ruce biskup a všichni přítomní kněží, při svěcení jáhna pouze biskup, při svěcení podjáhna nemá se konati vzkládání rukou, nýbrž má mu býti podána prázdná patěna s prázdným kalichem a při ostatních svěceních příslušná bohoslužebná náčiní (Denz. 150—158).*

Před IX. stol. není v žádném rituálu pro vyšší svěcení předepsáno podávání bohoslužebného náčiní, vyjma při svěcení biskupa, že se mu má položiti na šíji kniha evangelií. Když pak pozdější spisovatelé se o podávání náčiní při svěcení

kněžstva zmiňují, činí to s poznámkou, že tímto obřadem má býti svátostná moc blíže vyložena (Hugo ze sv. Viktora, De sacram. II. 3, 12; srov. Van Rossum, De essentia Sacr. Ordinis 155 a násl.)

V řecké církvi se vyšší svěcení udělovala a dosud udělují pouze vzkládáním rukou, a římská církev ani na sněmu 2. lyon-ském ani na florenckém ničeho proti tomu nenamítala.

2. Druhého názoru strany látky zastávali se scholastikové Dom. Soto, Capreolus, Řehoř z Valencie, potom Gonet a Estius tvrdíce, že při třech posledních svěceních je odevzdání posvátných náčiní podstatnou látkou, kdežto vzkládání rukou látkou pouze docelující. Tento názor je nyní zastaralý.

Tito bohoslovci dovolávali se sv. Tomáše Akv., jenž se o vzkládání rukou vůbec nezmiňuje a pouze odevzdávání posvátných náčiní připomíná, a dekretu Eugena IV. pro Armeny (Denz. 701).

Tento dekret, ač má veliký význam pro katolickou věrouku, není přece věroučným prohlášením. Byl pořízen téměř doslovně podle spisu sv. Tomáše Akv.: „Opusculum de fidei articulis et de ecclesiae sacramentis“ za tím účelem, aby byl Armenům dán návod, podle něhož by se ve svých obřadech latinské církvi co nejvíce přizpůsobili. Proto i v tomto dekretu se odkazují Armeni na římský rituál „Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continentur“, kdež je vzkládání rukou, jež bylo i u Armenů dávno obvyklým, předepsáno. Benedikt XIV. vykládá tedy slova zmíněného dekretu o odevzdávání posvátného náčiní zcela správně takto: „Třeba doznati, že Eugen měl na zřeteli látku a formu docelující a přidanou, která měla býti u Armenů přidána ke vzkládání rukou u nich již dávno obvyklému, aby se obyčejům církve latinské co nejvíce přizpůsobili“ (De synod. dioecesis. VIII. 10, 8).

3. Třetího názoru, v němž jsou oba předešlé sloučeny, že totiž podstatnou látkou je vzkládání rukou i odevzdání posvátného náčiní, začali se zastávat po sněmu tridentském Bellarmin, Maldonat, Berti a z novějších Billot a Gutberlet.

Tento názor nemá však pro sebe vážných důvodů. Podle Písma sv., sv. Otců, liturgických a sněmovních dokladů je podstatnou látkou vzkládání rukou biskupových, kdežto podávání posvátného náčiní není podstatným.

Pro praxi jest ovšem nutno, nemá-li o platnosti svěcení býti právem pochybováno, aby se při něm dalo vzkládání rukou i podávání posvátného náčiní.

Mazání křížem na hlavě při svěcení na biskupa a mazání olejem křtěnců na rukou při svěcení kněží, ač se zmiňuje o něm již Lev Vel. a sněm tridentský pod trestem vyobcování z církve tento významný obřad tupiti zapovídá, nenáleží k podstatě svátostné látky.

II. *O formě svátosti svěcení.* Touto jsou *modlitby*, jimiž biskup vzkládá ruce na svěcence *Ducha sv. vzývá.*

1. Přihlížíme-li k jednotlivým svátostným svěcením, tu *při svěcení biskupa* světitel a dva přísluhující biskupové kladou na šíji a bedra svěcencova knihu evangelií, *dotýkají se oběma rukama jeho hlavy* a dí společně: „Accipe Spiritu sanctum.“ Potom se modlí světitel nad svěcencem sám: „Propitiare Domine supplicationibus nostris et inclinato super hunc famulum tuum cornu gratiae sacerdotalis benedictionis in eum infunde virtutem.“ *Formule* „Accipe Spiritum s.“, jež se vyskytuje i při svěcení kněží a jáhnů, *je z novější doby.* Ve starších ordinačních formulářích latinských a řeckých jí vůbec není. Je tedy *svátostnou formou modlitba*, kterou světitel sám pronáší, a kde rovněž prosí, aby *Bůh* roh kněžské milosti tedy *moc Ducha sv.* ke svěcenci naklonil.

2. *Při svěcení kněží* je *trojí vzkládání rukou*, na počátku ordinační mše, při ní a na konci. *Po první* vzkládají na hlavu svěcencovu ruce biskup a všichni přítomní kněží beze slov. Tento obřad je starodávny. *Poslední* pochází z novější doby a při něm se biskup modlí, aby svěcenec přijal *Ducha sv.* (moc) odpouštěti a zadržovati hříchy. Všichni novokněží již před tím spolu s biskupem konsekrovali, tedy kněžskou moc již vykonávali. Mimo to je tento obřad *u Řeků* vůbec neznámý. Je tedy podle všeho *druhé vzkládání rukou*, jež je pokračováním prvního, kdy se světitel dotýká rukama hlavy svěcenců, *podstatnou látkou a příslušná modlitba* podstatnou formou této svátosti. Nelze ovšem upírat, že jest oprávněn i *ten názor*, podle něhož všechna tři vzkládání rukou i modlitba jsou jedním celkem, jednotným úkonem, který byl na celou mši sv. rozšířen, aby byl slavnostnějším.

3. *Při svěcení jáhnů klade biskup ruku* na hlavu svěcencovu řka: „Accipe Spiritum s.“ a *vztáhnuv pravici* pokračuje: „Emitte in eum, quaesumus, Domine Spiritum sanctum.“ Ježto modlitba „Accipe Sp. s.“ je z novější doby, je *druhá modlitba podstatnou formou svátostnou.*

*Sněm tridentský* ovšem prohlásil, že biskupové při svěcení nadarmo neříkají: „Přijmi Ducha sv.“ Tím však pouze bylo stanoveno, že svěcením se uděluje moc *Ducha sv.*, ale nikoli, že se to děje právě oněmi slovy. Ostatně i ony delší modlitby jsou prosbami k *Duchu sv.* za jeho milost a dary.



*Anglikánská svěcení* prohlásil *Lev XIII.* bullou „*Apostolicae curae*“ ze dne 13. září 1896 za neplatná z toho důvodu, poněvadž v ordinačním formuláři vydaném za *Eduarda VI.* je forma svátostná podstatně zkomolená. V anglikánské církvi byla z 39 věroučných článkův odstraněna zmínka o moci kněžské konsekrovati a hříchy odpouštěti. Nemůže tedy ani světitel míti úmyslu tuto moc udělití, tedy svátost platně vykonati. Viz *Paquet*, *De sacramentis* II. 258—66; v. *Hackelberg-Landau*, *Die anglikanischen Weihen und ihre neueste Apologie*, Graz 1897; *Boudinhon*, *Sur les ordinations anglicanes*, Paris 1894.

## § 56. **○ přísluhovateli a přijímatelích svátosti svěcení.**

1. *Věta*: Přísluhovatelem svátosti svěcení je toliko biskup.

*Výklad.*

*Eugen IV.* v dekretu pro Armeny dí: „Řádným přísluhovatelem této svátosti je biskup“ (Denz 701). *Sněm tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že biskupové nejsou vyšší než kněží, nebo že nemají moc biřmovati a světiti, nebo že ta, co mají, je jim s kněžími společná b. z c. v.“ (Denz. 967).

*Důkaz.*

a) Dle svědectví *Písma sv.* vysvětili *apoštolově prvých sedm jáhnů* (Sk. ap. 6, 6), *Pavla a Barnabáše* (Sk. ap. 13, 8) na biskupy; *Barnabáš a Pavel* ustanovili v nově obrácených obcích kněze. *Sv. Pavel* vysvětil na biskupa *Timothea* (2. Tim. 1, 6), *podle všeho i Tita*, a tento vysvětil opět kněze ve svém okolí. Svým žákům *Timotheovi a Titovi* udělil apoštol předpisy, kterak si mají při svěcení vésti (1. Tim. 3, 1—13; Tit. 1, 5—9). *Pavel* sice dí *Timotheovi* (1. Tim. 4, 14), že obdržel kněžskou milost za vzkládání rukou staršinstva (kněží). Když však apoštol jinde výslovně dí (2. Tim. 1, 6), že jej vysvětil vzkládáním svých rukou, tedy zmínění starší jemu při tom přísluhovali, a vzkládající ruce projevovali s volbou souhlas.

b) *Sv. Otcové* rovněž dosvědčují, že kněze světili pouze biskupové. Podle *sv. Cypriána* byl sice lid dotazován po svědectví o syénci (Ep. 67, 5), ale biskup jej světil (Apostol. Constit. 8, 28. 46). Žádný biskup nesměl na kněze vysvětití jen toliko *příslušníka své diecese*, jak již sněm *nicejský* nařídil (can. 16; *Hefele* I. 405). Svědectví *Epifaniovo* viz svrchu. *Sv. Jeronym*, ač dosti kněze k biskupovi přibližuje, přece pouze tomuto vyhrazuje moc světiti kněze (Ep. 146 n. 1). Podobně *sv. Jan Zlatoustý* (In I. Tim. hom. 11) a *Theodoret z Cyru* (In I. Tim. 4, 14).

c) Svěcení biskupa konalo zpravidla více biskupů, na Západě obyčejně tři. *K platnému svěcení* stačí jeden biskup, avšak k dovolenému svěcení se vyžaduje přísluha dvou jiných biskupů, jak *Benedikt XIV.* dovozuje (De synodo. dioeces. 13, 13, 4. 5). Papežové častěji dovolili, aby pouze jeden biskup jiného biskupa vysvětil, na př. *sv. Řehoř Vel., Alexandr VII. Innocenc X.* Když pouze jeden biskup jiného na biskupa vysvětil, nejsa k tomu apoštolskou stolicí zvláště zmocněn, tu bylo toto svěcení *sice platné* ale nedovolené.

Zmíněný *sv. Řehoř Vel.* dí, v dovolení daném *Augustinovi z Canterbury*, aby sám světil biskupy: „Pastorum quoque aliorum praesentia valde est utilis“, přítomnost jiných biskupů jest užitečná, žádoucí, než nikoli nutná.

Udělovati *nižší svěcení* a *podjáhensství* může i jednoduchý kněz, je-li k tomu zvláště od papeže zmocněn. Taková výsada pro udělování podjáhensství jest od té doby, co se počítá k vyšším svěcením, velmi řídká.

Výsadu *světiti* kleriky svého řádu na *jáhny* udělil prý *Innocenc VIII.* (1489) *opatům cisterciáckým.* *Panhölzel* dokazuje, že tato výsada byla skutečně udělena, ale *Gasparri* (De sacra ordinatione II. 798) v dotyčném dokladu jí nenalezl. I kdyby byla ona výsada skutečně udělena, bylo by přes to s *Ch. Peschem* říci: „Unum factum pontificium non facit neque legem neque dogma (I. c. 333). Z jednoho případu nevznikne ani zákon ani článek víry.

d) Má-li býti svěcení *dovolené*, je třeba, aby biskup je vykonal podle předepsaných obřadů, šetřil církevních předpisů stran irregularit, a hlavně, aby byl *vlastním biskupem svěcení* (*episcopus proprius*) aneb aby byl od vlastního biskupa k tomu zmocněn, delegován.

## 2. O přijímatelích.

*Věta:* Platně přijmouti svátost svěcení může pokřtěný muž, jenž je s to, aby svůj úmysl svobodně projevil.

a) *Pouze pokřtěný* může býti vysvěcen, poněvadž teprve svátostí křtu bývá uschopněn a oprávněn ostatní svátosti platně přijmouti. Kdo chce býti svěcen, má býti podle církevního příkazu (Cod. jur. can. can. 974 § 1.) *již biřmován.* Kdo chce přijmouti *svěcení vyšší*, musí míti již *svěcení nižší.* To je nanejvýše důležité *při svěcení na biskupa.* Kdo není vysvěcen na kněze, nemůže býti vysvěcen na biskupa, poněvadž tímto svěcením bývá kněžská moc dokonána a dovršena. Na kněze mohl by býti vysvěcen i ten, kdo není ještě jáhnem (viz *Innocenc III.* v Gregor. Decret. 1. 5. dist. 29).

b) *Pokřtěný muž* může býti vysvěcen. Bylo totiž jak ve St. tak v N. zákoně pevné přesvědčení v církvi, že *pouze mužové* jsou schopni ke službě oltářní. *Kristus* vyvolil za apo-

štoly muže, a tito světili muže za své nástupce. *Apoštol Pavel* pak rozhodně prohlásil: „Ženy ve vašich shromážděních mlčte, neboť nedopouští se jim mluvit, nýbrž podřizovati se mají, jak zákon praví“ (1. Kor. 14, 34). „Vyučovati pak ženě nedopouštím, ani panovati, nýbrž býti v tichosti (1. Tim. 2, 12).

c) *Církev nikdy nepřivolila, aby žena byla vysvěcena na kněze*. Kdyby podle božského práva byly ženy schopny kněžství přijmouti, bylo by od církve nespravedlivé je vylučovati. „Co svět světem stojí, dí *sv. Epifanius*, nikdy nesloužila žena jako kněz Hospodinu“ (Haeres. 79, 3; srov. Tertullian, De vel. virg. 9).

*Diakonicky* vyučovaly za starých dob ženy ke křtu, posluhovaly jim, když byly při křtu do vody ponořovány, dozíraly na vchod pro ženy při bohoslužbě, pečovaly o vdovy a konaly skutky dobročinné. Do tohoto úřadu byly sice *za církevních obřadův* uváděny, avšak tím nebyly *zařaděny k duchovnímu stavu*, jak *sv. Epifanius* svědčí: „Je sice v církvi řád diaconisek, avšak není ustanoven ke kněžskému úřadu nebo k nějakému podobnému výkonu, nýbrž aby pečoval o slušný mrav ženského pohlaví“ (1. c.)

*Kněžová* (presbytera), *biskupová* (episcopa), nazývaly se matky kněží a biskupů nebo manželky, které se dobrovolně manželství zřekly, aby jejich manželé mohli se státi kněžími.

*Abatyše* bývaly sice slavnostním způsobem svěceny a obdržely odznaky svého úřadu, než tím nebyly zařaděny do stavu duchovního.

Tolik je nepochybně jisto, že nikdy nebyla diaconiska vysvěcena na kněze, ač církev někdy byla nucena, aby zapověděla ženám přisluhovati eucharistii.

d) *Hodně svátost svěcení přijímá, kdo má k tomu od Boha povolání* (Mar. 2, 14; Žid. 5, 4), je v milosti Boží a splní všechny podmínky, jež mravcuka a církevní právo (viz. Cod. jur. can. 1. c.) předpisují.

Na otázku, zda mohou býti nemluvíata platně vysvěcena, odpovídají bohoslovci většinou kladně, ohledem na bullu *Benedikta XIV.* „Eo quamvis“ ze 4. V. 1745. Je tu ovšem potíž s úmyslem, jehož je k platnému svěcení třeba. Ve starších dobách bývaly *svěceny i dítky, až církev tento zlořád odstranila*.

## § 57. ○ účincích svátosti svěcení.

Svátost svěcení působí: 1. rozmnožení *posvěcující milosti*; 2. *nezrušitelně znamení*, a 3. *uděluje duchovní moc*.

*Výklad.*

V dekretu *pro Armeny* dí *Eugen IV.*: „Účinek svátosti je rozmnožení posvěcující milosti, aby se stal řádným sluhou (idoneus minister)“. Proti *reformátorům* prohlásil *sněm tridentský*:

„Bude-li kdo tvrditi, že svěcením se *Duch svatý neuděluje*, a že tudíž biskup nadarmo říká: Přijmi Ducha svatého, nebo že jím nebývá vtisknuto nezrušitelné znamení, nebo že ten, kdo byl knězem, se může opět státi laikem b. z c. v.“ (sess. XXIII. can. 4; Denz. 964). Týž sněm učí dále, že *svěcením bývá udělena milost* tmt. c. 3, a svěcením na kněze *moc* tělo a krev Páně konsekrovati, obětovati a rozdávat, jakož i hříchů od-pouštět a zadržovati.

1. *Rozmnožení posvěcující milosti.* Tu se sněm odvolává na 1. Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6, kde apoštol mluví o milosti (*χάρισμα*), kterou Timotheovi udělil vzkládáním svých rukou. Když jej napomíná, aby tuto milost znova roznítil, tedy se o ni přičinil, pak to byla milost k hodnému a řádnému plnění svěřeného úřadu, tedy *rozmnožení milosti*, poněvadž *stav milosti se u svěcence předpokládá*. S touto milostí dostává se přijímateli *i nároku na všechny úkonné milosti*, jichž vysvěcený potřebuje, aby každý úřad řádně a hodně zastával.

Ve starobyých ordinačních formulářích jsou dlouhé a slavnostní modlitby, jimiž světitel vzýval Ducha sv., aby svěcencům udělil milost a dary.

*Scholastičtí bohoslovci*, zejména *sv. Tomáš Akv.*, zdůrazňují rozmnožení milosti při této svátosti. „Jako je potřebná milost, abychom svátosti hodně přijímali, tak je rovněž potřebná, abychom svátosti řádně udělovali“ (Suppl. 35 a. 1).

2. *Nezrušitelné kněžské znamení.* Se svátostí křtu a biřmování má tato svátost společné, že *vtiskuje duši nezrušitelné znamení*, takže dotyčné svěcení nemůže býti leč jednou v životě přijato. S tímto znamením nabývá přijímatel *posvátné moci* a *bývá trvale přivtělen duchovnímu stavu*, takže se *nemůže státi laikem*.

Na nezrušitelné znamení, jež tato svátost vtiskuje, lze usuzovati ze slov apoštola *Pavla*, jež *Timothea* napomíná, aby opět rozněcoval milost Boží, která je v něm vzkládáním rukou apoštolových. Je-li tato milost v něm, je to trvalá moc kněžská; když tato milost může býti opět rozněcena, po případě pozbyta, pak se zakládá na moci kněžské.

*Sv. Klement Římský* dí tedy právem, že kněží nesmějí býti s úřadu sesazeni, když jej svatě a bezúhonně zastávají (44, 45). *Sv. Řehoř z Nissy* dí, že svěcení duši vysvěceného promění a podle *sv. Augustína* nemůže býti tato svátost pozbyta (De bono conjug. 24).

*Reordinace*, ač se ve středověku vyskytovaly na obranu proti bludařským a svatokupeckým biskupům, byly neplatné a nedovolené. I když

je papežové nařídili (*Sergius III.*), nelze to pokládati za věroučné prohlášení (*Pesch.* 381; *Sallet*, Les Reordinations, Paris 1907).

Ježto jáhenství, kněžství a biskupství jsou svátosti, dlužno za to míti, že vtiskují nezrušitelné znamení. Podle *obecného mínění* vtiskuje každé z těchto svěcení nezrušitelné znamení, poněvadž každé uděluje duchovní moc k posvátným úkonům.

I *Řekové* učí, že vyššími svěceními se vtiskuje nezrušitelné znamení (*Maltzew XXXIII.*).

3. *Duchovní moc.* Tato jest ovšem obsažena v nezrušitelném znamení, *není však s ním totožná.* Na onom světě podrží kněz znamení kněžské, avšak jeho kněžská moc přestane. Podle toho nebo onoho svěcení jest i udělená moc vyšší nebo nižší. Moc biskupská je vyšší nad moc kněžskou a tato opět nad jáhenskou. *Jáhen* svěcením bývá pouze uschopněn, aby svůj úřad vykonával *řádně.* Má-li se totiž novozákonná obět vykonávat podle ustanovení Kristova řádně, tu mají při ní poslouchati sluhové, t. j. jáhni.

## Hlava sedmá.

### O svátosti stavu manželského.

*Literatura.* Sv. *Tomáš Akv.*, Supplem. q. 41—68. *Bellarmin*, De sacramento matrimonii (De controver.). *Sanchez*, De s. matrimonii sacram. (Genuae 1602). *Schardt*, De matrimonio (Prag. 1734). *Klee*, Die Ehe. Eine dogmatisch-archaeologische Abhandlung (1835). *Oischinger*, Die christl. Ehe (1852). *Pabst*, Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe (1835). *Roskovány*, De matrimonio (1837). *Perrone*, De matrimonio christ. 3 svazky (1861). *Palmieri*, De matrimonio christiano (1880). *Gasparri*, Tract. canon. de matrimonio (1890). *Falk*, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters (1908). *Schanz*, Der sakramentale Charakter der Ehe (Tübinger Theol. Quartalschrift 1890). *Leo XIII.* Encyclica Arcanum divinae sapientiae consilium ze dne 10. února 1880 *Bartmann II.*<sup>8</sup> 459. n. *O nerozlučnosti manželství: sv. Tomáš Akv.*, Supplem. q. 65—67. *Frenzel*, De indissolubilitate matrimonii (1863). *Baier*, Die Naturehe (1885). *Cigoi*, Die Unauflöslichkeit der christl. Ehe (1895). *Didon*, Die Unauflöslichkeit der Ehe (1895). *Fahrner*, Die Geschichte der Ehescheidung I. (1903). *Denner*, Die Ehescheidung im N. T. (1910). *Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (1911). *Al. Soldát*, O jednosti a nerozlučnosti manželství. (Vzdělávací knihovna katol. sv. XLI). *Reyl*, Reforma manželství (1906). *Protestanská: Geffcken*, Zur Geschichte der Ehetrennung vor Gratian (1894). *Greve*, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. (1873). *O přísluhovateli svátosti stavu manželského: Pleyer*, De ministro sacram. matrimonii (1759). *Filser*, Über den Auspender des Ehesakramentes (1844). *Sulerzyski*, Wer ist Minister bei dem Sakramente der Ehe? (1881).

## § 58. Pojem a ustanovení manželství.

a) *Manželství vůbec* (jako společenské zřízení, institutio socialis, jako svazek přirozený, officium naturae) jest nerozvížitelný svazek mezi jedním mužem a jednou ženou. Podle Římského katechismu: *Matrimonium est viri et mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens* (P. II. c. 8 q. 3).

Dlužno rozlišovati mezi *sňatkem, uzavřením manželství (in fieri)* a mezi *manželským svazkem (in esse)*. V manželství vstupují snoubenci vzájemným souhlasem, který působí mezi nimi svazek, spojení k nerozlučnému a doživotnímu spoluzití. Je tedy manželství *smlouvou obou* snoubenců, skrze kterou nastane mezi nimi *nerozvížitelný sňatek nebo spojení*. Práva, povinnosti a účel této manželské smlouvy přejímají snoubenci dobrovolně; kdyžtž je původce lidské přirozenosti ustanovil, nemohou býti změněny. Běží tu *o smlouvu přirozenou (contractus naturalis)*.

Manželství jako *přirozený svazek* je *původu božského*, a bylo ustanoveno již při stvoření. Bůh stvořil člověka, muže a ženu, dal Adamovi za manželku Evu a různým pohlavím je nejen uschoptil, nýbrž jim i rozkázal, aby rostli a se množili. „Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu božím stvořil je. Požehnal jim též Bůh řka: Rostte a množte se, a naplňte zemi“ (1. Mojž. 1, 27—28). První lidé toto ustanovení chápali a plnili (1. Mojž. 2, 24). Tak bylo manželství jako zřídlo lidského pokolení ustanoveno a jeho užívání za dovolené prohlášeno.

b) Manželství má *trojí účel*: 1. *plození a výchovu dětí* (účel hlavní, *bonum prolis*); 2. *vzájemnou lásku a pomoc* (*bonum fidelitatis*) a 3. *zřízené ukájení pohlavního pudu* (*remedium concupiscentiae*). Tento trojí účel je vycílen již *v Písmě sv.* (1. Mojž. 1, 28; 2, 18; 1. Kor. 7, 2). *Sv. Augustin* a po něm *scholastikové* jej přesněji vymezili. K platnému manželství není třeba, aby se *výslovně uzavíralo* za oním hlavním účelem. Stačí, děje-li se tak za dvojím účelem podružným. V manželství mohou proto vejít i snoubenci neplodní, jsou-li ovšem způsobilí manželství vykonávati. K podstatě manželství nenáleží ani to, aby nabytá práva manželská vykonávali, a mohou se jich dokonce za vzájemného souhlasu zříci (*matrimonium ratum, non consummatum*; *Catech. Romanus* P. II. c. 8 q. 8).

Podle původního ustanovení božského mělo býti manželství spojením mezi jedním mužem a jednou ženou, tedy *jednotně a nerozlučně*. Bůh dal Adamovi pouze jedinou pomocnici, a od nich měla býti celá země zalidněna.

Manželství nezůstalo však tak uchováno, jak je Bůh ustanovil. Když člověčenstvo hříchem od Boha odpadlo, uchýlilo se i od původního řádu stavu manželského, *a porušilo jeho jednotu a nerozlučnost*, žijíc ve mnohoženství a propouštějíc ženy. V původní dokonalosti obnovil manželství *Ježíš Kristus* (Mat. 19, 3—10) a povýšil je *na svátost* Nového zákona.

c) Je tedy *křesťanské manželství svátost, kterou se dvě svobodné křesťanské osoby muž a žena nerozlučně spojují, a od Boha nabývají milosti, aby povinnosti svého stavu až do smrti věrně plnily.*

1. věta: Křesťanské manželství je vlastní a pravá, od Ježíše Krista ustanovená svátost. (De fide).

*Výklad.*

*Sněm tridentský* prohlásil proti *reformátorům*: „Bude-li kdo tvrditi, že manželství není v pravdě a vlastně jedna ze sedmi svátostí evangelia, od Ježíše Krista ustanovená, nýbrž že jest od lidí v církvi vynalezeno a že neudílí milost b. z c. v.“ (sess. XXIV. can. 1; Denz. 971 srov. 970). *Luther* totiž tvrdil, že manželství je vnější světskou záležitostí (Von Ehesachen 1530) a podle *Augšpurské konfese* je sice manželství stav, ale nikoli svátost (Art. 14 u Müllera 204). Manželství zastal se okružním listem *Lev XIII.*, když se z mnoha stran na jeho svátostný ráz útočilo (Denz. 1853). *Pius X.* zavrhl tvrzení *modernistů*, jakoby manželství bylo teprve později od scholastiků na svátost povýšeno (Denz. 2051).

*Důkaz.*

a) *Kristus Pán* zahájiv svou veřejnou činnost shledal manželství jako trvající zřízení, od Boha ustanovené. Ježto bylo co do jednoty a nerozlučnosti porušeno, prohlásil na otázku *fariseů*, zda lze ženu propustiti: „Ale s počátku nebylo tak“ (Mat. 19, 8). Proto též usiloval manželství povznésti v původní, Bohem stanovený řád. *V horském kázání* přísně zapověděl nezřízené pohledy a žádosti po cizí manželce, prohlásiv je za vnitřní cizoložství (Mat. 5, 28). *V Káně Galilejské* manželství schválil a uznal a při svatbě vykonal první zázrak (Jan 2, 1-11). *Dětem*, jež jsou *plodem manželství*, prokazoval *Kristus Pán*

něžnou lásku, bral je do náruče, žehnal jim a řekl, že pro takové je království nebeské (Mat. 19, 13—16; 18, 1—4). Tak zdůraznil *dvoji dobro manželství, dítky a vzájemnou věrnost*. O *svátostné milosti* se sice výslovně nezmínil; ale tato se rozumí takofka sama sebou při manželství, jež je doživotní, od Boha ustanovený, tedy posvátný svazek.

b) Apoštol *Pavel* přikazuje, aby manželství se uzavíralo *v Pánu* (1. Kor. 7, 39) a zůstalo nerozlučné až do smrti (Řím. 7, 2; 1. Kor. 7, 10) a dovolává se Pána. Podle jeho nauky bývá manžel nevěřící sňatkem s věřícím posvěcen (1. Kor. 7, 12). Manželství prohlašuje týž apoštol za *obraz spojení Krista Pána s církví*. Odvolává se na slova Adamova: „Proto opustí člověk otce svého a matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v tělo jedno, dodává: Tajemství (*μυστήριον*, sacramentum) toto jest veliké; já však to pravím s ohledem na Krista a na církev“ (Efes. 5, 31. 32). Manželství není tedy veliké tajemství samo o sobě, nýbrž proto, že *zobrazuje nerozlučné a milostiplné spojení Krista s jeho panenskou nevěstou, církví*. Ježto toto spojení je založeno na milosti, neboť Kristus církev miloval a vydal sebe sama za ni, aby ji posvětil, očistě ji koupelí vodní (tmt. v. 25. 26), tedy *nadpřirozené*, tu dlužno právem usuzovati, že těž obraz jeho, *spojení* mezi křesťanským mužem a ženou se zakládá na Boží milosti, a že je posvěcuje. Kdyby manželský svazek mezi křesťany nebyl svatý a působivý milosti, nedal by se přirovnávati a nemohl by zobrazovati nejvyšší a milostiplané spojení Krista s církví.

Je-li tedy křesťanské manželství obrazem spojení Krista s církví, pak je povzneseno v nadpřirozený obor, a když bývá uzavřeno *působí posvěcující milost, t. j. jest svátost*.

c) *Sv. Otcům* je manželství křesťanské rovněž posvátnou záležitostí. *Sv. Ignác Muč.* dí: „Stuší pak, aby ženichové a nevěsty sňatek ve shodnosti s biskupem uzavírali, by spojení jejich podle Boha se dalo a ne podle pochoti“ (K Polyk. 5, 2; Enchir. patr. 67). *Tertullian*, maje na zřeteli manželství před církví uzavřené, dí: „Jak bych dovedl vyličiti štěstí takového manželství, jež je před církví uzavřeno, obětí potvrzeno, požehnáním spečetěno, anděly prohlášeno a od Otce schváleno?“ (Ad uxor. II. 9; Enchir. patr. 320). *Kliment Alex.* hájil svátostný ráz manželství proti gnostikům a manichejským, odvolává se na zmíněné výroky apoštola Pavla (Stromat. 3, 15). *Sv. Epifanius* pak zdůrazňoval posvátnost manželství proti manichejským, poukazuje na *Krista Pána*, který svatbě v *Káně Galilejské* obcoval a svou milostí manžele obdařil. Z těchto míst dokazovali božský původ manželství *sv. Řehoř Naz., sv. Cyril Alex., sv. Ambrož a sv. Augustín*.



*Sv. Augustín* hájil se proti *pelagijským útokům*, že manželství nesnižuje ani je nečiní pramenem hříchu dědičného, a dovozuje ve spise „*De nuptiis et concupiscentia*“ jeho božský původ i svátostný ráz. Svátostí je mu manželství proto, že je nerozlučné. *Proti Jovinianovi*, jenž panictví zavrhoval, dokazuje, že katolíci panictví nevyvyšují na úkor manželství, a pojednává o jeho božském ustanovení, důstojnosti a jeho dobrech (proles, fides, sacramentum; *De bono conjugii* 24, 32). Manželství přirovnává k *svátostem křtu a svěcení*, které rovněž jak manželství ve přijímatelích nezrušitelně trvají (*De nupt. et concup.* 10, 11; *De bono conjugii* 24, 32).

d) *Scholastičtí* bohoslovci uznávají bez výjimky křesťanské manželství za svátost. *Starší* jako *Hugo, Petr Lomb.* a j. pokládali manželství křesťanské za svátost, poněvadž je nerozlučné. Manželství přirozené nemá této vlastnosti. Křesťanské manželství je jim svátostí proto, poněvadž je obrazem nerozlučného spojení Krista s církví. *Albert Vel.* se poněkud od tohoto názoru uchyluje a uvádí pouze, že manželství zamezuje hřích a upravuje ukájení pohlavního pudu. *Sv. Tomáš Akv.* učí však již zcela určitě, že manželství je svátost a tudíž jako jiné svátosti působí milost. Protože každá svátost působí to, co značí, třeba za to míti, že se touto svátostí uděluje snoubencům milost, skrze niž náleží ke spojení Krista s církví (*Suppl. q. 42 ar. 1*). Je to v podstatě svátostí, aby byla pomocí vnějších znamení lékem milosti proti hříchům. To pak jest i v podstatě svátostí manželství obsaženo. (O trojím dobru manželství pojednává *C. Gent. 4, 78.*)

*Kdy Kristus* Pán svátost manželství ustanovil, dá se těžko zjistiti. Podle některých bohoslovců tak učinil *při svatbě v Káně Galilejské*, podle jiných *při rozmluvě s farisei*, ve které tak zdůrazňoval původní ryzí tvar manželství, nebo že tuto svátost ustanovil *až po smrtovýchvstání*.

z. *věta*: Svátost manželství je manželská smlouva křesťanských snoubencův.

Před Kristem manželství nebylo svátost a mimokřesťanské manželství není svátost, nýbrž pouze smlouva. U křesťanů lze sice pojmy svátost a smlouva rozlišovati, ale co do věci jsou obě totožny. *Křesťanští snoubenci nemohou učiniti manželskou smlouvu, aby nebyla zároveň svátostí*. Kdyby chtěli s takovým úmyslem v manželství vstoupiti, bylo by neplatné.

*Důkaz.*

a) *Podle Písma sv.* nelze manželské smlouvy odloučiti od svátosti. Když *Kristus Pán* povýšil manželství na svátost, tu zavázal všechny křesťany, aby podle tohoto ustanovení vstupovali v manželství svátostná. Podle nauky apoštola *Pavla* je každé manželství křesťanské veliké tajemství, t. j. svátost, splní-li se tato hlavní podmínka: „Proto opustí člověk otce svého i matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v tělo jedno“ (*Ef. 5, 31*). To pak se stává při každém platném manželství křesťanském.

b) *Sv. Otcové* této otázky neprojednávají výslovně, ale úhrnem ji zastávali, učíce, že manželství je veliké, posvátné tajemství, dokonalý obraz spojení Krista s církví a tudíž nerozlučné a jednotné. Výslovně tuto otázku rozebírali *scholastikové* učíce: „Slova, jimiž se projevuje manželský souhlas, jsou formou této svátosti a nikoli pozeňání kněžské, jež je pouze svátostínou“ (*sv. Tomáš Akv.*, Suppl. q. 42 a. 1).

c) *Sněm florencký* dí výslovně: „Účinnou příčinou této svátosti je pravidelně vzájemný souhlas, slovy v přítomném čase vyjádřený“ (Denz. 702). *Pius VI.* prohlásil: „Je článkem víry, že manželství, jež bylo před Kristem pouze nerozlučnou smlouvou, stalo se po příchodu Kristově jednou ze sedmi svátostí“ (Ad epicop. motul. 16./VII. 1788). *Pius IX.* v allokuci 27./VII. 1852 pravil: „Mezi věřícími nemůže býti manželství, jež by nebylo zároveň svátostí, a proto nelze svátosti od manželské smlouvy nikdy oddělit“ (Denz. 1640). Viz encykliku „*Arcanum divinae*“ *Lva XIII.* (Denz. 1854).

