# THEOLOGIGKÉ SUMMY SVATÉHO TOMÁŠE AKVINSKÉHO

TŘETÍ ČÁST

OTÁZKA

I-LX.

†

Překládali: Dr. Ant. Čala Ord. Praed., ot. 74-114; Dr. Jaroslav Durych, ot. 5-10;
Dr. Met. Habáň Ord. Praed., ot. 1 - 4, 22 - 72; P. Em. Soukup Ord. Praed., ot. 11- 21.



NIHIL OBSTAT. Olomucii, die 23. Augusti 1938. P. Dr. Methodius Habáň O. P., censor es offcio.
IMPRIMATUR. P. Thomas M. Dittl O. P., Prior Provincialis. Pragae, die 26. Augusti 1938. Reg. Pag. 243/63.
NIHIL OBSTAT. Censor ex officio: P. Aemilian Soukup O. P.
IMPRIMATUR. Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis. Olomucii, die 30. Augusti 1938. Nr. 14.384.

# Sancti Thomae Aquinatis

SUMMA THEOLOGIAE

## Pars Tertia

### Předmluva

Protože Spasitel náš, Pán Ježíš Kristus, podle svědectví andělova, vysvobodiv lid svůj od hříchů jeho, ukázal nám v sobě cestu pravdy, jíž bychom mohli po vzkříšení dojíti k blaženosti nesmrtelného života, je třeba, aby k dovršení celého theologického díla, po úvaze o posledním cíli lidského života, o ctnostech a neřestech, následovala naše úvaha o Spasiteli všech a o jeho dobrodiních prokázaných lidskému pokolení.

Ohledně čehož jest záhodno uvažovati nejprve o samém Spasiteli; za druhé o svátostech jeho, jimiž dosahujeme spasení, za třetí o cíli nesmrtelného života, k němuž jím po vzkříšení docházíme.

K prvému se naskýtá dvojí úvaha: prvá se týká samého tajemství vtělení, jímž se stal Bůh člověkem pro naše spasení; druhá o tom, co tento náš Spasitel, to jest, vtělený Bůh, vykonal a vytrpěl.

### Prooemium

III pr.

Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

## *I. O vhodnosti vtělení*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Ohledně prvého naskýtají se tři věci k uvážení: Nejprve totiž o vhodnosti vtělení samého, za druhé o způsobu vtěleného Slova, za třetí o tom, co následuje toto spojení.

O prvním je šest otázek:

1. Zda bylo vhodné, aby se Bůh vtělil.
2. Zda to bylo nutné k obrození lidského pokolení.
3. Zda by se Bůh vtělil, kdyby nebylo hříchu.
4. Zda se spíše vtělil k odstranění hříchu dědičného než osobního.
5. Zda by bývalo vhodné, aby se Bůh vtělil již na začátku světa.
6. Zda vtělení se mělo odložiti až na konec světa.

## *1. De convenientia incarnationis Christi.*

### Prooemium

III q. 1 pr.

Circa primum tria consideranda occurrunt, primo quidem, de convenientia incarnationis ipsius; secundo, de modo unionis verbi incarnati; tertio, de his quae consequuntur ad hanc unionem. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari. Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis. Tertio, utrum, si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale. Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi. Sexto, utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

### I.1. Zda bylo vhodné, aby se Bůh vtělil.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil. Protože jest Bůh od věčnosti sama bytnost dobroty, jest nejlepší, aby byl, jak od věčnosti byl. Bůh však byl od věčnosti bez jakéhokoli těla. Proto jest nejvýše vhodné, aby nebyl spojen s tělem. Proto nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil.

Mimo to, nevhodně se spojují ty věci, jež jsou od sebe nekonečně vzdáleny: jako by bylo nevhodné spojení, kdyby někdo namaloval obraz, na němž by byla spojena koňská šíje s lidskou hlavou. Avšak Bůh a tělo jsou od sebe nekonečně vzdáleni, kdyžtě Bůh jest naprosto jednoduchý, tělo však, a zvláště lidské, složené. Proto bylo nevhodné, aby se spojil Bůh s lidským tělem.

Mimo to, tak jest vzdáleno tělo od nejvyššího ducha, jako jest vzdálena zloba od nejvyšší dobroty. Jest však zcela

### 1. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

III q. 1 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab aeterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab aeterno fuit. Sed Deus ab aeterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

III q. 1 a. 1 arg. 2

Praeterea, quae sunt in infinitum distantia, inconvenienter iunguntur, sicut inconveniens esset iunctura si quis pingeret imaginem in qua *humano capiti cervix iungeretur equina*. Sed Deus et caro in infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus caro autem composita, et praecipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanae.

III q. 1 a. 1 arg. 3



nevhodné, aby Bůh, jenž jest nejvyšší dobrota, přijal zlobu. Proto jest nevhodné, aby nejvyšší nestvořený duch přijal tělo.

Mimo to jest nevhodné, aby ten, jenž veliké věci převyšuje, byl obsažen nejmenším, a aby se přenesl k maličkostem ten, jenž má veliké věci na starosti. Avšak celý vesmír nemůže pojmouti Boha, jenž o celý svět se stará. Proto se zdá nevhodné, aby se ukryl v tílku plačícího dítěte, pro něhož jest malým celý vesmír a aby tak dlouho byl vzdálen od svého trůnu onen Vladař a aby starost o celý svět se přenesla na jedno tělíčko: jak píše Volusianus Augustinovi.

Avšak proti se zdá velmi vhodné, aby neviditelné věci Boží viditelnými byly zjeveny : proto totiž byl stvořen celý svět, jak vidno z onoho Apoštolova Římanům 1: "Neviditelné věci Boží spatřují se poznané věcmi stvořenými." Ale, jak praví Damašský na začátku 3. knihy O Pravé Víře, tajemstvím vtělení se ukazuje zároveň dobrota Boží a moudrost a spravedlnost a moc Boží neboli síla. Dobrota totiž, protože nepohrdl slabostí svého stvoření; spravedlnost pak, protože nedal zvítěziti tyranu a rovněž nevytrhuje člověka násilím ze smrti; moudrost, protože našel nejdůstojnější řešení věci nejobtížnější; moc však, čili síla nekonečná, protože není nic většího, než když se Bůh stane člověkem.

Odpovídám: Musí se říci, že to jest každé věci vhodné, co jí přísluší podle povahy vlastní přirozenosti: jako jest člověku vhodné, aby usuzoval, protože mu to přísluší, jako rozumnému podle své přirozenosti. Vlastní však povaha Boží jest dobrota, jak patrné z Diviše I. hlava O Bož. Jmén. Proto všechno, co patří k pojmu dobra, jest Boha hodné.

Patří však k pojmu dobra, aby se sdělovalo: jak je zřejmé z Diviše, 4. hl. O Bož. Jmén. Proto patří k pojmu nejvyššího dobra, aby se sdělovalo tvoru nejvyšším způsobem. Což se nejspíše uskuteční tím, když se tak spojí se stvořenou přirozeností, aby povstala jedna osoba ze tří: ze Slova duše a těla: jak praví Augustin XIII. O Troj. Proto jest jasné, že bylo vhodné, aby se Bůh vtělil.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebylo naplněno tajemství vtělení tím, že by se změnil nějak ve svém stavu, v němž nebyl od věčnosti, nýbrž tím, že se novým způsobem spojil s tvorem, či jej se sebou. Jest však vhodné, aby tvor, který jest měnivý svou povahou, nebyl vždy stejný. A tak jako byl v bytí stvořen tvor, jenž prve nebyl, vhodně byl spojen s Bohem, i když s ním dříve spojen nebyl.

K druhému se musí říci, že nepříslušelo lidskému tělu podle stavu jeho přirozenosti, aby bylo spojeno s Bohem v jednotě osoby: protože to bylo nad jeho důstojnost. Bylo však vhodné pro Boha, podle nekonečné vznešenosti jeho dobroty, aby se s ním spojil pro lidské spasení.

Praeterea, sic distat corpus a summo spiritu sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino esset inconveniens quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non est conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

III q. 1 a. 1 arg. 4

Praeterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo; et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod *intra corpusculum vagientis infantiae lateat cui parum putatur universitas; et tandiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur*; ut Volusianus scribit ad Augustinum.

III q. 1 a. 1 s. c.

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed sicut Damascenus dicit, in principio III libri, *per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei* vel virtus, *bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; iustitia vero, quoniam non alium facit vincere tyrannum, neque vi eripit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem; potentia vero*, sive virtus, *infinita, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem*. Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

III q. 1 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod *naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne*, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

III q. 1 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit, sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.

III q. 1 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod uniri Deo in unitate personae non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae, quia hoc erat supra dignitatem ipsius. Conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute

K třetímu se musí říci, že každý jiný stav, jímž se jakýkoliv tvor liší od Boha, byl ustanoven od Boha: Bůh totiž ze své dobroty, jsa nestvořený, nezměnitelný, netělesný, učinil tvory měnivé a tělo mající; a podobně bylo i zavedeno zlo trestu Boží spravedlností pro slávu Boží. Zlo pak viny bývá spácháno odvrácením od umění Boží moudrosti a od řádu Boží dobroty. A proto mohlo býti velmi vhodné přijmouti přirozenost stvořenou, tělo mající a trestům podrobenou:

neslušelo se však, aby přijal zlo viny. Ke čtvrtému se musí říci, že, jak Augustin odpovídá v listě Volusianovi, to nepraví křesťanská nauka, že tak Bůh vstoupil do lidského těla, že ani neopustil, ani nezanechal starosti o řízení vesmírů, ani nepřenesl tuto starost, jakoby zúženou, na toto tílko: toto jest názor lidí, kteří nedovedou o ničem jiném než o těle mysliti. Bůh však není veliký hmotou, nýbrž silou: proto netrpí velikost jeho síly nějakého omezení v omezeném. Proto není neuvěřitelné, aby, jako přecházející slovo lidské, které jest zároveň celé slyšeno i od mnohých i od jednoho každého, Slovo Boží zůstávající bylo všude zároveň celé. Proto žádná nevhodnost neplyne z Vtělení Božího.