*Mínění Melchiora Cana*, že smlouva manželská je látkou podobně jako úkony kajčnickovy při svátosti pokání a pozeňání kněžské, že je formou, *dlužno odmítnouti*. Každá řádná manželská smlouva křesťanských snoubenců jest plná a skutečná svátost. Ještě *rozhodněji* třeba se *ohraditi* proti tvrzení *josefinských a gallikánských bohoslovců Launoy-ho, Nuytze, F. Theinera a j.*, jakoby manželství se uzavíralo pouhou smlouvou a teprve potom, když mu bylo od církve pozeňáno, stávalo se svátostí. Nelze ani s *Vasquezem a j.* souhlasiti, že by se smlouva manželská dala přece odloučiti od svátosti, takže by snoubenci měli volnost podle svého úmyslu buď učiniti manželskou smlouvu nebo přijmouti svátost.

d) *Na spornou otázku*, zda manželství nekřtěných manželů stane se *svátostí*, jakmile manželé se dali pokřtiti, je nejlépe odpověděti *kladně*. V takovém případě není ani nutno, aby manželé *obnovili souhlas*, a *církev* toho ani *nežádá*. Kdyby souhlas byl přes to nutný a nebyl oboaven, bylo by mezi křesťanskými manžely manželství, jež by nebylo svátostí. To však by bylo v přímém rozporu s hořejší větou.

e) Spletitější a obtížnější jest otázka, *co souditi o manželství* v tom případě, když se dá pouze *jeden* manžel *pokřtiti* nebo když *křesťan* s církevní dispensí vstoupí v manželství s *nepokřtěným*? *Bohoslovci* odpovídají různě. *Jedni* *praví*, že *křesťan přijme* v takovém případě *svátost*, poněvadž je toho schopen, a církev i taková manželství pravomoci své podřizuje. *Druzí* to rozhodně *popírají* a poukazují na okolnost, že manželství je jednotný svazek a tudíž váže oba manžely stejně, a proto se nemůže jinak utvářiti u manžela křesťanského a jinak u nekřtěného. Tento názor zdá se býti *důvodnějším* dle zásady: *Matrimonia non debent claudicare*.

## § 59. **○** přísluhovateli a vnějším znamení svátosti manželství.

1. Svátostí manželství *si přísluhují nebo zprostředkují křesťanští manželé* tím, že *vzájemným souhlasem učiní manželskou*

*smlouvu*. Požehnání kněžské je toliko svátostina. To je nyní *všeobecná nauka bohoslovcův*. Církevního prohlášení tu není. Zastávají se toho mínění se *scholastickými bohoslovci* téměř *všichni novější*, a *Benedikt XIV.* uznává je za důvodnější.

#### *Důkaz.*

a) *V Písmě sv.* není bližších ustanovení, kterak má být manželství uzavřeno. *Kristus Pán* a *apoštolé* našli je jako trvající zřízení, jež se tehdy uzavíralo vzájemnou smlouvou snoubencův a nezměnili na tom ničeho.

b) *Sv. Otcové* požadovali ovšem, aby křesťané v manželství vstupovali *před církví*. Nelze však z toho usuzovati, že církevní požehnání pokládali za podstatnou formu; vždyť nikdy nepopírali platnosti těch manželství mezi křesťany, která byla uzavřena bez účasti církve.

c) *Scholastikové* hájili totéž. Dle *sv. Tomáše Akv.* je požehnání kněžské církevní svátostina, kdežto manželství se uzavírá *vzájemným souhlasem snoubencův* (Suppl. q. 45. a. 5). Podobně i *sv. Bonaventura* (Breviloq. P. 6 c. 13). A právě *scholastikové* vesměs při svátostech zdůrazňovali činnost knězovu.

d) *Eugen IV.* v dekretu pro Armeny dí výslovně: „Účinnou příčinou této svátosti je pravidelně vzájemný souhlas slovy ve přítomném čase vyjádřený“ (Denz. 702). *Sněm tridentský* ovšem nařídil dekretem „*Tametsi*“, že manželství mají být uzavírána před vlastním farářem a dvěma svědky, avšak manželství, bez kněžské asistence a beze svědkův uzavřená před tímto dekretem nebo kde nebyl dekret prohlášen, neprohlásil za neplatná (Denz. 990). *Pius X.* nařídil, aby tridentský dekret byl zachováván; ale v dekretu „*Provida*“ 18./1. 1906 přece výjimečně dovolil, aby snoubenci, není-li delší dobu kněz po ruce, vešli v platné manželství *před dvěma svědky, laiky*.

e) Podle *stávající církevní praxe* nabudou manželství, jež pro nějakou rušící překážku byla uzavřena neplatně, *platnosti tím*, že manželé obnoví vzájemný souhlas bez požehnání církve. *Farář*, po případě kněz, není tedy přísluhovatelem, nýbrž *veřejným* od církve zmocněným svědkem, jenž potvrdí a ujistí, že bylo uzavřeno řádné manželství.

O neudržitelných míněních *M. Cana* a *josefínských jakož i gallikánských bohoslovců* byla již svrchu zmínka.

2. *O vnějším znamení*. Vnějšíм znaméním, t. j. *látkou a formou*, této svátosti jest *vzájemný souhlas snoubenců, že se berou za manžely, slovy v čase přítomném vyjádřený*. Tato slova pokud vyjadřují, že snoubenci si na vzájem právo na svá těla k man-

želskému obcování *odevzdávají* (*mutua corporum traditio*), jsou *látkou*, pokud pak vyjadřují, že *toto právo přijímají* (*mutua acceptatio*), jsou *formou*.

a) Jest to tedy s látkou této svátosti podobně jako s ka-jícníkovými úkony při svátosti pokání. *Těla manželů* jsou pouze *předmětem* manželské smlouvy (*materia circa quam*); tato pak jest učiněna, když snoubenci svůj souhlas slovy projeví. V těchto slovech rozlišovati dlužno *dvoji stránku*: *odevzdání* práva na těla a *vzájemné přijímání* tohoto práva. Prvá stránka je ne-určitá, a bývá teprve druhou přesně určena a vymezena.

b) Když tedy manželé projevujíce vzájemný souhlas svátost manžel-ství prostředkují nebo si jí přísluhují, pak nemůže býti manželská smlouva látkou svátostnou a kněžské požehnání nemůže býti formou, jak mylně tvrdil *M. Canus*. Mimo důvody svrchu zmíněné plyne to i z té skutečnosti, že *slova*: „Ego vos in matrimonium conjungo in n. P. et F. et Sp. s.“, jimiž kněz novomanželům žehná, ve *starších rituálech se vůbec nevyskytuje* a *sněm tridentský* jich závazně jako nutných nenařídil, nýbrž dovolil, že lze užití i jiných slov, jak jsou podle obřadů té neb oné církevní provincie obvyklá (sess. XXIV. c. 1; Denz. 990). *Nelze* tedy *slov kněžského požehnání* pokládati za *podstatnou formu* této svátosti.

## § 60. **o přijímatelích a účincích svátosti manželství.**

1. *věta*: Svátost manželství mohou platně přijmouti křesťanští snoubenci, muž a žena, mezi nimiž není rušící překážky (*impedimentum dirimens*).

a) *Prvá podmínka* pro platné přijetí svátosti manželství je samozřejmá. Kdo *není pokřtěn*, není vůbec s to, aby přijal některou svátost vyjma křest.

b) *Rušící překážka* činí manželství *nemožné*, a bylo-li přes to uzavřeno, pak je *neplatné*.

*Sv. Otcové* znali rušící překážky, zejména *různost náboženství* (*disparitas cultus*; *Tertullian*, Ad uxor. 2, 3; *sv. Ambrož*, Ep. 19, 7; *sv. Je-roným*, Adv. Jovin. 1, 10; *sv. Augustin*, De fide et opere 19, 38). Takové sňatky nebyly podle jejich přesvědčení obrazem spojení Krista s církví, poněvadž vydávaly údy Kristovy ve smilstvo pohanům a poskrvňovaly chrámy Boží. K této překážce přidružily se časem jiné. *Sv. Tomáš Akv.* a *sv. Bonaventura* znali téměř všechny rušící překážky v manželském právu církevním obvyklé; *tridentský sněm* k nim připojil dvě nové: únos a tajně uzavřené manželství (*raptus et clandestinitas*).

c) *Úmysl* přijmouti svátost manželství jest u snoubenců *mnohem nutnější* než při ostatních svátostech, poněvadž tato

svátost je co do vnitřní povahy *smlouva*. Má-li býti platná, musí býti učiněna *vědomě a dobrovolně*.

2. *věta*: Svátost manželství přijímají hodně ti snoubenci, kteří jsou v milosti Boží a mezi nimiž není závady (*impedimentum impediens*).

a) Protože tu jde o *svátost živých*, jež milost posvěcující rozmnožuje, je třeba, aby snoubenci byli v posvěcující milosti Boží. Nejsou-li v posvěcující milosti, pak mají přijmouti svátost pokání, aby jí nabyli. *Sněm tridentský* tudíž snoubence napomíná, aby prve než v manželství vstoupí neb aspoň tři dny před tím, než je dokonají, ze svých hříchů bedlivě se vyzpovídali a k nejsvětější svátosti oltářní nábožně přistoupili (sess. XXIV. c. 1. de reformat.)

b) *Překážky vadící*, závady (*impedimenta impediencia*) na př. zapovězený čas, různost křesťanského vyznání, příbuzenství v některých vzdálenějších stupních a j. činí manželství *nedovoleným*. Kdo přes to v manželství vstoupí, hřeší a činí posvěcující milosti překážku.

3. *Účinky svátosti manželství jsou*: a) *rozmnožuje posvěcující milost* a b) *uděluje zvláštní úkonné milosti, aby manželé povinnosti svého stavu věrně až do smrti plnili*.

a) *Sněm tridentský* prohlásil za vyloučené z církve ty, kteří tvrdí, že *svátost manželství neuděluje milost* (sess. XXIV. can. 1). Touto milostí, kde běží o svátost, dlužno rozuměti posvěcující milost. Ježto je křesťanské manželství obraz spojení Krista s církví a tudíž milost ve přijímatelích již předpokládá, tu má sněm na zřeteli *rozmnožení posvěcující milosti*.

*Přijmou-li* tedy snoubenci *tuto svátost*, ač jsou si *těžkého hříchu vědomi*, dopustí se *svatokrádeže*, a milosti nemohou se státi účastni, dokud této překážky dokonale lítostí, po případě platnou zpovědí, neodstranili. *Nejsou-li si těžkého hříchu vědomi* a přijímají-li *tuto svátost zkroutěně (attriti)*, mohou býti výjimečně (*per accidens*) *ospravedlněni* a prvé milosti nabýti.

b) *Zvláštní svátostnou milost* a nárok na další potřebné milosti uděluje tato svátost novomanželům proto, poněvadž jim *ukládá velmi těžké povinnosti*, jejichž věrné plnění má *dalekosáhlý význam pro rodinu, společnost, stát a církev*.

O těchto zvláštních milostech, jichž manželé potřebují k bohulibému životu manželskému, dí *sněm tridentský*: „Milost

pak, která onu přirozenou lásku má zúšlechťovati a nerozlučný svazek potvrditi a manželzy posvěcovati, zasloužil nám sám *Kristus* svým utrpením. To apoštol *Pavel* naznačuje, řka: Muži milujte své manželky, jakož i Kristus miloval církev a vydal se za ni, a hned dodává: Tajemství, toto je veliké; já však pravím ohledem na Krista a na církev (Ef. 5, 25. 32) . . . Bezbožní lidé tohoto světa běsníce nejen o této ctihodné svátosti převráceně smýšleli, nýbrž i volnost pohlavní zavádějí“ . . . (sess. XXIV. Denz. 969. 970). Má tedy tato stavovská milost *dvoji účinek*: *posiluje* manželzy, aby své povinnosti jako manželé a potom jako rodičové vůči dětem věrně plnili, a *skýtá jim lék* proti nezřízeným tělesným žádostem (1. Kor. 7, 2; 1. Thes. 4, 5). *Římský katechismus*, navázav na toto učení sněmu, vyvozuje z něho, že manželé skrze milost této svátosti bývají vzájemnou láskou spojeni, a se svou vespólnou náklonností spokojeni, a tak odmítají všechny cizí a hříšné žádosti a vedou život počestný a neposkvrněný.

### § 61. ● vlastnostech manželství.

Manželství křesťanské jakožto věrný obraz spojení Kristova s církví je *jednotné a nerozlučné*. *Jednota* manželství záleží v tom, že je *svazek mezi jedním mužem a jednou ženou*. Jeho opak je *polygamie*; má-li buď jeden muž současně-více než jednu ženu (*polygamie v užším smyslu, mnohoženství*) nebo, má-li jedna žena současně více než jednoho muže (*polyandrie, mnoho-mužství*). *Obyčejně* se však *polygamií* rozumí manželské spojení s více ženami. To může býti buď *současné (polygamia simultanea)* nebo *posloupné (pol. successiva)*.

*1. věta*: Podle božského zákona může křesťanské manželství trvati pouze mezi jedním mužem a jednou ženou. (De fide).

*Výklad.*

*Sněm tridentský* současně mnohoženství zavrhl: „Bude-li kdo tvrditi, že křesťanu je dovoleno míti současně více žen, a že to není božským zákonem zapovězeno, b. z c. v.“ (sess. XXIV. can. 2; Denz. 972).

Mnohoženství *posloupného* církev nezakázala. Zapovídali je jen někteří *rigoristé v řecké církvi*, potom *montanisté a novatiáni*.

a) *Důkaz.*

α) Manželství, jak je *Bůh původně ustanovil*, bylo spojení mezi jedním mužem a jednou ženou, *tedy jednotně*. Toto spojení bylo tak těsné, že muž a žena měli býti jedním tělem (1. Mojž. 2, 24) a jedním zřídlem života pro celé lidské pokolení. V tomto původním tvaru *obnovil Kristus Pán* manželství, když děl *fariseům*: „Což jste nečetli, že ten, jenž stvořil člověka na počátku, mužem a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk otce svého a matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v jednom těle; nejsou tedy více dva, nýbrž jedno tělo“ (Mat. 19, 4—6).

β) Apoštol *Pavel* má vždy na zřeteli manželství jednotné. „Žena provdaná připoutána je zákonem k muži živému; zemře-li muž (její), jest rozvázána od zákona o muži, takže nebude cizoložnicí, oddá-li se muži jinému“ (Řím. 7, 2. 3). Totéž platí o muži, jenž je připoután zákonem (svazkem) k ženě své, a teprve smrtí manželky své jest od něho osvobozen a může se znova oženiti. Jsou oba manželé vázáni zákonem nebo smlouvou která bývá toliko smrtí jednoho z manželů zrušena. Jinde napomíná týž apoštol: „Ale pro uvarování se smilství každý měj manželku svou a každá muže svého“ (1. Kor. 7, 2).

γ) *Tradice křesťanská*, řídíc se těmito jasnými slovy Písma sv., zavrhovala rozhodně současné mnohoženství jako pohanské.

Mnohoženství *přičí se* tedy *božskému zákonu*. Není v něm možná ani vzájemná láska, ani věrnost manželská, ani život rodinný, ač prvotný účel manželství, plazení a výchova dítek není jím ohrožena. I mohlo býti *ve St. zákoně* dovoleno a vyskytovalo se též *v životě patriarchův*. *Současné mnohomužství* je však právě namířeno proti plazení a výchově dítek, jak dí *sv. Augustin*: „Plures mulieres ab uno viro foetari possunt, una vero a pluribus non potest“ (De bono conj. 17, 20). *Přičí se* tedy *zákonu přirozenému*.

δ) *Mnohoženství starozákonných patriarchů* dlužno posuzovati podle poměrně nízké úrovně mravní. Tehdy ještě nebylo závazné a rozhodující vznešené mravní stanovisko křesťanské, nýbrž pouze předkřesťanské. Hospodin pak toto mnohoženství, jakož i jiné, milostivě přešel (Řím. 5, 25). Teprve *Kristus Pán* obnovil manželství v tom ryzím tvaru, v jakém je Hospodin původně ustanovil a mítí chtěl. Pro *hrůchy* lidstva nebyl tento původní tvar ani proveden ani zachován.

ě) *Posloupně mnohoženství* není ani božským (1. Kor. 7, 8. 39; Řím. 7, 2. 3; 1. Tim. 5, 14) ani církevním zákonem *zapovězeno*. Za starých dob nebylo druhé manželství rádo vídáno. Ti, kteří podruhé v manželství vstoupili, nebyli připouštěni ke svěcením,

bývali stíháni církevními tresty, nedostávali od církve podpory a dosud se jim neuděluje svatební požehnání. Obzvláště na *Východě* posuzovalo se druhé manželství velmi přísně. Ti, kteří podruhé v manželství vstoupili, byli tresty církevními stíháni a z církve vyobcováni. (Viz *sv. Jeronym*, Ep. 123, 17; *sv. Basil*, Ad Amphilocho. 4). Nikdy však *nebylo druhé manželství prohlášeno za neplatné*. I nyní odepírá *východní církev těm*, kteří v manželství podruhé vejdou, sv. přijímání po dva roky, a těm, kteří tak učiní po třetí, po pět let (*Maltzew* 283).

2. *věta*: Platné křesťanské manželství je nerozlučné, t. j. nemůže býti co do svazku rozloučeno jen smrtí jednoho z manželův. Cizoložství jednoho z manželů svazek manželský nezruší.

a) *Výklad.*

*Sněm tridentský* prohlásil proti *reformátorům*: „Bude-li kdo tvrditi, že pro blud aneb obtížný společný život aneb úmyslné se vzdálení od manžela svazek manželský může býti rozloučen, b. z c. v.“ (sess. XXIV. can. 5; Denz. 975). Týž sněm prohlásil ohledem na *Řeky*, kteří manželství pokládali za rozlučitelné v tom případě, když jeden z manželů spáchal cizoložství: „Bude-li kdo tvrditi, že se církev mylí, když učila a učí, že podle nauky evangelia a apoštolů svazek manželský pro cizoložství jednoho z manželů nemůže býti rozloučen . . . a že ten cizoloží, kdo, propustiv cizoložného, s jiným v manželství vejde b. z c. v.“ (sess. XXIV. can. 7; Denz. 977).

b) *Důkaz* byl již z veliké části podán ve větě předešlé. Ježto je *nerozlučnost* manželství co do věci *totožná s jeho jednotou*, platí důvody uvedené pro jednotu též pro nerozlučnost.

a) *Kristus Pán* zdůrazňuje v horském kázání jednotu i nerozlučnost manželství, když přísně zapovídá každý hříšný pohled a každou nečistou žádost po cizím manželu, poněvadž jsou vnitřním cizoložstvím (Mat. 5, 27 nn.) Když pak se ho *fariseové* tázali, zda je muži dovoleno manželku propustiti z jakékoli příčiny, tu jim pravil: „Pro tvrdost srdce vašeho napsal vám (Mojžíš) přikaz ten.“ A poukázav na stvoření a výrok Adamův o úzkém spojení muže a ženy, pravil: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj“ (Mar. 10, 2—9 srov. Mat. 19, 8 nn.)

Když pak se ho *učedníci doma tázali* po věci té, odpověděl jim: „Kdo by propustil manželku svou a jinou pojal,



cizoloží proti ní a jestliže by žena propustila muže svého a za jiného se vdala, cizoloží“ (Mar. 10, 11. 12). Svazek manželský trvá tedy i tehdy, když jeden z manželů se dopustil cizoložství. Kdyby byl v tomto případě zrušen, nedopustil by se cizoložství, kdo by s propuštěným manželem vešel v manželství. Dle evangelia *sv. Lukáše* (16, 18): „Každý, kdo propouští svou manželku a běře si jinou, cizoloží, a kdo si běře propuštěnou od muže, cizoloží.“

β) Apoštol *Pavel* přikazuje jménem Páně: „Těm však, kteří jsou v manželství přikazují nikoli já, nýbrž Pán, aby manželka od muže neodcházela. Odejde-li však, zůstaň nevdanou nebo se smíř s mužem svým; a muž nepropouštěj manželky své. . . . Umře-li, pak je svobodna provdati se za koho chce“ (1. Kor. 7, 10. . . . 39; srov. Řím. 7, 2).

c) *Je cizoložství jednoho z manželů podle evangelia Matoušova výjimkou z pravidla o nerozlučném manželství?*

Podle evangelí *Markova a Lukášova* a podle listů *Pavlových* nelze manželství rozloučiti, ani když se jeden z manželů dopustil cizoložství. U *sv. Matouše* je *potíž* s těmito dvěma výroky Páně: „Každý kdo by propustil manželku svou vyjma pro smilství, uvádí ji v cizoložství a kdo by propuštěnou pojal, cizoloží“ (Mat. 5, 31). „Kdokoli propustí manželku svou leč pro cizoložství (*ἢ ἐπὶ πορνείᾳ*) a pojme jinou, cizoloží, a kdo pojme propuštěnou, cizoloží“ (Mat. 19, 9).

α) *Řekové* a protestanté dovozují z těchto dvou míst, že cizoložstvím jednoho manžela bývá manželský svazek rozloučen a nevinný manžel má právo vejíti v nový sňatek. *Je tu skutečně stanovena výjimka?*

Mezi *řeckými sv. Otcí* je *dostí* zastánců toho názoru, že zmíněné cizoložství je skutečně výjimkou, pro niž může býti manželství zrušeno; *mezi latinskými* je jich poměrně *velmi málo*, tak *Lactantius* a *Tertullian*. *Sv. Basil Vel.* osobně sice nepokládá nové manželství v takovém případě za dovolené, ale přece je trpí ohledem na manžela nevinného. *Sv. Cyril Alex.* pokládá manželství v tomto případě za rozloučené. *Sv. Jan Zlat.* nevyslovil se zcela určitě, ale více se klonil k řeckému názoru. Podobně i *Theodoret z Cyru*, *Viktor Antiochijský*, *Theofylakt* a *Euthymius*.

β) *Latinskí sv. Otcové* druhé manželství v tomto případě zakazují jako neplatné a trvají neochvějně na nerozlučnosti jeho. Tak *Hermas*, *apologeté*, *Cyprian*, dále *Klement Alex.*, *Origenes*, *Epifanius* a *sněmy v Elviře* (300) a v *Arles* (314), *Hilarius*, *Ambrož*, *Ambrosiaster*, *Innocenc I.*, *Jeronym* a *Augustin*. Pozdější *západní synody* posuzovaly tento případ poněkud volněji, ale z důvodů místních nebo z ohledu na světské zákonodárství.

γ) *Scholastičtí bohoslovci* rovněž trvali na starodávné latinské tradici a odůvodňovali ji z dotyčných míst evangelia *Matoušova*.

Tak *Petr Lomb.*, *Albert Vel.*, *sv. Tomáš Akv.*, *sv. Bonaventura* a j. výjimku nisi ob fornicationem *μη̄ ἐπι πορνείᾳ* spojují pouze s prvou polovicí věty „kdo by propustil“, ale nikoli s druhou polovicí „kdo by propuštěnou pojal.“ Podle jejich výkladu, který i nyní *katoličtí bohoslovci* zastávají, dovolil *Kristus Pán* manželu cizoložnou manželku propustiti, t. j. dáti se od stolu a lože s ní rozvésti, ale nikoli jinou pojmouti. Proti tomuto výkladu je však *jednak to*, že by *židé* nebyli ze slov *Kristových* vyrozumívali pouhý rozvod od stolu a lože, který jim byl neznámý, nýbrž úplnou rozlukou, která se u nich vyskytovala; *pať i to*, že *sněm tridentský* neuvádí za důvod pro rozvod manželů pouze cizoložství, nýbrž mnoho jiných příčin (ob multas causas; sess. XXIV. can. 8).

δ) *Bohoslovci* se tedy pokoušeli o jiné výklady svrchu zmíněných dvou míst. Smilstvím (*πορνεία*), o němž je tam řeč vyrozumívali (*Döllinger*) *smilství*, jehož se dopustila žena před sňatkem, a pro které nemohlo býti u židů uzavřeno platné manželství; jiní pojímali smilství jako nezákonný konkubínát, jenž musí býti rozloučen; opět jiní viděli v *πορνεία* nevěru, a přihlížeje k výsadě *Pavlově* tvrdili, že manželství nevěřících může býti rozloučeno, ale nikoli manželství křesťanské. Jiní, chtějíce se vyhnouti potížím tvrdili, že *Kristus Pán* ve zmíněných výrocích *neměl vůbec na zřeteli manželství křesťanská*, nýbrž *židovská*, a tudíž mluvil o jejich rozloučení. Novější protestanti pokládají slova *μη̄ ἐπι πορνείᾳ* za pozdější vsuvku.

ε) K těmto výkladům, které jsou buď vůbec bezdůvodné nebo málo důvodné, přidružil se *nový výklad*, který podal *Ott* v monografii „*Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*“ (1911), a celkem se velmi zamlouvá. *Ott* poukazuje právem na důležitou okolnost, že židé, když k nim *Kristus* mluvil, mimovolně v jeho slovech rozpoznali *narážku* na výklad *Deuter. 24, 1*, podle něhož směl muž manželku propustiti *pro ervath dabar*, pro nějakou ošklivou věc. Právě za časů *Krista Pána* byl prudký spor o výklad *ervath dabar*. Židé většinou podle výkladu *Hillelova* vyrozumívali tím *každou ošklivou věc* oproti výkladu *Schamaiovu*, jemuž oním *ervath dabar* bylo pouze *smilstvo*. Kdykoli tedy se vyskytl *ervath dabar*, ať již jakákoli ošklivá věc nebo smilstvo, byla dovolena rozluka manželská, avšak pouze v tomto případě. Ohledem na tuto důležitou otázku mluvil *Kristus Pán* k Židům v této souvislosti: Řečeno jest také: Kdo by propustil manželku svou pro *ervath dabar*, dá jí list rozlučovací. Já však pravím vám: Kdokoli by ani *ervath dabar* nevyjímaje svou manželku propustil, uvádí ji v cizoložství (*Mat. 5, 31. 32*). Dal tedy *Kristus Pán* v tomto protikladu nový, vyšší zákon oproti dřívějšímu židovskému, a *zapověděl všelike propouštění a všeliký rozvod i pro ervath dabar*, o němž se k židům zvláště zmíniti musel. V takové souvislosti nabývá řeč *Kristova plného významu a důrazu*. Do takového postupu myšlenkového

hodi se dobře ono *μη ἐπι πορνείᾳ*, když se jím prostě popírá „ani smilství nevyjímaje;“ nehodí se tam však, když by mělo obsahovati výjimku. — Tento výklad se doporučuje i tím, že *učedníci* se slovům Páně *divili*. To by se jistě nebylo stalo, kdyby byl prohlásil rozlukou manželskou u židů pro ervath dabar za dovolenou. *Sv. Matouš*, jenž psal pro *židy a židokřestany*, přihlížel ke kasuistice židovské; *sv. Marek a sv. Lukáš*, kteří k ní nepřihlíželi, smyslu slov Páně ani v nejmenším nezměnili. (Viz k celku *Bartmann II.<sup>s</sup> 472*).

3) *Církev* svou *praxí* dokazovala vždy, že manželství je nerozlučné. Neohroženými zastánci nerozlučnosti manželství byli zejména tímšti *papežové*. *Urban II.* a *Paschal II.* nemlčeli proti *Filipovi I.* francouzskému, když svou řádnou manželku *Bertu* zapudil, aby jinou pojal; *Klement VII.* nevyhověl žádosti *Findřicha VIII.*, aby jeho manželství s *Kateřinou Aragonskou* bylo zrušeno, a král mohl pojmouti za manželku *Annu Boleynovu*.

Jednota a nerozlučnost manželství je potřebna i z těchto zajisté vážných a rozumných *důvodů*: 1. Nejdůležitější účel manželství je *zachování lidského pokolení a řádná výchova dětí*. To je však pouze možno za starostlivé a nepřetržité péče obou rodičů, kterou dětem až do jejich samostatnosti věnují. *Z dětí*, u nichž byla rodinná výchova zanedbána, vyrůstá, jak zkušenost učí, *svrchované nebezpečí pro společnost lidskou*. 2. Druhý účel manželství je *vzájemná pomoc a podpora*, ke které se manželé po celý život zavazují. Potřeba této pomoci lety se nemění, nýbrž roste. 3. *Rozluka manželská*, kterou je dovoleno manželství jako každou jinou smlouvu zrušiti, je *příčinou různic a nepřátelství* mezi rodinami, na něž se často uvalí nezasloužená hanba. Manželská rozluka otevírá do kořán dveře *různým zločinům* a vede nutně *k rozvratu rodiny, státu a společnosti* vůbec. Kde je dovolena rozluka manželská, tam *zůstává tisíce dětí bez výchovy*. Kdo v jednom sňatku nesnázi a obtíží, jež se všude vyskytují, snáseti nedovede, sotva lépe obtojí ve druhém (viz *Reyl*, *Reforma manželství* [1906] 73). 4. *Dějiny národů* mluví rovněž pro nerozlučnost manželství. Čím mravnější a čistší národ, tím *řidčeji* jest u něho *manželská rozluka*, tím ušlechtlejší život rodinný, tím utěšeněji zkvétá u něho manželské štěstí a tím větší péče o dítky. A takový národ neporušených mravů *plodí silné potomstvo, zakládá zdravý a kvetoucí stát, dodává vlasti k obraně hojnost statečných bojovníkův*. 5. Nerozlučnost manželství ukládá ovšem manželům někdy *nemalé povinnosti*. Ale ctnost vyžaduje vždy utrpení a není nikdy bez obětí. *Obecné blaho* společnosti žádá nezbytně zákona o nerozlučnosti manželství, a proto je zákon ten oprávněný a spravedlivý. Povinností jednotlivce pak jest, aby ho zachovávali, i kdyby při tom sami trpěli. U společenských zřízení, jakým je manželství, je *nejvyšším účelem blaho celku*, tu zejména *blaho a dobro dítek*, a tomu se musí podříditi i prospěch jednotlivcův. (*Kašpar*, *Učebnice kat. náboženství II.* Věrouka 226).

d) Manželství *nevěřících i dokonané* (*matrimonium consummatum*) může býti *co do svazku rozloučeno* tehdy, když se jeden

z manželů dá pokřtí, druhý však nevěřící nechce s ním dále vésti pokojný život manželský. Je to tak zv. *výsada Pavlovská* (*privilegium Paulinum* 1. Kor. 7, 10—15). Chce-li nevěřící manžel s pokřtěným dále v pokoji žít, tu *sv. Pavel* radí, aby s ním zůstal. Tato výsada se zakládá na *božském zákonu*.

e) Manželství *křesťanské platné, ale nedokonané* (*matrimonium ratum, non consummatum*) může býti *co do svazku zrušeno*: 1. učiní-li jeden z manželů slavné sliby v řádě církvi schváleném a 2. *dispensuje-li papež z vážných důvodů*.

f) Rozvod může býti manželům povolen (*separatio a thoro et mensa*) ze mnohých důvodů. *Sněm tridentský* dí: ob multas causas; sess. XXIV. can. 8; celkem tehdy, když společný život manželský je *velmi obtížný* a téměř nesnesitelný nebo pro blaho tělesné po případě duchovní *nebezpečný*. Ostatní v církevním právu manželském.

g) Ježto je křesťanské manželství svátostí a Kristus Pán původce všech svátostí je svěřil církvi do správy, má tato právo stanoviti *překážky manželství rušící* (*impedimenta dirimentia*) a *o záležitostech manželských* (*causae matrimoniales*), pokud nejsou povahy čistě občanské, rozhodovati (*sněm tridentský*, sess. XXIV. can. 4 a can. 5). Z oné prvě pravomoci plyne i další moc církve, t. j. od překážek manželských rušících i odkládajících nebo závad z důležitých důvodů *dispensovati*. Bližší podává církevní právo manželské.

## § 62. ⚭ panictví.

1. Panictví, ač není svátostí, je přece *výbornější a lepší než stav manželský*. Panictví vyniká nad stav manželský pouze tehdy, když si je někdo zvolil *z lásky k Bohu, z bohumilé pohnutky*.

*Sněm tridentský* prohlásil: „Bude-li kdo tvrditi, že stavu manželskému dlužno dáti přednost před stavem svobodným, a že není lépe zůstati v panictví nebo v bezženství než vejíti v manželství b. z c. v.“ (sess. XXIV. can. 19; Denz. 981).