## I.2. Zda bylo třeba k obnovení lidského pokolení, aby se vtělilo Slovo Boží.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebylo potřebné k obnovení lidstva, aby se vtělilo Slovo Boží. Neboť Božímu Slovu, když jest Bůh dokonalý, jak jsme měli v I. díle, nepřibylo síly přijetím těla. Jestliže tudíž Slovo Boží obnovilo lidskou přirozenost, mohlo ji obnoviti i bez přijetí těla.

Mimo to, zdá se, že nebylo ničeho jiného potřebí k obnovení lidské přirozenosti, jež hříchem poklesla, než aby člověk zadostučinil za hřích. Bůh přece nemůže od člověka více chtíti než může: a protože jest spíše nakloněn k slitování než ke trestání, tak jako člověku přičítá vinu hříchu, tak se zdá, že by mu též přičetl opačný čin ke zničení hříchu. Proto nebylo nutné, k obnovení lidské přirozenosti, aby se vtělilo Slovo Boží.

Mimo to k lidskému spasení především patří, aby člověk ctil Boha: Proto se praví u Malachiáše 1.: "Jsem-li já Pánem, kde jest bázeň má? Jsem-li otcem, kde jest čest má?" Ale lidé ctí spíše Boha, čím více jej mají za povznešeného nad všechno a vzdáleného od smyslů lidských: proto se v žalmu 112. praví: "Povýšený nad všechny národy Pán a nad nebesa sláva jeho", a potom se dodává: "Kdo jako Pán Bůh náš?", což patří k úctě. Proto se zdá, že není vhodné pro lidské spasení, aby se nám Bůh stal podobným přijetím těla.

Avšak proti, to, čím jest lidské pokolení osvobozeno od záhuby, jest potřebné k lidské spáse. Avšak takové jest tajemství Vtělení, podle onoho Jan. 3: "Tak Bůh miloval

humana.

III q. 1 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaelibet alia conditio secundum quam quaecumque creatura differt a creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata, Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas; et similiter malum poenae a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis. Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenalitati subiectam, non autem fuit conveniens ei assumere malum culpae.

III q. 1 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus respondet, in epistola ad Volusianum, *non habet hoc Christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit, hominum est iste sensus nihil nisi corpus valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est, unde magnitudo virtutis eius nullas in angusto sentit angustias. Non est ergo incredibile, ut verbum hominis transiens simul auditur a multis et a singulis totum, quod verbum Dei permanens simul ubique sit totum*. Unde nullum inconveniens sequitur, Deo incarnato.

## 2. Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis.

III q. 1 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo verbum Dei incarnatum naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

III q. 1 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad reparationem humanae naturae, quae per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Non enim Deus ab homine requirere plus debet quam possit, et, cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat actum peccati, ita etiam videtur quod ei imputet ad deletionem peccati actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanae naturae verbum Dei incarnari.

III q. 1 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad salutem hominis praecipue pertinet ut Deum revereatur, unde dicitur Malach. I, *si ego dominus, ubi timor meus? Si pater, ubi honor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum, unde in Psalmo dicitur, *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius*; et postea subditur, *quis sicut dominus Deus noster?* Quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanae saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

III q. 1 a. 2 s. c.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed



svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, kdo věří v něho, nezahynul, nýbrž měl život věčný." Proto bylo potřebné k lidskému spasení, aby se Bůh vtělil.

Odpovídám: Musí se říci, že něco jest nutné k cíli dvojím způsobem. Jedním, bez čeho něco nemůže býti, jako jest pokrm nutný k udržení lidského života; jiným způsobem, čím se cíle lépe a snadněji dosáhne, jako jest kůň nutný k cestě. Prvým způsobem nebylo nutné k obnovení lidského pokolení, aby se Bůh vtělil. Bůh přece mohl pro svou všemohoucí sílu i mnohými jinými způsoby obnoviti lidskou přirozenost. Nutné však bylo, aby se Bůh vtělil k obnovení lidské přirozenosti druhým způsobem. Proto praví Augustin O Troj. XIII: "Ukažme, že nechyběl jiný způsob Bohu, jehož moci jest všechno stejně podrobeno, ale že nebylo vhodnějšího prostředku k vyléčení bídy naší."

Toto pak můžeme pozorovati též vzhledem ke vzrůstu člověka v dobrém. Nejprve co se týče víry; jež se více upevňuje tím, že věří samému Bohu mluvícímu. Proto praví Augustin O Božím Městě XI: "Aby člověk kráčel s větší důvěrou k pravdě, Pravda sama, Syn Boží, přijavši člověka, ustanovila a podložila víru." Za druhé vzhledem k naději, jež jest tím převelmi zvednuta. Proto praví Augustin O Troj. XIII: "Nebylo ničeho tak zapotřebí k pozvednutí naší naděje, než aby nám bylo ukázáno, jak nás Bůh miluje. Co jest však zřejmější doklad této věci, než když Syn Boží ráčil vejíti ve spojení s naší přirozeností?" Za třetí vzhledem k lásce, jež jest tím nesmírně podnícena. Proto praví Augustin v knize O Vyuč. prostých: "Jaká vyšší příčina jest příchodu Páně, než aby v nás Bůh dokázal svou lásku?" A potom dokládá: "Jestliže tě mrzí milovati, aspoň lásku spláceti nechť tě nemrzí." Za čtvrté ohledně správného jednání, v němž se nám dal za příklad. Proto praví sv. Jan v jedné řeči O Narození Páně: "Neměli jsme následovati člověka, jehož jsme mohli viděti; následovati jsme měli Boha, jehož jsme viděti nemohli. Proto, aby byl dán člověku ten, jejž by mohl i viděti i následovati, stal se Bůh člověkem." Za páté, vzhledem k plné účasti na Božství, jež jest skutečnou blažeností lidskou a cílem lidského života. I to nám bylo uděleno Kristovým člověčenstvím: praví totiž Augustin v jisté řeči O Naroz. Páně: "Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem."

Podobně to též bylo užitečné k odstranění zla. Nejprve jest tím člověk poučen, aby nedával ďáblu přednost před sebou a aby nectil toho, jenž jest původcem hříchu. Proto praví Augustin O Troj. XIII: "Když se tak mohla spojiti s Bohem lidská přirozenost, aby se stala jedna osoba, již se pak neodváží pyšní oni zlí duchové se tak nad člověka vypínati. protože nemají těla." Za druhé, protože. jsme tím poučeni, jaká jest důstojnost lidské přirozenosti, abychom ji neposkvrnili hříchy. Proto praví Augustin v knize O Pravém Nábož.: "Ukázal Bůh, jak vznešené místo mezi tvory má lidská přirozenost, tím že se zjevil lidem v pravém člověku." A papež Lev v řeči O Naroz.: "Uznej, křesťane, svou důstojnost a jsa učiněn účasten božské přirozenosti, nevracej se špatným jednáním k staré ohavnosti." Za třetí protože odstranění lidské opovážlivosti uděluje se nám milost Boží v Kristu člověku bez jakýchkoliv předchozích zásluh, jak se praví XIII. O Trojici. Za čtvrté protože pýcha lidská, jež jest největší překážkou, aby člověk přilnul k Bohu, může býti pokárána

mysterium divinae incarnationis est huiusmodi, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

III q. 1 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., *ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia aequaliter subiacent, sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse*. Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. Primo quidem, quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem*. Secundo, quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, XIII de Trin., *nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?* Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus, *quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* Et postea subdit, *si amare pigebat, saltem reamare non pigeat*. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo*. Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. domini, *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*. Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi Diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., *quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere quia non habent carnem*. Secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, *demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit*. Et Leo Papa dicit, in sermone de nativitate, *agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire*. Tertio quia, ad praesumptionem hominis tollendam, *gratia Dei, nullis meritis*

a vyléčena takovou pokorou Boží, jak praví tamtéž Augustin. Za páté k vysvobození člověka z otroctví. Což totiž, jak praví Augustin XIII O Troj., se mělo tak státi, aby byl ďábel přemožen spravedlností Ježíše Krista: což se stalo, když Kristus za nás zadost učinil. Pouhý člověk nemohl však zadostučiniti za celé pokolení lidské: Bůh pak neměl zadostučiniti; proto bylo třeba, aby Ježíš Kristus byl Bohem a člověkem. Proto též dí papež Lev v řeči O Naroz.: "Síla přijímá slabost a vznešenost nízkost: aby jak našim lékům odpovídalo, jeden a týž prostředník i Boha i lidí jednak i umříti mohl právě tak, jako též vstáti z mrtvých. Kdyby nebyl pravým Bohem, nepřinesl by Iéku, kdyby nebyl pravým člověkem, nepodal by příkladu."

Jsou pak i jiné výhody, jež byly uskutečněny, a jež jsou nad lidské chápání.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod vychází z nutnosti podle prvého způsobu, bez něhož nelze dosáhnouti cíle.

K druhému se musí říci, že nějaké zadostučinění může slouti dostatečným dvojím způsobem. Jedním způsobem dokonale: když jest stejné ceny jakýmsi vyrovnáním k vyvážení spáchané viny. A tak nemohlo býti dostatečné zadostučinění pouhého člověka, protože lidská přirozenost byla porušena hříchem; a ani dobro některé osoby nebo i více nemohlo vyvážiti vyrovnáním zhoubu celé přirozenosti. Rovněž proto, jelikož hřích, spáchaný proti Bohu, jest jaksi nekonečný, pro nekonečnost Boží velebnosti: neboť tím jest těžší urážka, čím jest větší ten, proti němuž jest provinění spácháno. Proto jest potřebí k přesně postačujícímu zadostučinění, aby úkon zadostčinícího měl nekonečnou účinnost, to jest, aby to byl úkon Boha a člověka.