### 2. *Důkaz.*

a) *Kristus Pán* pravil apoštolům: „Ne všichni chápají slovo to, nýbrž ti, jimž jest dáno. Jsou zajisté panicové, kteří se tak narodili ze života matky, a jsou panicové, kteří učiněni jsou jimi od lidí, a jsou panicové, kteří sami oddali se panictví

pro království nebeské. Kdo může chápati, chápej“ (Mat. 19, 11. 12). Kdo se tedy dobrovolně pro království nebeské zaváže k panictví, *má od Boha veliký dar*, jehož se dostane pouze vyvoleným. „Kdo může chápati, chápej“. Protože panictví z bohumilé pohnutky zvolené jest zvláštním darem Božím a *předmětem evangelické rady*, je *výbornější a lepší* než stav manželský. Proto také Kristus Pán slibuje těm, kdož se k bezženství zavážou, že *stokrát více vezmou a život věčný v dědictví dostanou* (Mat. 19, 29).

b) Apoštol *Pavel* dí: „A tak činí dobře i ten, kdo provdává pannu svou; ale kdo neprovdává ji, činí lépe“. A o *vdově* praví: „Zemře-li muž její, jest svobodna provdati se za koho chce, jenom v Pánu. Ale blahoslavenější bude, zůstane-li tak, podle mé rady“ (1. Kor. 7, 38. 39. 40). Tuto radu nedal apoštol pouze *pro přítomnou potřebu* (v. 26), nýbrž proto, že je těm, kteří nejsou v manželství, zvláště vdovám dobře, zůstanou-li tak jak on (v. 8). Vždyť výslovně dí: „To pak pravím k vašemu prospěchu, nikoli abych na vás uvrhl osidlo, nýbrž abyste počestně a vytrvale sloužili Pánu bez roztržitosti“ (v. 35 *Vulgata*: „nýbrž k tomu radím, co počestné jest a co by dalo svobodu bez překážky sloužiti Pánu.“) Apoštol doporučuje *panictví*, nedal příkaz nýbrž radu, aby se panice mohli snáze a lépe oddati službě Boží. Důvod, proč panictví má přednost před manželstvím, uvádí apoštol řka: „Kdo není ženat, stará se o věci Páně, kterak by se zalíbil Pánu. Kdo se však oženil, stará se o věci světské, kterak by se zalíbil ženě, a je rozdělen“ (v. 32. 33). Proto i apoštol zůstal *panicem* a radí, by jeho příkladu následovali.

c) Apoštol *Fan* vypravuje o sto čtyřiceti čtyřech tisících těch, kteří zpívali před trůnem píseň novou, již se mimo ně nikdo nemohl naučiti. To jsou ti, kteří se neposkvrnili se ženami, neboť jsou panici (Zjev. 14. 1. 3. 4). Rozumí-li se v těchto slovech *panictví* ve vlastním smyslu, pak je apoštol nejen nadšeně vychvaluje, nýbrž líčí i skvělou odměnu v nebesích za ně. Rozumí-li se *panictvím věrnost*, kterou Ježíši Kristu duše stále zachovaly, i tak je panictví obrazné, jemuž se dostane daleko větší slávy v nebesích, lepší a výbornější než stav manželský.

d) *Sv. Otcové* chválí panictví a doporučují nejen příležitostně, nýbrž i zvláštními spisy, tak *Tertullian* a *sv. Cyprian* (De habitu virginum),

sv. Ambrož (De virginibus et virginitate), sv. Jan Zlat. (De virginitate), sv. Augustin (De sancta virginitate) a j.

e) *Církev* veškeré útoky na panictví vždy rozhodně odmítala a to *od Joviniana, Helvidia a Bonosa až po reformátory.*

f) K panictví, jež jako výbornější a lepší Kristus Pán i apoštolé věřícím doporučili a svým příkladem posvětili, zavazovali se od počátku křesťanství *poustevníci, mniši a všichni ti*, kteří za oním vznešeným příkladem po vyšší dokonalosti se snažili, a spásu vlastní nebo svých bližních a skutkům milosrdenství zcela se věnovali. V panictví nebo v bezženství zůstávali *sluhové Boží, jáhni, kněží a biskupové* a později i *podjáhni*, aby posvátnou službu konati mohli čistě a neposkvrněně. Na Západě uložil papež *Siricius* (385) jáhnům, kněžím a biskupům, aby se po čas posvátné služby pohlavních styků se svými manželkami zdržovali (Ep. ad Himer. Tararacon. c. 7; srov. Conc. Eliberit. can. 33). Na Východě podle ustanovení *sněmu trullánského* (692) bylo bezženství uloženo mnichům a biskupům. Po úsilovných bojích, jež *sv. Řehoř VII.* za svobodu církve a bezženství duchovních podnikal, ustanovil 2. *sněm lateránský r. 1139*, že jáhni, biskupové a kněží mají býti svobodní, a že manželství, ve které by přes to vešli, je neplatné (can. 7).

SEDMÁ KNIHA.

## O DOKONÁNÍ NEBO O POSLEDNÍCH VĚCECH.

*Literatura: Sv. Tomáš Akv.*, Supplem. q. 69 nn. C. Gent. 3, 1—63; 4, 79 . . *Siuri*, Theologia de novissimis (Valentiae 1756). *Keel*, Die jenseitige Welt, 3. svaz. (1868). *Oswald*, Eschatologie (<sup>6</sup>1893). *Méric*, Das andere Leben (1882). *Katschthaler*, Eschatologia (1888). *Atzberger*, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. Testamente (1890). *Týž*, Die Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nicaeischen Zeit (1896). *Schneider*, Das andere Leben (<sup>10</sup>1910). *Einig*, De Deo creante et consummante (1898). *Jungmann*, De novissimis (<sup>4</sup>1898). *Billot*, Quaestiones de novissimis (<sup>8</sup>Romae 1903). *Palmieri*, De novissimis (1903). *Heinrich-Gutberlet*, Dogmat. Theologie X., 2. odd. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik II.<sup>3</sup> 474 nn. *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik III.<sup>6</sup> (1916) 712 nn. *Chr. Pesch.*, Praelect. Dogmat. IX.<sup>3</sup> (1911). Českou literaturu viz v Bibliografii české katol. literatury náboženské (Praha 1912) 27.

Všechno, co od Boha pochází, opět se k němu jako k cíli vrátí. V Bohu bude všechno dokonáno, co bylo od něho stvořeno. On je všech věcí příčina nejen účinná, nýbrž i účelná. „Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci; jemu sláva na věky“ (Řím. 11, 36). Dokonání všech věcí je posledním dílem Božím, vrcholem a korunou dřívějších, stvoření a vykoupení.

Dokonatel všech věcí jest Bůh a Ježíš Kristus, Bůh-člověk je soudce všech, avšak *vlastním předmětem dokonání je člověk a viditelný svět*. Dokonání nedostaví se s železnou nutností, jako neodvolatelný osud, nýbrž věčný Soudce provede je u rozumných tvorů podle toho, jak se k jeho vůli za živa zachovali. Dobré na věky odmění neskonalou blažeností a zlé

na věky zavrhne a potrestá. Tak se zjeví na oněch Boží dobrota, na těchto pak Boží spravedlnost, a všechno bude hlásati jeho čest a slávu. „Jemu sláva na věky“.

Biblické názvy dokonání jsou: *συντελεία τοῦ αἰῶνος*, *consummatio saeculorum* (Mat. 13, 40; 28, 20), konec, *τέλος*, *finis* (Mat. 24, 14; 1. Kor. 15, 24), poslední věci, *τὰ ἔσχατα*, *novissima* (Sir. 7, 40), poslední dny a časy, *ἔσχαται ἡμέραι*, *ἔσχατα τῶν ἡμερῶν*, *ἔσχατος καιρός* (Is. 2, 2; Ez. 38, 16; Os. 3, 5; 2. Tim. 3, 1; 1. Pet. 1, 5).

Dokonání, poslední věci lze rozlišovati *ve zvláštní*, týkající se *jednotlivého člověka*, a *v obecně*, týkající se *veškerého tvorstva viditelného*.

Dokonání zvláštní začíná se *smrtí*, při níž *soukromým soudem* rozhodnut bývá věčný úděl každého člověka, kam se má duše na věky odebrati, zda *do nebe* nebo *do pekla* nebo pouze přechodně *do očištění*.

Dokonání obecné nastane *druhým příchodem Kristovým* a uskuteční se *vzkříšením těl, posledním soudem a koncem světa*.

Podle toho se rozděluje *nauka o dokonání* neb *eschatologie* *ve zvláštní*, kdež se pojednává *o smrti, soudu soukromém, nebi, pekle a očištění* a *v obecnou*, kde je řeč *o druhém příchodu Kristově, o vzkříšení těl, posledním soudu a konci světa*.

## Část prvá.

# Dokonání zvláštní.

### § 1. O smrti.

*Literatura: Ginella*, De notione atque origine mortis (Vratisl. 1868). *Bellarmin*, Die Kunst zu sterben übers. von Fr. Hense (21888). *Kaufmann*, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften (1899). *Týž*, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (1900).

*Pojem*. Smrtí (*mors*, *θανάτος*) se končí život a jest tudíž jeho opakem.

Ve *vlastním smyslu* je smrt člověka *odloučením duše od těla*. *V obrazném smyslu* nazývá se smrtí ztráta posvěcující milosti, nadpřirozeného života (*peccatum quod mors est animae*; *sněm tridentský* sess. V. can. 2, srov. Ef. 2, 1) a věčnou smrtí věčné zavržení, druhá *δεύτερος θανάτος*, jak ji nazývá apoštol *Jan* (Zjev. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8), a věčná záhuba *ὀλεθρον αἰώνιον* (2. Thes. 1, 9), záhuba *φθορά*, (Gal. 6, 8), zahynutí, *ἀπωλεία* (Filip 3,



19), jak ji nazývá *sv. Pavel. Sv. Augustin* duchaplně smrt tělesnou s věčnou spojuje, když píše: „Ač je v Písmě řeč o několika smrtích, jsou přece dvě hlavní: první, kterou způsobil hříchem první člověk, a druhá, kterou způsobil soudem druhý člověk (Kristus; Op. imperf. c. Julian 5, 31).

V *Písmě sv.* nazývá se tělesná smrt různě a velmi obsažně. Ohledem na to, že *duše se od těla odděluje*, že nastává konec života, jmenuje se rozdělení (Filip. 1, 23; 2. Tim. 4, 6), konec (Mat. 10, 22), konec života (Žid. 13, 7), návrat ve prach (Gn. 3, 19); ohledem *na hřích dědičný*, jehož je následkem, dílo ďáblovo (Jan. 8, 44), nepřítel Kristův (1. Kor. 15, 16), to, co Bůh neučinil (Moud. 1, 13); ohledem *na nesmrtelnost* duše spánek (Žl. 12, 4; Mat. 9, 24 . . .), zboření pozemského stánku (2. Kor. 1, 5; 2. Petr. 1, 14) shromáždění k otcům (Gn. 15, 15 a j.), odpočinek (Zjev. 14, 13) návrat k Bohu (Kaz. 12, 7).

Smrt je podle zjevení Božího *všeobecná, trestem za hřích a koncem doby zkoušky (status viae)*.

*i. věta:* Smrt je všeobecná, t. j. všichni lidé musí umřítí.

*Důkaz.*

a) *Ve St. zákoně* je téměř nepřehledná řada výroků, že všichni lidé jsou prach a v prach se obrátí (Gn. 3, 19; 18, 27; 2. Král. 14, 14; Sir. 14, 18; Jb. 10, 9); smrt je cestou všeho světa (Jos. 23, 14; 3. Král. 2, 2). „Který je člověk, jenž by živ byl a neužil smrti?“ (Žl. 88, 49).

b) *V N. zákoně* píše *sv. Pavel:* „Skrze hřích (přišla) smrt na tento svět a tak na všechny lidi smrt přišla“ (Řím. 5, 12). „Uloženo je lidem jednou umřítí“ (Žid. 9, 27). Z tohoto obecného zákona smrti nechtěli býti vyjmuti ani Kristus Pán ani jeho přesvatá máti.

c) Potvrzuje to dále zkušenost, že proti smrti není léku. Jestli ona přirozeným následkem lidské přirozenosti, která se skládá z těla a duše a v tyto se zase rozdělí. V lidském těle jsou zárodky jak chorob, tak rozkladu celého ústrojí.

d) Ze všeobecného zákona, podle něhož všichni lidé musí umřítí, nebyli vyjmuti *Henoch a Eliáš* a nebudou vyjmuti ani ti spravedliví, kteří se dožijí druhého příchodu Kristova.

a) *O Henochovi* dí Písmo: „Chodil s Bohem. A zmizel, neboť Bůh ho vzal“ (Gn. 5, 24) „do ráje“ (Sir. 44, 16; Žid. 11, 5), *o Eliášovi:* „Aj vůz ohnivý a koně ohniví rozdělili oba dva od sebe a vstoupil Eliáš u víchru do nebe“ (4 Král. 2, 11). Oba byli vzati do nebe za živa, jak již *sv. Irenej* (Proti kac. 5, 5) a *sv. Augustin* učí (De pecc. orig. 2, 24). Z toho, že nezemřeli, nijak neplyne, že nezemrou vůbec. Vždyt o nich již *Otcové* vykládali místo „o dvou svědcích“ (Zjev. 11, 3), že před druhým příchodem Kristovým se zjeví, aby kázali pokání, a že zemrou; *Tertullian* dokonce míní, že umrou smrtí mučednickou (De anima 50).

β) O spravedlivých, kteří se dožijí druhého příchodu Kristova, dí *sv. Pavel*: „Všichni sice vstaneme z mrtvých, ale ne všichni budeme proměněni“ (dle Vulgaty 1. Kor. 15, 51); *podle řeckého textu*, ve velké většině řeckých rukopisův a téměř u všech řeckých Otců: „Všichni (sice) nezemřeme ale všichni budeme proměněni“. Podle tohoto čtení, jež jest asi správné, někteří z těch spravedlivých, kteří se dočkají druhého příchodu Kristova k soudu, nezemrou, nýbrž zvláštní milostí Boží beze smrti přejdou v život věčně blažený s tělem oslaveným. A jinde dí *týž apoštol*: „Toto zajisté pravíme vám na základě slova Páně: my kteří žijeme, kteří zůstáváme ke příchodu Ježíšovu, nepředstihneme těch, kteří zesnuli... a zemřeli v Kristu vstanou nejprve, potom my, kteří žijeme, kteří zůstáváme, budeme spolu s nimi uchvázeni v oblacích Kristu vstříc do vzduchu; a tak vždycky budeme s Pánem“ (1. Thes. 4, 15—17). Oba texty již *Otcové* různě vykládali. Dle *sv. Jana Zlat.*, *sv. Jeronýma* a *Tertulliana* svrchu zmínění spravedliví nezemrou, nýbrž beze smrti přejdou v život věčně blažený. *Sv. Ambrož* a *sv. Augustin*, ač tento není vždy důsledný, tvrdí o těchto spravedlivých, že zemrou. Ohledem na výrok *Pavla*, že smrt sahá všude tam, kam zasáhl hřích (Řím. 5, 12), vykládají *bohoslovci* většinou obě místa tak, že i oni spravedliví sice zemrou, avšak v tělech oslavených ihned zase povstanou. *Sv. Tomáš Akv.* doznává, že není u Otců po této stránce jednoty; pokládá však za důvodnější, že všichni zemrou (Suppl. q. 78 a). „Jsou tedy všichni podřízeni zákonu smrti. Důvodnější a přiměřenější názor je, že všichni, kteří se dočkají příchodu Kristova, umrou a za krátko zmrtvých vstanou. Kdyby tomu tak nebylo, jak jiní tvrdí, že oni nikdy nezemrou, přece by byla i u nich povinnost zemřítí. Tento trest bývá však prominut od Boha, který může i trest za osobní hříchy prominouti“ (S. th. 1, 2, q. 81 ar. 1).

2. věta: Smrt je v trvajícím řádu spásy trestem za hřích dědičný.

### Výklad.

Tělesná smrt jest ovšem přirozeným ukončením lidského života, avšak ve stavu neporušené přirozenosti byli první lidé od Boha obdařeni tělesnou nesmrtelností. Teprve následkem prvotného hříchu přišla na ně smrt a přešla na veškeré jejich potomstvo, jak církev na 2. sněmu oranžském (can. 2; Denz. 175) a na sněmu tridentském (sess. VI. can. 2; Denz. 789) prohlásila.

### Důkaz.

Dokud první lidé zachovali milost Boží, byli vyjmuti ze zákona smrti. Smrt ustanovil Hospodin za trest na přestoupení prvního přikázání, a po pádu prvních lidí ji uvalil na ně a na celé jejich potomstvo (Gn. 2, 17; 3, 19; Řím. 5, 12). Podle *sv. Pavla* jest „odplata hříchu smrt“ (Řím. 6, 23; 1. Kor. 15, 22).

Mezi *Otcí* zdůrazňoval hlavně *sv. Augustin* proti *Julianovi z Eklana* (C. Julian. 1. 2), že smrt je následkem a trestem za hřích. Tuto pravdu jako článěk víry zastávali *Otcové již před sv. Augustinem*.

Na křtu *sv. býváme* hřichu, duchovní smrti zproštění a skrze milost *Ježíše Krista* můžeme se uchrániti i věčné smrti, věčného zavržení. Tělesné smrti podléhají však i pokřtění, ač u nich není trestem, nýbrž následkem hřichu (poenalitas). Kdo žil po křesťansku, nemusí se smrti báti (Žl. 116, 6). Pouze u *Pána Ježíše a u Panny Marie* nebyla smrt následkem hřichu.

3. věta: Smrtí končí se doba zkoušky (status viae).

#### Výklad.

Po smrti nelze si získati žádných zásluh pro nebe, není možný ani obrat ani pokrok k lepšímu. Plyne to z prohlášení církve na 2. sněmu *lyonském* (Denz. 464) a na sněmu *florenckém* (Denz. 693), že duším zemřelých dostává se hned po smrti odplaty a to věčné „mox in coelum recipi, mox in infernum descendere“. V oněch prohlášeních je sice řeč o *trojím stavu* po smrti, ale pouze *v nebi a v pekle* je věčný úděl zemřelých nezměnitelně stanoven, kdežto *očistec* je pouze přechodný stav, kde bývají duše pro nebe tříbeny.

#### Důkaz.

Ze *St. zákona*, kde jsou názory eschatologické nedokonalé, nelze uváděti důkazův ani z knihy *Kaz. 11, 3* ani ze *Sir. 18, 22*, (srv. *Bartmann 826*).

a) *V N. zákoně* dí *Kristus Pán* o sobě: „Já musím činiti skutky toho, jenž mne poslal, pokud jest den; přichází noc (smrt), kdy nikdo nemůže dělati“ (*Jan 9, 4*). Své učedníky napomíná k ustavičné bdělosti, horlivosti a vytrvalosti až do konce (*Mat. 24, 42—51; Mat. 25, 13; Mar. 13, 33; Luk. 12, 35—40*). Podobná napomenutí dávají *apoštolé* věřícím (*1. Thes. 5, 2; 2. Petr. 3, 10; Jak. 4, 13 nn. Zjev. 3, 3; 16, 15*). Kdyby bylo možno po smrti získati zásluhy nebo se k Bohu obrátiti, byla by taková napomenutí bezúčelná.

Vysvítá to mimo to z *horského kázání*, kde *Kristus Pán* proti blahoslavenstvím spravedlivých klade běda nad hříšníky v ostrém rozporu: „Běda, kteří se smějete nyní, neboť budete kvíliti (potom)“ (*Luk. 6, 20 nn. Mat. 5, 3 nn.*). Vzájemný poměr spravedlivých a hříšníků tedy úplně se změní a stav tento zůstane navždy. Plyne to i z podobenství *o boháči a Lazarovi*

(Luk. 16, 19—31) a z podobenství *o desíti pannách* (Mat. 25, 1—13). V obojím případě jak u boháče tak u pošetilých panen je sice patrný jakýs obrat mysli, kdyžť prosí, by jejich stav byl zmírněn; nezvratné rozhodnutí bylo však již učiněno.

b) *Otcové* jsou v úplné shodě s *N. zákonem*. *Sv. Cyprian* píše: „Když odtud odejdeme, již není místa pro pokání, nemá účinku dostiučinění. Život je buď pozbyt anebo zachován“ (Ad Demetr. 25; Enchir. patr. 561). *Origenes* a *sv. Řehoř Nyss.* se od ostatních Otcův uchylují, ježto věří, že zavržení na věčnosti se k Bohu mohou obrátiti a tak svůj úděl změnit; *Origenes* připouští to i u zlých duchův.

Z novějších bohoslovců *Hirscher* a *H. Schell* jsou podobného mínění, že totiž ti, kteří zemřeli nejsouce v milosti Boží, mohou se přece po smrti buď pro nebe nebo proti Bohu rozhodnouti a i blažené věčnosti nabýti, ovšem když nebyli hříšníky zatvrzelými, když nehřešili z úmyslné neposlušnosti (viz *Pesch*, Theol. Zeitfragen: Die Seele des Todsünders im Jenseits).

c) Scholastičtí bohoslovci rozlišují dobu zkoušky, život na tomto světě (*status viae*) od stavu odplaty, od života na onom světě (*status termini*). Posledním důvodem, proč se smrtí končí doba zkoušky, jest ovšem *ustanovení Boží*, podle něhož je zde na světě práce, boj, setba, na věčnosti pak odplata, mzda a sklizeň. Proto, že na věčnosti není možný ani obrat ani pokrok k lepšímu, není svobodná vůle znásilněna. Vyvolení i hříšníci rozhodli se hned v okamžiku smrti, ale na věky buď pro nebo proti Bohu a jsou v tom neb onom věčném údělu svobodni.

d) *Mravně-náboženský význam smrti* jest veliký. 1. Důrazně nám připomíná, že na světě všechno pomíjí, že život je poutí, cestou, na které lze všeho pozemského jen potud užívat, pokud to naši věčné spáse nepřekáží. 2. Utěšuje v utrpeních, strastech a neštěstí spravedlivé tím, že to všechno po smrti nejen přestane, nýbrž se v nevýslovnou radost a věčnou blaženost změní (2. Kor. 4, 16; Zjev. 14, 31). 3. Pobízí k úsilovné práci pro blaho vlastní a bližních (Ef. 5, 16). Nebe si nezasloužíme zahálkou a nečinností, nýbrž modlitbou a prací. 4. *Nejistá hodina* smrti prikazuje, abychom ustavičně bděli (Luk. 12, 40) a milost posvěcující, která nám jediná smrt ulehčí, zachovali (Fil. 1, 21).

Bázeň a strach před smrtí není toliko následkem hříchu, nýbrž pochází ze vrozené lásky k životu, z přirozeného pudu sebezachování. „Mortem horret non opinio sed natura“ dí *sv. Augustín* (Ser. 172, 1). Povinnost umřítí a strach před tím jsou přirozeny (*sv. Tomáš Akv.* S. th. 1, 2, q. 164 art. 1).

## § 2. O soudu soukromém.

*Věta:* Jakmile se duše od těla oddělí, jest od Ježíše Krista souzena, její úděl na věčnosti je neodvolatelně rozhodnut a příslušný rozsudek neprodleně vykonán.

### *Výklad.*

1. K soudnímu řízení náleží, aby záležitost vinníkova byla vyšetřena, rozsudek oprávněným soudcem byl vynesena a vykonán. Soud nad jednotlivým člověkem je *soukromý*, nad *celým pokolením lidským obecný*. Při soukromém soudu není veřejného líčení a vnějších příprav a formalit jako při soudu obecném, k němuž „přijde Syn člověka ve své velebnosti a všichni andělé s ním, posadí se na trůn velebnosti své, a shromáždění budou před ním všichni národové“ (Mat. 25, 31 nn.). Při soudu soukromém běží hlavně o to, aby úděl duše na věčnosti byl neodvolatelně rozhodnut, jí oznámen a neprodleně vykonán.

Církev tuto pravdu nepřimo vyslovila těmi prohlášeními, že úděl zemřelých bývá hned po smrti neodvolatelně rozhodnut. Předcházela tedy soukromý soud, kde se tak stalo. O stavu duší, jež se od svých těl oddělily, byly nejasné a bludné představy. *Nestoriáni, Armeni, sociniáni, Kalvín* tvrdili, že tyto duše jsou ponořeny ve hluboký spánek až do vzkříšení těl a nejistý o svém věčném údělu, přívrženci *Photiovi*, že s těly tyto duše umrou a na konec povstanou, *manichejští* učili stěhování duší. Proti mylným názorům východních křesťanů dí vyznání víry *Michala Palaeologa*: „Ti, kteří nejsou úplně čisti, bývají po smrti v očištění tříbeni (post mortem purgari), zcela čisti bývají hned do nebe přijati (mox in coelum recipi) a zcela nečisti sestupují hned do pekla (mox in infernum descendere)“ (Denz. 464). Totéž se opakuje v *dekretu pro Řeky na sněmu florenckém* (Denz. 693) a v prohlášení *Benedikta XII.* (Denz. 530).

### *Důkaz.*

2. a) V *Písmě sv.* je v popředí *soud obecný*, avšak i soud soukromý se tam předpokládá a zmiňuje. Tak v podobnosti o boháči a Lazarovi (Luk. 16, 19—31), kde jest úděl obou neprodleně po smrti na vždy rozhodnut. Kajícímu lotru na kříži slibuje *Kristus Pán*: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“ (Lk. 23, 43). Na soukromý soud upomínají podobnosti o hospo-

dáři, jenž od každého jednotlivého služebníka žádá účet ze svěřených hřiven (Mat. 18, 23—35; 25, 14—30; Luk. 16, 1—8; 19, 11—17). Dle 4. evangelia: „Kdo věří v Syna Božího nebývá souzen, kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího“ (Jan 3, 17—19; 5, 24; 12, 31). Vykonal tedy každý již na světě soud nad sebou podle toho, jak se ke Kristu zachoval.

O *Fiděsi* dí Sk. ap. (1, 25), že „vystoupil z úřadu apoštolského, aby odešel na místo svoje“ (do pekla, jež si svým zločinem zasloužil; viz *Sýkora*, N. zákon část 2. str. 7). *Apoštol Pavel* píše: „Uloženo je lidem jednou umřítí a potom (*μετὰ δὲ τοῦτο*) soud“ (Žid. 9, 27). Toto místo vykládají ovšem někteří exegeté o soudu obecném. Týž apoštol dí: „Maje tužbu se odebrati a býti s Kristem“ (Fil. 1, 23). „Jsouce tedy stále plni důvěry a vědouce, že pokud jsme doma v těle, dlíme v cizině od Pána — kráčíme totiž ve víře nikoli ve vidění — jsouce pak plni důvěry chceme raději býti v cizině od těla a dlíti doma u Pána“ (2. Kor. 5, 6—8). Jakmile se duše spravedlivého od těla oddělí, již nedlí v cizině od Pána, nekráčí ve víře, nepatří na něj skrze zrcadlo v záhadě (1. Kor. 13, 12), nýbrž je hned s Kristem, doma u Pána, patří na něj tváří v tvář a vidí jej přímo.

3) *Otcové* nemají o údělu zemřelých na věčnosti zcela jasných představ (*Kirsch*, *Gemeinschaft der Heiligen* 68) a pronášejí i mylné názory (*Pohle* III. 724). Zcela jistě usuzují na věčnou blaženost prorokův, apoštolův a mučedníkův. *Sv. Justin Muč.* připisuje zemřelým až do zmrtvýchvstání přirozenou blaženost (Rozml. s Tryf. 80), *Irenej* mluví o ráji (*locus amoenitatis*; *Protí kac.* 5, 3, 1). *Sv. Ambrož* dí, že zesnulí budou až do posledního soudu drženi v podsvětí: „Když se očekává plnost času, čekají i duše na zaslouženou odplatu, jedny na trest a druhé na čest a slávu, ač prozatím nejsou ony prvě bez trestu ani tyto druhé bez odměny“ (*De bono mort.* 10, 47. srov. *Tertullian*, *De resur. carn.* 17, 43; *Apologet.* 47; *sv. Cyprian*, *De exhort. ad martyr.* 13).

Někteří *Otcové* (*Papias*, *Barnabás*, *Justin*, *Irenej*, *Metod*, *Apollinaris*, *Tertullian*, *Laktantius*) byli totiž zaujati chiliastickými představami, jež se jeví i v jejich eschatologii. Mírný chiliasmus o tisíciletém království na zemi, kde Kristus se bude s vyvolenými radovati až do posledního soudu nebo až do jejich nanebevzetí, vyzvovali ze Zjev. 20, 1—3. Tyto názory potírali *Origenés*, *Dionys Alex.*, *Kappadočtí* a *především sv. Augustin*.

Než i když byl chiliasmus zamítnut, nebyly představy o duších od těl oddělených úplně jasné a určité. *Sv. Augustin* dí zcela správně, že podle podobnosti o boháči a Lazarovi dlužno uznati soud soukromý (*De anima et ejus orig.* 2, 4, 8); jinde však opět kolísá a připouští i mučed-

níkům pouze malou část blaženosti (*parvam particulam promissionis*; Ser. 281, 5). *Enchir.* 109 píše: „V období mezi smrtí a zmrtnýchvstáním jsou duše ve skrytých příbytích podle toho, zda jsou hodny pokoje nebo trestu, t. j. podle toho, co si za života zasloužily“. O dotyčných názorech Otců pronáší *Gutberlet* tento celkový soud: „Souhlasu Otců, jakého je třeba, aby se dal zjistiti článek víry, nelze dosíci. I po nicejském sněmu lze strany konečné blaženosti vyvolených sledovati značnou nejistotu“ (*Gutberlet X. 399*). I když pravdy, že se věčný úděl ihned po smrti rozhodne nezastávali výslovně, přece aspoň úhrnem a takorčka nevědomky tím, že poukazovali na sestoupení duše Kristovy do předpekli a doporučovali zvývání svatých. V těchto dvou pravdách byla ona hořejší zahrnuta (*Pohle 1. c.*).

c) *Sv. Řehoř Vel.* již výslovně učil a dokazoval, že je soukromý soud a odplata hned po smrti (*Dialog. 4, 26, 28, 39*). Na něho se odvolávali *bohoslovci scholastičtí*. Podle *sv. Tomáše Akv.* duše oddělená od těla spěje podle svého vědomí víny nebo zásluhy do pekla nebo do nebe: „Jako těleso tíží nebo lehkostí hned na své místo táhne, není-li zadrženo, tak i duše od těl oddělené hned dosáhnou odměny nebo trestu, nejsou-li něčím zadrženy. A protože duším bývá určeno místo podle odměny nebo trestu, jakmile se od těla oddělí, hned se do pekla ponoří nebo do nebe vznese, není-li zadržena nějakou vinou, pro niž by se nemohla vznésti, dokud není zcela očištěna“ (*Suppl. q. 69. art. 2*).

d) *Theologicky lze* takto usuzovati. Skončí-li se smrtí doba zásluh i provinění, pak je to vhodný okamžik, aby každému byla přiřknuta věčná odplata. Není, proč by se s rozsudkem oddalovalo a s příslušnou odplatou otálelo. Duše spravedlivého od těla oddělená je s to, aby světlem slávy povznesená na Boha patřila. Pro spravedlivé byla by nejistota o budoucím údělu nanejvýše trapná.

3. *O okolnostech soudu soukromého.* Ač ze zjevení Božího nelze s jistotou říci, kde a jak bude duše souzena, přece podle *mnění bohoslovců* zdá se býti nejpřiměřenějším, že se tak děje hned po smrti na *témž místě*, kde smrt nastala. Duše majíc býti souzena nepovznesese se do nebe ani Kristus nesestoupí na zemi ji soudit, nýbrž ve svém rozumu bude tak povznesena, aby vyslechla rozsudek soudcův. Tím bude předvedena před soudnou stolicí beze změny místní (*Suarez, De myster. vitae Christi disp. 52 sect. 21*). *Soudce* bude podle všeho Kristus Bůh-člověk (*Jan 5, 22. 27*). Vyšetřovati stav té neb oné duše nebude třeba ani pro soudce ani pro souzeného. Duše bude nadpřirozeně osvětlena, takže v okamžiku celý svůj život pozná nebo jak *někteří bohoslovci* míní již tím, že se od těla, které ji tížilo a ve správném sebepoznání překáželo, oddělí.

Ličení, že při soudu soukromém bude otevřena kniha, v níž jsou zaznamenány skutky každého člověka, dále o obžalobách zlého ducha a obraně strážného anděla jsou obrazná, aby jimi byl soud živěji znázorněn a myšlenka na něj mocněji působila.

4. Ačkoli přesvědčení, že se spravedlivým ihned po smrti dostane věčné odplaty a nezůstanou v nejistotě až do zmrtnýchvstání, poměrně brzy proniklo, nebylo přece jasného názoru

o tom, v čem vlastně ona odplata bude záležeti, zda v *bezprostředním patření na trojjediného Boha nebo ve zcela jiné blaženosti*. Toto kolísání nebylo ani prohlášením 2. *sněmu lyonského* (1274): „Duše jejich (spravedlivých) bývají hned do do nebe přijaty“ zcela odstraněno. *Škola františkánská* prý ještě kolem r. 1330 hájila mínění, že spravedliví až do zmrtvýchvstání budou patřiti pouze na Krista Boha-člověka (sub forma servi) a teprve potom na Boha trojjediného (sub forma Dei). Řádový historiograf *Wadding* rozhodně to popírá (Annal. Minor. tom. VII. 118). *Fan XXII.* však toto mínění jako soukromý učenec v Avignoně zastával, ač za prudkého odporu bohoslovců dominikánských i františkánských. Veškeré pochybnosti po této stránce rozptýlil *Benedikt XII.* prohlásiv, že v milosti posvěcující zesnulí „vidí Boží podstatu, patřice na ni tváří v tvář“ (vident divinam essentiam visione intuitiva etiam faciali (Denz. 530), a *sněm florencký* stanoviv, „že, jasně patří na Boha trojjediného a jednoho, jak jest“ (Denz. 693).

V *církví řecké* jsou dosud nejasné představy o stavu zemřelých až do posledního soudu (*Hergenröther*, Photius III. 634; Theologie u. Glaube 1909 str. 771—787).

*Poznámka.* Nauče o soukromém soudu, kde věčný úděl zemřelých bývá hned stanoven a rozsudek neprodleně vykonán, *přičít se na prvý pohled modlitba offertoria při mši de Requiem*: „Liberá animas omnium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu . . . ne absorbeat eas tartarus.“ Tato a podobné modlitby nekonají se hned při smrti, nýbrž až později. Církev představuje jimi duše zemřelých Bohu, jakoby právě z těla odcházely a rozhodnutí o své věčnosti očekávaly, a doporučuje je neskonalému milosrdenství Božímu. Je to podle obecného výkladu liturgikův a dogmatikův *dramatické ličení*, podobné jako adventní Rorate coeli a velikonoční Regina coeli. *Bartmann* poukazuje však na pohnutý vývoj nauky o věčném údělu zemřelých a praví, že kdo má na zřeteli tuto okolnost, nenalezne v takových liturgických modlitbách potíží. A právě zmíněné offertorium pokládá *Cabrol* (Die Liturgie der Kirche, přel. *Plettl* (1906, 122) za starobylý text.