Jiným způsobem se může nazvati zadostučinění postačujícím nedokonale, to jest v přijetí toho, jenž je s ním spokojen, třebaže není přesně vyvažující. A tímto způsobem jest dostatečné zadostučinění pouhého člověka. A protože vše nedokonalé předpokládá něco dokonalého, jímž jest udržováno, proto má veškeré lidské zadostučinění svou účinnost ze zadostučinění Kristova.

K třetímu se musí říci, že Bůh neumenšil svou velebnost, když přijal tělo, a proto se neumenšuje též důvod úcty k němu. Naopak ona roste zvýšením poznání ho. Tím pak, že se nám ráčil přiblížiti přijetím těla, ještě více nás přitáhl k poznání sebe.

## I.1. Zdali by se byl Bůh vtělil, kdyby člověk nebyl zhřešil.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že, kdyby člověk nezhřešil, přece by se Bůh vtělil. Neboť pokud trvá příčina, trvá účinek. Ale, jak Augustin praví XIII O Troj., na mnohé jiné věci musíme mysliti při vtělení Kristově mimo osvobození od hříchů, o nichž již bylo řečeno. Proto i kdyby člověk nezhřešil, Bůh by se přece vtělil.

*praecedentibus, in homine Christo nobis commendatur*, ut dicitur XIII de Trinitate. Quarto, quia *superbia hominis, quae maximum impedimentum est ne inhaereatur Deo per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari*, ut Augustinus dicit ibidem. Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII de Trin., *fieri debuit sic ut Diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur*, quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, in sermone de Nativ., *suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum*. Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani.

III q. 1 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

III q. 1 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem commissae culpae. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit, quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfacientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

III q. 1 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus, assumendo carnem, suam maiestatem non minuit, et per consequens non minuitur ratio reverentiae ad ipsum. Quae augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

## 3. Utrum si non fuisset peccatum Deus fuisset incarnatus.

III q. 1 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione* praeter absolutionem a peccato, de quibus dictum est. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.



Mimo to patří k všemohoucnosti Boží, aby dovršil díla svá a aby se zjevil nějakým nekonečným účinkem. Žádný však tvor nemůže slouti nekonečným účinkem, protože jest konečný svou bytností. V pouhém díle Vtělení se jeví především nekonečný účinek Boží moci, protože se pojí to, co jest nekonečně vzdálené od sebe, když se Bůh stal člověkem. Tímto dílem pak se též nejlépe dovršuje vesmír, když poslední tvor, totiž člověk, se spojuje s prvým počátkem, totiž s Bohem. Proto i kdyby člověk nezhřešil, přece by se Bůh vtělil.

Mimo to věčné jest Boží předurčení. Ale v listě Římanům 1. se praví o Kristu, že syn Boží byl předurčen v síle. Proto i před hříchem bylo nutné, aby se vtělil Syn Boží, by se naplnilo Boží předurčení.

Mimo to hříchem nestala se lidská přirozenost schopnější milosti. Po hříchu však jest schopna milosti spojení, jež jest největší milostí. Proto i kdyby člověk nezhřešil, byla by lidská přirozenost schopna této milosti. Proto kdyby člověk nezhřešil, Bůh by se byl býval vtělil.

Mimo to, tajemství Vtělení bylo nejprve člověku zjeveno, jak je patrné z toho, co řekl: "A to nyní z kostí mých," atd., o čemž praví apoštol, že to jest veliké tajemství v Kristu a v církvi, jak jest zjevné z listu Efes. 5. Člověk však nemohl předvídati svůj pád, právě tak ne, jako anděl, jak dokazuje Augustin ke Genesi Slov. Proto i kdyby člověk nezhřešil, přece by se Bůh vtělil.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O Slov. Páně, vykládaje, jak se čte u Lukáše 19: Přišel Syn člověka hledati a spasiti, co bylo zahynulo: "Kdyby člověk nezhřešil, Syn člověka by nebyl přišel." A k Timotheovi 1, ke slovu "Kristus přišel na tento svět, aby hříšníky spasil", praví Glosa: "Nebylo jiné příčiny pro Krista Pána, aby přišel, než aby spasil hříšníky. Odstraň rány a netřeba léku."

Odpovídám: Musí se říci, že různí o tom různě smýšleli. Někteří totiž praví, že i kdyby člověk nezhřešil, že by se přece Syn Boží vtělil. Jiní zase tvrdí opak. Zdá se, že musíme spíše přisvědčiti mínění těchto. Co totiž pochází jenom ze svobodné Boží vůle mimo jakoukoliv povinnost ke tvorům, to nemůžeme jinak znáti, než jak jest to podáváno v Písmě svatém, v němž se zjevuje vůle Boží. Protože se však všude v Písmě uvádí za důvod vtělení hřích prvého člověka, proto jest vhodnější říci, že dílo Vtělení bylo určeno od Boha k vyléčení hříchu, takže kdyby nebylo hříchu, nebylo by vtělení. Třebaže tím není omezena moc Boží: byl by se býval mohl vtěliti Bůh, i kdyby nebyl člověk zhřešil.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny ostatní udané příčiny patří k vyléčení hříchu: Protože kdyby člověk

III q. 1 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere incarnationis videtur praecipue manifestari infinitus effectus divinae potentiae, per hoc quod in infinitum distantia coniunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus. In quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio coniungitur, scilicet Deo. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

III q. 1 a. 3 arg. 3

Praeterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiae. Sed post peccatum capax est gratiae unionis, quae est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura huius gratiae capax fuisset. Nec Deus subtraxisset naturae humanae bonum cuius capax erat. Ergo, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

III q. 1 a. 3 arg. 4

Praeterea, praedestinatio Dei est aeterna. Sed dicitur, Rom. I, de Christo, quod *praedestinatus est filius Dei in virtute*. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei praedestinatio impleretur.

III q. 1 a. 3 arg. 5

Praeterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit, *hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et Ecclesia*, ut patet Ephes. V. Sed homo non potuit esse praescius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat, super Gen. ad Litt. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

III q. 1 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., exponens illud quod habetur Luc. XIX, *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat, si homo non peccasset, filius hominis non venisset*. Et I ad Tim. I, super illud verbum, *Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa, *nulla causa veniendi fuit Christo domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla medicinae est causa*.

III q. 1 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

III q. 1 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes aliae causae quae

nezhřešil, byl by zalit světlem Boží moudrosti a zdokonalen přesností spravedlnosti k poznání všeho nutného. Protože však člověk opustiv Boha klesl k věcem tělesným, bylo vhodné, aby Bůh, přijav tělo, podal mu lék i tělesnými prostředky. Proto praví Augustin k onomu Jan. L: Slovo tělem učiněno jest: "Tělo tě zaslepilo, tělo tě uzdravuje, protože proto přišel Kristus, aby tělem uhasil nepravosti těla."

K druhému se musí říci, že se ukazuje nekonečná moc Boží v onom způsobu vyvedení věcí z nicoty. K dokonalosti pak vesmíru postačí, když je tím tvor přirozeným způsobem zaměřen k Bohu, jako k cíli. Avšak přesahuje hranice přirozené dokonalosti, aby se tvor spojil s Bohem v osobě.

K třetímu se musí říci, že můžeme pozorovati dvojí dokonalost v lidské přirozenosti. Jedna totiž podle řádu přirozené schopnosti. Tato jest vždy od Boha naplněna, protože Bůh vždycky dá každé věci podle její přirozené schopnosti. Druhá pak podle řádu moci Boží, jíž jest každý tvor na pokyn poslušen. Sem spadá ona schopnost. Nenaplňuje však Bůh každou takovou přirozenou schopnost, protože by jinak Bůh nemohl nic více vykonati, než právě koná, což jest nesprávné, jak bylo ukázáno v prvním díle.

Nic však nebrání, aby po hříchu byla lidská přirozenost k něčemu vyššímu přivedena. Bůh totiž dopouští, aby se přihodila zla, aby z toho vyvodil něco lepšího. Proto se praví v epištole Římanům: "Kde nadbývala nepravost, přenadbývala i milost." Proto se též praví při svěcení paškálu: Ó, šťastná vina, jež si zasloužila takového a tak velkého míti Vykupitele!"

Ke čtvrtému se musí říci, že předurčení předpokládá předzvědění věcí budoucích. A tak jako Bůh určuje, že některý člověk dosáhne spasení modlitbami jiných, tak také předurčil vtělení k vyléčení lidského hříchu.

K pátému se musí říci, že nepřekáží, když se někomu sdělí účinek, a ne příčina. Proto mohlo býti prvému člověku zjeveno tajemství vtělení, aniž by předvídal svůj pád, protože nezná každý příčinu, kdo zná výsledek.

## I.4. Zda se Bůh spíše vtělil k vyléčení hříchů osobních než k vyléčení hříchu dědičného.

Při čtvrté se takto postupuje: Zdá se, že se Bůh spíše vtělil pro vyléčení hříchů osobních než k vyléčení hříchu dědičného. Čím jest hřích těžší, tím více odporuje lidskému spasení, pro něž se Bůh vtělil. Hřích však osobní jest těžší než dědičný, protože hříchu dědičnému patří nejmenší trest, jak praví Augustin Proti Juliánovi. Tedy vtělení Kristovo spíše bylo určeno ke zničení hříchů osobních nežli ke zničení hříchu dědičného.

Mimo to dědičnému hříchu nepřísluší trest na smyslech, nýbrž pouze trest zavržení, jak bylo v II. části pověděno. Kristus však přišel na odčinění hříchů vytrpěti na kříži trest

sunt assignatae, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et iustitiae rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda. Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus, super illud Ioan. I cap., *verbum caro factum est, caro te obcaecaverat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus ut de carne vitia carnis exstingueret*.

III q. 1 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

III q. 1 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturae replet, alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est. Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum, Deus enim permittit mala fieri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. V, *ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia*. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur, *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*.

III q. 1 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

III q. 1 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod nihil prohibet alicui revelari effectus cui non revelatur causa. Potuit ergo primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset praescius sui casus, non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

## 4. Utrum principaliconveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.

III q. 1 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanae saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum, minima enim poena debetur originali peccato, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum.

III q. 1 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, ut in secundo habitum est. Sed



na smyslech, ne však trest zavržení, protože žádné újmy netrpěl v patření na Boha nebo požívání. Přišel proto spíše k zahlazení hříchu osobního než dědičného.

Mimo to, jak praví Zlatoústý ve druhé knize O Zkroušenosti Srdce: "Takové jest cítění věrného služebníka, že dobrodiní všem poskytnutá považuje za jemu samotnému udělená: jako o sobě samém mluvě Pavel píše Gal. 2: "Miloval mne a vydal sebe za mne." Ale naše vlastní hříchy jsou hříchy osobní: společný hřích jest hřích dědičný. Musíme proto míti to přesvědčení, abychom soudili, že přišel především pro naše hříchy osobní.

Avšak proti jest, co se praví u Jana I. "Ejhle, beránek Boží, ejhle, který snímá hříchy světa."

Odpovídám: Musí se říci, že jest jisté, že Kristus nepřišel pouze na svět pro odstranění onoho hříchu, jenž se původem přenášel na potomky, ale též ke zničení všech hříchů, které se později přidaly. Ne, že by byly všechny zničeny, (což jest pro vinu lidí, kteří nejsou spojeni s Kristem, podle onoho Janova: "Přišlo světlo na svět a milovali lidé více tmu než světlo"), ale protože on podal, co bylo postačující k jeho odstranění. Proto se praví Římanům 5.: "Ne tak jest to s darem, jak s vinou. Soud totiž z jednoho provinění k odsouzení, dar však jest z mnohých provinění k ospravedlnění."

Tím spíše však přišel Kristus k odstranění hříchu, čím jest hřích větší. Něco však sluje větší dvojím způsobem. Jedním způsobem totiž silou, jako jest ta bělost větší, která jest silnější. Takto jest větší hřích osobní než hřích dědičný, protože má více z rázu svobodného, jak je řečeno v II. části. Jiným způsobem jest něco řečeno větší rozsahem, jako jest ta bělost větší, která jest na větší rozsahem. A takto jest dědičný hřích, jímž jest nakaženo celé lidské pokolení, větší než osobní hřích, jenž jest vlastním hříchem jednotlivé osoby. A vzhledem k tomu Kristus spíše přišel k odstranění dědičného hříchu, kdyžtě dobro lidu jest božštější než dobro jednotlivcovo, jak se praví v I. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten důvod vychází z velikosti hříchu podle jeho síly.

K druhému se musí říci, že nepřísluší na onom světě trest na smyslech dědičnému hříchu, že však trestné následky, jež ve svých smyslech na zemi trpíme, jako hlad, žízeň, smrt a jiné toho druhu, pocházejí z dědičného hříchu. A proto Kristus, aby dokonale zadostučinil za dědičný hřích, chtěl smysly svými trpěti, aby na sobě zdrtil smrt a jiné věci toho druhu.

Ke třetímu se musí říci, že" jak tamtéž praví Zlatoústý , "ta slova řekl Apoštol, ne jako by chtěl zmenšiti nejobsáhlejší a po celém světě rozlitá Kristova dobrodiní, ale aby místo všech sebe prohlásil za vázaného. Neboť, co na tom záleží, že i jiným udělil, když to, co udělil tobě, je tak úplné a tak dokonalé, jako by nikomu jinému nebylo nic z toho uštědřeno?" Proto z toho, že někdo musí uznati, že mu

Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce, non autem poenam damni, quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

III q. 1 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut Chrysostomus dicit, in II de compunctione cordis, *hic est affectus servi fidelis, ut beneficia domini sui quae communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli praestita reputet*, quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit, ad Galat. II, *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*. Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut aestimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

III q. 1 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Ioan. I dicitur, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*.

III q. 1 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quae postmodum superaddita sunt, non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent, secundum illud Ioan. III, *venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*), sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnem deletionem. Unde dicitur Rom. V, *non sicut delictum, sic et donum, nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem*. Tanto autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem maius aliquid dupliciter. Uno modo, intensive, sicut est maior albedo quae est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo dictum est. Alio modo dicitur aliquid maius extensive, sicut dicitur maior albedo quae est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc, Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, inquantum *bonum gentis divinius est quam bonum unius*, ut dicitur in I Ethic.

III q. 1 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

III q. 1 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccato originali in futura retributione non debetur poena sensus, poenalitates tamen quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, voluit sensibilem dolorem pati, ut mortem et alia huiusmodi in seipso consummaret.

III q. 1 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus ibidem inducit, verba illa dicebat apostolus, *non quasi diminuere volens amplissima et per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest si et aliis praestitit, cum quae tibi sunt*

byly dary Kristem uděleny, nesmí se usuzovat, že by jiným nebyly uděleny. A proto tím není vyloučeno, že by Kristus přišel odstraniti spíše hřích celé lidské přirozenosti než hřích jedné osoby.

Ale onen společný hřích byl tak dokonale v jednom každém vyléčen, jako by jenom v něm byl vyléčen. A mimo to pro spojení lásky všechno, co jest všem dáno, jeden každý si má přisvojovati.

## I.5. Zda by bývalo vhodné, aby se Kristus vtělil na začátku lidského pokolení.

Při páté se takto postupuje: Zdá se, že by bývalo vhodné, aby se Kristus vtělil již na začátku lidského pokolení. Dílo totiž vtělení povstalo z nesmírnosti Boží lásky, podle onoho Efeským 2: "Bůh však, bohat jsa v milosrdenství, pro velkou lásku svou, kterou nás miloval i když jsme byli mrtvi pro hříchy své, spolu obživil nás v Kristu." Láska však neotálí přispěti příteli, jenž jest v tísni, podle onoho Přísloví 3: "Neříkej bližnímu: Jdi a vrať se zase, zítra dám ti, můžeš-li dáti hned." Proto neměl Bůh odkládati dílo vtělení, ale měl hned na začátku přispěti na pomoc lidskému pokolení.

Mimo to: V I. Timotheovi 1. se praví: "Kristus přišel na tento svět, aby spasil hříšníky." Bylo by však jich více spaseno, kdyby se Bůh vtělil již při začátku lidského pokolení. Přemnozí totiž, neznajíce Boha, zahynuli ve svých hříších v různých stoletích. Proto by bývalo vhodnější, kdyby se byl Bůh vtělil hned na začátku lidského pokolení.

Mimo to, dílo milosti není hůře uspořádáno než dílo přirozenosti. Přirozenost však začíná od dokonalých, jak praví Boetius v knize 3. O Útěše. Proto mělo býti dílo milosti již od začátku dokonalé. V díle však vykoupení vidíme dokonalost milosti, podle onoho Jan. 1: "Slovo Tělem učiněno jest," a později jest dodáno: "plné milosti a pravdy". Proto se měl Kristus již od začátku lidského pokolení vtěliti.

Avšak proti jest, co se praví Gal. 4: "Když však přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného z ženy," kdež Glossa praví, že "plností času jest onen od Boha Otce určený čas, kdy měl poslati Syna svého". Bůh však určil všechno svou moudrostí. Proto se vtělil Bůh v čas nejvhodnější. A tak nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil od začátku lidského pokolení.

Odpovídám: Musí se říci, že, když je dílo vtělení především určeno k obnovení lidské přirozenosti odstraněním hříchu, jest zřejmé, že nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil od začátku lidského pokolení, před hříchem: lék se totiž dává pouze již nemocným. Proto praví sám Pán u Matouše 9.: "Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní. Nepřišel jsem volati spravedlivé, nýbrž hříšníky."

Ale ani hned po hříchu nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil. Nejprve pro povahu lidského hříchu, jenž pocházel z pýchy: proto tak měl býti člověk vykoupen, aby pokořen poznal, že potřebuje osvoboditele. Proto k onomu Galat. 3: "Byl zřízen (t. j. zákon) skrze anděly v ruce prostředníka," praví Glossa: "Velký úmysl byl v tom, aby nebyl poslán Syn Boží hned po pádu." Bůh totiž zanechal nejprve člověka v jeho svobodné vůli, v přirozeném zákoně, aby tak poznal síly své přirozenosti. A když byl v tom nedostatečný, obdržel zákon. Když byl zákon dán, nemoc se ještě zhoršila, ne vinou zákona, nýbrž lidské přirozenosti, aby, poznavši tak svou slabost, volala k lékaři a hledala pomoc milosti. Za druhé: pro řád postupu v dobrém, podle něhož se postupuje od nedokonalého k dokonalému. Proto praví Apoštol I. Kor. 15: "Ne prve co jest duchovní, nýbrž co jest zvířecí, a pak teprve, co jest duchovní. Prvý člověk ze země, pozemský, druhý z nebe, nebeský."

Za třetí: Pro důstojnost samého vtěleného Slova. Protože k onomu Galat. 4: "Když přišla plnost času," praví Glossa: "Čím větší přicházel soudce, tím musila mu předcházeti delší řada hlasatelů." Za čtvrté, aby neochladl žár víry dlouhým trváním. Protože ke konci ochladne láska mnohých. Proto u Lukáše 18 se dí: "Myslíš, že najde víru na zemi Syn člověka, až přijde?"

K prvnímu se tedy musí říci, že láska neodkládá, aby pomohla příteli, pokud to ovšem dovoluje vhodnost počinu a okolnosti osoby. Kdyby totiž lékař hned na začátku choroby dával lék nemocnému, méně by mu prospěl, a spíše by mu uškodil, než pomohl. Proto též Pán nepodal hned lidskému pokolení lék vtělení, aby jím z pýchy nepohrdnulo, kdyby dříve nepoznalo svou nemoc.