### § 3. **O nebi.**

*Literatura.* Sv. *Tomáš Akv.*, S. th. I, q. 12; 1—2; q. 1—5. Suppl. q. 93—96; C. Gent. 3, q. 1—63; 4, q. 92—95; Opusc. de beatitudine. *Lessius*, De summo bono et aeterna beatitudine hominis (Antverp. 1626 ed. Hurter 1869). *Suarez*, De ultimo fine hominis et beatitudine disp. 1—15. *Krawutzky*, De visione beatifica (1868). *Schütgen*, De visione beatifica (1867). *Monsabré*, Das zukünftige Leben (1890). *Kirschkamp*, Gnade und Glorie (1878). *Bautz*,



Der Himmel, spekulativ dargestellt (1881). *Franzelin*, De Deo uno thes. 14—19. *Boudreaux*, Die Seligkeit des Himmels (1898). *Scheeben*, Die Mysterien des Christentums (1912) *Blot*, Das Wiedererkennen im Jenseits (1900). *Žák*, O nebi, 2 sv. (Praha 1911). *Bartmann*, *Pohle*, *Specht*, *Heinrich-Güterlet*, *Chr. Pesch* a j.

Nebe (coelum, *κοῖλόν*, dutá koule) znamená v Písmě sv. *ovzduší* (Gn. 1, 26; Mat. 6, 26; 24, 30), *hvězdnatou oblohu* (Dt. 1, 10; Mar. 13, 25). Ježto Bůh je neskonale vyšší nade všechno stvoření, je jeho *obydlí nad hvězdami* (Is. 14, 13; 3. Král. 8, 30; Žl. 10, 5; Zjev. 11 3), u něho jsou *andělé, kteří* na tvář jeho patří, mimo to i *spravedliví* (Mat. 18, 10 a 22, 30; 2. Kor. 5, 1). Po této stránce nazývá se nebe *nebeským královstvím* (Mat. 5, 3. 10), *královstvím Božím* (Mat. 6, 33; Mar. 9, 46), *královstvím Otce* (Mat. 13, 43), *domem Otce* (Jan 14, 2), *městem Božím*, *nebeským Jerusalemem*, *shromážděním andělův* (Žid. 12, 22). Z *pojmenování život věčný* (Mat. 7, 14; 19, 16), *radost Pána* (Mat. 25, 21), *koruna života* (Jak. 1, 12), *koruna spravedlnosti* (2. Tim. 4, 8), *dědictví Kristovo* (Ef. 1, 18). a j. vysvětá, že nebe je zejména *stav dokonalé blaženosti, které vyvolení u Boha požívají*. Nelze ovšem upřít, že Písmo sv. mluví často o nebi jako o *místě* (Mat. 3, 17; Jan 3, 13; Mar. 16, 19; 2. Thes. 1, 7). Když pak se při zmrtvýchvstání duše se svými těly spojí a oslavení budou na určitém místě, nelze si nebe nemyslet jako *určitý prostor*. O *poloze* a rozměrech místa, kde andělé a svatí Boha vidí, Písmo sv. nic nepraví. Tím, že světová soustava *Kopernikova* dřívější *ptolomejskou* zcela zatlačila, nebylo učení o nebi nijak dotčeno. *Scholastičtí bohoslovci* představovali si nebe nad hvězdami, to však bylo pouze jejich mínění, nikdy to však nebylo učení církve, tím méně článkem víry.

*Věta*: V nebi patří *spravedliví* na Boha přímo a proto těší se dokonalé blaženosti na věky.

*Výklad*.

1. *Církev* hlásala od počátku v *apoštolském vyznání víry*: „Věřím v život věčný.“ Spory, v čem vlastně blaženost *spravedlivých* záleží, rozhodl *Benedikt XII.*, že „duše svaté a čisté vidí podstatu Boží, patříce na ni přímo a tváří v tvář, ježto se jim ukazuje přímo, jasně a zřejmě (divina essentia se nude, clare et aperte eis ostendente) a tak jsou opravdu blažené“ (Denz. 530).

*Sněm florencký* prohlásil o duších spravedlivých, že „bývají hned do nebe přijaty a patří na Boha trojjediného a jednoho, jak jest, avšak podle míry zásluh jedna dokonaleji než druhá“ (Denz. 693). Záleží tedy podle těchto věroučných prohlášení nebeská blaženost vyvolených v tom, že *Boha poznávají přímo, dokonale, a tváří v tvář* na něj patří jako na věc přítomnou, jak jest. Toto poznání Boha je pravým opakem pozemského poznání, jež je nepřímé, odvozené a nedokonalé. Z dokonalého poznání víry, jež rozum úplně uspokojuje, rozlévá se i blaživá radost a nevýslovná slast do vůle, takže jsou vyvolení dokonale blaženi, těší se blaživému patření na Boha. Blaženost vyvolených je nadpřirozená, neboť dle své přirozenosti nemají na ni nároku, ani jí přirozenými silami nemohli dosáti. Jediné dobrotivý Bůh je k ní povznesl a uschovil.

#### *Důkaz.*

2. a) Podle *St. zákona* je Hospodin ve společnosti andělův a zástupů na určitém místě, neskonale vysoko nad hvězdami. Kniha *Moudrosti* dí o spravedlivých, že jsou u Boha v pokoji, skvějí se jako jiskry, budou souditi národy a panovati nad lidmi (3, 1—8), jsou na věky korunováni, mají u Boha odplatu, království slavné, korunu ozdobnou a krásu (4, 1 2; 5, 16). Podle *Daniele* (12, 2. 3.) procitnou spravedliví k životu věčnému, skvíti se budou jako blesk oblohy, jako hvězdy na věčné věky.

b) *Kristus Pán* v horském kázání a v podobenstvích o království nebeském mluvil o nebi rovněž v obrazech. Spravedliví přebývají tu jako v domě otcovském, stolují s Bohem, bývají u jeho stolu nasyceni, všude září světlo a jas, rozléhá se radost a plesání. Otec nebeský obcuje důvěrně s vyvolenými a štědře je odměňuje za věrné služby. Kristus Pán však i výslovně dí, v čem podstata nebeske blaženosti záleží: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista“ (Jan 17, 3). „Při vzkříšení nebudou se ani ženiti, ani vdávati, nýbrž budou jako anděl v nebi“ (Mat. 22, 30), budou tedy jako pouzí duchové, kteří stále vidí tvář nebeského Otce (Mat. 18, 10).

c) *Apoštol Pavel* byl vtržen až do třetího nebe, ale slyšel tam slova nevypravitelná, kterých nepřisluší člověku mluvit (2. Kor. 12, 1—4). Blaženost nebeská je neskonalá: „Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, (jest to), co Bůh připravil těm, kteří ho milují“ (1. Kor. 2, 9).

Nebe je věčný život u Boha (Řím. 2, 7; 5, 21; 6, 22; Gal. 6, 8; 1. Tim. 4, 8; Tit. 3, 7), sláva Boží (Řím. 8, 18; Kol. 1, 27; 1. Tim. 1, 11; Žid. 2, 10). „Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář; nyní poznáváme částečně, ale tehda poznám úplně, jakož i úplně poznán jsem“ (1. Kor. 13, 12).

d) *Apoštol Jan* dí: „Nyní jsme dítkami Božími, a ještě se neukázalo, co budeme. Víme (však), že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho viděti tak, jak jest“ (1. Jan 3, 2. 3.) Neukázalo se ještě co budeme, jak nesmírná sláva a blaženost nás čeká v životě budoucím. To však víme jistě, že až se ukáže, budeme zvláštní měrou podobni Bohu, budeme jej viděti nikoli jen v zrcadle (1. Kor. 13, 12), nýbrž přímo, tak jak jest, budeme ho dokonale znáti a požívati a ve slávě a blaženosti jeho účast míti (*Sýkora*, N. zákon II. 517). Bůh je světlo, t. j. jasné poznání (Jan 1, 5. 7), jako světlo slunečné (Zjev. 22, 4). Nebe je nový Jerusalemský, město Boží (Zjev. 21, 1; 19, 7 nn. 14, 3; 7, 15—17).

e) *Otcové* učí v plné shodě s Písmem sv., že andělé a svatí jsou v nebi u věčné radosti a blaženosti, tak *Hermas* (Vid. 2, 2; 4, 31), *Polykarp* (Filad. 2, 3), *Fustin* (Rzml. 45), *Theofil* (Ad Autolyc. 7), *Irenej* (Proti kac. 4, 28; 5, 36, 1—2), *Tertullian* (Apolog. 48), *Cyprian* (Ep. 55, 20). Na důkaz toho se odvolávali na Mat. 5, 8; 18, 11; 1. Kor. 13, 12; 1. Jan 3, 2).

Někteří *Otcové*, *Origenes*, *Theodoret*, *Theodor z Mopsvesty* a *Jan Zlat.* popírali, že by duch stvořený mohl nestvořeného ducha viděti. Tím však chtěli buď proti *Eunomiovi* a jeho přívržencům zdůrazniti, že stvořený duch není naprosto s to, aby mohl Boha poznati výstižně (*visio Dei comprehensiva*) nebo že přímé patření na Boha není možno bez nadpřirozeného světla slávy (*lumen gloriae*; viz *Pohle* I. 57).

*Sv. Augustin*, jenž tuto otázku rozebírá důkladněji, rovněž učí, že věčná blaženost záleží v patření na Boha (De Trinit. 1, 9 10 13), a že snad i oči v těle oslaveném jsou na tom zúčastněny. Život věčný líčí nádhernými barvami De civ. Dei 22, 29.

f) *Scholastičtí bohoslovci* rovněž vidí věčnou blaženost v přímém patření na Boha. Poněvadž stvořenému duchu je naprosto nemožno, aby na Boha, jenž ve světle nepřístupném přebývá, jehož nikdo z lidí neviděl ani viděti nemůže (1. Tim. 6, 16) tváří v tvář patřil, tu potřebují vyvolení v nebesích, aby se těšili neskonalé blaženosti v Bohu, světla slávy. Výraz tento vyskytuje se u *sv. Tomáše Akv.* a u *sv. Bonaventury*; byl utvořen se zřetelem na Žl. 35, 10: „In lumine tuo videbimus lumen“.

3. Nezbytnou potřebu světla slávy pro vyvolené v nebesích prohlásil za *článek víry sněm ve Vienně* r. 1311, zavrhnuv blud beghardů: „Duše nepotřebuje světla slávy, jež ji povznáší, aby Boha viděla a blaženě požívala“ (Denz. 475).

a) Nevyhnutelná potřeba světla slávy plyne jednak z toho, že žádný stvořený duch není přirozeným způsobem s to, aby na Boha patřil, jednak z toho, že toto patření je v Písmě sv. slíbeno v odměnu vyvoleným (Mat. 18, 11 a 22, 30; 1. Kor. 13, 12; 1. Jan 3, 2). Musí tedy přirozená mohutnost být k patření na Boha nadpřirozenou pomocí povznesena a uschopněna.

b) Na tuto nevyhnutelnou potřebu světla slávy dlužno usuzovati z jeho vztahu k nadpřirozenému stavu božské víry. Je-li celý nadpřirozený život víry zde na zemi nutně podepřen stavem božské víry, pak potřebuje i život věčné slávy nadpřirozeného trvalého podkladu. To tím více, poněvadž víra na onom světě přestává (1. Kor. 13, 10) a patření na Boha poznání Boha z víry neskonale převyšuje a je vůbec nejdokonalejším, jakého je tvor schopen: „A budou patřiti na jeho tvář . . . a noci již nebude, ani nebudou potřebovati světla svíčkového a světla slunečného, neboť Pán Bůh je bude osvětlovati a budou kralovati na věky věkův.“ (Zjev. 22, 4. 5).

c) Tato zvláštní pomoc, jíž Bůh vyvolené k patření na svou tvář uschopňuje, nazývá se světlem slávy. Skrze ně je totiž rozum vyvolených tak ozářen, že jasně a přímo poznává Boha, vidí neskonalou slávu jeho. *V čem světlo slávy záleží*, není tak snadno říci. Nejlépe se doporučuje názor, že je to *nadpřirozená síla*, kterou Bůh vyvolené uschopňuje, aby na jeho podstatu patřili a blaženi byli. Je to tedy *nadpřirozený stav, trvalá vlastnost*, která spolu s rozumem je činnou vlohou tak vznesenou, že vyvolení mohou na Boha přímo patřiti (viz *Žák*, O nebi I, 132). Tak se stává duše podobnou Bohu a účastnou poznání života Božího (*Stockmann*, Theologie u. Glaube (1909, 513).

Patření na Boha jest nejen jasné a přímé, nýbrž i *blaživé* (*visio beatifica*), poněvadž se z něho prýští nevýslovná blaženost. Z dokonalého poznání Boha, jehož se rozumu dostalo, řine a rozlévá se jako z pramene do vůle nevýslovná slast a radost, takže vůli roznítí nekonečnou láskou a nepomíjející oddaností k Bohu. Tak se nejlépe urovná spor o tom, zda blaženost je v *rozumu* (*tomisté*) nebo ve *vůli* (*skotisté*). Ovšem v té míře, jak víra přechází v patření, naděje v držení, *stupňuje a zdokonaluje se i láska*, která vyvolené co nejplněji uspokojuje a nevýslovným nadšením naplňuje.

4. Vyvolení v nebesích patřice na Boha, *budou beze všeličného zla fyzického* (bolesti, zármutku, nemoci) *i mravního* (hříchu, hříšné žádostivosti).

a) „Nebudou již lačněti ani žízniti a nebude bítí na ně slunce ani horko . . . A Bůh setře všelikou slzu s očí jejich a smrti nebude již ani zármutku, ani křiku, ani bolesti nebude již, neboť první věci pominuly“ (Zjev. 7, 16. 17; 21, 4).

V nebi se spravedliví nejen *žádného hříchu nedopustí*, nýbrž vůbec ani *dopustiti nemohou (impeccabilitas)*. Plyne to sice z hořejších výroků, třeba se však o tom zmíniti zvláště, poněvadž to *Origenes* popíral.

Hřích je rozhodně největší zlo. Není-li v nebesích ani zármutku ani smrti vůbec, pak ani bolesti a ošklivosti nad hříchem a ani smrti duchovní, ztráty posvěcující milosti. S věčnou blažeností nedá se hřích sloučiti. „Dá pravda takovou bezhříšnost, aby byla jistá bezpečnost, bez níž nemůže býti naše plná blaženost taková, ke které nelze nic přidati“, dí případně *sv. Augustin* (Op. imperf. c. Julian. V. 61).

b) *O důvod*, proč nemohou vyvolení v nebi hřešiti, zda proto, že jsou v milosti utvrzení či, že je hřích s nebeskou blažeností neslučitelný, je mezi *skotisty a tomisty* spor. Zajisté dlužno přisvědčiti *sv. Tomáši Akv.*, jenž dí zcela správně, že blažení vidí a uznávají v nebeské blaženosti svou pravou blaženost a svůj poslední cíl, poněvadž by jinak nebyli dokonale blaženi a uspokojeni. Nemohou se tedy odchýliti od toho, co je pravou blažeností a nemohou míti vůli převrácenou (C. Gent. 4, 92). Vyvolení jsou Bohu, ježž jako největší dobro, jako poslední svůj cíl poznali, neochvějně oddáni, milují jej nekonečně a proto se od něho odloučiti ani nechtějí ani nemohou.

5. *Předmět*, na něž vyvolení v nebesích patří a proto nevýslovně blaženosti se těší, *hlavní (obiectum primum)* je *Bůh co do podstaty jediný a v osobách trojjediný* (Denz. 693), a *podružný (obiectum secundarium)* jsou *věci stvořené*. Není však ani v nebi naše poznání Boha výstižným a není naše poznání stvořených věcí vševědoucností (vident Deum totum sed non totaliter.).

a) Stvořené věci poznávají blažení v Bohu buď jako *ve příčině účinné*, která všechno stvořila, nebo jako *v eminentním pravzoru*, podle jehož vzorných idejí bylo všechno učiněno, nebo jako *ve příčině účelné*, k níž všechny věci spějí. Tím, že vyvolení patří na podstatu Boží a v ní poznávají vzorné ideje Boží, poznávají Boha dokonaleji. Ačkoli nemohou poznati všechny, přece Boha dokonaleji poznávajíce vroucněji ho milují a nadšeně oslavují a velebí.

Vyvolení znají v *řadě přirozeném a nadpřirozenem všechno*, co se jich týká a co se na ně vztahuje. Poznávají dokonale ač ne výstižně pravdy víry i ty, které jim byly dosud tajemné, znají všechny nebešťany, s nimiž jsou v důvěrném styku, znají poměry, události na zemi, které jejich blaženost zvyšují a hlavně prosby věřících o přimluvu.

b) Z patření na Boha co do podstaty jediného a v osobách trojjediného plyne blaženým v nebesích *blaženost podstatná*

(*beatitudo essentialis*), z patření na ostatní věci stvořené *blaženost* *případečná* (*b. accidentalis*). Tuto zvyšuje důvěrný styk s Kristem Pánem a jeho přesvatou Matkou, s anděly a nebešťany, vědomí, že všechny boje a pokušení vítězně překonali, že jsou prosti všech útrap a jistota, že nemohou nikdy blaženosti pozbyti. Písmo sv. nazývá tento stav „věčný pokoj“ (Zjev. 14, 13). Není to nečinnost, jež ducha ubíjí, nýbrž ustavičná činnost v klidu, ale bez námahy a umdlení. Duševní mohutnosti vyvolených nezakrní, nýbrž se zdokonalují a jsou tím čilejší, čím větší je počet předmětů poznávaných.

*Vlastnosti* nebeské blaženosti jsou *věčnost a nestejnost*.

6. a) O první dí vyznání víry: „Věřím v život věčný.“ *Benedikt XII.* prohlásil: „Toto patření ustavičně trvá a bude trvati až do posledního soudu a odtud až na věky“ (Denz. 530).

*Kristus Pán* dí o spravedlivých, že „půjdou do života věčného“ (Mat. 25, 46), že „mají poklad v nebesích, kdežto se zloděj nepřibližuje ani mol nekazi“ (Luk. 12, 33), „bývají přijati do věčných stanů“ (Luk. 16, 9). Podle *sv. Petra* mají vyvolení *nevadnoucí* korunu slávy (1 Petr. 5, 4), *věčné* království (2 Petr. 1, 11); podle *sv. Pavla* mají zaslíbené dědictví *věčné* (Žid. 9, 15) a podle Zjev. 14, 13 *věčný pokoj*.

Náleží to k pojmu pravé blaženosti, aby byla věčná. Blaženost, o niž by se bylo ustavičně strachovati, nezasluguje ani toho jména. Věčnost je podstatná a nikoli přidaná známka pravé blaženosti, takže bez ní nebe přestalo by být nebem.

b) *Nestejná* je nebeská blaženost, pokud je případečná, a řídí se podle *míry zásluh*. Popírali to ze starších *Jovinian* a z novějších *Luther*. *Sněm florencký* prohlásil „Duše patří na Boha podle míry zásluh, jedna dokonaleji než druhá“ (Denz. 693).

*Kristus Pán* dí: „V domě Otce mého jest mnoho příbytků“ (Jan 14, 2). *Sv. Pavel* píše: „Ale zajisté každý obdrží odplatu vlastní podle své vlastní práce“ (1. Kor. 3, 8). „Kdo rozsévá skoupě, skoupě též bude žnouti a kdo rozsévá v požehnání, v požehnání též žnouti bude“ (2. Kor. 9, 6). „Jiný je lesk slunce, jiný lesk měsíce a jiný lesk hvězd; ano hvězda od hvězdy liší se leskem. Tak (bude) i vzkříšení z mrtvých“ (1. Kcr. 15, 41, 42).

*Sv. Otcové* toto učení, v hořejších výrociích Písma sv. obsažené, jednomyslně zastávají a rozvádějí. Tak *Tertullian* dí: „Kterak je mnoho příbytků u Otce, ne-li dle různosti zásluh? Jak i hvězda se liší od hvězdy, ne-li dle různosti paprsků?“ (Scorp. 6). Proti *Jovinianovi* dovozuje *sv. Je-*

ronym takto: „Není-li rozdíl v zásluhách, nač zůstávají panny pannami, lopotí se vdovy? Nač jsou zdrženlivy vdané? Hřešme všichni a po pokání budeme všichni totéž jak apoštolé“ (Adv. Jovin. II., 34). Na námitku, že nestejná sláva vzbudí u vyvolených závist, odpovídá duchaplně *sv. Augustin*: „Nebude nijaké závisti pro nestejnou slávu, poněvaž u všech bude jednota lásky“ (Tract. 67 in Joa. 3).

*Sv. Tomáš Akv.* vykládá, že u vyvolených se podle stupně lásky řídí síla světla slávy. „Rozum ozářený silnějším světlem slávy, bude mít ten, kdo má větší lásku, neboť kde je větší láska, tam je větší touha. Kdo tedy má větší lásku, bude Boha dokonaleji vidět“ (S. th. I q. 2 art. 6).

S nestejnou slávou vyvolených souvisí *nauka scholastikův o zvláštní svatozáři (aureola)*, t. j. o zvláštní odměně za hrdinná vítězství na zemi dobytá. (Viz *sv. Tomáš Akv.*, Suppl. q. 95 art. 1). Hrdinného vítězství nad tělem dobývají *panicové* a proto dosáhnou svatozáře paniců (*aureola virginum*); *mučedníci* za vítězství nad světem dosáhnou svatozáře mučedníků (*aureola martyrum*) a *učitelé víry* za vítězství nad ďáblem, otcem lži obdrží svatozář učitelův (*aureola doctorum*). Co do podstaty je tato svatozáře vnitřní, duchovní radost nad dobytým vítězstvím.

Nebeská blaženost nemůže se podstatně změnit tak, aby vyvolení postoupili k vyššímu stupni slávy. Na onom světě nelze získati zásluhy. Úkony lásky, klanění, jimiž Boha vyvolení oslavují, jsou ovšem dobré a bohulibé než nikoli záslužné. Případečně může býti blaženost vyvolených zvýšena jednak tím, že poznání jejich pokračuje, že na zemi se jim vzdává úcta a dále tím, že duše jejich se spojí s oslavenými těly.

#### § 4. O pekle.

*Literatura. Patuzzi*, De futuro impiorum statu (Veron. 1748). *Carle*, Du dogme catholique sur l'enfer (Paříž 1842). *Passaglia*, De aeternitate poenarum deque igne inferno commentarius (1854). *Sapur*, Die Hölle (1889). *Bautz*, Die Hölle (21905) *Schmidt*, Quaestiones selectae (1891). *Tournelizze*, Opinions du jour sur les peines d'Outre-tombe: Feu metaphorique, Universalisme, Conditionalisme, Mitigation. (Paris 1889). *Sachs*, Die ewige Dauer der Höllenstrafen (Paderborn 1900). *Lehaut*, L'éternité des peines de l'enfer dans st. Augustin (Paris 1912) *Gutberlet*, De poena sensus (v Katholik 1901 II. 305). *Kiefl*, Die Ewigkeit der Höllenstrafen und ihre spekulative Begründung (1905). *Stufler*, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (1903). *Týž*, Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit (1905).

*Peklo* (inferi, infernus, ἄδης, gehenna) v širším smyslu u *scholastiků* znamená (inferus) místa, kde duše zemřelých na tvář Boží nepatří: *předpekli (limbus patrum)*, kde starozákonní spravedliví čekali na vykoupění, *předpekli nekřtěnátek (limbus puerorum)*, *očistec*. Ve *vlastním smyslu* peklem jest ono místo a stav, kde zavržení trpí věčné tresty. Biblickým názvem, za časů Kristových obvyklým, bylo *gehenna* (Mat. 5, 22. 29; Mar.

9, 46; Luk. 12, 5). Původně tak se nazývalo údolí *Hinnom* na jižní straně Jerusalema, kde *modlářští* Israelité obětovali Molochovi dítky, a kam se házelo smetí a odpadky z města. V *Písmě sv.* nazývá se peklo „*temnoty vnější, kde je pláč a skřípění zubů*“ (Mat. 8, 12), „*věčný oheň*“ (Mat. 25, 41 a Mar. 9, 42), „*věčná, druhá smrt*“ (Zjev. 2, 11), „*zkáza a záhuba*“ (1. Tim. 6, 9), záhuba (Gal. 6, 8), „*odsouzení*“ (Řím. 5, 16). Je tedy i zde důraz na stavu věčného zavržení a trestů, a tytéž důvody, jež byly uvedeny, že nebe nelze si nemysleti, jako místo, platí i zde.

*Věta:* V pekle jsou zavržení trápeni věčným; tresty.

#### *Výklad.*

1. Zavržení jsou hříšníci, kteří v těžkém hříchu a nekajivosti umrou. Peklo zavrhovali *saduceové*, přívrženci gnostika *Valentina* a nevěrci všech dob. *Církev* prohlásila opět a opět, že je peklo; ve vyznání víry *sv. Athanasia*: „Ti kteří činili zlé, vejdou do věčného ohně“ (Denz. 40); *4. sněm lateranský* prohlásil: „Zlí s ďáblem obdrží věčný trest a dobří s Kristem věčnou slávu“ (Denz. 429). *Sněm tridentský* rovněž předpokládá věčný trest v pekle (sess. VI. can. 25; Denz. 835).

#### *Důkaz.*

2. a) *Ve St. Zákoně* jsou s počátku zmínky o pekle řídké, jako vůbec o eschatologických otázkách. Po zajištění je v posvátných knihách již živý zájem na osobní odplatě. Určitě dí kniha *Moudrosti*: „Bezbožní budou padati beze cti, a v pohanění budou mezi mrtvými na věky: budou lkáti, a památka jejich zahyne“ (4, 19; 3, 10—18; 4, 20). Dle knihy *Judith*: „Dá zajisté oheň a červy na tělo jejich, aby pálena byla a cítila až na věky“ (16, 21) Prorok *Daniel* dí: „A mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou: jedni k životu věčnému a druzí ku pohanění, aby je viděli vždycky“ (12, 2).

b) *V N. zákoně* dí *Předchůdce Páně*, že Mesiáš plevy (zlé) bude páliť ohněm neuhasitelným (Mat. 3, 12). *Křistus Pán* toto učení o pekle potvrzuje, když mluví o pekelném ohni (Mat. 5, 22), o pekelném ohni, kde červ jejich neumírá a oheň nehasne (Mar. 9, 42—47), budou tam bydliti synové pekla (Mat. 23, 15), je tam pláč a skřípění zubů (Mat. 22, 13; 25, 30; Luk. 13, 28), záhuba a zahynutí (Mat. 7, 13; Jan 17, 12), trápení v plamenech (Luk. 16, 24).



Tresty v pekle jsou *nestejné*: „Kdo hřeší vědomě a úmyslně, dostane mnoho ran (Luk. 12, 47), zemi sodomské a gomorské bude lehčeji v den soudný než městu tomu nevěřícímu“ (Mat. 10, 15).

Tresty v pekle jsou *věčné*. Je to *věčný oheň*, který je připraven ďáblu a andělům jeho (Mat. 18, 8; 25, 41), *věčné trápení* 25, 46), *neuhasitelný oheň* (Mat. 3, 12; Mar. 9, 42 . . Luk. 3, 17). Lépe by bylo člověku, kdyby se byl nenarodil než tento trest (Mar. 14, 21). Tímto trestem bývá stíhán hřích, jenž nebude ani v budoucím věku odpuštěn (Mat. 12, 32).

c) *Apoštolé* hlásají touž nauku o pekle. *Sv. Pavel* píše: »Bůh odplatí každému podle skutků jeho . . . těm, kteří jsou sobečtí a neposlouchají pravdy, nýbrž poslouchají nespravedlnosti, hněvem a nemilostí. . . Soužení a úzkost přijde na každou duši člověka, který páše zlé“ (Řím. 2, 8—9). „Pán Ježíš zjeví se s nebe s anděly moci své v plameni pekelném, aby potrestal ty, kteří neznají Boha a kteří neposlouchají evangelia Pána a Ježíše Krista; a ti budou potrestáni záhubou věčnou (odloučení) od tváře Páně a od slávy moci jeho“ (2. Thes. 1, 8. 9). „Hrozná očekávání soudu a žár ohně, který stráví protivníky“ (Žid. 10, 27).

Podle apoštola *Petra* „umít Pán nespravedlivé v trestu ke dni soudu uchovávat“ (2. Petr. 2, 9). „Jest čas, aby se počal soud od domu Božího. Jaký bude konec těch, kteří nevěří evangeliu Božímu? Kde se ocitne bezbožník a hříšník?“ (1. Petr. 4, 17. 18.) „Bezbožným povede se jako Sodomě a Gomoře, které obrátiv v popel odsoudil ke zkáze“ (2. Petr. 2, 6). „Bezbožní, dí apoštol Juda (1, 7), leží před námi jako příklad (výstražný) trpíce trest ohně věčného.“ „Nad nimi má moc smrt druhá (Zj 20, 6), budou vhozeni do jezera ohnivého a sirnatého a trápeni ve dne i v noci na věky věků“ (Zjev. 20, 8. 15).

Je tedy učení o pekle v Písmě sv. tolika výroky doloženo jako žádný jiný článek víry.

d) *Otcové* učí netoliko, že je peklo a že tresty v pekle jsou věčné, nýbrž dokazují to i rozumovými důvody. Tak *sv. Justín Muč.* (Obrana II. 9) *ze spravedlnosti Boží*, která nemůže přestupníků svých přikázání nechati bez trestu: „Kdyby tomu tak nebylo, tedy by buď ani Boha nebylo, buď by, je-li, o lidi nepečoval a nic by nebyla ani ctnost ani nešlechtnost, a nespravedlivé by pokutovali zákonodárci přestupníky, dobrých přikázání.“ *Sv. Jan Zlat.* dovozuje, že je peklo, z pojmu *přiměřené odplaty*: „Že je Bůh spravedlivý vyznávají všichni: Řekové, Židé, bludaři

a křesťané. Avšak mnozí, kteří zhřešili, odcházejí na věčnost bez trestu a opět jiní, kteří žili ctnostně, umírají teprve až tisícové útrapy vytrpěli. Je-li Bůh spravedlivý, kdo dá těmto odměnu a oněm trest, není-li pekla a není-li zmrtvýchvstání?“ (Hom. 6. in ep. ad Phil. 6).

e) Že je peklo dokazuje dále *všeobecné přesvědčení lidského pokolení*, jež ve všech dobách a stupních vzdělanosti je uznávalo. Tento souhlas je všeobecný, určitý a původní a tudíž pravdivý. Je pak tím pravdivější, čím je lidské samolibosti nepřijemnější. Víra v peklo je nezbytně nutná, má-li rád společenský a mravní trvati a proto je tak hluboce u vědomí lidstva zakořeněna. Odpůrcové pekla jsou většinou nevěrci a praktičtí ateisté. Své námitky nedovedou ani přesvědčivě odůvodniti ani ctnostným životem doporučiti. Kde se smí svědomí nerušeně ozvati, tam se samo sebou dostaví přesvědčení, že Bůh na věčnosti odmění dobré a potrestá zlé: „Kdyby ti, dí *sv. Jan Zlat.* (Hom. 31 in ep. ad Rom.), kteří podobné věci pronášejí, chtěli si oblíbiti ctnost, rychle by se o peklo přesvědčili a déle by nepochybovali“.

f) O tom, *kde je peklo*, zjevení Boží nic nepraví. *Sv. Otcové a scholastičtí bohoslovci* představovali si peklo pod neb uprostřed země, a odvolávali se na výroky Písma sv., že bezbožní sestoupí, budou zavrženi do pekla, že Kristus Pán sestoupil do pekel. Kde je peklo nelze právě tak určití jako, kde je nebe. Nebe, dokud byla země pokládána za střed světa, bylo dle obecného názoru nad hvězdami, v říši světla, kam spěje všechno lehké, kdežto peklo bylo pod zemí, kam klesá všechno těžké. Byly to představy odvozené ze smyslových dojmů, ze vnějšího zdání a tudíž i mluva prostonárodní. Nesmějí se takové výroky příliš ceniti, poněvadž by se snadno mohlo pokládati za zjevenou pravdu to, co je pouhým odleskem zastaralých časových názorův. Není přece článek víry ani to, zda nebe a peklo jsou místem nebo stavem a tudíž tím méně, kde peklo je. Již *sv. Řehoř Vel.* napsal: „O tom se neosměluji nic opovázlivě tvrditi. Někteří totiž mínili, že je peklo v některé části země, jiní je opět kladou pod zemi“ (Dial. 4, 42). Nejlépe je se *sv. Janem Zlat.* doznati: „Nepátřejme, kde je peklo, nýbrž kterak bychom se mu vyhnuli“ (Hom. 31 in ep. Rom. 5).

3. Tresty, jež je zavrženým v peklo trpěti, rozlišují bohoslovci scholastičtí a) *ve trest ztráty (poena damni)* a b) *trest citu (poena sensus)*. *Hlavní a podstatný trest*, který činí peklo peklem, je *ztráta blaživého patření na Boha*. Ostatní tresty a muky zavržených, hlavně ohněm způsobené, náleží k trestu citu.

Podle vývodu *sv. Tomáše Akv.* odpovídá tento dvojí trest vnitřní povaze hříchu, jímž se člověk od Boha, posledního cíle, *odvrací* a k nějaké stvořené věci nezřízeně *obrací* (S. th. 1, 2, q. 87. ar. 4).

a) *Trest ztráty* nad zavrženými pronesl *Kristus Pán* řka: „Odejděte ode mne zlořečení do ohně věčného“ (Mat. 25, 41); poukázal na něj v podobenství o svatební hostině, kde hospodář těm pozvaným, kteří přijíti nechtěli, pohrozil: „Pravím

vám, že žádný z těch mužů . . . neokusí večeře mé“ (Luk. 14, 24) a v podobenství o hospodáři, jenž, zavřev dvěře, stojícím venku a tlukoucím řekne: „Neznám vás, odkud jste; odejděte ode mne všichni činitelé nepravosti. Tam bude pláč a skřípění zubů“ (Luk. 13, 25. 28.)

*Sv. Otcové* ztrátu blaživého patření na Boha vesměs zdůrazňují a líčí jeho nevýslovnou tíhu a hrůzu. Viz *sv. Jan Zlat.* (Hom. 23 in Matth. 28).

Vědomí, že jsou na věky od Boha zavrženi a nikdy jeho tváře neužří, působí na zavržené dojmem nevýslovně trapným a přímo drtivým, a dohání je k zoufalství, poněvadž pouze vlastní vinou jediné pravé blaženosti se zbavili a na věky se do záhuby uvrhli.