K druhému se musí říci, co na to odpovídá Augustin v knize O Šesti Ot. Pohanů, pravě ve druhé otázce, že Kristus se chtěl tehdy ukázati lidem, a jim kázati svou nauku, kdy a kde věděl, že budou, kteří v něho uvěří. Věděl, že na oněch místech a v oněch časech takoví lidé budou při jeho kázání, jací byli, ne sice všichni, ale mnozí, v jeho tělesné přítomnosti, kteří nechtěli v něho uvěřiti ani po křísení mrtvých.

Ale Augustin zavrhnuv sám tuto odpověď, praví v knize O Vytrvalosti: "Zdaž můžeme říci, že by Tyrští a Sidonští nechtěli uvěřiti, kdyby takové věci se u nich udály, anebo nebyli by neuvěřili, kdyby se takové věci udály, když sám Pán o nich vyznává, že by činili pokání velké pokory, kdyby v nich byla vykonána ona znamení božských divů?"

Pročež, jak sám dodávaje řeší: "jako Apoštol praví Řím. 9: Nezáleží to ani na chtějícím, ani na běžícím, ale na smilovávajícím se Bohu, který těm, jež předzvěděl, že, kdyby v nich byly ony divy vykonány, uvěří jeho zázrakům, kterým chce, přispěje ku pomoci, druhým však nepřispěje, o kterých totiž ve svém předurčení, tajně sice, ale přece spravedlivě, jinak soudil. Proto bez váhání věřme v jeho milosrdenství k těm, kteří jsou osvobozeni, a ve správnost k těm, kteří jsou trestáni."

K třetímu se musí říci, že dokonalé jest dříve než nedokonalé, v tom, co je různé časově i povahově. Jest přece potřebí něčeho dokonalého, aby jiné přivedlo k dokonalosti. V určitém však jednotlivci jest časově dříve nedokonalé, i když jest pozdější svou přirozeností. A tak nedokonalost přirozenosti lidské předchází věčná dokonalost Boží, ale následuje tuto nedokonalost naplněná dokonalost ve spojení s Bohem.

*praestita ita integra sunt et ita perfecta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit praestitum?* Ex hoc ergo quod aliquis debet sibi reputare beneficia Christi praestita esse, non debet existimare quod non sint praestita aliis. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae quam peccatum unius personae. Sed illud peccatum commune ita perfecte curatum est in unoquoque ac si in eo solo esset curatum. Et praeterea, propter unionem caritatis, totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

## 5. Utrum eius incarus sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale.

III q. 1 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinae caritatis processit, secundum illud Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*. Sed caritas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. III, *ne dicas amico tuo, vade et revertere, cras dabo tibi; cum statim possis dare*. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

III q. 1 a. 5 arg. 2

Praeterea, I Tim. I dicitur, *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Sed plures salvati fuissent si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset, plurimi enim, ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis saeculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

III q. 1 a. 5 arg. 3

Praeterea, opus gratiae non est minus ordinatum quam opus naturae. Sed *natura initium sumit a perfectis*, ut dicit Boetius, in libro de consolatione. Ergo opus gratiae debuit a principio esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiae, secundum illud, *verbum caro factum est*, et postea subditur, *plenum gratiae et veritatis*. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

III q. 1 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere*, ubi dicit Glossa quod *plenitudo temporis est quod praefinitum fuit a Deo patre quando mitteret filium suum*. Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic non fuit conveniens quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

III q. 1 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse, non enim datur medicina nisi iam infirmis. Unde ipse dominus dicit, Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus, non enim veni vocare iustos, sed peccatores*. Sed non etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. III, *ordinata per Angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa, *magno consilio factum est ut, post hominis casum, non illico Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret. Ubi cum deficeret, legem accepit. Qua data, invaluit morbus, non legis, sed naturae vitio, ut ita, cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiae quaereret auxilium*. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde apostolus dicit, I ad Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*. Tertio, propter dignitatem ipsius verbi incarnati. Quia super illud Galat. IV, *ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa, *quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat*. Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret. Quia circa finem mundi *refrigescet caritas multorum*, et Luc. XVIII dicitur, *cum filius hominis veniet, putasne inveniet fidem super terram?*

III q. 1 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio aegritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laederet quam iuvaret. Et ideo etiam dominus non statim incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

III q. 1 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ad hoc respondet, in libro de sex quaestionibus Paganorum, dicens, qu. II, quod *tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos praedicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, tales homines in eius praedicatione futuros esse sciebat quales, non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali praesentia fuerunt, qui nec in eum, suscitatis mortuis, credere voluerunt*. Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *nunquid possumus dicere Tyrios aut Sidonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent, cum ipse dominus eis attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum?* Proinde, ut ipse solvens subdit, *sicut apostolus ait, non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua praedestinatione, occulte quidem sed iuste, aliud iudicavit. Ita misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur sine dubitatione credamus*.

III q. 1 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem, tempore et natura, oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit, sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio, sed sequitur ipsam consummata perfectio in unione ad Deum.

## I.6. Zda mělo býti dílo vykoupení odsunuto až ke konci světa.

Při šesté se takto postupuje: Zdá se, že dílo vtělení mělo býti odsunuto až ke konci světa. Praví se totiž v žalmu 92:

"Stáří mé v hojném milosrdenství," to jest "na konec času", jak praví Glossa. Doba však vtělení jest dobou největšího milosrdenství, podle onoho žalmu 101: "Protože přišel čas jeho smilování." Proto mělo býti vtělení odsunuto až ke konci světa.

Mimo to, jak bylo řečeno, v témže jedinci dokonalé jest časově pozdější nedokonalého. Proto má býti poslední v čase to, co jest nejdokonalejší. Nejvyšší však dokonalost lidské přirozenosti jest ve spojení se Slovem, protože se zalíbilo v Kristu přebývati veškeré plnosti božství, jak praví Apoštol Kolosským 1. Proto mělo býti vtělení odsunuto až ke konci světa.

Mimo to není vhodné, aby bylo dvěma děláno to, co může býti vykonáno jedním. Mohl však stačiti jeden příchod Kristův ke spasení lidského pokolení, příchod, který bude na konci světa. Proto nebylo třeba, aby přišel dříve vtělením. Proto se mělo vtělení oddáliti až ke konci světa.

Avšak proti jest, co se praví u Habakuka 3: "Dáš poznání uprostřed časů." Proto nemělo býti oddáleno tajemství vtělení, jímž se světu dal poznati, až ke konci světa.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil od začátku světa, tak nebylo vhodné, aby se vtělení odkládalo až ke konci světa. A to se jeví nejprve ze spojení lidské a božské přirozenosti. Jak bylo řečeno, dokonalé předchází jedním způsobem nedokonalé. V tom totiž, co z nedokonalého se stává dokonalým, nedokonalé předchází časově dokonalé, v tom však, co jest účinnou příčinou dokonalého, lest dokonalé časově dříve než nedokonalé. Obojí však se schází v díle vtělení. Protože byla lidská přirozenost v díle vtělení přivedena k nejvyšší dokonalosti, neslušelo se, aby se vtělení stalo od začátku světa. Vtělené slovo jest však příčinou účinnou lidské dokonalosti podle onoho Jan 1: "Z plnosti jeho všichni jsme obdrželi." A proto nemělo býti dílo vtělení odloženo až ke konci světa: Dokonalost však slávy, k níž má býti nakonec přivedena lidská přirozenost vtěleným Slovem, bude až na konci světa.

Za druhé, z účinku lidské spásy. Jak se totiž praví v knize Otáz. Nov. a St. zák.: "Jest v moci dávajícího smilovávati se kdy a jak chce. Proto přišel, kdy věděl, i že jest třeba podepříti i že bude příhodné dobrodiní. Když totiž jakousi mdlobou lidského pokolení počalo upadati poznání Boha mezi lidmi a měnily se mravy, ráčil si vyvoliti Abrahama, v němž by byl vzor obnovené znalosti Boha a mravů. A protože ještě více zmalátněla úcta, dal Mojžíšem napsaný zákon. A protože jím pohané opovrhli, neřídíce se jím, a nezachovávali jej ani ti, kteří jej přijali, pohnut milosrdenstvím poslal Bůh svého Syna, jenž dav všem odpuštění hříchů, přinesl je ospravedlněné Bohu Otci." Kdyby však tento lék byl oddálen až ke konci světa, byla by naprosto zničena znalost a úcta Boží i počestnost mravů.

Za třetí jest zřejmé, že by to nebylo vhodné ke zjevení

## 6. Utrum natio differri debuerit usque ad finem mundi.

III q. 1 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in Psalmo, *senectus mea in misericordia uberi*, idest, in novissimo, ut Glossa dicit. Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiae, secundum illud Psalmi, *quoniam venit tempus miserendi eius*. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

III q. 1 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est, perfectum, in eodem, tempore est posterius imperfecto. Ergo id quod est maxime perfectum, debet esse ultimo in tempore. Sed summa perfectio humanae naturae est in unione ad verbum, quia *in Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare*, ut apostolus dicit, Coloss. I. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

III q. 1 a. 6 arg. 3

Praeterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanae naturae, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

III q. 1 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Habacuc III, *in medio annorum notum facies*. Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

III q. 1 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet, primo, ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum, in eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est perfectionis causa efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit. Quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem, et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*, et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri. Sed perfectio gloriae, ad quam perducenda est ultimo natura humana per verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo, ex effectu humanae salutis. Ut enim dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *in potestate dantis est quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis obsolescere coepisset cognitio Dei inter homines et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatae notitiae Dei et morum. Et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt non se subiicientes ei, neque hi qui acceperunt servaverunt, motus misericordia dominus misit filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo patri illos iustificatos offerret*. Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter



moci Boží, jež různými způsoby spasila lidi nejenom věrou v budoucí, nýbrž též věrou v přítomné a minulé.

K prvnímu se tedy musí říci, že Glossa vykládá o milosrdenství Božím, jež přivádí ke slávě. Když se odnáší k milosrdenství, jež bylo prokázáno lidskému pokolení vtělením Kristovým, třeba věděti, jak praví Augustin v knize Oprav, že "čas vtělení možno přirovnati času jinošství lidského pokolení, pro svěžest a sílu víry, jež je činná láskou", stáří však, jež jest šestým věkem, pro časový počet, protože Kristus přišel v šestém věku. A třebaže nemůže býti v těle zároveň mládí a stáří, přece může býti zároveň v duši, ono pro svěžest, toto pro vážnost. A proto v knize Osmdesátitří Otázek praví kdesi Augustin, že "pouze v čase mládí bylo třeba, aby přišel božský mistr, jehož následováním by se lidské pokolení vychovalo k nejlepším mravům"; a jinde zase dí, že Kristus přišel v šestém věku lidského pokolení, jakoby ve stáří.

Ke druhému musí se říci, že se nesmíme dívati na dílo vtělení jen jako na cíl přechodu z nedokonalého k dokonalému, ale jako na počátek lidské dokonalosti, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Zlatoústý k onomu slovu Jan. 3: Neposlal Bůh Syna svého, aby soudil svět, "jsou dva příchody Kristovy, prvý, aby odpustil hříchy, druhý, aby soudil. Kdyby toho neučinil, všichni by zahynuli, protože všichni zhřešili a potřebují slávy Boží." Proto jest jasné, že neměl býti odkládán příchod milosrdenství až ke konci světa.

# *II. O způsobu spojení vtěleného slova vzhledem k samému spojení.*

## Předmluva

Potom třeba uvažovati o způsobu spojení vtěleného Slova. A nejprve co se týká samého spojení. Za druhé vzhledem k osobě přijímající, za třetí ohledně přijaté přirozenosti.

Při prvním je dvanáct otázek.

1. Zda se stalo spojení vtěleného Slova v přirozenosti.
2. Zda se stalo v osobě.
3. Zda se stala ve svébytí neboli hypostasi.
4. Zda po Kristově vtělení jest složená osoba neboli hypostase.
5. Zda se stalo v Kristu nějaké spojení duše s tělem.
6. Zda byla nahodile spojena lidská přirozenost s osobou Slova.
7. Zda ono spojení jest něčím stvořeným.
8. Zda jest totéž co přijetí.
9. Zda jest to největší spojení.
10. Zda toto spojení dvou přirozenosti v Kristu se stalo milostí.
11. Zda je předcházely nějaké zásluhy.

Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet quod hoc non fuisset conveniens ad manifestationem divinae virtutis, quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti.

III q. 1 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro Retractationum, tempus incarnationis potest comparari iuventuti humani generis, *propter vigorem fervoremque fidei, quae per dilectionem operatur*, senectuti autem, quae est sexta aetas, *propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta aetate. Et quamvis in corpore non possit esse simul iuventus et senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem*. Et ideo in libro octogintatrium quaest., alicubi dixit Augustinus quod *non oportuit divinitus venire magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuventutis* alibi autem dixit Christum in sexta aetate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

III q. 1 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est.

III q. 1 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super illud Ioan., *non misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, duo sunt Christi adventus, primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut iudicet. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent, omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei*. Unde patet quod non debuit adventum misericordiae differre usque in finem mundi.

## *2. De modo unionis Verbi incarnati quoad ipsam unionem.*

## Prooemium

III q. 2 pr.

Deinde considerandum est de modo unionis verbi incarnati. Et primo quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum unio verbi incarnati sit facta in natura. Secundo, utrum sit facta in persona. Tertio, utrum sit facta in supposito vel hypostasi. Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. Quinto, utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo. Sexto, utrum natura humana fuerit unita verbo accidentaliter. Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum. Octavo, utrum sit idem quod assumptio. Nono, utrum sit maxima unionum. Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. Undecimo, utrum eam aliqua merita praecesserint. Duodecimo, utrum aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis.

12. Zda byla přirozená nějaká milost Kristu člověku.

## I.1. Zda se stalo spojení v jedné přirozenosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že spojení vtěleného Slova se stalo v jedné přirozenosti. Praví totiž Cyril a uvádí se to v jednáních Sněmu Chalcedonského: "Nesmíme mysliti, že se vtělily dvě přirozenosti, nýbrž že se vtělila jedna přirozenost Božího Slova," což by však nebylo, kdyby se spojení nestalo v přirozenosti. Tedy, v přirozenosti se stalo spojení vtěleného Slova.

Mimo to praví Athanáš: "Jako se spojují rozumná duše a tělo k utvoření člověka, podobně se spojují Bůh a člověk v utvoření ně jaké jedné přirozenosti." Proto se stalo spojení v přirozenosti.

Mimo to, jedna přirozenost se nenazývá podle druhé, leč by se jaksi navzájem přeměnily. Ale v Kristu božská a lidská přirozenost se nazývají jedna podle druhé, neboť praví Cyril, že se božská přirozenost vtělila, a Řehoř Naz. praví, že byla lidská přirozenost obsažena; jak je u Damašského. Tedy se zdá, že se ze dvou přirozeností stala jedna.

Avšak proti je, co se praví v rozhodnutí Sněmu Chalcedonského: "Vyznáváme naposled, že nutno uznati jednorozeného Syna Božího bez smíšení, nezměnitelně, nerozděleně a neoddělitelně, nikdy neodstraňujíce pro spojení různost přirozeností." Tedy spojení se nestalo v přirozenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že k jasnosti této otázky třeba uvážiti, co jest přirozenost. Třeba věděti, že slovo přirozenost jest vzato či řečeno od roditi. Proto jest to slovo nejprve vzato, aby znamenalo plození živých bytostí, jež sluje buď narození nebo líhnutí, tak aby přirozenost slula jako rození. Potom bylo přeneseno jméno přirozenosti k označení původu tohoto plození. A protože vnitř jest původ plození v živých bytostech, bylo dále odvozeno užívání tohoto jména k označení jakéhokoliv vnitřního původu pohybu, jak praví Filosof ve 2. knize Fysic., že přirozenost jest původem pohybu v tom, v čem jest, a to ne náhodně. Tento původ pak jest buď látka nebo tvar. Proto se někdy nazývá přirozenost tvarem, někdy látkou. A protože cíl přirozeného plození jest v tom, co jest plozeno, totiž bytnosti druhu, již znamená výměr, proto též bytnost druhu se nazývá přirozeností. A takovým způsobem vymezuje Boetius v knize O Dvou Přiroz. přirozenost, když praví: "Přirozenost jest druhový rozdíl, utvářející každou věc, jejž doplňuje výměr druhový." A tak nyní mluvíme o přirozenosti, pokud přirozenost znamená bytnost, čili co věc jest, neboli bytnost druhovou.

Když ale takto béřeme přirozenost, jest nemožné, aby se stalo spojení vtěleného Slova v přirozenosti. Trojím způsobem totiž povstává něco ze dvou či ze tří. Jedním způsobem, když povstává ze dvou dokonalých skutečností, jež nedotčeny zůstávají. To může býti jenom v těch, jichž útvar jest složení, nebo řád, nebo podoba: tak jako z mnohých kamenů bez ladu složených pouhým složením povstane hromada. Z kamenů však a ze dřev uspořádaných podle nějakého řádu a k nějaké podobě sestavených povstává dům. A tak někteří stanovili, že spojení povstalé

## 1. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

III q. 2 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati sit facta in una natura. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis Concilii Chalcedonensis, *non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei verbi incarnatam*. Quod quidem non fieret nisi unio esset in natura. Ergo unio verbi incarnati facta est in natura.

III q. 2 a. 1 arg. 2

Praeterea, Athanasius dicit, sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione humanae naturae, sic Deus et homo conveniunt in constitutione alicuius unius naturae. Ergo facta est unio in natura.

III q. 2 a. 1 arg. 3

Praeterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur, dicit enim Cyrillus divinam naturam esse incarnatam; et Gregorius Nazianzenus dicit naturam humanam esse deificatam; ut patet per Damascenum. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

III q. 2 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis, *confitemur in novissimis diebus filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem*. Ergo unio non est facta in natura.

III q. 2 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet considerare quid sit natura. Sciendum est igitur quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod philosophus dicit, in II Physic., quod *natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens*. Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, *essentia speciei, quam significat definitio*, inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, in libro de duabus naturis, dicens, *natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit



smíšením jest ono, jež jest bez řádu a spojení, úměrné jest to, které jest s řádem.

Ale, to není možné. Nejprve protože složení, řád, nebo podoba nejsou tvarem podstatným, nýbrž nahodilým. A tak by plynulo, že spojení vtělení nebylo spojením podstatným, nýbrž nahodilým, což bude níže zavrženo. Za druhé protože z toho nepovstává prostá jednota, nýbrž jednota nahodilá, protože ve skutečnosti zůstává mnohé. Za třetí, protože tvar takových není přirozenost, nýbrž spíše um, tak jako tvar domu. A tak by nepovstala jedna přirozenost v Kristu, jak chtějí.

Jiným způsobem povstává něco z dokonalých, ale přeměněných, tak jako z prvků se stává sloučenina. A tak někteří říkají, že povstalo spojení vtělení sloučením.

Ale to není možné. Nejprve protože přirozenost božská jest naprosto neměnitelná, jak bylo řečeno v I. části. Proto se též nemůže změniti v něco jiného, ježto jest neporušitelná. Ani nic jiného nemůže se změniti v ni, protože jest nezroditelná. Za druhé nic sloučeného není téhož druhu s tím, co jest slučováno. Tělo se totiž liší od všech druhů prvků. A tak by nebyl Kristus ani téže přirozenosti, co Otec, ani přirozenosti, své matky. Za třetí, protože nemůže povstati sloučením toho, co si je nekonečně navzájem vzdáleno. Neboť maří se druh jednoho z nich, jako když se vpustí kapka vody do nádoby vína. A podobně protože přirozenost božská nekonečně převyšuje lidskou přirozenost, nemůže nastati sloučení, nýbrž zůstává jenom božská přirozenost.