K tomuto hlavnímu trestu druží se i tyto *podružně tresty*. *Výčitky svědomí*, o nichž se Písmo sv. zmiňuje slovy „červ jejich neumírá“ (Mar. 9, 43), jež jsou tím nesnesitelnější, poněvadž jich nelze zmírniti ani lítostí ani kajícími; *společnost zlých duchův* a lidí bezbožných a podlých, posléze i *pohled na těla vzkrášená*, jež jsou věčnou hanbou znetvořena.

b) *Trest citu*. Písmo sv. nerozebírá vnitřní povahy trestů pekelných, ale tím více poukazuje na jejich tíži. Při nich velmi často a téměř důsledně zmiňuje se *o ohni* a to v mluvě jak básnické a řečnické tak výpravné. Je to patrné v rozsudku nad zavrženými, kde slov o ohni, který je připraven ďáblu a andělům jeho, nelze pojímati obrazně (*Knabenbauer* in Matth. II. 384) a muky jsou způsobeny nějakou vnější příčinou. Nějakého vážného důvodu, aby oheň se vykládal obrazně jako náznak výčitek svědomí, není. *Písmo sv.* pak samo přeje podle všeho doslovnému smyslu. *Kristus Pán* v podobenství o koukolu a pšenici slov: „Seberte nejprve koukol a svažte jej ve snopky ke spálení“ nevykládá obrazně, nýbrž dí: „Proto Syn člověka pošle anděly své, i seberou z království jeho všechna pohoršení a ty, kteří činí nepravost, a uvrhnou je do peci ohnivé. Tam bude pláč a skřípění zubů“ (Mat. 13, 41. 42). Ježto se Písmo sv. nevyslovuje určitě o tom, zda je oheň, jenž zavržené mučí a trápí, skutečný či obrazný, dlužno pokládati za směrodatný ten smysl, jaký mu *podání církevní* přikládalo. *Převážná většina Otcův a bohoslovců* vykládala místa Písma sv. o ohni doslovně a *uznává jej za skutečný*, takže je to *obecným učením bohoslovcův*.

*Církev* věroučného prohlášení nevydala ani o tom, zda tento oheň je skutečný, ani o tom, kterak může na pouhé duchy působiti.

Některí *sv. Otcové* pojímali oheň v pekle jako *obrazný*. Tak *Origenes*, *sv. Řehoř Nyss.* (De anima et resu.; M. 46, 67), *sv. Ambrož* (In Luc. 1. 7 n. 205), *sv. Jeronym* (In Is. 66, 24) a *sv. Jan Damašský* (De fide orthod. 4, 27). Z pozdějších *bohoslovců* jsou téhož mínění *Ambrož Catharinus*, *Möhler*, *Klee* a *Hettinger*. Pro své mínění odvolávají se na Písmo sv., jež o posmrtném životě vyvolených i zavržených mluví obrazně a hlavně na Mar. 9, 43, kde slov „červ jejich neumírá“ nelze vykládati doslovně a tudíž ani slov „oheň jejich neuhasne“. Podle těchto *bohoslovcův* užívá Písmo sv. výrazu oheň, aby vyjádřilo nejprudší a nejpálčivější muky zavržených.

a) *Povahu a vlastnosti* pekelného ohně, jenž působí mučivě na duše od těl oddělené a na zlé duchy, objasniti je nesmírně obtížno, ne-li nemožno. Písmo sv. se o tom určitě nevyslovalo a výklady *bohoslovců* se rovněž velmi rozcházejí. Tolik je nepochybně jisto, že tento oheň není s tím, který známe ze zkušenosti, totožný. Nemusí býti ani rozdělán ani hmotným palivem udržován, hoří a neshoří, trápí a mučí, ale svých obětí nestráví.

*Sv. Augustín* dí zcela správně: „Tento oheň, jaký a ve které části světa nebo věci bude, neví, tuším, žádný člověk, leč by mu to Duch Boží zjevil“ (De civ. Dei 20. 16). Skutečným ohněm budou trápeni nejen lidé, nýbrž i zlí duchové, ač podivným přece skutečným způsobem (tmt. 21, 9).

*Sv. Řehoř Vel.* pojednává o trestech v pekle velmi důkladně. *Scholastikové* se často na něho odvolávají a připisují mu dokonce soukromé zjevení. *Sv. Řehoř Vel.* pokouší se vyložit, kterak může býti pouhý duch trápen ohněm hmotným, skutečným (gehenna ignis, ignis corporeus), a doznává, že je to oheň toho druhu jediný, jenž hoří a přece neshoří, svítí a hřeje a přece je při něm skřipění zubův a temnota (Moral. 9, 55). Nejsa s to, aby tuto záhadu rozluštil, přestává na slovech, jimiž si bohatec v pekle stěžuje: „Trápím se v tomto plameni“ (Luk. 16, 25). Uvádí i ten výklad, že duše vidouc se obklopenou ohněm, je pálena, t. j. pocituje zármutek, palčivou bolest (Dial. 4, 29; Enchir. patr. 2320).

*Scholastikové* uznávali rovněž skutečný oheň v pekle a odvolávali se hlavně na *sv. Řehoře Vel. Sv. Tomáš Akv.* (Suppl. q. 70 art. 3) učí, že oheň zatíží ducha tím, že jej Bůh ohni zcela poďfídí. Duše, jsouc upoutána tímto odporným živlem na určité místo a nemohouc jednati podle vlastní vůle, pocituje nesnesitelnou bolest a zármutek. Ježto později doznává, že oheň nemůže způsobiti na duši změny, poněvadž pouze vnitřně účinkuje, když ji zármutkem naplňuje, kloní se vlastně k názoru, že skutečný oheň působí duševní bolest. Proto se podle jeho vývodův u zavržených střídá nejužší zima s největším žárem, poněvadž se tím tělo nezmění. Červ, jenž nikdy neumírá, jest obrazný a rovněž slzy jsou náznakem velikého zmatku a truchlivosti. Oheň je sice pozemskému podobný, ale má zvláštní vlastnosti, protože není třeba jej ani rozdělati ani udržovati. Látky, která v něm hoří, je nám neznáma (Suppl. q. 97 art. 1. 2, 4, 6).

*Pozdější bohoslovci* pokoušeli se rovněž o nové výklady povahy a vlastností pekelného ohně. Dle *Suareza* (De angelis VIII., 14) jest oheň

vlastností duše bolestivou, která zlé duchy a duše znetvořuje, právě v opak jako milost a věčná blaženost anděly a vyvolené oblažuje a krásí. *Fr. Schmid* (Quaest. selectae 145) dokazuje, že oheň zlé duchy a duše skutečně páli. *Gutberlet* uvádí z přírodovědeckého stanoviska důvody, že takové působení ohně je skutečně možné (X. 534).

β) Je tedy *oheň v pekle* od obyčejného zcela různý, je to *nadsmyslný, nadpřirozený činitel*, oheň, který Bůh zažehl a tak uzpůsobil, aby mohl i na pouhé duchy působiti. *Písmo sv.* nazývá tohoto tajemného činitele ohněm, poněvadž právě jím bývají člověku nejhorší muky a bolesti způsobeny. Nelze leč doznati, že povaha a vlastnosti pekelného ohně zůstanou nám zde na světě *nerozluštitelnou záhadou*, podobně jako podstata tajemného světla slávy. (*Pohle III.* 747). Ve příčině trestů pekelných doporučuje se, aby byl zejména a hlavně trest ztráty zdůrazňován, jenž je citelnější, poněvadž duše, jež sama sebou k Bohu tíhne, jest ustavičně trápena vědomím, že je vlastní vinou od něho zavržena (*Bartmann II.*<sup>3</sup> 493).

*Vlastnosti trestů pekelných jsou věčnost a nestejnost.*

c) Věčné trvání trestů pekelných *církev* vyznává (*Denz.* 40) a výslovně prohlásila (*Denz.* 429 a 835).

α) *Důkaz* z *Písma sv.* (*Mat.* 18, 8; 25, 41. 46; *Mar.* 9, 42; *Luk.* 3, 17; 2. *Thes.* 1, 8. 9; *Zjev.* 20, 8—15) byl již podán svrchu.

Biblické „na věky, věčný“ znamená někdy v *Písmě sv.* hlavně *St. zákona* dlouhou, nedozírnou dobu, která se přece ukončí. V místech svrchu citovaných, jak ze souvislosti a z povahy věci vysvítá, je vyslovena věčnost ve vlastním smyslu. Tento význam má v N. z. přechosto úsloví na věky věků, věčný (srov. 1. *Tim.* 1, 17; 2. *Tim.* 4, 18; *Gal.* 1, 5; *Zjev.* 15, 7; 11, 15; 22, 5 a j.) Věčnost ve vlastním smyslu přísluší pekelným trestům proto, poněvadž i *blaženost nebeská je věčná*. „Je-li obojí věčné, dí *sv. Augustin* (*De civ. Dei* 21, 23), tu třeba vyrozumívati, že obojí je buď velmi dlouhé, ale má konec, nebo že je věčné bez konce.“ (Srov. *sv. Řehoře Vel.* *Dialog.* 4, 28). Věčné trvání trestů v pekle je *nutný důsledek* nauky církevní, že hned po smrti bývá úděl každého člověka na věky a nezměnitelně stanoven.

*Otcové* rovněž učí, že tresty v pekle trvají věčně. Toliko *Alexandrijští, Origenes, Didymus, Evagrius Pontský a Řehoř Nyss.* se od tohoto obecného učení uchýlili. Učinili tak, poněvadž podle jejich názoru Bůh, i když trestá, chce pouze napravit a polepšiti. *Origenes* zastával se obrácení a vykoupení všech zavržených, ba i zlých duchův. Byl li *sv. Řehoř Naz.* též přívržencem Origenovým, nelze tak snadno zjistiti. *Bartmann* to tvrdí, kdežto *Pohle a Chr. Pesch* (*IX.*<sup>3</sup> 309) to popírají. O bohoslovcích *Hirschevovi* a *Schellovi* byla již dříve zmínka.

Tresty zavržených budou na věky trvati proto, poněvadž z nich nemohou býti vysvobozeni ani vlastní kajícností ani přimluvami církve a nebudou ani zničeni.

*Sv. Jan Zlat., sv. Cyrill Jerus., a sv. Augustin* připouštějí aspoň jakousi úlevu zavrženým v pekle (*poenas aliquatenus mitigari*: De civ. Dei 21, 24 3) a to ohledem na dobré skutky věřících. Avšak právě zase *sv. Augustin* rázně hájí věčné trvání pekla proti tak zv. Milosrdným (*miseriordes*), kteří aspoň všem křesťanům přičítali možnost, že v pekle mohou býti tresty vytrženi a na konec spaseni, (tmt. 21. 17; srov. *Lehaut*, L'éternité des peines de l'enfer...). Podobné mínění v hymnu *sv. Prudentia* (Hymn. V. 125), že se zavrženým aspoň někdy na přimluvu církve dostává úlevy, *sv. Tomáš Akv.* rozhodně odmítá (Suppl. q. 71 art. 5).

Zničení zavržených, jež *Socinus* a jeho přívrženci ohledem na druhou smrt (Zjev. 2, 11 a j.) hájili je v přímém odporu s Pismem sv. (2. Thes. 1, 9; Zjev. 20, 10; 21, 8). *Otcove* i myšlenku na zničení zavržených rozhodně odmítají. *Sv. Cyprian* píše: „Páliti bude zavržené peklo vždy hořící a plameny živými žíravý trest. Tresty nemohou nijak míti ani přestávky ani konce“ (Ad Demetr. 24; Enchir. patr. 560). Záhubu věčnou v pekle líčí *sv. Řehoř Vel.* takto: „Je to smrt beze smrti, konec bez konce a skon beze skonu, poněvadž i smrt žije i konec vždy se začíná a skon nemůže skonati“ (Moral. IX. 66).

*Rozum lidský* není sice s to, aby přesně dokázal nutnost věčných trestů v pekle, avšak přece dovede ukázati, že takové tresty jsou *přiměřené, a námitky proti nim jsou liché*.

*Na přiměřenost* věčných trestů v pekle lze usuzovati z té skutečnosti, že smrti končí se doba pokání a obrácení. Úděl, který si člověk právě v hodinu smrti dobrovolně zvolil, je nezměnitelný. Mohl by jej pouze Bůh změnit. Bůh však zavrženým, kteří nekajícností se od něho odloučili, odepírá svou pomoc. Hříšník, jenž v nekajícnosti umřel, odvrátil se od Boha, takže u něho lítost jest nemožná. Trest musí tak dlouho trvati jako vina hříchu. Tato záleží vlastně v tom, že se hříšník milosti Boží zbavil. Poněvadž mu Bůh milost nikdy více nevrátí, zůstane na věky o ni oloupen a bude i na věky trestán (viz *sv. Tomáše Akv.* Suppl. q. 99 art. 1; S. th. 1, 2 q. 87 ar. 3).

β) Proti věčným trestům v pekle se namítá, že odporují *spravedlnosti Boží*, která nemůže hřích často v okamžiku spáchaný na věky trestati. *Hříšný úkon (peccatum actuale)* bývá ovšem spáchan v okamžiku, kdežto *hříšný stav*, odvrácení od Boha (*p. habituale*) trvá na vždy. Velikost hříchu se neměří podle doby, za kterou byl spáchan, nýbrž podle vnitřní loby, ze které byl spáchan. Ostatně i světská spravedlnost trestá zločin na př. vraždu, v okamžiku spáchaný, trestem smrti, tedy vlastně na vždy, poněvadž popravený pozbude života na vždy.

Proti věčným trestům namítali tak zv. Milosrdní, že *jsou proti milosrdenství a dobrotě Boží*, jež nemůže býti krutá a neúprosná. Avšak byl to milosrdný Bůh, jenž hříšníkům svou milost nabízel, je napomínal, jim hrozil a k pokání vybízel, takže právem může říci zavrženým: „Co je, co jsem

měl ještě učiniti vinici mé, a neučinil jsem?“ (Is. 5, 4). Milosrdenství a dobrota Boží není totožná se slabostí a povolností a nemůže býti v rozporu se spravedlností Boží. Právě věčné tresty v pekle jsou *nejúčinnější prostředek*, jímž dobrotivý Bůh chce lidstvo od hříchův odstrašiti a k ctnostnému životu nabádati. Kdyby nebylo věčného pekla a ještě po smrti by bylo lze se káti a k Bohu obrátiti, mnozí nyní zbožní a horliví nedbali by ani na hřích ani na peklo (*Jeronym, In Jon. 3, 6*).

Není to ani *proti moudrosti Boží*, že zavržení budou na vždy vyloučeni z dokonalé blaženosti, po níž mají přirozenou a neodolatelnou touhu. Věčná blaženost *není cílem člověka naprostým a hlavním*, nýbrž podmíněným a podružným. Dosáhne jí každý, kdo na světě čest a slávu Boží hledal a rozmnožoval. Nedosáhne-li věčné blaženosti, pak to sám zavinił. *Vnější oslava Boží*, tento naprostý a hlavní cíl veškerého světa, zjeví se trestající spravedlností Boží na zavržených, jako se zjeví neskonalou láskou na blažených v nebesích. Ve věčných trestech má moudrost a spravedlnost Boží *přiměřenou váhu a důraz* pro své zákony, nemá-li býti na konec Zákonomárců posmíván.

V nauce o věčných trestech je nám leccos nepochopitelné, avšak tolik je nepochybně jisto, že Bůh zůstane i k peklu spravedlivým a svatým. Bůh chce peklo, poněvadž nechce hříchů. Kdyby nebylo hříchů, nebylo by ani pekla. Hřích pak jest a zůstane dobrovolné přestoupení zákona Božího. (*Bartmann I. c.*)

d) *Nestejně* jsou tresty zavržených v pekle, jak sněm *florencký* prohlásil (Denz. 693 srov. 464).

a) *V Písmě sv.* hrozí se zkaženému *Babylonu*: „Odplatte mu, jakož i on činil, a dejte mu dvojnásobně podle skutků jeho. Kolik se oslavoval a rozkošil, tolik mu dejte muk a zármutku“ (Zjev. 18, 6 nn.) *Nestejně* budou u zavržených toliko tresty citu (viz *sv. Řehoř Vel. Moral. 4, 47*).

β) *Přirozené mohutnosti duševní* zůstanou i zavrženým, budou však *zkažené*. *Rozum* jejich bude *zatemnělý* a *vůle zatvrzelá*, takže nemohou se ani obrátiti ani cos dobrého vykonati, a chtějí a konají pouze zlé. Rozumu nedostane se milosti osvěcující a zatvrzelá vůle působí na něj co nejnepříznivěji. Pravdy nadpřirozené i přirozené, svůj hrozný stav zavržení poznávají, z toho však jim plyne toliko zármutek a zoufalost. Daleko horší změna stihne u zavržených vůli, která jest a na věky nekající zůstane, a tudíž pouze zlé chce a činí.

Zavržení nejsou ani s úkony přirozeně dobré. Z toho, že jejich stav je naprosto beznadějný, že jsou od Boha opuštěni a všeliké milosti zbaveni, vzniká u zavržených zášť proti Bohu, takže je jim nemožno jak dobré předsevzetí tak dobrý úkon (viz *Stuffer, Die Theorie der freiwilligen Verstockheit. Innsbruck 1905*).

## § 5. ○ očistci.

*Literatura.* Bellarmin, De purgatorio (De controver.) Suarez, De purgatorio (In 3. p. dist. 45). Collet, De purgatorio (Migne, Cursus compl. XVIII. 267). Allatus, De utriusque ecclesiae occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua consensione (Migne, Cursus complet. XVIII. 365). Loch, Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium (1842). Redner, Das Fegefeuer (1856). Bautz, Das Fegefeuer (1883). Faure, Die Tröstungen des Fegefeuers (1893). Schmid, Das Fegefeuer (1904). Týž, Die Seelenläuterung im Jenseits (1907). Bukowski, Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (1911). Scheeben-Atzberger, Pohle <sup>6</sup>III. 753, Einig, De Deo consummante 27, Specht II. 435. Bartmann II.<sup>3</sup> 495. Bibliografie české katol. literatury boho- vědné str. 27.

Název „očistec“ (*purgatorium*) vyskytuje se již u Otcův a byl utvořen se zřetelem na 1. Kor. 3, 15. V nauce o očistci běží hlavně o to, že je to *prozatímní, přechodný stav*, různý od nebe a pekla, které jsou nezměnitelné a trvají na věky.

Není třeba představovati si očistec jako *určité místo* a tím méně jako blízké peklu, jak to líčí Dante. Sv. Tomáš Akv. (Append. q. 1 art. 2) míní ovšem, že očistec je spojen s peklem a to proto, že tam duše trpí tresty. Ježto duše v očistci jsou přáteli a dítkami Božími a dříve nebo později do nebe přijdou, je představa o očistci, že je přednebím, ještě více oprávněna. Určení *polohu a rozměry* očistce je právě tak nemožno jako u nebe a pekla.

*Vlastní výměr očistce* lze odvoditi z těchto věroučných pravd. I spravedliví umírají se všedními hříchy, kterých upřímně nelitovali, a tudíž jim nebyly odpuštěny. A ti dokonali, kteří sice dosáhli odpuštění všech hříchů těžkých i všedních, neodpykali za živa všechny časné tresty, které po odpuštění vině zbyly. Nemohou do nebe, kam nic nečistého nevejde, ale nemohou býti zavrženi do pekla. Musí tedy býti po smrti jakýsi *prostřední stav, kde duše spravedlivých trpí časné tresty za hříchy, za které neúčinnily zadost na světě.*

Nutnost očistce uznává nepřimo i protestantský polemik Hase, když dí, že v jejich nauce, odkud byl očistec vymýtn, je citelná mezera. Většina umírajících je příliš dobrá pro peklo, ale též příliš špatná pro nebe. Dlužno tu upřímně doznati, že v reformátorském protestantismu je po této stránce nejasno (Handbuch der protestant. Polemik 405). Je tedy očistec i *požadavkem rozumu.*



*1. věta:* V očistci trpí duše spravedlivých časné tresty za hříchy, za které neučinily za živa zadost.

*Výklad.*

Očistec zavrhovali *valdští a albijští*, hlavně pak *Luther a Kalvín*. I v *řecké církvi* bylo toto učení nejasné a nerozhodné. Ve *vyznání víry Michala Palaeologa* přijatém od 2. sněmu *lyonského* (1274) praví se, že duše v milosti a lásce zemřelých bývají po smrti čistnými tresty (poenis purgatoris seu catharteris) tříbeny (Denz. 464). Totéž prohlásil *sněm florencký* (Denz. 693). Proti reformátorům stanovil *sněm tridentský*: „že očistec jest, a duším tam vězněným pomáhají přímluvy věřících, hlavně pak bohulibá obět oltářní“ (sess. XXV. Denz. 983). *Lev X.* zavrhl bludnou větu *Lutherovu*: Očistec nedá se z Písma sv., jež je v kanoně, dokázati (Denz. 777).

*Důkaz.*

a) Ve 2. *Makab.* 12, 43 n. vypravuje se o *Judovi Makabejském*, že „učiniv sbírku poslal 12.000 drachem stříbra do Jerusalema, aby byla obětována obět za hříchy mrtvých, dobře a nábožně mysle o vzkříšení. (Nebo kdyby byl neměl naděje, že vstanou z mrtvých ti, kteří padli, zbytečné a bezúčelné by se zdálo modliti se za mrtvé). A že prohlédal, že ti, kteří s pobožností zesnuli, mají výbornou milost (odplatu) u Boha uloženu.“ Byla tedy u Židů *obecná víra*, že i takoví, kteří sice zemřeli s pobožností, ale přece i se hříchy, mohou obětmi a přímluvami hříchů býti zproštěni a slavného zmrtvýchvstání účastni. Víru tuto *schvaluje svatopisec* říka: „Protož svaté a spásitelné je myšlení za mrtvé se modliti, aby byli hříchů zproštěni.“ *Sněm florencký* užil tohoto místa proti *Řekům*. *Otcové* odvolávají se na ně zřídka.

*V N. zákoně* dí *Kristus Pán*: „Kdo by však mluvil proti Duchu svatému, nebude mu odpuštěno ani v tomto věku ani v budoucím“ (Mat. 12, 32). Mohou tedy býti i na onom světě některé hříchy odpuštěny. Tak toto místo vykládali *sv. Augustin, sv. Řehoř Vel. a sněm florencký*. Poněvadž *Kristus Pán* jinde výslovně dí (Mat. 5, 26), že ze žaláře na onom světě nikdo nebude propuštěn, dokud poslední penízek nebyl zaplacen, dí *sv. Augustin* (De civ. Dei 21, 24, 2) ohledem na tento výrok právem, že jsou takoví, jimž bude aspoň na onom když ne na tomto světě odpuštěno. (Srov. *sv. Řehoře Vel., Dialog* 4, 29).

*Sv. Apoštol Pavel* píše: „Dílo jednoho každého přijde na jevo; onen den zajisté to objeví; neboť se zjeví v ohni a oheň vyzkouší, jaké jest dílo jednoho každého. Zůstane-li něčí dílo, které na něm vystavěl, obdrží odměnu; jestli však něčí dílo shoří, utrpí škodu, sám však bude spasen, ale tak jako skrze oheň“ (1. Kor. 3, 12 nn.) Apoštol zdůrazňuje vůči čtenářům, kteří tvořili roztržky a strany, že nikdo nemůže položit jiný základ mimo ten, který je položen, a tím jest Ježíš Kristus. Rozlišuje mezi učiteli víry stavějíci na tomto základě. Ti, kteří užívají dobrého staviva, jež ohni odolá, obdrží za své dílo odměnu. Ti však, kteří užívají staviva chatrného, tedy šíří nauky lidskými příměsky zředěné, jež oheň stráví, budou potrestáni, ale přece zachráněni. Toto rozdělení bude provedeno v den posledního soudu ohněm.

Nemá tedy apoštol *přímo* na zřeteli *očistec* a tím méně oheň očistcový, avšak přece lze na očistec usuzovati. Když oni učitelé za svou chatrnou nauku budou sice ohněm zkoušeni, ale spásy nedojdou, dokud ohněm neprošli a své viny neodpykali, pak uznává, že jsou hříchy, které z věčné spásy nevyučují, avšak dlužno je dříve odpykati. Co platí o učitelích víry, lze vztahovati na všechny lidi a na jejich skutky, jež stavějí na základě víry (*Einig.* 1. c. 29). O očistci vykládá toto místo *velká část katolických exegetův* a použil ho i *sněm florencký* k témuž účelu. *U Otců* bylo vykládáno různě: *Sv. Jan Zlat.* a *Theofylakt* o ohni pekelném, *sv. Augustin* a *sv. Řehoř Vel.* o ohni časných útrap a zkoušek, *sv. Basil Vel.* a *sv. Ambrož* o očistcovém ohni.

*Sv. Otcové. Tertullian* rozhodně tvrdí, že v podsvětí (apud inferos) dlužno do dne vzkříšení splatiti celý dluh až do posledního halěře (*De anima* 58; *De resurrect.* 42 a *Adv. Marcion.* 3, 24) a dosvědčuje starodávný zvyk konati přímluvy za zemřelé při mši sv., aby jim bylo uleveno (*refrigerium*; *De monogam.* 10). *Sv. Cyprian* z Mat. 5, 28 dokazuje, že mučedníci vcházejí do nebe hned, kdežto ostatní křesťané bývají teprve dlouho ohněm třibení (*purgari diu igne*; Ep. 55, 20). Ježto nekajícím odpádkům hrozí tresty pekelnými (*aeterna gehennae supplicia* Ep. 59, 18), má svrchu na zřeteli očistec, jímž je věřícím projítí (srov. *De mortal.* 26). I on připomíná obyčej konati za zemřelé obět mše sv. a přímluvy a vypravuje, že jeho předchůdce zapověděl konati obět na oltáři za toho zemřelého, jenž ustanovil duchovního poručníkem (Ep. 1, 2; Ep. 66).

*Sv. Ambrož* vypravuje o zemřelých: „Kdo po smrti na soudě soukromém shledán bude spravedlivý, vejde prozatím do ráje, v poslední den pak ohněm soudu do nebe. Kdo shledán bude zcela zlý, vejde navždy do pekla, je již odsouzen. Obyčejný hříšník bude však před posledním

soudem ohněm očistcovým třiben, ač ani tam nebude beze všelikého občerstvení“ (De bono mortis 45—48). Zemřelým v očistci pomáhají oběti a přimlvy živých (De obitu Theodos. 3; De obitu Valent. 77).

*Sv. Augustin* rovněž dokazuje z Mat. 12, 32 a 1. Kor. 3, 11, že jest očistec. Na otázku, kteří to budou spaseni jako skrze oheň odpovídá: Rozhodně to nebudou ti, kteří měli víru pouze mrtvou. Toliko ti, jimž byl Kristus základem, tedy nikoli velicí hříšníci, kteří časným věcem dávají přednost před Bohem. Že tito budou na onom světě spaseni, pokládá za přiměřené a věrohodné (Enchirid. 69; De civ. Dei 21, 26). Tam lze časné tresty odpykati, ale ještě před posledním soudem (tmt. 21, 13). Tyto tresty se odpykávají jakýmsi ohněm očistcovým (*per ignem quendam purgatorium*) podle velikosti rychleji nebo pomaleji (Enchir. 69). Zvyk konati za zemřelé oběti a almužny přijala církev od Otcův a tak zemřelým pomáhá, aby Bůh nakládal s nimi milosrdněji, než jak podle svých hříchů zasloužili (Ser. 172).

*Sv. Řehoř Vel.* pojednává o očistci velmi důkladně. Třeba věřiti, že před posledním soudem jest očistný oheň za některé lehké hříchy (Dial. 4. 39). Každý musí se podrobiti soukromému soudu za lehčí hříchy jako zbytečné řeči, hříchy z nevědomosti a stihne jej trest ohně očistcového (*ignis purgatorius*) a odvolává se na táž místa jako *sv. Augustin*.

*Řečti Otcové* souhlasí plně s latinskými stran očistce. Tak *sv. Basil Vel.* uznává *χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν, καταρτικόν πῦρ*, podobně *sv. Řehoř Nys.* Zvyk konati za zemřelé mši sv. rovněž připomínají *sv. Cyril Jer.* (Catech. mystag. 5, 9), *sv. Cyril Alex.*, jenž psal proti těm, kteří se opovažují tvrditi, že netřeba obětovati za zemřelé u víře (*Migne* 76. 1423) a *sv. Jan Zlat.*, jenž zvyk konati mši sv. za zemřelé odvozuje *od apoštolů* (In Phil. hom. 3, 4).

Víru v očistec dokazují i *nejstarší liturgie východní i západní a starobylé nápisy v katalombách*. Je tedy nauka o očistci doložena nepřetržitým souhlasem církevního podání celé církve počínajíc *Tertullianem* až do *sv. Řehoře Vel.*

Nauka o očistci doporučuje se jako *velmi přiměřená* z těchto důvodů: 1. Zjevuje nekonečnou svatost a spravedlnost Boží, které se přičí i stín hříchu, 2. velikou slávu nebeskou, k níž je třeba dokonalé přípravy a čistoty. 3. Vybízí k dobrým skutkům a k neustálému pokání. 4. Utěšuje kajícího hříšníka v hodinu smrti, že aspoň touto trapnou cestou dojde věčné spásy. 5. Skýtá hojně příležitostí, abychom zemřelým spláceli lásku dobrými skutky a přimlvami. 6. Připomíná nám smrt, věčnost a zdržuje nás od všedních hříchův.

*b) Tresty*, jimiž duše v očistci bývají třibeny (*sněm florencký* dí: *poenis purgatoriis purgari*; Denz. 693), rozlišují *bogoslovci* podobně jako tresty v pekle ve *trest ztráty a trest citu*.

a) *Trest ztráty* záleží v tom, že duším v očistci vězněným není zatím dopřáno patřiti na tvář Boží. Tento trest je *podstatný a hlavní*.

Tyto duše milují Boha vroucně a touží po něm tím více, poněvadž jsouce odděleny od těla a od všeho časného, celý zájem svůj soustřeďují na Boha. A právě tato jejich vroucí a jediná touha patřiti na Boha, zůstává neukojena, ježto jsou proti své vůli v očistci zdržovány. Odtud jejich veliký zármutek a nevýslovný bol, o němž lze se *sv. Bonaventurou říci*, že největší trest v očistci převyšuje nejprudší bolest na zemi (In dist. 20 art. i. q. 2). *Sv. Tomáš Akv.* soudí přísněji. K tomuto hlavnímu trestu, dočasně ztrátě patření na Boha, druží se i *výčitky svědomí*, že vlastní lehkomyšlností a lhostejností svůj smutný stav zavinily.

Vnitřní stav duší v očistci *není* přes to *zoufalý*, aniž je dohání k novým hříchům, jak *Luther* zcela neprávem tvrdil (Denz. 779). Jsou v milosti Boží a nebeskou blaženost očekávají s jistotou. Toto vědomí jejich zármutek a bolest mírní a v trpělivosti a oddanosti do vůle Boží posiluje. Věčnou blaženost očekávají s určitostí podle rozsudku na soukromém soudě a podle vlastního svědomí. Mučivá nejistota, zda jsou dítkami Božími či budou zavrženy, hrůza a zoufalství jsou u duší v očistci naprosto nemožné.

β) *Trest citu jsou muky*, jimiž duše v očistci stihá Bůh buď přímo nebo nepřímo nějakým vnějším činitelem. *Bohoslovci* tento trest uznávají ohledem na *učení Otcův* a svrchu zmíněné *prohlášení sněmu florenckého*.

Je li tímto vnějším činitelem, jímž Bůh duše v očistci trápí, *skutečný oheň*, nelze z 1. Kor. 3, 15 dokázati, poněvadž apoštol, jak ze souvislosti a z částice jako (ὡς) vysvítá, rozumí ohni spíše obrazně.

Mezi *latinskými Otcí* je poměrně více zastanců skutečného ohně než mezi řeckými. *Klement Alex.* nazývá tento oheň *φωρονμόν πῦρ* (Strom. VII. 6) a *Theofylakt* vykládá jej o výčitkách svědomí (In Marc. 9). Církev o ohni očistcovém nevydala věroučného prohlášení a sněm *florencký*, kde se proti tomu *jménem Řeků rozhodně okražoval Bessarion*, je neodsoudil, nýbrž se úmyslně ve svém prohlášení zmínce o ohni vyhnul. Výrazy, jimiž Řekové očistec označovali jako místo pochmurné, temné, žalostné, jsou neurčité a nejasné, takže z nich sotva si lze učiniti nějakou představu o trestu citu.

*Scholastičtí bohoslovci*, opírajíce se o autoritu *Ambrožovu a Rehoře Vel.*, hájí všeobecně *skutečný oheň* v očistci. Tu a tam odvolávají se i na různá vidění, soukromá zjevení, jež nemají veliké ceny historické (*Pohle* 759; *Bartmann* l. c).

γ) Duše snášejíce v očistci *tresty* (*satispassio*) činí zadost a tříbí se *od všedních hříchů, časných trestův a hříšných náklonností*. Tím, že muky trpělivě snášejí, nemohou si získati nové zásluhy, nýbrž činí toliko zadost.

*Sv. Otcové* se zřetelem na Mat. 12, 31 a 1. Kor. 3, 15 učili, že duše bývají *tresty* očistcovými od všedních hříchů třibeny. *Sv. Augustin* zmiňuje se výslovně o časných trestech (*poenas temporaneas*); *sv. Řehoř Vel.* vypočítává všední hříchy, které mohou býti v očistci odpuštěny (Dialog. 4, 34). *Sv. Tomáš Akv.* ohražuje se rozhodně proti tomu, jako by byl očistec pouze místem trestův a dovolává se jak svědectví sv. Otců tak bohoslovných důvodův.

δ) Na otázku, *kterak* duše v očistci *dosáhnou odpuštění všedních hříchů*, nelze prostě odpověděti, že je odpykají *tresty*. Tak lze ovšem zahladiti *trest* (*reatus poenae*), ale nikoli *vinu* (*reatus culpae*), které Bůh neodpustí bez předchozí lítosti. Touto ovšem nelze dosíci odpuštění tak jako na světě. Úkon lítosti a lásky, jímž dosáhnou u Boha odpuštění, *vzbudí* duše podle většiny bohoslovců *v tom okamžiku, kdy se od těla oddělí*. *Fr. Schmid* hájí, že všední hříchy bývají v očistci zahlazovány poneháhu (Die Seelenläuterung im Jenseits; *Stuffler* v Zeitschr. f. kat. Theologie 1908, 358).

*Časné tresty* si duše odpykají v očistci, protože za ně oddané do vůle Boží *dosť trpí* (*satispassio*).

O tom, *jak dlouho* bývají duše v očistci vězněny, nelze nic určitého říci. Tato doba nesmí se ani příliš zkracovati ani prodlžovati. Tu je přihlížeti jak ke spravedlnosti Boží, která trestá podle zásluhy, tak k milosrdenství Božimu, jež dobu trestů může ohledem na přímluvy věřících milostivě zkrátiti. Mínění *Dom. Sota a Maldonata*, že duše nezustanou v očistci déle než 10 let, je zcela bezdůvodné. *Alexander VII.* zavrhl tvrzení, že zbožné nadace za zemřelé mají trvati pouze 10 let (Denz. 1143). Je tedy důvodnější mínění, že *tresty* očistcové trvají celkem dosti dlouho, což ovšem závisí na velikosti a počtu trestů časných, jež zbyly k odpykání.

ε) U *hříšných náklonností a stavů* třeba rozlišovati, zda tkví ve *snažnosti smyslové* jako obžerství, zlobivost nebo ve *vyšší, rozumové* jako na př. pýcha. Prvé náklonnosti přestanou v tom okamžiku, kdy nastala smrt, poněvadž se smyslová činnost skončila; druhé pak asi tehdy, kdy duše z těla se oddělující vzbudila úkon lítosti. I kdyby náklonnosti přestávaly poneháhu, tehdy, kdy duše do nebe vchází, je jich zcela prosta.

Duše v očistci Boha oslavují, velebí a díky mu vzdávají, konají tedy bohoslužbu. Tím zdokonalují sice svůj mravní stav,

než nemohou získati ani zásluhy ani vyšší stupeň nebeské blaženosti.

2. *věta*: Duším v očištcí lze pomoci přímluvami věřících, zejména bohulibou obětí oltářní.

a) *Důkaz z Písma sv.*, z podání církevního byl podán již dříve. Bohoslovci se odvolávají i na Tob. 4, 18 a 1. Kor. 15, 29; přesného důkazu lze však sotva z těchto míst odvoditi (*Pohle* 764). Že přímluvy věřících na zemi duším v očištcí pomáhají, je jisto *ze článku víry o obcování svatých*. K tomuto obcování náleží svatí v nebi, věřící na zemi a duše v očištcí, kteří jsou mezi sebou co nejužěji spojeni jako údové jednoho těla, jehož hlavou je Kristus. I jsou účastni duchovních statků tohoto spojení, jeho milostí a zásluh, jeho modliteb a dobrých skutkův. Naše obcování s dušemi v očištcí záleží v tom, že jim pomáháme modlitbou a dobrými skutky, odpustky a zvláště obětí mše sv., ony pak za nás, jak doufáme, u Boha prosí. Duším v očištcí pomáhají i svatí v nebi svou přímluvou u Boha.

b) *Přímluvy za zemřelé (suffragia)* konaly se v církvi od počátku a to *dobré skutky a hlavně obět mše sv.*

Mezi dobrými skutky je to hlavně *modlitba, almužna a půst, pouť* a j.. Odpustky, jež zemřelým přivlastňujeme, nejsou novým druhem přímluvy, poněvadž jich nelze získati jen dobrými skutky. *Pohřbívati mrtvé* je rovněž skutek milosrdenství.

Tyto přímluvy *prospívají toliko duším v očištcí*. Svatým v nebi a zavrženým v pekle nemohou prospěti, poněvadž jejich úděl je na věky nezměnitelně rozhodnut. *Sv. Augustin* dí zcela správně: „Obětí za velmi dobré (blažené v nebesích) jsou díkyčiněním; za velmi zlé (zavržené), i když nejsou zemřelým pomocí, jsou přece živým útěchou“ (*Enchir.* 110).

Dobré skutky věřících mohou duším v očištcí potud prospěti, pokud *lze jimi dostiučiniti* za časné tresty (*valor satisfactorius*). Záslužná hodnota dobrých skutků nemůže býti přičtena k dobru leč konajícimu. Onu hodnotu dobrých skutků, které věřící Bohu věnují za zemřelé, přijme a přičte oněm k dobru, jakoby sami byli dostiučinili. Modlitbou za zemřelé lze nejen dostiučiniti a zasloužiti, nýbrž i *vyprositi (impetratio)* t. j. Boha pohnouti, aby podle svého milosrdenství prosby vyslyšel.

Některé přímluvy za zemřelé, na př. mše sv. za zemřelé působí a prospívá *ex opere operato, činem samým* a proto stačí,

aby takový úkon byl řádně vykonán. U těch dobrých skutků, kde dostiučinění a vyprošení se *děje ex opere operantis*, je třeba přimluvčímú splniti *podmínky*, za kterých si lze u Boha získati zásluhy, za časné tresty dostiučiniti, nebo na Bohu si něco vyprositi. Musí tedy konající býti zejména *v posvěcující milosti Boží*. Nemůže-li konající svým skutkem sobě zasloužiti nebo dostiučiniti, pak nemůže ani jeho zásluha nebo dostiučinění býti přičtěna jinému.

c) *Andělé a svatí*, hlavně *Panna Maria*, *přimlouvají* se u Boha za duše v očistci a tak jim pomáhají, jak to vysvítá z církevních modliteb: „*Ut intercedentibus omnibus sanctis pietatis tuae clementia omnium delictorum suorum veniam consequantur.*„

Zda duše v očistci mohou *za sebe a za jiné duše se přimlouvati a tak sobě a jim pomáhati*, nelze beze všeho tvrditi. Jsou přece samy nuceny za své časné tresty trpěti a potřebují pomoci jiných. Odmyslíme-li si, že svou modlitbou nemohou ani neplné zásluhy získati, aby byly vysvobozeny z očistce, a dovolávají se pouze milosrdenství Božího, aby jich muky ukrátil, pak to lze připustiti (*Suarez, De orat. 1, 11*).

Na otázku, zda duše v očistci mohou svou přimluvou věřícím na zemi u Boha pomáhati, odpovídají *Bellarmin a Suarez kladně, sv. Tomáš Akv. však záporně*. Podle něho dlužno se spíše za duše v očistci, kde si tresty odpykávají, modliti. *Církev* nikdy také duši v očistci o přimluvu nevzývá, nýbrž koná za ně přimlavy. Proti obyčejí zbožných věřících, kteří se soukromě přimlavy duši v očistci doprošují, nelze nic namítati.

## Část druhá.

### Dokonání obecné.

*Literatura. Sv. Tomáš Akv.*, Suppl. q. 87—90; C. Gent. 4, 96; *Gendel*, Tractatus de iudicio universali (Calisii 1727). *Paganini*, Das Ende der Welt (21882). *Bauts*, Weltgericht und Weltende (1886). *Sigmund*, Das Ende der Zeiten (1892). *Thomas*, Das Weltende nach der Lehre des Glaubens und der Wissenschaft (1900). *Tillmann*, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (1909). *Kinzler*, Maranathá (1905). *Houchédé*, Die Lehre vom Antichrist dargestellt nach der Schrift und Tradition (1891). *Delattre* Le second avènement de Jesus Christ (1891). *J. Röhm*, Die protestantische Lehre vom Antichrist (1891). *Braun*, Kosmogonie (21895). *Pohle*, Die christliche Lehre vom Weltuntergang und die moderne Astronomie (Hochland 1903, 303). *Rademacher*, Der Weltuntergang (1909). *Klee*, De chiliasmo primorum saeculorum (1825). *Wagner*, Der Chiliasmus der ersten Jahrhunderte (1849). *Schneider*, Die chiliastische Doktrin und ihr Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre (1859). *Gry*, Le millenarisme dans ses origines et son developpement (1904). *Fiříček*, Svět a jeho konec. (Vlast, 1899—1900, 59). *Podlaha*, Nové myšlenky eschatologické: nauka o obnově

světové ČKD. 1895, 248. Týž, Prof. Rohling a jeho názory eschatologické. ČKD. 1898, 50. Viz *Bibliografii* české katol. literatury náboženské I. 27.

## §. 6. O druhém příchodu Kristově a jeho znameních.

Tu běží nejprve o *skutečný druhý příchod* Páně a nikoli o účel jeho, který s ním úzce souvisí. Otázka, *za jakých znamení* tento příchod nastane, je sice podružná, ale i o ní dlužno tu pojednati.

### *Výklad.*

a) *Apoštolské vyznání víry* dí: „Odtud přijde soudit živých i mrtvých.“ V Písmě sv. nazývá se druhý příchod Páně *παρουσία poslední den* (Jan 6, 39; 11, 24; 12, 48; 1 Kor. 15, 52), *den Páně* (1 Kor. 3, 13; 5, 5), *den příchodu našeho Pána* (1 Kor. 1, 8), *den Kristův* (Fil. 1, 10; 2, 16), *den navštívení* (1 Petr. 2, 12), *den soudu* (1 Jan 4, 17).

### *Důkaz.*

1. *Kristus Pán* poukazuje na svůj druhý příchod již v horském kázání (Mat. 7, 22), v prosbě Otčenáše (Mat. 6, 10): *Přijď království tvé; výslovně jej předpověděl, když navazuje na Dan. 7, 13, děl: „A uzří Syna člověka přicházeti v oblacích nebeských s mocí velikou a velebností“* (Mat. 24, 30; 25, 31; 26, 64; Mar. 8, 38; 14, 62; Luk. 17, 24; Jan 6, 39.). *Ve 4. evangeliu je den poslední dnem útěchy, kdy vyvolení vejdou do věčných příbytků* (Jan 14, 2-3; 3, 15; 12, 26; 17, 24); *nevěřící však nemohou přijíti tam, kam Kristus půjde* (Jan 7, 34; 8, 21; 13, 33).

2. *Apoštolé* připomínají věřícím druhý příchod Páně často a s důrazem. *Andělé* sdělují apoštolům při nanebevstoupení Páně: „Ten Ježíš, který vzat jest od vás do nebe, přijde tak, jak jste ho viděli do nebe jíti,“ (Sk. ap. 1, 11). *Apoštol Petr* káže ve chrámě, že Kristus přijde do času obnovy všech věcí (Sk. ap. 3, 21). *Sv. Pavel* tímto příchodem věřící těší i hrozí, hlavně pak těší (1 Kor. 1, 8; 4, 5; 5, 5; 15, 22; 2 Kor. 1, 14; Kol. 3, 4; Fil. 1, 6; 1 Thes. 4, 15). Bude to den dokonání pro spravedlivé, den ohnivých plamenů pro bezbožné a nevěřící (2 Thes. 1 6-10) a den zkoušky pro vlažné a polovičaté (1 Kor. 3, 12-15). *Apoštol Petr* hájí příchodu Páně proti těm, kteří jej



popírali, (2 Petr. 3, 10). *Sv. Otcové* rovněž druhý příchod Páně hlásají.

b) *O znameních druhého příchodu Kristova. Přesná a určitá znamení* svého příchodu, den a hodinu, odepřel *Kristus Pán* sděliti (Mat. 24, 36; Mar. 13, 32; Sk. ap. 1, 6. 7). Tento den přijde náhle jako *zloděj v noci* (Mar. 13, 33-37; Mat. 24, 43; 25, 6), zazáří jako *blesk* (Mat. 24, 27), přikvačí jako *potopa* na vrstevníky Noemovy (Mat. 24, 39), jako *síra a oheň* na Sodomu a Gomorrhru (Luk. 17, 29. 30). „Bděte tedy, neboť nevíte dne ani hodiny“ (Mat. 25, 13). *Všeobecně* se však *Kristus Pán* přece zmínil o znameních svého příchodu. Znamení ta jsou ovšem vzdálená a temná, avšak přece lze z nich usuzovati, že konec světa se nedostaví dříve, dokud ona nenastala. V posuzování těchto znamení může býti i omyl (2 Thes. 2, 2). Tato znamení jsou: 1. *Hlásání evangelia na celém světě*. 2. *Obrácení Israelitů k Bohu*. 3. *Příchod Eliášův a Henochův*. 4. *Veliký odpad od víry a příchod Antikristův*. 5. *Veliké převraty na nebi i na zemi a strašné soužení*. 6. *Požár světa*.

1. *Evangelium bude po celém světě hlášáno*: „A bude hlášáno toto evangelium o království po celém okrsku zemském na svědectví všem národům; a tehda (*τότε*) přijde konec“ (Mat. 24, 14).

Tím není řečeno, že celý svět evangelium Kristovo přijme a vyznávatí bude, nýbrž že bude hlášáno všude a všem národům. S jakým úspěchem se to stane, se nepraví. Částicí potom je stanoven výmez, od něhož (*terminus a quo*), tedy že teprve potom dříve nebo později konec světa nastane (srov. *Augustín*, Ep. 197, 4; 199, 48).

2. *Israelité se obrátí k Bohu, jak sv. Pavel* (Řím. 11, 25) výslovně učí. Podle toho většina národů přijme víru Kristovu, a potom vstoupí do církve i národ israelský.

Netřeba tu mysliti na obrácení každého jednotlivého Israelity, nýbrž národa jako celku. Vždyť ani ono plenitudo gentium nelze vykládati o každém jednotlivém pohanu. Budou to tedy podle všeho *hromadná obrácení* ke Kristu (srov. *Jeronym*, In Habacuc 3, 17). Slova *Kristova*: „A bude jeden ovčinec a jeden pastýř“ (Jan 10, 16) nesouvisí se svrchu zmíněným obrácením. Tu *Kristus Pán* zdůrazňuje, že jeho *církev* nebude pouze pro Židy, nýbrž *pro celý svět*, takže jsou do ní povoláni i pohané.

3. *Příchod Eliášův a Henochův*. *Eliáš* přijde na konci světa kázat Židům evangelium a tak jejich obrácení ke Kristu uskutečniti.

O příchodu a úkolu *Eliášově* předpověděl prorok *Malachiáš* (4, 5. 6): „Aj já pošlu vám Eliáše proroka, prve než přijde den Hospodinův veliký“

a hrozný. A obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům, abych snad nepřišel a neudeřil země prokletím“ (srov. Sir. 48, 10). Oním hrozným a velikým dnem není první příchod Mesiášův, jenž se stal v milosrdenství a dobrotivosti, nýbrž *druhý příchod Kristův* k soudu. Eliášem nelze rozuměti *Jana Křtitele*, předchůdce Páně, nýbrž proroka *Eliáše*, kterého LXX. označuje přesněji *Θεοβίτης*. *Kristus Pán* rovněž mezi oběma muži přesně rozlišuje a proroku Eliáši připisuje též úkol, jaký mu byl v eschatologických představách židovských přidělen. „Eliáš přijde sice a napraví všecko, ale pravím vám: Eliáš přišel již, a nepoznali ho, nýbrž učinili mu, co se jim zlíbilo“ (Mat. 17, 11. 12).

O *Henochovi* dí Písmo sv.: „Henoch líbil se Bohu a přenesen jest do ráje, aby dal národům pokání“ (Sir. 44; 16).

Podle řeckého textu, kde je „do ráje“ vynecháno, dalo by se přeložiti: Byl postaven za vzor pokání národům. Se zřetelem na dva svědky, o nichž je řeč Zjev. 11, 3, bylo starodávno podáno, že přijdou na konci světa *Eliáš a Henoch*. Dogmaticky to ovšem není jisto, jak *Bellarmin* se domníval (De Rom. Pont. III. 6).

#### 4. Veliký odpad od víry a příchod Antikristův.

Obojí znamená úzce spolu souvisí. Odpad od víry bude Antikristem zahájen a rozšířen, jeho příchod bude pak odpadem od víry připraven. Apoštol *Pavel* napomíná *Solušské*: „Nikdo vás nesved žádným způsobem, neboť (den Páně nenastane), leč prve přijde odpadnutí a objeví se člověk hřichu, syn záhuby“ (2. Thes. 2, 3). Ohledem na následující verše 9—11 je tu rozuměti dalekosáhlý odpad od křesťanství, silné směry proti křesťanství, a nikoli politické převraty, jak se starší exegeté domnívali.

Antikrist jest u *sv. Jana* jméno obecné, neboť mluví o antikristech (1. Jan 2, 18; 4, 3). Určitěji se o Antikristu vyslovuje apoštol *Pavel*: „Je to člověk hřichu, syn záhuby, jenž se protiviti a povyšovati bude proti všemu, co slove Bohem aneb čemu se vzdává pocta božská, takže se posadí ve chrámě Božím a bude si počínati, jako by byl Bohem“ (2. Thes. 2, 3. 4). Je tedy Antikrist podle všeho určitou, silnou osobností a nikoli zosobněním časových okolností. To plyne i z dalších slov apoštolových: „A tehdy se objeví ten bezbožník, kterého Pán Ježíš zahubí dechem úst svých a zničí jasem příchodu svého; jeho přítomnost bude podle působnosti satanovy s veškerou mocí, s divy a zázraky lživými, a s veškerým podvodem nepravostí pro ty, kteří hynou, a to proto, že nepojali lásky k pravdě, aby byli spaseni“ (tmt. 8—10).

#### 5. Veliké převraty na nebi i na zemi a hrozná soužení.

O těchto mluví *Kristus Pán* řka: „A hned po soužení těch dnů slunce se zatmí a měsíc nedá světla svého a hvězdy budou padati s nebe a moci nebeské budou se pohybovati. A tu ukáže se znamení Syna člověka na nebi; i budou kvíleti tehdy všechna pokolení země a uzří Syna člověka přicházeti v oblacích s mocí velikou a s velebností“ (Mat. 24, 29. 30). Tato soužení a převraty je sice obtížno od oněch při zkáze Jerusalema přesně rozlišiti, avšak nelze jich vesměs vykládati obrazně. Celou perikopu nevykládal obrazně ani některý Otec ani bohoslovec.

Převraty jsou ovšem líčeny prostonárodně, výrazy lidovými a nikoli vědeckými. Poněvadž biblická eschatologie má v první řadě na zřeteli dokonání *člověka a země*, je mocnostmi nebeskými rozuměti ovzduší, jež se též nazývá nebem. O dokonání země dí apoštol *Petr*: „Přijde však den Páně jako zloděj, a v něm nebesa s velikým hukotem pomínou, základy pak žářem se rozpustí a země i díla, která jsou na ní, shoří“ (2. Petr. 3, 10). I tu nebesy míní apoštol pozemské ovzduší. Světový požár bude úměrný s potopou, kdy voda z propastí zemských a s nebes zemi zalila (tmt. v. 5—7), takže bude ohněm spáleno to ovzduší, z jehož oblak se voda na zemi řinula.

Velikou změnu vezmou tehdy také tělesa nebeská, jak vysvítá z Is. 30, 26; Mat. 24, 29; Luk. 21, 25, avšak o těch *Petr* alespoň, jak se zdá, zde nemluví, nýbrž jak ohledem na v. 3, 5, 6 lze souditi, jenom to v té příčině vyjadřuje, že při Kristově příchodu k soudu nynější tvárnost země a jejího ovzduší vezme velikou změnu ohněm, podobně jako při potopě změnila se vodou, takže potom nové nebe a nová země nastanou (v. 12). *Nové nebe a nová země*, o nichž mluví *Písmo sv.* (Is. 65, 17; 66, 22; Zjev. 21, 1; 2. Petr. 3, 13) je si představovati tak, že země a ovzduší budou znova upravena, vyzdobena a ve druhý ráj proměněna. Nebudou zcela strážena, nýbrž pouze to, co by se nehodilo pro poměry, které nastanou po vzkříšení; ostatní pak aby se vytříbilo a zdokonalilo, jak by to bylo těm poměrům přiměřeno (*Sýkora*, N. zákon I. 506).

**6. Požár světa.** Tímto budou spálena země i ovzduší, a dokonání světa zakončeno.

Jedni kladou tento požár *před* a druzí *za* poslední soud. Oni odvolávají se na to, že příchod Syna člověka v nebeských oblacích spadá s požárem v jedno a že pro ty, kteří se toho dožijí, bude požár příčinou smrti a po případě očistcem. Zdá se však býti *důvodnějším*, aby se poslední soud nekonal na zemi obnovené. Kterak by mohli spravedliví, kteří se druhého příchodu Kristova dočkají, býti uchvázeni v oblacích Kristu vsříc do vzduchu? (1. Thes. 4, 17). Požár vznikne asi hned po posledním soudu a bude vlastním koncem světa.

*Jakými přirozenými činiteli* Bůh tento požár zažehne, nevíme. Netřeba tu mysliti na pouhý rozkaz všemohoucího Boha. Může konec světa způsobiti i řada přirozených příčin, jak věda doznává, tak na př. srážka s hustou skupinou meteoritů, pád vlasatic, srážka s cizí soustavou sluneční, stálice vniknuvší do soustavy těles nebeských. Tak by mohl silný dešť meteoritů spojený s pádem vlasatic způsobiti ony hrozné převraty, o nichž *Petr a Kristus Pán* mluví (viz *Braun*, Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft (1905) 383; *Epping*, Die Meteorite und ihr kosmischer Ursprung (Stimmen aus Maria Laach (1886) I. 290; *Pohle*, Die Sternwelten und ihre Bewohner (1910), 247).

Otázku, zda na zemi ohněm obnovené budou *zvířata a rostliny*, je těžko rozhodnouti. *Scholastičtí bohoslovci* to popírali. Důvody jejich nejsou nikterak tak přesvědčivé, že by se týmž právem nedalo zastávatí mínění opačné. Tyto rostliny a zvířata byly by ovšem pro radost a útěchu zmrtvýchvstalých (viz *Suarez*, in 3. q. 59; *Anselm u Einiga* I. c. 47).

## § 7. ● **vzkříšení těla.**

*Literatura. Sv. Tomáš Akv.,* Suppl. q. 75; C. Gent. 4, 79—81. *Kraus,* Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten (1859). *Seisenberger,* Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1. Kor. Kap. 15 (1868). *Bautz,* Die Lehre vom Auferstehungsleibe (1877). *Scheurer,* Das Auferstehungsdogma in der vornicäischen Zeit (1896). *F. Schmied,* Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel (1902). *A. Bringuant,* La resurrection de la chair et les qualités du corps des élus (1899). *Chadouard,* La philosophie du dogme de la resurrection de la chair au 2. siècle (1905). *Firsák,* O vzkříšení těl ŮKD. (1877, 3). *Syllaba,* Vira ve vzkříšení těl v tradicích předkřesťanských ŮKD. (1886, 321).

*Význam a pojem.* Vzkříšení těla jest *ústředním článkem* víry jak v eschatologii, tak v celé křesťanské nauce. *Apoštol Pavel* dí: „Jest-li není vzkříšení z mrtvých, ani Kristus nevstal z mrtvých. Nevstal-li však Kristus z mrtvých, marné je kázání naše, marná i víra vaše.“ (1. Kor. 15, 13, 14). V Písmě sv. střídají se názvy zmrtvýchvstání a vzkříšení těla (resurrectio mortuorum, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, resurrectio carnis, ἀνάστασις σαρκός) Tento je výraznější, poněvadž tu hlavně běží o vzkříšení těla. *Vzkříšení těla je podstatná změna, kterou tělesně duchová bytost zaniklá bude opět ve svůj dřívější stav uvedena.*

*Věta:* Před druhým příchodem Kristovým všichni lidé vstanou z mrtvých s týmiž těly, která měli za živa.

### *Výklad.*

Vzkříšení těla učí *vyznání víry apoštolské, nicejsko-cařihradské* (Denz. 86) a *Athanášovo* dí výslovně: „Omnes resurgere habent cum corporibus suis (Denz. 39). 4. *sněm lateranský* proti albijským a katarům s důrazem prohlásil: „Všichni povstanou s vlastními těly, která nyní mají.“ Je tedy *článek víry,* že všichni lidé z mrtvých vstanou a to s týmiž těly, jaká měli za živa.

### *Důkaz.*

a) 1. *Ve St. zákoně* jest o zmrtvýchvstání řeč až v pozdějších dobách. *Proroci* v obraze budoucího zmrtvýchvstání předpovídali lidu israelskému v zajetí, jež bylo téměř jeho smrtí, že bude vysvobozen a k novému nábožensko-politickému životu vzkříšen. Tak Is. 25, 8; 26, 19—21; Oseáš 6, 3; 13, 14 a hlavně *Ezechiel* u vidění na pohřebišti plném umrlčích kostí: „které na slovo Hospodinovo se začaly hýbati, k sobě družiti, masem svaly a žilami se odívati, až povstaly. Hospodin pak děl pro-

rokovi: „Synu člověčí, kosti tyto všechny dům israelský jest . . . Aj já otevru hroby vaše a vyvedu vás z hrobů vašich, lide můj, a uvedu vás do země israelské.“ (Ezech. 37, 1—12). Je tu ovšem v první řadě řeč o *vzkříšení celého národa*. Ježto se předpovídá v obraze zmrtvýchvstání, musí býti i toto skutečné, aby byl i návrat ze zajetí zaručen. Víra ve vzkříšení z mrtvých je vyslovena u *Daniele*: (12, 2) a *to všech*, kteří spí v prachu, a přímo skvěle ve 2. Makk. 7, 9. 11; 12, 43; 14, 46. Tato víra byla obsažena i ve *zmrtvýchvstání Mesiášově*, jež jakožto předobraz obecného zmrtvýchvstání, bylo ve St. zákoně předpověděno (Žl. 15, 10 a Sk. ap. 2, 31).

Ve knize *Jób* dle *Vulgaty* je budoucí zmrtvýchvstání jasně vysloveno: „Vím, že Vykupitel můj živ jest, a že v poslední den ze země vstanu, a zase budu oblečen koží svou, a v těle svém uzřím Boha svého. Kteréhož uzřím já sám, a oči mé spatří jej, a ne jiný: složena je tato naděje v lůně mém“ (19, 25—27). Z *textu hebrejského*, jenž je ve v. 25—27 značně porušen, nelze zmrtvýchvstání tak jasně vyvoditi.

2. Za časů *Krista Pána* věřili *Židé*, fariseové i lid *vyjma saduceje*, v budoucí zmrtvýchvstání (viz. Mat. 14, 2; Luk. 9, 8). *Marta* o zemřelém bratru *Lazarovi* pravila: „Vím, že vstane při vzkříšení v den poslední“. *Kristus Pán* její víru potvrdil a prohlásil sebe za původce vzkříšení z mrtvých řka: „Já jsem vzkříšení a život; kdo věří ve mne, byť i umřel, živ bude a každý, kdo žije a ve mne věří, neumře na věky.“ (Jan 11, 24—26)

*Saduceům*, kteří nesmrtelnost duše a budoucí zmrtvýchvstání popírali, vytýkal *Kristus Pán* neznalost Písma sv.: „Mýlíte se neznajíce Písem ani moci Boží.“ Námitku, čím bude při vzkříšení žena, která měla sedm mužů, vyvrací řka: „Při vzkříšení nebudou se ani ženiti ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi.“ Při vzkříšení dostanou lidé tělo nesmrtelné, i nebude proto po vzkříšení života manželského ani pudu pohlavního, podobně jako ho není mezi anděly. Zmrtvýchvstání pak *dokazuje* z toho, že Bůh (2. Mojž. 3, 6) dí: „Já jsem Bůh Abrahamův, a Bůh Isákův a Bůh Jakubův? Není tedy Bůh mrtvých, nýbrž živých“ (Mat. 22, 23—33). Když tito patriarchové byli již dávno mrtvi, patrně tedy i po své tělesné smrti nějakým způsobem žijí. Tak dokázal přímo nesmrtelnost duše, ale pro saduceje, kteří tvrdili, že s tělem zahyne i duše, stačilo to i pro vzkříšení těla (*Sýkora*, N. z. I. 112). *Kristus Pán* vý-

slovně učil, že *všichni lidé* vstanou z mrtvých: „Přichází hodina, ve které všichni, kteří jsou ve hrobech, uslyší hlas jeho, a půjdou ti, kteří dobře činili, na vzkříšení života, ti však, kteří zlé páchali, na vzkříšení soudu“ (Jan 5, 28. 29). Ač všechny lidi z mrtvých vzkřísí, přece *oslaví pouze ty*, kteří byli za živa s ním těsně spojeni milostí a hodným přijímáním eucharistie (Jan 6, 30. 40. 44).

3. *Apoštolé* budoucí zmrtvýchvstání hlásali jednak proto, že bylo zmrtvýchvstáním Kristovým nade všelikou pochybnost potvrzeno, jednak i proto, poněvadž právě touto věrou se křesťané rozeznávali od pohanův. Činili to tak důkladně a účinně, že *saduceové* to těžce nesli, že učí lid a v Kristu Ježíši zvěstují zmrtvýchvstání (Sk. ap. 4, 2). Hlavním a rozhodným zastáncem této pravdy byl *apoštol Pavel*, jenž na přemnohých místech učil, že *všichni lidé* vstanou z mrtvých. Tak pravil před *Felixem*: „Maje v Boha naději, že bude vzkříšení spravedlivých a i nespravedlivých“ (Sk. ap. 24, 15); před *veleradou*: „Pro naději a (to pro naději ve) vzkříšení jsem souzen“ (Sk. ap. 23, 6; 26, 8; 17, 18); potíral *Hymenea a Phileta*, kteří říkali, že vzkříšení již se stalo (2 Tim. 2, 18); těšil *Soluňské*: „Nebot, věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, tak Bůh i ty, kteří zesnuli skrze Ježíše, přivede s ním“ (1 Thes. 4, 13 a Řím. 8, 11). Naše zmrtvýchvstání dokazuje ze zmrtvýchvstání Kristova, z jeho svrchované vlády nad nepřáteli, z účinků vykoupení, z božské prozřetelnosti (1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14), z podobenství o semeni, jež napřed v zemi zetlí a pak teprve začne klíčiti (1. Kor. 15, 35) a popisuje vlastnosti těl slavně vzkříšených (tmt. v. 42 nn.) Z veliké řady míst, kde apoštol o zmrtvýchvstání pojednává, vysvítá veliký význam této nauky.

Apoštol *Fan* dí: „A uzřel jsem mrtvé, veliké i malé, ani stojí před trůnem; i otevřely se knihy . . . a mrtví byli souzeni z toho, co bylo napsáno v knihách, podle skutků svých“ (Zjev. 20, 12.)

4. *Sv. Otcové* pojednávají o budoucím vzkříšení z mrtvých tak často a tak důkladně, že by bylo téměř opsati celou patrologii prvých tří století (*Oswald* l. c. 228). Činí tak nejen příležitostně, nýbrž i v monografiích jako *Athenagoras*, *Justin Muč.*, *Theofil Alex.*, *Klement Alex.*, *Origenes*, *Řehoř Nys.*, *Tertullian*, *Minucius Felix* a *Ambrož*.

Zmrtvýchvstání dokazují jako *požadavek rozumu z četných podobných zjevů v přírodě*: ze západu a východu slunce, z listí, jež uschne a znova se rozzelená, ze semene a j. (*Minucius Felix*, Octav. 34). Námitku, že je to *nemožné, vyvracejí všemohoucností Boží*: „Ten Bůh, jenž všechno stvořil z ničeho, nemohl by to, co bylo a zaniklo, znova vzkřísiti?“ (*Sv. Cyril Jer.*, Catech. 18). Zmrtvýchvstání dovozují *z veliké důstojnosti lidského těla*, jež je chrámem Ducha svatého, bylo tolikrát posvěceno přijímáním těla Páně, a proto nemůže zcela zaniknouti (*sv. Irenej*, Proti kac. 4, 18). Poukazují i na *spravedlnost Boží*, která zajisté i tělu, jež bylo nástrojem duše při zásluhách i při hříších, na věčnosti přiměřeně odplatí (*sv. Klement Řím.*, Ad Kor. 25).

Pozdější sv. Otcové *Metod, Epifanius, Jeronym* proti *Origenovi*, jenž zmrtvýchvstalým přikládal jiná, vzdušná těla (De princip. 2, 10; 3, 6, 4) hájili, že tato budou skutečná a s nynějšími stejná. I *sv. Augustín* pojednává o zmrtvýchvstání (De civ. Dei 20, 17, 19; 22, 21; Enchir. 91, 92).

5. *Scholastikové* uváděli pro zmrtvýchvstání podobné důvody jako sv. Otcové, přihlízejíce hlavně ke způsobu, jakým se uskuteční a jaká budou těla vzkříšená. *Sv. Tomáš Akv.* dokazoval zmrtvýchvstání všech lidí podobně jako sv. Otcové ze spravedlnosti Boží (C. Gent. 4, 79) a mimo to odtud, že tělo náleží jako podstatná část k lidské přirozenosti, takže bez něho nebyl by člověk celý. *Věčný oddělení těla od duše bylo by nepřirozené*. Je tedy zmrtvýchvstání jistou měrou přirozené. Tento důkaz nesmí se ovšem přepínati, jako by bylo pouze požadavkem lidské přirozenosti. Na zmrtvýchvstání nemá člověk, jenž zemřel, nároku a tím méně na slavné zmrtvýchvstání. Jest a zůstane účinem Božské všemohoucnosti (*sv. Tomáš Akv.* 1. c. a *Pohle* 1. c. 786).

b) *Všichni lidé vstanou z mrtvých*, nejen spravedliví k věčnému životu, nýbrž i hříšníci k věčné smrti.

*V Písmě sv. a ve vyznáních víry* jest ovšem v popředí zmrtvýchvstání spravedlivých, avšak i zmrtvýchvstání hříšníků *církev* vždy zdůrazňovala, jak ze svrchu uvedených prohlášení vysvítá.

*Písmo sv.* výslovně učí, že všichni lidé vstanou z mrtvých. Tak ve St. zákoně *Daniel* (12, 2) v N. z. *Kristus Pán* (Jan 6, 39), apoštolé, *Pavel* před vladařem *Felixem* a *Jan ve Zjev.*

*Sv. Otcové* s počátku rozeznávali *dvě* zmrtvýchvstání, první spravedlivých a druhé hříšníkův. Činili tak pod vlivem idejí o tisíciletém království Kristově. Když tyto sny znenáhla pomínuly, vyznávají obecně vzkříšení mrtvých, spravedlivých i hříšníkův.