Třetím způsobem povstává něco z několika ne sice změněných, ale nedokonalých, jako z duše a z těla povstává člověk a podobně z různých údů.

To však nemůžeme říci o tajemství vtělení. Nejprve protože obojí přirozenost jest svou povahou dokonalá, totiž přirozenost božská i lidská. Za druhé, protože božská a lidská přirozenost nemohou dáti něco na způsob ličných částí, jako údy dávají tělo, protože božská přirozenost jest nehmotná. Ani na způsob látky a tvaru, protože božská přirozenost nemůže býti tvarem něčeho, především ne hmotného. Z toho by totiž též následovalo, že by druh takto povstalý mohl i jiným býti sdělen, a tak by bylo více Kristů. Za třetí, protože by Kristus neměl ani lidskou ani božskou přirozenost, protože přidané rozlišení mění druh, jako jednotka v číslech, jak se praví v 8. Metafys.

K prvnímu se tedy musí říci, že takto se vykládá onen výrok Cyrilův na páté Synodě: "Takový budiž proklet, kdo by, říkaje, že jest jedna vtělená přirozenost Božského Slova, tak to nechápal, jak Otcové učili, že ono spojení povstalo podle svébytí z přirozenosti božské a lidské, a kdo by z těch slov se snažil zavésti jednu přirozenost nebo podstatu Božství a těla Kristova." A tak není smysl těch slov, že ve vtělení ze dvou přirozeností povstala jedna přirozenost, nýbrž že jedna přirozenost Božského Slova v osobě se spojila s tělem.

Ke druhému se musí říci, že z těla a duše povstává v každém z nás dvojí jednota, totiž přirozenosti a osoby. Jednota přirozenosti totiž, když se duše pojí s tělem, zdokonalujíc je tvarově, tak aby ze dvou povstalo jedno, jako z možnosti a uskutečnění z látky a tvaru. A v tomto ohledu není podobnosti, protože božská přirozenost nemůže býti tvarem těla, jak bylo dokázáno v prvé části. Jednota však osoby povstává z nich, pokud jest jeden

acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie, differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quae plurimum distant non potest fieri commixtio, solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae, quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII Metaphys.

III q. 2 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas Cyrilli exponitur in quinta synodo sic, *si quis, unam naturam Dei verbi incarnatam dicens, non sic accipit sicut patres docuerunt, quia ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit*. Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quia una natura Dei verbi carnem univit in persona.

III q. 2 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae, et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo

svébytný v těle a v duši. A podle toho jest tu nějaká podobnost, jeden totiž Kristus bytuje v přirozenosti božské i lidské.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Damašský, proto se říká, že se božská přirozenost vtělila, protože se osobně spojila s tělem, ne že by se přeměnila v tělesnou přirozenost. Podobně se též říká, že Tělo bylo obožené jak on sám praví, ne proměnou, ale spojením se Slovem, zachovávajíc si svoje vlastnosti, aby se rozumělo obožené tělo, jelikož se stalo tělem Božího Slova, ne že se stalo Bohem.

## I.2. Zda spojení Slova se stalo v osobě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že spojení vtěleného Slova se nestalo v osobě. Osoba totiž Boží není něčím odlišným od jeho přirozenosti, jak jsme měli v prvé části. Proto z toho následuje, že když se nestalo spojení v přirozenosti, nestalo se v osobě.

Mimo to lidská přirozenost nemá menší důstojnost v Kristu než v nás. Ale osobitost patří k důstojnosti, jak bylo řečeno v prvém díle. Proto když má v nás lidská přirozenost svou osobitost, tím spíše měla vlastní osobitost v Kristu.

Mimo to, jak praví Boetius v knize O Dvou přiroz., osoba jest jednotlivá podstata rozumové přirozenosti. Avšak Slovo Boží přijalo jednotlivou lidskou přirozenost: "přirozenost totiž všeobecná není sama o sobě, nýbrž patříme na ni v holém nazírání", jak praví Damašský. Tedy lidská přirozenost v Kristu má svou osobitost. Tedy se nezdá, že se spojení stalo v osobě.

Avšak proti jest, co čteme ve Sněmu Chalcedon.: "Vyznáváme ne ve dvě osoby rozděleného nebo rozpoltěného, nýbrž jednoho a téhož jednorozeného Syna, Boha, Slovo, Pána našeho Ježíše Krista." Tedy v osobě stalo se spojení Slova.

Odpovídám: Musí se říci, že osoba znamená něco jiného než přirozenost. Přirozenost totiž znamená bytnost druhu, jejž vyjadřuje výměr. A kdyby se nemohlo najíti nic připojeného k tomu, co patří k pojmu druhu, nebylo by potřeba rozlišovati přirozenost od svébytnosti přirozenosti, protože každý jedinec bytující v oné přirozenosti byl by dokonale totožný se svou přirozeností. Přihází se však, že v některých bytujících věcech se najde něco, co nepatří k pojmu druhu, to jest případky a jednotlivící prvky, jak se nejlépe jeví ve věcech složených z látky a tvaru. A proto v takových se i věcně liší přirozenost a svébytí, ne sice jako něco naprosto odloučeného, nýbrž protože ve svébytí jest zahrnuta přirozenost druhu, a přidává se něco jiného, co nepatří k pojmu druhu. Proto jest svébytí označeno jako celek, jenž má přirozenost jako tvarovou a zdokonalující svou část. A proto neužívá se ve věcech složených z látky a tvaru jména přirozenosti o svébytí; neříkáme totiž, že tento člověk jest svá lidskost: Je-li však nějaká věc, v níž není nic mimo ráz jejího druhu nebo přirozenosti, jako jest v Bohu, tu není věcně něco jiného přirozenost a svébytí, ale pouze podle způsobu myšlení: protože přirozenosti sluje, pokud jest bytnost, a tatáž sluje svébytím, pokud sama sebou jest. A co jest řečeno o svébytí, platí o osobě ve tvoru rozumovém nebo myslícím; protože osoba není

probatum est. Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo, unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

III q. 2 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Damascenus dicit, natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter etiam caro dicitur deificata, ut ipse dicit, non per conversionem, sed per unionem ad verbum, salvis suis proprietatibus, ut intelligatur caro deificata quia facta est Dei verbi caro, non quia facta sit Deus.

## 2. Utrum sit facta in persona.

III q. 2 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. Si ergo unio non est in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

III q. 2 a. 2 arg. 2

Praeterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

III q. 2 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut Boetius dicit, in libro de duabus naturis, *persona est rationalis naturae individua substantia*. Sed verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam, *natura enim universalis non sistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur*, ut Damascenus dicit. Ergo humana natura habet suam personalitatem. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

III q. 2 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in Chalcedonensi synodo legitur, *non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem filium unigenitum dominum nostrum Iesum Christum confitemur*. Ergo facta est unio verbi in persona.

III q. 2 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat *essentiam speciei, quam significat definitio*. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa, quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia, sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito, non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum



nic jiného než jednotlivá podstata rozumové přirozenosti, podle Boetia.

A proto všechno, co jest v nějaké osobě, ať patří k její přirozenosti nebo ne, spojuje se s ní v osobě. Proto, jestliže se lidská přirozenost nepojí s božským Slovem v osobě, nijak se s ní nespojuje. A tak zcela padá víra ve vtělení, což znamená podvrátiti celou křesťanskou víru. Ale protože Slovo má připojenu lidskou přirozenost; jež však nepatří k jeho přirozenosti božské, plyne z toho, že se spojení stalo v osobě Slova, ale ne v přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač není v Bohu věcně něco jiného osoba a přirozenost, liší se přece od sebe podle způsobu označování, jak bylo řečeno, protože osoba označuje samostatné bytování. A protože jest lidská přirozenost tak spojena se Slovem, že slovo v ní bytuje, ne takže by bylo něco přidáno k pojmu jeho přirozenosti, nebo tak, aby se přirozenost v něco změnila, proto se stalo spojení v osobě a ne v přirozenosti.

K druhému se musí říci, že osobitost tak patří k důstojnosti a k dokonalosti nějaké věci, pokud patří k důstojnosti a k dokonalosti nějaké věci, aby bytovala samostatně, což se rozumí slovem osoba. Je však důstojnější pro něco, aby bylo v něčem důstojnějším sebe, než aby bylo samo sebou. A proto jest lidská přirozenost v Kristu důstojnější než v nás, protože v nás, sama o sobě jsouc, má svou vlastní osobitost, v Kristu však jest v osobě Slova. Jako také doplňovati druh patří k důstojnosti tvaru, a přece jest smyslová stránka důstojnější v člověku pro spojení se vznešenějším doplňujícím tvarem, než jest v pouhém živočichu, v němž jest doplňujícím tvarem.

Ke třetímu musí se říci, že "božské Slovo nepřijalo lidskou přirozenost všeobecně vzatou, nýbrž jednotlivě", tj. v ojedinělosti, jak praví Damašský; neboť by jinak muselo příslušeti každému člověku býti Božím Slovem, jako přísluší Kristu. Musí se však věděti, že ne každý jedinec v rodu podstaty má i v rozumovém tvoru ráz osoby, nýbrž jenom ten, jenž jest sám o sobě, ne však ten, jenž jest v něčem dokonalejším. Proto Sokratova ruka, třebaže jest něčím jednotlivým, není osobou, protože není sama o sobě, ale v něčem dokonalejším, totiž ve svém celku. A to se též může označovati, když se říká o osobě, že jest jednotlivou podstatou, neboť není ruka podstatou úplnou, nýbrž částí podstaty. A tak, třebaže lidská přirozenost jest něco jednotlivého v rodu podstaty, protože však není odděleně o sobě, nýbrž v něčem dokonalejším, to jest v osobě Slova božského, plyne z toho, že nemá vlastní osobitosti. A proto se stalo spojení v osobě.