Tu okolnost, že v *Písmě sv.* děje se hlavně zmínka o zmrtvýchvstání spravedlivých, lze snadno vyložití. Vzkříšení z mrtvých v těle oslaveném jest účinkem vykoupení a slavného zmrtvýchvstání Kristova. Zmrtvýchvstání hříšníků na konci světa vlastně ani nezasluhuje býti nazváno zmrtvýchvstáním k životu a jejich věčný pobyt v pekle v úplném odloučení od Boha, pramene života, nezasluhuje býti nazván životem, nýbrž je *druhou smrtí* (*Oswald* 1. c. 289). Tito budou potrestáni věčnou zá-

hubou (*φθορά*) a zahynutím, jak *sv. Pavel* učí (Řím. 8, 6; Thes. 6, 7; Fil. 1, 28 a j.) To se ovšem nesmí vykládati o plném zničení zavržených, jak to činí *protestanté*. Vždyť právě tento apoštol hlásá zmrtvýchvstání spravedlivých i hříšníků (Sk. ap. 24, 15) a zdůrazňuje, že všichni se musí dostavití před soudnou stolicí Boží, aby přijali odplatu. K soudu bude se všem dostavití v lidské podobě a je tedy oněm místům rozuměti o duchovní smrti, o věčném zavržení.

c) Všichni vstanou z mrtvých s *týmiž těly, které měli za živa*. To zdůrazňuje zejména *sněm lateránský*: „Všichni povstanou se svými vlastními těly, která mají nyní“ (Denz. 429 a srov. Denz. 287. 346. 427). V *Písmě sv.* se totožnost těl vzkříšených s nynějšími předpokládá. Kdyby se duše při vzkříšení spojily s jinými těly, bylo by to přijetí nových těl, ale nikdy zmrtvýchvstání, kdy to, co zaniklo, musí býti ve dřívější stav opět uvedeno. Tuto totožnost vyslovil i apoštol *Pavel*, když napsal: „Musí zajisté toto porušitelné (*φθαρτὸν τοῦτο*) obléci neporušenost a smrtelné toto (*θνητὸν τοῦτο*) obléci nesmrtelnost“ (1 Kor. 15, 53). Je tedy tělo, jež bylo dříve smrtelné a při vzkříšení bude nesmrtelné, jedno a totéž.

*Sv. Otcové* hájili totožnosti těl vzkříšených s nynějšími proti *Origenovi*. Tak *sv. Jeronym* navazuje na slova Jobova: A zase budu oblečen koží svou (Job. 19, 26), dí: „Kde jest kůže, tam je maso a kosti a svaly a krev a žily“ a poukazuje na *zmrtvýchvstání Spasitelovo*, předobraz našeho zmrtvýchvstání, kde v témže těle, v němž byl do hrobu položen, z něho slavně vyšel (Ep. 61). *Sv. Otcové* dovozují naše z mrtvýchvstání z důstojnosti těl křesťanských, jež byla posvěcena sv. přijímáním, předpokládají totožnost pozemských se vzkříšenými těly.

*Prakticky* se víra tato vždy v *církví* projevovala tím, že křesťané měli těla zemřelá v uctivosti, slušně je v zemi posvěcené pohřbívali a zvláště ostatky svatých pečlivě uschovali a uctívali.

*Do jaké míry budou vzkříšená těla s nynějšími totožná*, není tak snadno určití. Tato totožnost nesmí se vykládati ani *příliš těsně ani příliš volně*.

Příliš volně vykládal tuto totožnost *Durandus* tvrdě, že stačí, zůstane-li duše táž a při vzkříšení i z jiné nové látky si tělo vytvoří. K Durandovu mínění se přibližují někteří *novější bohoslovci* (*Bonnet*), kteří tvrdí, že v duši zůstane po smrti velmi jemné ústrojí, tělesný zárodek, z něhož si ona nové tělo vytvoří. Tyto výklady dají se stěží srovnati s prohlášeními církevními a Písmem sv., kde se zdůrazňuje *hmotná totožnost*.

Než ani tato se nesmí pojímati příliš těsně. Neběží tu o totožnost matematicky přesnou. Nedospělé dítky a sešlí kmeti nevstanou z mrtvých v takové podobě, nýbrž v podobě zdokonalené. Podle *sv. Augustína* (De civ. Dei 22, 21) to, čeho se tělům nedostává na velikosti, souměrnosti, kráse, co nemoc anebo věk na těle způsobily, Stvořitel svou mocí doplní. Mimo to



je v přítomném těle stálá výměna látek, a tělo je přece stále totéž. Je-li i nyní totéž, které bylo před lety, může i vzkříšené tělo být totéž, byť nemělo v sobě všech látek a prvků dřívějších (*sv. Tomáš Akv. C. Gent. 4, 81*). Stačí tedy k totožnosti, aby vzkříšené tělo mělo stejné množství látek, které mělo v určitém okamžiku za živa.

#### d) *Jaká budou těla vzkříšená?*

Vzkříšená těla musí být celistvá a skutečná, poněvadž by to jinak nebyla těla vzkříšená. Otcové *sv. Jeronym, Augustin, Řehoř Vel. a sv. Tomáš Akv.* k této celivosti vzkříšených těl požadují, aby v nich zůstaly jak *ústrojí pohlavní* tak *rozdíl podle pohlaví*. Výkony života živočišného jako přijímání potravy, plození dítek *přestanou*, kdežto úkony smyslových ústrojí sluchu, zraku *zůstanou*, aby svými vjemy radost blažených rozmnožovaly.

*Všechná těla vzkříšená budou s nynějšími totožná, celistvá a nesmrtelná, avšak toliko těla spravedlivých budou oslavena.* Tato sláva jest u *sv. Pavla* takto vylíčena: „Rozsévá se (tělo) v porušitelnosti, vstane v neporušitelnosti; rozsévá se v necti, vstane v slávě; rozsévá se v slabosti, vstane v síle; rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní“ (1 Kor. 15, 42—44.) Připisují se tedy oslaveným tělům čtyři vlastnosti: 1. *neporušitelnost (impassibilitas)*, 2. *jasnost (claritas)*, 3. *čilost (agilitas)* a 4. *jemnost (subtilitas)*.

1. *Neporušitelná* budou těla vzkříšená, t. j. nepřístupna bolestem, útrapám, smrti (1 Kor. 15, 53; Zjev. 21, 4) tedy bezbolestná.

*Ἀφθαρσία* u *sv. Pavla* je vlastně neporušitelnost. Ježto i těla hříšníků budou neporušitelná, je touto vlastností těl oslavených rozuměti bezbolestnost, že nic trpějí ani nebudou ani nemohou (*impassibilitas*). *Sv. Tomáš Akv.* odvozuje tuto přednost z dokonalé vlády duše nad tělem, takže je přede všemi škodlivými vlivy vnitřními i vnějšími chrání (Suppl. q. 82 art. 1).

2. *Jasná* budou těla vzkříšená, t. j. budou se skvíti krásou a zářiti jasem.

Nebude to pouze zevní ozáření, nějaký odlesk jiného světla, nýbrž jasnost vnitřní. Jako *Kristus Pán* proměniv se *na hoře Tabor* zářil nebeským jasem, tak i svatí budou se skvíti, poněvadž budou Kristu podobní. Tento jas bude pronikat celé tělo. Jako slunce je zářícím tělesem, tak i celé tělo bude skvoucí. Jasnost svatých přirovnáváme slunci nebo hvězdám, poněvadž dokonalejšího světla neznáme. „Tedy budou se spravedliví skvíti jako slunce v království Otce mého“ (Mat. 13, 43; Moudr. 3, 7; Fil. 3, 2; 1. Kor. 15, 26; 2. Kor. 5, 1). Podle *sv. Tomáše Akv.* (Suppl. q. 85 art. 1), bude vycházeti tato jasnost ze slávy duše. Jasnost, která je v duši duchovně, bude z těla zářiti tělesně. Jako v duších bude

různý jas podle míry zásluh, tak i v tělech. A poznána bude sláva duše z oslaveného těla, jako ve skleněné nádobě barva věcí, které jsou v ní.

3. *Čilá* budou těla vzkříšená, neboť zbavena jsouce do-  
savadní tíže lehce se pohybovati budou z místa na místo, a to  
co nejrychleji.

Tíže těla pomine a duše jako sama může letěti rychlostí ducha, může touže mohutností unášeti i tělo. I tu jako při ostatních vlastnostech je vzorem *tělo Kristovo oslavené*, v němž se pohyboval z místa na místo co nejrychleji. Podle *sv. Tomáše Akv.* (Suppl. q. 84 art. 3) pohybují se svatí prostorně, ale s rychlostí, které ani postřehnouti nelze, jeden rychleji nad druhého. *Suarez* však tvrdí, že se pohybují, aniž nějaký prostor proletěli.

4. *Femná* budou těla vzkříšená potud, že tělesné úkony animální přestanou a tělo bude bez překážky sloužiti duši.

Tělo bude dokonale a ochotně poddáno duši a bude jí sloužiti bez překážky (*sv. Tomáš Akv.* Suppl. 83, art. 6). *Durandus* přidává k této dokonalé podřízenosti těla duši i bystrost smyslův.

Zmíněný *Durandus* a s ním *sv. Tomáš Akv.* popírají, že by tato jemnost uschopňovala těla vzkříšená, aby byla zároveň s jinými těly na témž místě a je prostupovala (*penetrabilitas*). *Suarez* a s ním mnoz bohoslovci ohledem na oslavené tělo Kristovo jim prostupitelnost připisují. *Pohle* dí, že tuto vlastnost lze tělům vzkříšeným přiznati (1. c. 793) a *Heinrich-Gutberlet* vykládá vědecky onu možnost prostupovati jiná tělesa (1. c. 895; srov. *Žák*, O nebi III. 235.)

Jako těla spravedlivých se budou skvíti krásou a jasností, která se v nich bude obrážeti z nevýslovné krásy duše, tak budou těla zavržených zhyzděna ohavností hříchů, které tíží duši. V těchto tělech budou trápeni i nesnesitelnými tresty citu: „A v těchto tělech budou lidé hledati smrti a nenaleznou jí, a budou si přát umřítí a smrt uteče od nich“ (Zjev. 9, 6).

## § 8. O posledním soudu.

*Literatura.* *Paganini*, Das Ende der Welt oder die Wiederkunft unseres Herrn (1882). *J. Bauitz*, Das Weltgericht und das Weltende (1886). *Sigmund*, Das Ende der Zeiten mit einem Anblick in die Ewigkeit (1892).

*Věta:* Po zmrtvýchvstání bude Ježíš Kristus souditi veškero pokolení lidské.

*Výklad.*

1. Poslední soud, který třeba přesně rozlišovati od soukromého, bude *závěrečnou událostí* v dokonání pokolení lidského. Po něm nastane dokonání světa požárem. Mezi obecným zmrtvýchvstáním a posledním soudem je tak těsná souvislost, že nezbyvá mezi nimi místa pro tisíciletou říši Kristovu.

Víra, že Kristus osobně na konci světa bude celé lidské pokolení souditi, byla vždy *článek víry*, jak je již patrné z *apoštolského vyznání víry*: „Odtud přijde soudit živých i mrtvých.

*Důkaz.*

2. a) Ve *St. zákoně* vyskytuje se myšlenka na soud a odplatu velmi často. S počátku je to soud Hospodinův nad městy a národy, tedy více soud zde na zemi. Podle *proroků* nastane pro Israele i pro národy pohanské *veliký den soudu*, když Hospodin přijde jednak, aby svou říši znova zřídil a dokonal, *den Hospodinův, soudný den*, jednak, aby zlé potrestal, *den hněvu, den záhuby, den hrozný a veliký* (*Zschokke*, Die Theologie der Propheten 1877, 420). U Is. 13, 9, 13; 26, 19—21; 66, 5—24; Joel 2, 2—17; Sof. hl. 1—3 je vylíčen *dies irae* starozákonní. *Daniel* líčí soud nad jednotlivými a to podle forem právnických, na základě dlužních knih.

*Sv. Jan, předchůdce Páně* předpovídá o *Mesiáši*, že bude souditi lidstvo a že oddělí dobré od zlých jako vějíčkou pšenici od plev na humně a plevy spálí ohněm neuhasitelným (Mat. 3, 7—12; Luk. 3, 7 nn.)

b) *Kristus Pán* kázal obecný soud brzy po svém veřejném vystoupení, v horském kázání (Luk. 6, 21—26; Mat. 7, 22) a jinde jako v podobenstvích o koukoli a pšenici (Mat. 13, 24—30), o síti (Mat. 13, 47—50), o desíti pannách (Mat. 25, 1—13), o králi, jenž od svých služebníků žádal účet (Mat. 18, 23—25), o dělnících na vinici (Mat. 25, 14—30; Luk. 19, 11—28), o svatební hostině (Mat. 22, 1—14). Poslední soud vylíčil Kristus Pán v celém průběhu zevrubně a úchvatně v řečích eschatologických (Mat. hl. 24 a 25; Mar. hl. 13; Luk. hl. 21).

c) U *apoštolů* je poslední soud hlavním bodem kázání. *Sv. Pavel* jej ohlašuje před areopagem (Sk. ap. 17, 31) a připomíná jej (Řím. 2, 6—13; 14, 10; 1 Kor. 3, 13; 4, 4). I věřící budou souditi svět, avšak i oni a dokonce andělé budou souzeni (1. Kor. 6, 2 srov. Mat. 19, 28; Luk. 22, 30 a j.).

*Apoštol Petr* dí, že Bůh je pohotově soudit živé i mrtvé (1 Petr. 4, 5). Tento soud bude podle *sv. Jakuba* bez milosrdenství, t. j. přísně spravedlivý (2, 13). Podle *apoštola Jana* „budou státi mrtví velcí i malí před trůnem Božím a otevřely se knihy... a mrtví souzeni byli z toho, co bylo napsáno v knihách, podle skutků svých“ (Zjev. 17, 8; 20, 11—13).

d) *Sv. Otcové* poslední soud vesměs hlásají. Když tu a tam dí, že spravedliví nebudou souzeni, míní tím, že nebudou odsouzeni po rozumu 4. evangelia (5, 24).

*Okolnosti posledního soudu.*

3. a) *Soudcem bude Kristus, Bůh-člověk* (Dan. 7, 12) jemuž Otec veškeren soud odevzdal (Jan 5, 22. 27). Proto připisuje *Kristus Pán* soud jednak *Otci* (Mat. 6, 4—8; 10, 28; 18, 35), sám pak při něm své věrné před Otcem vyzná a odpadlíky zapře (Mat. 10, 32; Mar. 8, 38), jednak i sobě, jenž byl k tomu od Otce pověřen (Mat. 7, 21—23; 13, 41; 16, 27; 24, 30; 25, 31—46; Jan 5, 22. 30). V kázání *apoštolů* je soudcem hlavně *Kristus* (Řím 14, 10; 1 Kor. 1, 8; 4, 4; 5, 5; 2 Kor. 1, 14; Fil. 1, 6, 10; 2, 16; 1 Thes. 4, 6), avšak i *Otec* (Řím. 2, 3. 5. 6; 1 Kor. 5, 13; 2 Thes. 1, 5; 1 Petr. 1, 17; Jak. 2, 14).

Kristus Bůh-člověk bude souditi všechny proto, poněvadž je svrchovaný *zákonodárce*, náš *uzor*, hlavně však náš *Pán a Vykupitel*. Je též s to, aby všechny soudil, poněvadž je vševědoucí a nejvyšší spravedlivý. Při svém příchodu prvním zjevil se v milosrdenství a lásce, kdežto při druhém přijde ve spravedlnosti k přísné odplatě. *Příchod* soudcův bude oznámen *znaméním Syna člověka* (Mat. 24, 30). t. j. znamením kříže, jak sv. Otcové vykládají.

b) *Přisedícími* tohoto soudu budou *andělé*, kteří všechny národy shromáždí a potom dobré od zlých oddělí (Mat. 13, 41; 24, 31), dále *apoštolové a svatí* (Mat. 19, 28; Luk. 22, 29—30; 1 Kor. 6, 2—3). Jejich účast při soudě bude záležitosti v tom, že s rozsudkem Kristovým budou souhlasiti a svými zásluhami a ctnostmi hříšníky odsoudí.

c) Souzeni budou *všichni lidé dobří i zlí* ano i *andělé* (padlí), Mat. 25, 32; Řím. 14, 10; 2 Petr. 2, 4. Andělé budou souzeni potud, že se též k poslednímu soudu dostaví, aby byl patrný jejich vliv, jímž na lidi působili a za to obdrželi případečnou odměnu nebo trest (1 Kor. 6, 3; 2 Pet. 2, 4; Jud. 6). I *nemluvnata* se dostaví k poslednímu soudu, pokřtěná, aby viděla slávu božského soudce (*sv. Tomáš Akv.*, Suppl. 89 art. 5), nekřtěňátka, aby se přesvědčila, že jejich věčný úděl je spravedlivý (Suarez).

d) *Předmětem* soudního řízení bude *mravní stav každého* jednotlivce a všech lidí: všechny skutky dobré i zlé, slova i prázdna (Mat. 12, 36), myšlenky, úmysly i nejtajnější a opomenutí dobrého: „Bůh skrze Ježíše Krista bude souditi skryté

věci lidské (Řím. 2, 16), a nejen osvítlí věci skryté v temnosti, nýbrž i na jevo uvede rady srdcí (1 Kor. 4, 5), všechno holé a otevřeno před očima toho, před nímž nám (bude činiti) počet“ (Žid. 4, 13).

Protože bude každý souzen i jako člen lidské společnosti, bude zjeven i *vliv*, jaký měl na své okolí. V tom, zda odpuštěné hříchy budou rovněž předmětem posledního soudu, *bohoslovci* se rozcházejí. Kdyby tomu tak bylo, dostalo by se spravedlivým větší oslavy a uznání. (*Sv. Tomáš Akv.* Suppl. 87 art. 2). *Rozsudek* bude vynesena na základě skutků, které každý člověk vykonal (Mat. 25, 31—46), a bude pro celou věčnost rozhodující a neodvolatelný.

*Soudní knihy, kniha života*, o nichž se Písmo sv. tu a tam zmiňuje, jsou obrazná rčení, jimiž se znázorňuje Boží vševědounost a lidské svědomí. Tak je vykládati i jiné obraty v líčení Kristově o posledním soudu, na př. rozdělení dobrých ode zlých, otázky Soudcovy na jednotlivé souzené a j. (*sv. Tomáš Akv.*, Suppl. q. 83 art. 2).

e) *Doba*, kdy bude poslední soud, jest neznámá. „O tom dni však neb hodině neví nikdo, ani andělé v nebi ani Syn, leč jedině Otec“ (Mar. 13, 32; Mat. 24, 36) a proto je nezbytna největší bdělost.

f) *Místo* soudu bude podle všeho země. Na to poukazují výroky Písma sv., že Kristus k soudu přijde, na oblacích nebeských sestoupí. Zda tímto místem bude údolí *Josafat*, nelze s jistotou dokázati.

Posledním soudem bude tento řád světový zakončen. Potom bude pouze věčný život v nebesích anebo věčná smrt v pekle. „I půjdou tito do trápení věčného, spravedliví pak do života věčného“ (Mat. 25, 46.)

## § 9. O chiliasmu.

Literaturu viz svrchu.

*Chiliasté* v odporu s Písmem sv. a s církevní naukou, že všichni vstanou z mrtvých současně, aby byli hned souzeni a spravedliví hned potom na nebe vstoupili, blouznili o tisíciletém království, jež prý Kristus při svém druhém příchodu zřídí a vyvolené radostmi a rozkošemi odmění. Dlužno tu rozlišovati chiliasmus *hrubý* od *jemného*.

1. První, jenž je rozhodně *bludařský*, vykládaje falešně prorocké předpovědi o pozemském království Kristově (Is. 9, 6; 66, 18; Joel 3, 17) a židovské apokryfy sestrojil z nich blouz-

nivé učení, že Kristus svým vyvoleným ve svém království připraví rozkoše a požitky smyslné i tělesné. Tak učil *Cerint*, *Ebionité*, *Apollinaristé* a poněkud mírněji *Mormoni* a *Irvingovci*.

2. Jemný chiliasm, který zastávali starší Otcové *Papias*, *Fustín*, *Irenej*, *Laktantius* a j., odvolával se na temné místo Zjev. 20, 1 nn. V tisícileté říši Kristově připouštěli *pouze duchovní radosti*. Dobu, kdy tato říše bude trvati, představovali si různě buď mezi posledním soudem a zmrtvýchvstáním nebo po posledním soudu až do příchodu vyvolených do nebes, který měl nastati teprve za 1000 let po soudu. Třetí směr chiliastický, který má i v novější době přivržence, sní o tisíciletém období, v němž se církev před druhým příchodem Kristovým bude těšiti nerušenému klidu, až před příchodem Páně se zjeví Antikrist.

Tento chiliasmus není sice bludařský, avšak *smutným poblouzením*, takže se bez opovázlivosti zastávají nedá.

*Hrubý chiliasmus* přímo se přiči mravnímu zákonu přirozenému i křesťanskému a je hrubou potupou pro Krista Pána, ježto jej obviňuje, jakoby hříšnými a tělesnými rozkošemi vyvolené odměňoval. Proto též Otcové i ti, kteří mírný chiliasmus zastávali, tento hrubý jako bludařství odsuzovali.

Ani *jemného chiliasmu*, ač se dovolával Písma sv. a měl i mezi Otcí zastánce, nelze hájiti.

*Podle Písma sv. a prohlášení církevních* následuje po všeobecném zmrtvýchvstání hned poslední soud, po němž spravedliví hned vejdou do života věčného. Tyto tři události souvisejí časově tak těsně, že není mezi nimi místa pro tisíciletou říši Kristovu.

a) *Kristus Pán* dí výslovně, že je vůle Otcova, aby neztratil nic z toho, co mu dal, nýbrž, aby to vzkřísil v den poslední (Jan 6, 39) a že přijde hodina, kdy všichni, kteří jsou v hrobech, uslyší hlas jeho a vyjdou z hrobů, aby přijali odměnu nebo trest (Jan 5, 28). Apoštol *Pavel* rovněž prohlašuje, že pojednou v okamžiku při troubě poslední mrtví (dobří i zlí) povstanou z mrtvých (1 Kor. 15, 52). Po zmrtvýchvstání bude hned následovati poslední soud, který bude konán v den poslední (Jan 12, 48) a spravedliví hned po něm vejdou do života věčného (Mat. 25, 46; 1. The. 1, 14 15).

b) *Není ani podle Písma sv. možno*, aby se církev a vyvolení tisíc let před druhým příchodem Kristovým těšili plnému klidu

a nerušenému pokoji. „Ale také všichni, kteří chtějí pobožně žítí v Kristu Ježíši, budou pronásledováni“ (2 Tim. 3, 12). „Skrze mnohá soužení musíme vcházeti do království Božího“ (Sk. ap. 14, 21).

Místo (Zjev. 20, 1 nn.), na něž se sv. Otcové odvolávali, je velmi temné a dosud nebylo zcela uspokojivě vyloženo. Nelze tudíž naprosto na něm vybudovati nauku, která se celkové nauce Písma sv. přičí. Podle výkladu *Augustinova*, jenž je velmi pravděpodobný, vztahuje se tisícileté spoutání satana na prvý příchod Kristův a dočasné rozvázání onoho na druhý příchod Páně, před nímž přijde Antikrist. Tisíciletou říši Kristovu se svatými „prvé vzkříšení“ je rozuměti nebeskou blaženost, kde tito kralovati budou s Kristem před druhým (všeobecným) vzkříšením. „Prvá smrt“ byla by smrt fysická a „druhá“ věčné zavržení. Tisíc let znamená dlouhou dobu, kdy bude vláda Kristova trvati.

c) Není ani význam těch sv. Otců, kteří chiliasmu mírnému přáli, veliký. *Papias* je podle *Eusebia* (H. eccl. 3, 39, 11) nekritický duch a *Tertullian* hájil chiliasmu, jsa již montanistou (Adv. Marc. 3, 24). O *Melitovi Sardském* je pochybno, zda byl chiliastou (*Bardenhewer*, Geschichte der altchristl. Literatur I. 551). *Hippolyta* označuje *Bonwetsch* (Hippolyti Opp. 243) za chiliastu, než neuvádí ani jediného výroku důkazného. *Justin Muč.* (rozml. s Tryf. 80) a *Irenej* (Proti kac. 6, 32) vyjadřují se sice chiliasticky, avšak byl to jejich osobní názor a nikoli nauka církve. *Atzberger* dí: „Tvrdíme zcela rozhodně: V žádném poapoštolském spise není zmíněné chiliastické učení podáno jako křesťanská nauka víry, nýbrž tu a tam se uvádí jako subjektivní názor jednotlivých učitelů“ (Geschichte der Christi-Eschatologie 87).

Chiliasmus měl již mezi sv. Oci rozhodně odpůrce, tak *Origena*, *Dionysa Alex.*, a zejména *sv. Augustina*. *Jeronym* pokládal chiliasmus za báji, avšak ohledem na autoritu jeho zastánců neodvážil se jej zcela zamítnouti.







# 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 se omeziti jen na nejdůležitější.

- 
- A**baelard 244, 257, 409, 489.  
abatyše 447.  
accidens 120, 121.  
actus — deliber. et indelib. 13, — vitales 14, — meritorii 22, — salutare 31, 98.  
adopce 129.  
Aërius (blud.) 440.  
Agrippin, (bisk. kartag.) 207.  
akvariové 309.  
Alanus ab Insulis 385.  
Albert Vel. 177, 195, 404, 409, 419, 453, 462.  
Albišti (Albigenses) 208, 330.  
Alexander III. (papež) 236, 418.  
Alexander VII. (papež) 446, 497.  
Alexander VIII. (papež) 60, 87, 215, 235.  
Alexander Halský 121, 173, 177, 195, 197, 201, 213, 222, 257, 262, 376, 382, 394, 419.  
Alfons z Liguori sv. 93, 385.  
Alkuin 392.  
Ambrož sv. 121, 167, 177, 188, 193, 244, 284, 290, 311, 339, 391, 494, 506.  
amor — super omnia 45, — affectivus et effectivus 45, — benevolentiae 380, — concupiscentiae 48, 380, — gratitudinis 380, — castae concupiscentiae 380.  
Amsdorf (prot.) 146.  
andělé 498.  
Andrae Jak., (tub. boh.) 183.  
Anglikáni 270, — církev 210, — svěcení 445.  
annihilatio 293.  
Antikrist 502\*.  
Apollinaristé 514.  
Aquaviva Klauď. 92.  
Ariani 284.  
Aristides (apol.) 338, 506.  
Armeni 184, 309, 443, 473.  
Arnauld (jans.) 13, 57, 60.  
Arrubal 64.  
Assemani (oriental.) 184, 312.  
Athenagoras (apol.) 338, 506.  
Attritio (nedokon. lítost) 379, 383\*.  
Augustin sv. (o milosti), 2, 4, 6, (o mil. úkonné), 11, 12, 13, 15, 16, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33\*, 34, 38\*, 40, 41\*, 45, 47, 48, 49, 50, 55, 58, 60, 65, (o předurč.) 68, 69, 75, 80, (mil. a svob. vůle) 85, 86\*, 89, 90, 91, (ospravedlnění) 96, 103, 109, 116, 119\*, 121, 122, 124, 138, 139, 142, 144, (o zásluž. skutcích) 149, 153, (o svátostech) 167\*, 172, 175, 177, 183, 185, 188, 192, 193\*, 209\*, 210, 213, 219, 221, (křest) 226, 239, 240, 243, 244, 253, (skutečná přítomnost J. Kr. v euchar.) 359, 391, 397, (manželství) 453, (dokonání) 474, 479, 488, 490, 495, 515.  
Augustin z Canterbury 446.  
Augustiniani 72, 77, 88, 90.  
aureola (v nebi, svatozář) 483.  
Aureolus (bohosl. thom.) 190, 259.  
Atzberger (dogm.) 348.  
Baius Michael 2, 39, 40, 42, 46, 48, 124, 155, 244, 381, 382, 419.

- Ballerini A. (moral.) 380.  
 balsam 262.  
 Bañez (theol. thom.) 45, 89.  
 Bardenhewer O. 85.  
 Bartmann (dogm.) 221, 312, 347, 476.  
 Basil sv. 188, 267, 283, 391, 442.  
 Bautz (dogm.) 349.  
 Bázeň dětinna 383, před peklem 383\*,  
 služebná 383\*, otrocká 383, spa-  
 sitelná 102.  
 Beckx P. (gener.) 94.  
 Beghardi 479.  
 Bellarmin 12, 45, 63, 64, 72, 117, 122,  
 157, 201, 259, 293, 345, 443, 499.  
 Bellei Fulg. (theol.) 90.  
 Benedikt XII. (papež) 473, 476, 477, 482.  
 Benedikt XIV. (papež) 215, 439, 440,  
 446, 447, 455.  
 Berengar z Toursu 268, 269, 290, 291,  
 299, 302.  
 Bernard sv. 59, 244, 302.  
 Berti G. L. (dogm.) 90, 443.  
 Bessarion kard. 312, 496.  
 Biel Gabr. (nominal.) 76.  
 Billot (dogm.) 203\*, 294, 348, 443  
 Billuart (thom.) 157, 190, 341, 349,  
 385, 432.  
 Birmování 173, 179, 180, 186, 188,  
 191, 194, 198, 204, 211, 268, 423, —  
 názvy 255, — pojem 255, — vnější  
 znamení 258\*, — účinky 261\*,  
 — nezr. znamení 262, — potřeba  
 ke spasení 263, — přísluhovatel  
 263\*, — přijímatel 265\*.  
 biskupové 206, 209, 211, 260, 402,  
 403, 412, 417, 420, 426, 438, 439,  
 — přísluhoje birm. 263\*, — před-  
 nost před knězem 440, — vzklá-  
 dání rukou 442, — přísluhoji svě-  
 cením 445.  
 biskupství — je svátost 439\*, 441,  
 — svěcení na 445.  
 blaženost nebeská 26, 477\*, — je  
 nadpřirozená 478, — v čem její  
 podstata 478, — podstatná 481, —  
 případečná 482, — vlastnosti její  
 482, 489.  
 Bonaventura sv. 160, 189, 194, 195,  
 201, 213, 230, 264, 382, 409, 440,  
 442, 462, 496.  
 Bonosus 466.  
 Bossuet (bisk.) 380.  
 Brieger (prot.) 412.  
 Buddaeus (prot. fil.) 104.  
 Bulsano Alb. 64.  
 Butzer (reform.) 270, 296.  
 Causa — finalis 111, — efficiens 111,  
 119, — formalis 111, — instrumen-  
 talis 111, 197, 198, — meritoria 111,  
 — principalis 197, — dispositiva 104.  
 Caelestin I. (papež) 25, 26, 29, 407.  
 Caelestius (blud.) 21.  
 Capreolus 443.  
 Cartesius (filos.) 302.  
 Catharinus A. (theol.) 76, 138, 214, 488.  
 Cerint 514.  
 cnosti — božské 132, 133 190, —  
 mravné 132, 133, — nadpřirozené  
 131.  
 commutationes (záměny kajic. skutků)  
 412.  
 Contarini (kard.) 112.  
 contritio (dokon. lítost) 378\*, — per-  
 fecta et imperfecta 379.  
 Cresconius (donat.) 209.  
 Cruse Mart. (theol. Tubing.) 183.  
 Cyprian sv. 38, 149, 167, 193, 207,  
 208, 234, 257, 282, 337, 353, 367, 390,  
 397, 416, 437, 472, 494.  
 Cyril Alexand. (patr.) sv. 121, 167, 290,  
 297, 314.  
 Cyril Jerusal. (bisk.) sv. 173, 185, 191,  
 199, 257, 260, 283, 289, 314, 339, 353.  
 Cyril Lukaris (patr. schism.) 184.  
 Dante 492.  
 Dary Duchy sv. 131, 134, 135, 190.  
 Dekret pro Armeny 260, 309, 314,  
 408, 445, 447 (viz též Eugeu IV.)  
 delectatio — coelestis 39, 83, 86, 90,  
 91, — terrena 39, 83.  
 Determinatio (látka a formy) 178,  
 — specifica 178, — generica 179.  
 diakonicky 447.  
 Didaché 232, 233, 237, 265, 280, 320,  
 336, 390, 396, 435.  
 Dieringer 69.  
 Dimitrij (patr. rost.) 429.  
 Dionysius Cartus. 145.  
 Dionysius Korint. 366.  
 Disciplina arcana 181, 286.  
 dispositio spiritualis 204.  
 Docketové 269.  
 Donatisté 167, 193, 208, 209, 210, 240,  
 375, 436.  
 Dostiučinění (svátostné) — pojem  
 395\*, — musí býti uloženo 398, —  
 kdy vykonati 399, — kterými skutky  
 vykonati 400, — která působí 400,  
 — možno-li vykonati za jiné 401,  
 — Kristovo 419, — svatých 420.  
 dualismus 6.  
 Dunkmann 171.  
 Duns Scotus 45, 122, 138, 153, 160,  
 196, 200, 201, 229, 289, 353, 382, 385.  
 Durandus 289, 292, 382, 419, 508, 510.  
 Durandus a S. Portiano 196.  
 dynamismus 303.  
 Ebionité 514.  
 Eliáš (pror.) 469, 501, 502.  
 Eliáš Kretský 290.

- Epifanius sv. 409, 440, 452, 507.  
epiklese 310, 311\*,  
Erasmus 253.  
Erigena Scotus Jan 78, 269.  
Estius 443.  
Eugen IV. (papež) 183, 192, 219, 238, 248, 253, 259, 268, 308, 310, 374, 377, 445, 447, 455.  
eulogie 266.  
eucharistie 167, 173, 176, 177, 179, 180, 186, 188, 189, 190, 216, 265, — názvy 266\*, — pojem 267\*, — skutečná přítomnost J. Kr. v ní 269\*, — způsob přítomnosti J. Kr. 294\*, — Kristu přísluší v ní bohoocta 298\*, — jest tajemství 300\*, — je svátostí 307\*, — látka (materia) 307\*, — forma 309, — účinky 313\*, — potřeba ke spasení 316\*, — přísluhovatel 319\*, — přijímatel 321\*, — oběti 324\*.  
Eunomius (blud.) 479.  
Eusebius (spis. c.) 368, 515.  
Euthymius 461.  
exorcismus 234.  
Fabian (papež) 368, 437.  
Faustus (bisk.) 27.  
fides — explicita et implicita 62, 101, — formata 105.  
Firmilian (bisk. Cesar.) 207.  
forma (sacram.) 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, — deprecativa 261, 375, 427, — assertoria 261, 427, — indicativa 375.  
Fotius 183, 473.  
František Sal. sv. 72, 76.  
Franzelin (dogm.) 74, 202, 303, 350.  
fructus (missae) 351, 352\*, 354, — specialissimus 357, — specialis 357, — generalis 357, — medius 357.  
Fulgentius sv. 100.  
Gelasius I. (papež) 316.  
Genér 69.  
Gennadius (kněz) 27.  
Gihř (dogm.) 201, 294, 348.  
Gnostikové 269, 338, — bludy 6.  
Goar (liturg.) 442.  
Göller E. 412.  
Gonetus (theol. thom.) 74, 202, 443.  
Goods 69.  
Gotti 349.  
Gottšalk 53, 67, 78.  
gratia viz milost.  
Gropper (theol.) 111.  
Grotius Hugo (státník) 104.  
Guitmundus (theol.) 290.  
Gutberlet (dogm.) 16, 65, 69, 72, 201, 443, 475 489.  
Habert Isaak (bisk.) 259.  
habitus 120, 190, 195, — supernatu-  
ralis 121, — entativus 121, — operativus 121.  
Harnack (prot. hist.) 29, 139, 140, 170, 171, 200, 228, 230, 258, 309, 412, 436.  
Hase (prot. theol.) 492.  
Hegesipus 440.  
Helvidius 466.  
Henoah (patr.) 469, 501, 502.  
Hermes Pastor 365, 370, 396.  
Hermes (theol.) 120.  
Hettinger Fr. (apol.) 488.  
hierarchie 433, 434, 437, 440, 441.  
Hilarius z Poitiersu sv. 21, 234.  
Hildebert z Toursu (arcib.) 288, 291.  
Hilgers 416.  
Hippolytos 236, 370, 515.  
Hirscher (moral.) 472.  
Höller 312.  
Holtzmann (prot.) 230, 258, 270.  
Hoppe (dogm.) 311.  
hostina obětní 336.  
Hřích — těžký (smrtný) 356, 365, 389, 394, 405, 407, 431, 457, — všední 36, 37, 145, 245, 356, 365, 389, 392, 394, 407, 431, — hlavní (capitalia) 365, 407, — proti Duchu sv. 369, — tajný 394, — dědičný 77, 245, 469, — osobní 245, — odpuštění 360, 361, 410, 430.  
Hugo a S. Caro 195.  
Hugo a S. Victore 168, 199, 213, 226, 409, 453.  
Huguccio (kanon.) 311.  
Hurter (dogm.) 380.  
Hus Jan m. 67, 208, 210, 414.  
Husitě 318.  
hydroparastatě 309.  
hypostatické spojení 295, 304.  
Character indelebilis 192\*, 194, 288, 240, 262, 447, 448.  
charismata 6, 7, 8.  
Chemnitius (luter.) 104, 109.  
Chiliasmus 474, 513\*, — hrubý 513, — jemný 514.  
Chrodegang 392.  
Ignác muč. sv. 269, 280, 337, 436, 438, 440, 452.  
Ihmels 101.  
immolatio mystica 349.  
Impanec 270, 288, 291.  
impetratio (vyprošení) 151, 498.  
indulgentia viz odpustky.  
Innocenc I. (papež) 21, 260, 316, 407, 425, 428, 442.  
Innocenc III. (papež) 183, 194, 197, 206, 210, 213, 217, 221, 250, 260, 311, 403.  
Innocenc VIII. (papež) 434, 443.  
Innocenc X. (papež) 55, 83, 446.

- Innocenc XI. (papež) 318.  
 Irenej sv. 149, 173, 269, 281, 337, 366, 390, 436 514.  
 Irvingovci 514.  
 Isidor Sevil. 168, 392.  
 in sufflatio 234.  
 Jáhen 206, 247, 249, 321, 404, 444, 448.  
 jáhenství je svátost 437, 441.  
 Jakobité 184.  
 Jan XXII. (papež) 476.  
 Jan Damašský 332, 488.  
 Jan Kassian (opat.) 27, 28, 392, 408.  
 Jan Pařížský 291.  
 Jan Zlatoušlý sv. 28, 29, 57, 193, 268, 283, 289, 485.  
 Jansen Korn. 2, 39, 53, 57, 67.  
 jansenisté 12, 39, 46, 47, 53, 56, 59, 60, 83, 87, 383, 399.  
 Jansens 412.  
 Jeremiáš (patr.) 183.  
 Jeronym sv. 21, 30, 100, 138, 142, 145, 154, 297, 483.  
 Jistota ospravedlnění — katol. názor 138, 139, — protest. 140.  
 Jovinian (blud.) 142, 453, 466, 482.  
 Julian z Eklana (bisk.) 21, 471.  
 Juliana z Lutychu sv. 299.  
 Julius I. (papež) 286.  
 Justin muč. sv. 173, 281, 337, 485, 506, 514.  
 jurisdikce zpovědní 401\*, 403, — řádná (ordin.) 403, — odkazaná (deleg) 403.  
 justificatio prima 142, — secunda 143.  
 Kajetan (kard.) 45, 64, 379.  
 Kajčníci (veřej.) 313, 398, 404, 407.  
 Kajčnictví 397.  
 Kallixt I. (papež) 208, 370.  
 Kallixt III. (papež) 442.  
 Kališníci 318.  
 Kalvin Jan 53, 59, 70, 78, 83, 85, 96, 109, 110, 143, 219, 255, 270, 331, 387, 473, 493.  
 Karlstadt (reform.) 279.  
 Kataři 186.  
 Katechumenát 96, 250.  
 Katechumeni 181, 185.  
 Katechismus římský 120, 169, 204, 226, 265, 303, 381, 457.  
 Katschthaler 93.  
 Kern 430, 431.  
 Kilbers 64.  
 Klee (dogm.) 64, 488.  
 Klement říms. sv. (papež) 316, 390, 436, 448.  
 Klement VI. (papež) 411, 419.  
 Klement VII. (papež) 463.  
 Klement VIII. (papež) 61, 91, 376, 377.  
 Klement XI. (papež) 61.  
 Klement Alex. 282, 506.  
 Kněžství (svátost) 177, 179, 180, 187, 206, 210, 401, 434, 438, 441.  
 Kněz — přísluhovatel svátosti 205\*, 247, 248, 263, 320, 343, 346, 355, 357, 386, 393, 401\*, 428, 439, 440, 445, 446.  
 Kněžský stav 433.  
 Kniha života 69, 513.  
 Knihy kajčnické 377, 407.  
 Kvietisté 124.  
 Konfesse augšburská 170, 451.  
 Kongruisté 72, 78, 89, 92\*.  
 Königler 418.  
 konsekrace 293, 295, 324, 334, 346, 350.  
 Konstituce apošt. 223, 249, 438.  
 Kontricionisté 382.  
 Koptové 184.  
 Kornelius (papež) 368, 434 442.  
 Kristus 1, 4, 23, 176\*, 198, 200, 205, 228\*, 274\*, 298\*, 333, 341\*, 342, 346, 355, 452, 460\*, 512.  
 Krogh-Tonning 39.  
 křest 63, 106, 111, 120, 167, 171, 173, 177, 179, 180, 186, 188, 189, 191, 192, 194, 198, 204, 205, 207, 209, 210, 216, 265, 268, 365, 371, 405, 408, 423, — názvy 225, 226, — pojem 226, — význam 227, — ustanovení 228\*, — námítky proti ustanovení J. Kr. 230, — Janův 231, — vnější znamení 231\*, — přídávky k formě 236, — účinky 237\*, — potřeba ke spasení 241\*, — přísluhovatel 247\*, — kmoři 249, — přijímatel 249\*.  
 křest bludářů 207\*, 218.  
 křest mniců 245.  
 křest nemluvnat 200, 251\*, 265.  
 křest krve 63, 226, 246\*.  
 křest žádosti 226, 243\*.  
 křest proselytů 228.  
 křest nemocných 223.  
 křížmo 259, 443.  
 křtěnec, co se na něm žádá 250.  
 Lactantius (spis.) 461, 514.  
 Lahousse 92.  
 Lainez 112.  
 Lanfrank 269.  
 Langton Štěp. (arc.) 182.  
 láska k Bohu 45, 380, 383, 385, — dokonalá 39, 46, 247.  
 látka (svát.) 174\*.  
 Lau (prot.) 138.  
 Launoy (bohosl.) 454.  
 Lessius (theol.) 74, 76, 80, 92, 122, 154, 349.  
 Lev I. Vel. sv. (papež) 124, 199, 332, 391, 407, 443.  
 Lev X. (papež) 411, 412, 493.  
 Lev XI. (papež) 91.

- Lev XIII. (papež) 210, 265, 335, 445, 451, 454.  
 libri poenitentiales 377, 392.  
 Llogens 157.  
 listy mučednické (libelli pacis) 405, 416.  
 lítost — pojem 378\*, — vlastnosti 379, — dokonalá 380\*, — nedokonalá 382\*, 409.  
 liturgie (vých. a záp.) 285, 312, 323, 339, 352, 354, 495.  
 Loisy (modern.) 258, 271.  
 Lucidus 53, 67.  
 de Lugo (kard.) 159, 176, 189, 202, 293, 350, 375, 376, 381, 400.  
 Luther Mart. 39, 46, 83, 117, 141, 143, 146, 170, 180, 242, 258, 270, 279, 288, 296, 331, 383, 387, 414, 419, 451, 482, 492.  
 Major (prot. kaz.) 146.  
 Malcev (rus. theol.) 184, 429, 434.  
 Maldonat (exeg.) 269, 441, 443, 497.  
 Manichejští (manicheismus) 6, 269, 473.  
 manželství 174, 180, 182, 187, 204, 205, 216, 217, 269, — pojem 450, — účel 450, — je svátost 451\*, — manž. smlouva 453, — přísluhovatel 454\*, — vněj. znamení 456, — přijímatel 456, — překážky 456\*, 464, — účinky 457, — vlastnosti 458\*, — jednota 458, — nerozlučnost 460, — cizoložství není výjimkou nerozlučnosti 460\*, — rozvod 464.  
 Maria P. 36, 37, 76, 419, 420, 499.  
 Marcellii 90.  
 Marek Efes. (bisk.) 310.  
 Maronité 309.  
 Marseillští 27.  
 Martène 442.  
 Martin V. (papež) 213, 411.  
 Martyrius (bisk. Antioch.) 260.  
 Maruthas 284.  
 massa damnata 77.  
 materia (svátosti) 174\*, 175, 178, 179, 180, — ex qua, circa quam 373, 456, — necessaria 373, — libera 373, 405, — sufficiens 373, 394, 405, — certa, dubia 373.  
 matrimonium viz manželství.  
 Mausbach (theol.) 88.  
 Mayron Fr. (theol.) 419, 422.  
 Mazáni (sv. olejem) 258, 259, 443.  
 Melancton 109, 146, 180, 296.  
 Melchior Canus 385, 454, 455, 456.  
 Mercator Marius 21.  
 meritum — de condigno 49, 151\*, 158, — de condigno infallibili 158, — de congruo 49, 52, 151\*, 158.  
 Michael Palaeol. (cís. byz.) 183, 473, 493.  
 Mikuláš I. (papež) 210, 236.  
 Mikuláš Cabasilas (metrop.) 3to.  
 milost — pojem 2\*, 4, 5, — rozdělení 7\*, — cena 163.  
 milost úkonná — pojem 9\*, — názvy 12, — vnitřní povaha 13\*, — rozdělení 15, — vliv 17, — a svob. vůle 18\*, — nutna 21\*, — nutna nevěřícím 27, — hříšníkům 30, spravedlivým 31, — ospravedlněným 32, — do určitých mezí 38, — a padlý člověk 40\*.  
 milost dostatečná 35, 56\*, 82, 86, 89, 160, a — svob. vůle 81\*.  
 milost účinná 35, 82, 83, 160.  
 milost habituálná 94.  
 milost ospravedlňující 117\*, — podstata 118, — vnitřní povaha 119, — totožná s láskou 122\*, — formální účinky 125\*.  
 milost posvěcující — činí svatými 126, — přáteli B. 127, — syny B. atd. 128, — stav její nejistý 136, — nestejný 140\*, — lze pozbyti 143\*, — a všední hříchy 145, — rozmnožení 159, — prvá 189, — druhá 189.  
 milost svátostná 191, 237, 261, 409, 457.  
 milostiny 6, 78.  
 minister (sacram.) 205\*, — principalis 205, — secundarius 205, — solemnitatis 248, — necessitatis 248.  
 Minucius Felix (apoI.) 338, 506.  
 Mláďatek svátek 246.  
 mnohoženství viz polygamie.  
 moc — klíčů 363\*, 401, 412, 416, — odpouštění hříchy všeobecná 368\*, soudcovská 371, 388, 398.  
 Modernisté 176, 228, 251, 255, 258, 271, 336, 425, 451.  
 Möhler (theol.) 1, 200, 488.  
 Molina (theol.) 45, 91, 122.  
 Molinisté 13, 16, 17, 72, 78, 81, 89\*, 91, 92.  
 Monofysité 302, 309.  
 Montanisté 206, 363, 368, 459.  
 Morgott (dogm.) 201.  
 Morinus 442.  
 Mormoni 514.  
 motio supernaturalis 201.  
 mše sv. 216, 324, 330, — jest obět 330\*, — podstata 340\*, — proměnování při ní 347\*, — účinky 351, — za zemřelé 353, — ke cti svatých 354, — užítky 354\*, — cena 356\*.  
 mše předposvěcených (m. praesantific.) 298.

- multilocatio 305\*.  
 Murray 99.  
 Mytí nohou (obřad) 185.  
**Natalis Alex.** 214.  
 nebe — pojem 477\*, — v čem zá-  
 leží 477, — světlo slávy 479, — bla-  
 ženost jaká 481, 489, — vlastnosti  
 482, — svatozář (aureola) 483.  
 necessitas medii 241, 263, 406, 432,  
 — praecepti 241, 263, 406, 432, —  
 relativa (hypot.) 241, — intrinseca  
 241, — extrinseca 241.  
 Nektarius (patr.) 392.  
 nekřtěňátka 63\*.  
 nemluviata 207, 221, 227, 249, 251,  
 252, 265, 295, 316, 317, 323.  
 Nestoriani 184, 478.  
 Nestorius 283.  
 nezrušitelné znamení 192\*, — je stav  
 195, 202, 218, 240, 262, 439, 442, 448.  
 Nominalisté 120, 126.  
 Noort van 157, 191, 213, 294, 348.  
 Noris Enr. 90.  
 Nováciáni 235, 363, 368, 391, 458.  
 Novokřtěnci 251, 253.  
 Nuytz (bohosl.) 454.  
**●**bcování svatých 420, 498.  
 Obět — pojem 325, — rozdělení 328\*,  
 — starozákonné 329, — Melchise-  
 dechova 331, 332, — mše sv. viz  
 mše sv.  
 obětování 345, 847.  
 obex — formalis 218, — materialis  
 218.  
 obřady — starozákonné 169, 198,  
 219, 220, — pohanské 171, 172.  
 obřízka 63, 193, 219.  
 Occam (nomin.) 76, 382.  
 očištec 399, — název 492, — pojem  
 492\*, — skutečně jest 493\*, — tresty  
 v něm 495\*, — oheň 496, — jak  
 dlouho trvá 497, — lze duším po-  
 máhati z 498\*.  
 očisty náboženské 227, 270, 279.  
 Odo z Cambrai 311.  
 Odo z Paříže (bisk.) 182, 404.  
 odplata (za dobré skutky) 147, 148.  
 odpustky 216, 411\*, — název 411,  
 — výměr 411\*, — rozdělení 413,  
 — plnomočné a neplnomočné 413\*,  
 421, — milostiv. leta 413, — má  
 církev moc udělovati 414, — užiteč-  
 nost 414, — histor. vývoj 415\*,  
 — boj proti zlořádům 418, — jak  
 získati 421, — cena 421, — za  
 zemřelé 422.  
 odpuštění hříchů 100, 106, 112, 123,  
 137, 238, 256, 313, 408, 424.  
 Ocolampadius (prot.) 270, 279.  
 opera — meritoria 400, — poenalia  
 laboriosa 400.  
 Optat z Mileve 210, 297.  
 opus operatum (ex opere op.) 196\*,  
 200, 220, 224, 247, 351, 355, 356,  
 362, 400, 404.  
 opus operantis (ex opere op.) 197,  
 200, 220, 224, 247, 351, 355, 404.  
 Origenes 47, 367, 390, 425, 481, 489,  
 506, 508.  
 ornatus animae 284.  
 Orosius 21.  
 Osiander 110.  
 Oswald (dogm.) 201, 349, 400.  
 Ott 462.  
 Otto sv., bisk. Bamberský 182.  
 ospravedlnění 1, 91, — příprava 95\*,  
 — pouhá víra není 102, — sku-  
 tečné odpuštění hř. 105\*, — vnitřní  
 půsvěcení 110, — příčiny přispív.  
 k 111, — jistota 136\*, — prvé  
 142, — druhé 143, — rozmnožení  
 143, — ovoce 145\*.  
**P**acian z Barcelony 367, 391.  
 Palmieri (dogm.) 303, 360.  
 Paludanus (schol.) 190, 289.  
 panictví 464\*, — duchovních 466.  
 papež 264, 403, 420, 440, 463, 464.  
 Papias 514.  
 Paschal 11. (papež) 418, 463.  
 Paschasius Radbertus 268, 269, 290,  
 291, 339.  
 Patření na B. 476, 486.  
 Paulinus z Milána 21.  
 Paulus N. (theol.) 412, 416, 421, 422.  
 Pavel sv. ap. 6, 24, 100, 103, 104, 107,  
 113, 149.  
 Pavel V. (papež) 91, 224.  
 peko — názvy 483, — pojem 484\*,  
 — tresty věčné 485, 489, — tresty  
 nestejně 485, — koliké tresty  
 486\*, — skutečně jest 486, — kde  
 jest 486, — oheň 487, — povaha  
 ohně 488, — a rozum lidský 490\*.  
 Pelagiani, 24, 25, 38, 40, 42, 45, 56,  
 67, 74, 83, 85, 167, 242, 243, 251,  
 316, 453.  
 Pelagianismus 4, 38, 74.  
 Pelagius 6, 21, 36.  
 Peraudi (kard.) 422.  
 Perrone (dogm.) 31, 350.  
 Pesch Chr. (dogm.) 202, 399.  
 Petavius (hist. dogm.) 74, 259.  
 Petr de Comitibus 74.  
 Petr Danjani (sv.) 418.  
 Petr Lombardus 119, 177, 182, 236,  
 376, 382, 402, 409, 432, 440, 453, 462.  
 Petr Mogilas 184.  
 Petr z Osmy 399, 411.  
 Petr z Poitiers 197.

- Pierre d' Ailly 289.  
 Pighius 111.  
 Pignatar 399.  
 Pistojská (synoda, pistojští) 42, 46, 291, 394, 404, 411, 412, 419.  
 Pius V. (papež) 39, 64, 155, 381, 382.  
 Pius VI. 291, 394, 404, 411, 414, 454.  
 Pius IX. 453.  
 Pius X. 228, 255, 271, 425, 427, 451, 455.  
 podjáhensví 434, 436, — není svátostí 437, 446.  
 podstata 300\*, 340, 345.  
 poenitentia — privata 397, — canonica 397, — publica 397, — solemnis 397.  
 Pohle (dogm.) 65, 93, 202, 440.  
 pokání 176, 180, 186, 189, 191, 198, 207, 216, 217, 268, 317, 396, 411, 423, 425, — názvy 359\*, — pojem 360\*, — cnost 361, — potřeba a nutnost 360, 361, — svátost 362, 365, — látka 373\*, 405, — forma 374\*, — jako dostiučnění 397\*, — veřejně 398, — přísluhovatel 401\*, — přijímatel 405\*, — příprava 406, — účinky 408\*.  
 poklad církve 412, 419\*, — název 419, — kdo rozdává 420.  
 Pole (kard.) 112.  
 polygamie 458, 459.  
 Polykarp sv. 104, 365.  
 pomazání poslední 173, 176, 178, 180, 182, 187, 189, 198, 204, 216, 218, 268, 388, — název 423, — náznak 424, — je svátost 424\*, — látka 426\*, — forma 427, — přísluhovatel 428, — přijímatel 428, — účinky 430\*, — potřeba k spasení 432.  
 pomazání laické 426, 428.  
 poslední věci čl. 467\*.  
 posvěcení 1.  
 potentia obedientialis 19, — agendi 89.  
 potestas 401\*, — ordinis et jurisdictionis 412, — ordinaria 403, — delegata 403, — principalis 172, — excellentiae 176.  
 praemotio physica 89, 91.  
 praedeterminatio physica 89.  
 praedestínace viz předurčení.  
 Praedestinatiani 53, 77.  
 pravomoc (ke zpovídání) 401, 403, proměňování 287, 346, 347\*.  
 Prosper z Akv. 21, 28, 68.  
 protestanté 39, 40, 98, 102, 106, 116, 136, 141, 168, 170, 175, 176, 180, 188, 200, 205, 215, 236, 241, 242, 258, 270, 308, 342, 345, 349, 363, 371, 396, 408, 409, 412.  
 předurčení 65\*, — pojem 66, — vlastnosti 68\*, — počet 69, — je tajemství 70, — známky 70.  
 předpodstatnění 270, 287\*, 296, 307.  
 příčina viz causa.  
 příchod Kristův (druhý, parusia) 500\*, — názvy 500, — znamení 500.  
 přijímání pod obojí 318\*, 321, — svátostně a duchovní 322\*, 345, — nemluvnat 323.  
 přímluvy (za mrtvé) 498.  
 přirozeně dobré úkony čl. 40.  
 přirozenost lidská 43, 44, 96.  
 přísluhovatel (svátostí) 205\*, — úmysl jeho 213\*.  
 Přítomnost (Kr. v euch.) 273\*, — opisná 304, — mnohonásobná 305, určovač. 305.  
 Pullus (Pulleyn) Rob. 182, 409.  
 působivost (svátostí) — fyzická 201\*, — morální 202\*, — intencionální 203, 204, 213.  
 Qualitas fluens 201, — supernaturalis 120, 121.  
 quantitas — radicalis 300, — dimensiva, int. 301, — sacrament. 301, — fyzická 345, 347.  
 quasimeritum 97, 158.  
 Quesnel Pasch. (jansen.) 2, 13, 39, 42, 46, 47, 61, 63.  
 Rabanus Maurus 269, 340.  
 Ratramnus (theol.) 269.  
 redempce 417.  
 reformátoři 95, 144, 146, 180, 212, 255, 270, 296, 298, 325, 330, 331, 340, 351, 378, 395, 424, 428, 430, 434, 447, 451, 460.  
 reordinace 448.  
 reprobace 66, — pojem 76, — rozdělení 77, — skutečně jest 78, — naprostá je blud 79.  
 rezerváty 403.  
 Rietschel E. 117.  
 rigorismus 78.  
 Ripalda 125, 139.  
 rituál římský 172, 211, 430.  
 ritualisté 270.  
 Rohling A. (theol.) 346.  
 Roland mistr 182, 409.  
 Rosmini Ant. 292.  
 rozhršení 174, 375\*, — pouze ústní 377, — od jáhna 404, 407, — podminěné 377.  
 rozluka manž. 463.  
 rozvod 464.  
 Rupert z Deutzu 291.  
 Řehoř bisk. Bergam. 182.  
 Řehoř z Nazianzu sv. 109, 283.  
 Řehoř z Nyssy sv. 202, 289, 291, 311, 472, 506.  
 Řehoř z Valencie 74, 157, 160, 259, 443.

- Řehoř Vel. sv. (papež) 70, 138, 264, 391, 488, 495.  
 Řehoř VII. (papež) 466.  
 Sacramentum 166\*, — minus 175 (viz svátost).  
 sacramentalia 175, viz svátostiny.  
 sacrificium 326, — latreuticum 328, 351, — propitiatorium 328, 351, — euchar. impetr. 328, 351, — relativum 340, — arbitr. 329, — legale 329.  
 Saduceové 484, 505, 506.  
 sakramentáře 261, 438  
 Salmeron 122.  
 Sanfelice (kard.) 112.  
 Sasse 202.  
 satisfactio 151, 395\*, — vindicativa 395, — medicinalis 395, — sacrament. 395.  
 satispassio 497.  
 sebevypoupení 50.  
 Sekty spiritualistické 180, — východní 184.  
 Semipelagiani 31, 67.  
 Semipelagianismus 27, 28, 29, 32, 38, 42, 49, 50, 51.  
 Serapion de Thmuis 495.  
 Seripado 112.  
 Serry 214.  
 setrvání v dobrém (perseverantia) 32\*.  
 Schanz (dogm.) 179, 430, 441.  
 Schätzler (dogm.) 201.  
 Scheeben (dogm.) 350.  
 Scheiwiller 309.  
 Schell H. (dogm.) 65, 430, 472, 489.  
 Schmid F. (dogm.) 179, 180, 341, 489.  
 Schmitt V. 275.  
 Scholastičtí bohoslovci (scholastikové) 168, 194, 206, 236, 240, 213, 244, 252, 257, 260, 264, 268, 295, 302, 340, 379, 381, 393, 404, 409, 418, 436, 453, 462, 472, 475, 479, 488, 502, 507.  
 Schouppe 346.  
 Signa gratiae — demonstr. 170, — rememorativa 170, — prognostica 170, — dispositiva 195.  
 Siricius (papež) 466.  
 Sirmond 259.  
 Sixtus IV. (papež) 422.  
 Skotisté 126, 130, 138, 202, 206, 260, 293, 304, 375, 480, 481.  
 skutky člověka (dobré) 70, 139, 140, 141, 145, 418, 493, — živé a mrtvé 46, 47, — záslužné 146, 149, 400, — námitky proti 150.  
 sláva věčná 71, 72, 76, 145, 159, 160, 479.  
 smrt — pojem 468, — všeobecná 469, — trest za hřích 470, — konec doby zkoušky 471, — mravně-nábož. význam 472.  
 Sněm: v Efesu 22;  
 ve Florencii 64, 183, 187, 264, 307, 322, 454, 476, 478, 482, 493, 496;  
 v Kostnici 210, 270, 291, 302, 414;  
 v Lateraně (IV.) 58, 60, 248, 270, 288, 302, 317, 320, 389, 393, 402, 406, 484, 504;  
 v Lyoně (II.) 183, 264, 291, 471, 493;  
 v Niceji 407;  
 ve Vatikáně 98;  
 ve Vienně 120, 122, 479;  
 v Tridentu: (milost úk.) 10, 22, 30, 32, 36, 49, 53, 56, 70, 78, 83, 84, 86, (ospravedlnění) 95, 97, 98, 101, 102, 106, 110, (mil. posv.) 119, 120, 126, 128, 136, 137, 141, 143, 144, (zásl. skutky) 146, 152, 158, 160, (svátosti vůbec) 165, 169, 171, 175, 176, 180, 183, 188, 190, 191, 197, 200, 205, 207, 212, 219, (křest) 231, 234, 241, 242, 250, 251, (bířmování) 255, 258, 261, 263, (eucharistie) 272, 275, 287, 304, 309, 310, 316, 317, 320, 321, 322, (mše sv.) 331, 341, 348, 351, 355, 856, (pokání) 362, 368, 371, 374, 380, 383, 387, 389, 393, 395, 402, 406, 408, (odpustky) 414, 416, 418, (posl. pomazání) 423, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, (svěcení) 434, 437, 438, 439, 440, 441, 444, (manželství) 451, 455, 457, 458, 464, (dokonání) 470, 493.  
 sněm Trullanský 309, 466.  
 Sociniáni 490.  
 Socinus 473.  
 Socrates (dějep.) 392.  
 Solleri 184.  
 Soto Dom. 45, 201, 345, 385, 442, 497.  
 Soud soukromý 473\*, 475, — poslední (obecný) 473, 510\*, 512, 513.  
 Sozomenos (dějep.) 392.  
 Stadler 120.  
 Stentrup 346.  
 Stöckl (filos.) 349.  
 Suarez 45, 72, 77, 92, 125, 126, 153, 157, 160, 190, 201, 202, 243, 303, 350, 376, 399, 400, 410, 415, 488, 499.  
 suffragia (za mrtvé) 498.



Suso Jindř. (myst.) 422.

Svatí 420, 499.

svatokrádež 189, 201, 218, 457.

svátost — pojem 166\*, — vnější znamení 172\*, — ustanovení 176\*, — počet 180\*, — vznešenost 187, — účinky 187\*, — mrtvých 189\*, 197, 198, 382, — živých 189, 198, 218, 317, 457, — působivost 197\*, — přísluhovatel 205\*, — přijímatel 216\*.

svátost oltářní viz eucharistie.

svatozář (aureola) v nebi 483.

svátosti starozákonné 198, 201, 219\*, 220.

svátostina 184, 185, — název 222, — jsou skutečně 223, — rozdělení 223, — působivost 224, 437, 455.

svěcení 185, 191, 194, 198, 204, 209, 210, — je svátost 433\*, — látka 442\*, — forma 444\*, — přísluhovatel 445, — přijímatel 445, — a ženy 447, — účinky 447\*.

svěcení nižší 433, 434, — nejsou svátostí 437, 446.

svěcení vyšší 434, 437, 446.

svěcení anglickánská 445.

svěcení křestní vody 234.

svěcení oleje 427.

světlo (slávy) 479, — v čem záleží 480, 483.

svoboda 155

svobodná vůle a milost 82, 83\*.

Synkretismus 93.

Synody: v Elvire 263,

v Lyddě 4,

v Mileve 36, 37, 242, 251, 316,

v Orange 10, 22, 27, 32, 36,

49, 50, 56, 58, 78, 147, 250,

470,

v Quiercy 53,

ve Valencii 53, 67, 78.

Šmalkaldské články 1.

Štěpán z Autun 311.

Štěpán I. (papež) 193, 207, 208, 209.

Tajemství víry (disc. arc.) 181.

Tanquerey 294.

Tepé (dogm.) 202.

terminus — a quo, ad quem 292, — totalis, formalis 293.

Terrien 125.

Tertullian 166, 183, 185, 189, 193, 199, 207, 282, 283, 257, 259, 260,

282, 297, 337, 366, 368, 402, 461, 494.

Tetzel 422.

Thalhofer (liturg.) 308.

Theofil Antioch. 257, 506.

Theofylakt 20, 290, 461, 494, 496.

Theodor lect. 235.

Theodoret z Cyru 461.

Thomassin 31.

timor — filialis 383, — simpl. servilis 383, — serv. servilis 383.

Tomáš Akvin. sv. (milost) 45, 49, 68, 69, 74, 89, 122, 124, 127, 138, 142, (zásl. skutky) 151, 153, 159, 161, 162, (svátosti) 177, 187, 189, 194, 195, 197, 199, 203, 206, 210, 213, 219, 221, (křest) 226, 235, 215, (břimování) 257, 262, 263, 268, (eucharistie) 293, 295, 314, 318, 325, 352, (pokání) 373, 376, 382, 385, 393, 400, 419, (posl. pomaz.) 428, (svěcení) 443, (manželství) 453, 462, (dokonání) 475, 481, 483, 492, 496, 499, 507, 510.

Tomáš Strassburský 882.

Tomisté 13, 14, 16, 17, 59, 72, 76, 77, 83\*, 126, 136, 138, 179, 201, 206, 480, 481.

Tongiorgi 383.

Tournely (dogm.) 93, 482.

trest — casny 240, 245, 355, 356, 408, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 423, 431, 497, — citu 486, 487, 496, — věčný 77, 240, 384, 408, — v pekle 485, 490, 491, — ztráty 486, 496, — podružné 487, — církevní 412, 415.

Úkony spasitelné 105.

úmysl 213\*, — aktuální 214, 217, — virtuální 214, 217, — habituální 214, 217, 250, — vnitřní 214\*, — vnější 214\*, — bezpodmínečný 216.

Unie pruská 270.

Urban II. (papež) 417, 463.

Urban IV. (papež) 299.

Valdští 180, 183, 208, 251, 330.

Valentin (gnost.) 474.

Valentinian II. 244.

Vasquez 16, 92, 122, 154, 157, 289, 350, 454.

Viklef Jan 67, 192, 208, 270, 330, 387, 414.

Viktor Antioch. 461.

Vilém z Auvergne 195, 222, 418.

Vilém z Auxerre 173, 195, 197, 213, 409.

Vilém Pařížský 375.

Víra — pouhá neospravedlňuje 100, 102, 104, 105, — mrtvá 145, — theolog. 62, 98, — explicita, implicita 62, 63.

voda svěcená 234.

vyprošení (impetratio) 151.

Výsada Pavlovská (o manž.) 464.

vyznání z hříchů 250, 251, 388\*, 389.

vzkládání rukou 259, 263, 437, 444.

vzkříšení těla — článek víry 504\*, — a Saduceové 505, — požada-

- vek rozumu 507, — všeobecné 507,  
— vlastnosti těl 508, 509\*.
- Wadding** (hist.) 476.
- Watterich** 311.
- Wörter Fr.** 8.
- Ysambert** (theol.) 76, 93.
- Základní nauky** 101.
- záliba** (pozem. a nebes.) 39, 73, 74,  
76, 83, 86, 139.
- zařikání** 223.
- zásluha** 71\*, — povaha 151, — pod-  
mínky 152, 157, 158, — předmět  
158, — oživení 161, 408, 409, 410,  
482, — Kristovy 150.
- zatvrzelost** 59, 60.
- zavržení** 66.
- znamení** — svátostné 172\*, 197, —  
nezrušitelné 191\*, — je stav (habi-  
tus) 195, — viditelné 165, 169, 171,  
185, — účinné 169, — vnější 169,  
176, — působivé 170, — praktické  
170, — smíšené 170.
- Zosimus** (papež) 31.
- zpověď** — pojem 386, — veřejná  
a tajná 386, — nutná 387, — všed-  
ních hříchů 394, — generální 394,  
— jáhnům 404, — laikům 404, — na  
smrt nemocných 407, — dítek 407,  
— její tvary v různých dobách  
389\*.
- zpovědní list** (confessionale) 412.
- způsoby** (chleba a vína) 302\*, 303.
- zpytování svědomí** 394.
- zrcadlo zpovědní** 394.
- Zwingli Oldř.** 270, 279.
- Žehnání** 223.
- život věčný** 74, 150, 158, 159, 160,  
163, 170.