## I.3. Zda se stalo spojení vtěleného Slova ve svébytí čili hypostasi.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se spojení Slova nestalo ve svébytí čili hypostasi. Praví totiž Augustin v Enchiridion: "Božská i lidská podstata, obojí jest jeden Syn Boží: něčím jiným však jest pro Slovo a něčím jiným

rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, secundum Boetium. Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura.

III q. 2 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur verbo ut verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliquid transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura.

III q. 2 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet in Christo autem existit in persona verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

III q. 2 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod *Dei verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo*, idest in individuo, sicut Damascenus dicit, alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

## 3. Utrum sit facta in supposito velhypostasi.

III q. 2 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unio verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., *divina substantia et*

pro člověka." A papež Lev praví též v listu Flaviánovi: "Jedno z nich se skvěje divy a druhé podléhá křivdám." Všechno však, co jest jiné a jiné, liší se svébytím. Proto se nestalo spojení Slova vtěleného ve svébytí.

Mimo to: Hypostase není nic jiného nežli zvláštní podstata, jak praví Boetius v knize O Dvou přiroz. Jest však zřejmé, že v Kristu jest nějaká jiná zvláštní podstata mimo hypostasi Slova, totiž tělo a duše a složené z nich. Proto jest v Kristu jiná hypostase mimo hypostasi Slova.

Mimo to hypostase Slova není obsažena v nějakém rodu ani druhu, jak plyne z toho, co bylo řečeno v I. části. Avšak Kristus podle toho, že se stal člověkem, jest zahrnut v druhu lidském; neboť praví Diviš O Bož. Jmén. I. hl.: "Přišel v mezích naší přirozenosti, jenž převyšuje nadpodstatně všechen řád celé přirozenosti." Není však obsažen pod druhem lidským, leč jako nějaká hypostase lidského druhu. Proto jest v Kristu jiná hypostase mimo hypostasi Slova. A tak totéž co prve.

Avšak proti je, co praví Damašský ve 3. knize O Pravé Víře: "Poznáváme v Pánu našem Ježíši Kristu dvě přirozenosti, ale jednu hypostasi."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří, neznajíce poměr hypostase k osobě, i když přiznali Kristu pouze jednu osobu, položili do něho jinou hypostasi Boží a jinou lidskou, tak jakoby se spojení stalo v osobě, ne však v hypostasi. To se však jeví bludné trojím způsobem.

Nejprve proto, že osoba nepřidává k hypostasi nic jiného než určitou přirozenost, totiž rozumovou, jak praví Boetius v knize O Dvou přiroz., že "osoba jest jednotlivá podstata rozumové přirozenosti". A proto jest totéž přiznávati Kristu vlastní hypostasi lidské přirozenosti i vlastní osobu. To myslíce, obojí odsoudili svatí Otcové na pátém sněmu v Cařihradě, pravíce: „;Kdo by se pokusil zavésti do tajemství Kristova dvě svébytnosti, anebo dvě osoby, budiž proklet: Vždyť nepřijala přidání osoby nebo svébytnosti svatá Trojice, když jeden z Nejsvětější Trojice, totiž Boží Slovo, se vtělil." Ale svébytno jest totéž, co věc svébytná, což jest vlastní hypostasi, jak plyne z Boetia, v knize O Dvou Přiroz.

Za druhé protože, kdyby přidala osoba k hypostazi něco, v čem by se mohlo státi spojení, není to nic jiného než vlastnost, patřící k důstojnosti. Podle toho říkají někteří, že osoba je hypostaze, odlišená vlastností, která patří k důstojnosti. Když se tudíž stalo spojení v osobě a ne v hypostazi, plyne z toho, že se stalo jenom podle jakési důstojnosti. A to bylo se schválením sněmu Efesského zavrženo svatým Cyrilem těmito slovy: "Kdo by dělil v jednom Kristu po spojení svébytí, spojuje je pouze pojítkem důstojnosti nebo autority nebo moci, a ne spíše působením podle přirozeného spojení, budiž proklet."

Za třetí, protože jenom hypostazi přisuzujeme konání a vlastnosti přirozenosti, jakož i to, co konkrétně patří k pojmu přirozenosti. Říkáme totiž, že tento člověk usuzuje a jest schopný úsměvu a jest tvor rozumový. Z tohoto důvodu nazývá se tento člověk svébytím, protože sám jest

*humana utrumque est unus Dei filius, sed aliud propter verbum, et aliud propter hominem*. Leo Papa etiam dicit, in epistola ad Flavianum, *unum horum coruscat miraculis, et aliud succumbit iniuriis*. Sed omne quod est aliud et aliud, differt supposito. Ergo unio verbi incarnati non est facta in supposito.

III q. 2 a. 3 arg. 2

Praeterea, hypostasis nihil est aliud quam substantia particularis, ut Boetius dicit, in libro de duabus naturis. Manifestum est autem quod in Christo est quaedam alia substantia particularis praeter hypostasim verbi, scilicet corpus et anima et compositum ex eis. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi Dei.

III q. 2 a. 3 arg. 3

Praeterea, hypostasis verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana, dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem secundum omnem naturam supersubstantialiter excedit*. Non autem continetur sub specie humana nisi sit hypostasis quaedam humanae speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi Dei. Et sic idem quod prius.

III q. 2 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim*.

III q. 2 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam, ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona supra hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem; secundum quod Boetius dicit, in libro de duabus naturis, quod *persona est rationalis naturae individua substantia*. Et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanae naturae in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti patres, utrumque in Concilio quinto, apud Constantinopolim celebrato, damnaverunt, dicentes, *si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, talis anathema sit, nec enim adiectionem personae vel subsistentiae suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate, Deo verbo*. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium, in libro de duabus naturis. Secundo quia, si detur quod persona aliquid addat supra hypostasim in quo possit fieri unio, hoc nihil est aliud quam proprietas ad dignitatem pertinens, secundum quod a quibusdam dicitur quod persona est *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Si ergo facta sit unio in persona et non in hypostasi, consequens erit quod non sit facta unio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est, approbante synodo Ephesina, damnatum a Cyrillo sub his verbis, *si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione quae secundum dignitatem vel auctoritatem est vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit*. Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur



základem bytí všeho, co k člověku patří, přejímaje od nich názvy. Kdyby tedy byla v Kristu jiná hypostaze, kromě hypostaze Slova, následovalo by, že o někom jiném než o Slově by platilo, co patří k člověku, totiž, že se narodil z Panny, že trpěl, že byl ukřižován a pohřben. A to také bylo odsouzeno na koncilu Efesském, těmito slovy: "Kdo dvěma osobám nebo dvěma svébytnostem rozděluje slova, jež jsou v Evangeliích a apoštolských Písmech nebo jež řekli svatí o Kristu nebo on sám o sobě, a z nich některá přikládá mu jako člověku, zvláště chápanému mimo ono Slovo z Boha, některá zase jakožto náležitá Bohu, jedině Slovu z Boha Otce, budiž proklet."

A tak jest zřejmé, že jest dávno již odsouzeným kacířstvím, říci, že jsou v Kristu dvě hypostase nebo dvě svébytí nebo že spojení se nestalo v hypostasi čili svébytí. Pročež čteme na téže Synodě: "Jestliže kdo nevyznává, že Slovo z Boha Otce bylo spojeno s tělem podle svébytí a že obojí jest Kristus se svým tělem, týž totiž Bohem i člověkem, budiž proklet."

K prvnímu se tedy musí říci, že jako případkový rozdíl činí jinakým, tak rozdíl podstatný činí jiným. Jest pak zřejmé, že jinakost, která plyne z rozdílu případkového, může ve věcech stvořených; patřiti k téže hypostasi čili k témuž svébytí.

Protože číselně táž věc může býti pod více případky. Nestává se však ve věcech stvořených, že číselně týž podmět může bytovati v různých bytnostech nebo přirozenostech; ale jeden a týž Kristus bytuje ve dvou přirozenostech. Proto, jako co sluje jinaké a jinaké ve věcech stvořených, neznamená různost svébytí, nýbrž pouze různost případkových tvarů, tak když Kristus sluje jiným a jiným neznamená to různost svébytí nebo hypostase, nýbrž různost přirozeností. Proto praví Řehoř Nazianský v 1. listě Chelidoniovi: "Jiné a jiné jest to, z čeho jest Spasitel, ne však jiný a jiný. Pravím pak jiné a jiné opačně k tomu, jak jest ve Trojici. Tam totiž, abychom nemátli svébytnost, říkáme jiný a jiný, ne však jiné a jiné."

K druhému se musí říci, že hypostase znamená podstatu zvláštní, ale ne jakkoliv, nýbrž jak jest ve své úplnosti: Ale podle toho, jak vchází v jednotu s něčím úplnějším, nenazývá se hypostasí, jako ruka neb noha. A podobně lidská přirozenost v Kristu, ačkoliv jest zvláštní podstatou, protože však se spojuje s něčím úplným, totiž s celým Kristem, jak jest Bůh a člověk, nemůže se nazývati svébytím neboli hypostasí, ale hypostasí neboli svébytím se nazývá onen celek, s nímž se spojuje.

K třetímu se musí říci, že ani ve věcech stvořených se neklade nějaká jednotlivost do rodu nebo druhu tím, co patří k jeho jednotlivosti, nýbrž pro jeho přirozenost, která jest určena podle tvaru, kdežto jednotlivost jest spíše věcí látky ve věcech složených. A tak třeba říci, že Kristus jest v lidském druhu skrze přijatou lidskou přirozenost, nikoli skrze svou hypostasi.

operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephesino, sub his verbis, *si quis personis duabus vel subsistentiis eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartitur voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit*. Sic igitur patet esse haeresim ab olim damnatam dicere quod in Christo sunt duae hypostases vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo legitur, *si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit*.

III q. 2 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse, non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod Christus dicitur aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi sive hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad Chelidonium, *aliud et aliud sunt ea ex quibus salvator est, non alius autem et alius. Dico vero aliud et aliud e contrario quam in Trinitate habet. Ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non aliud autem et aliud*.

III q. 2 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus aut pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

III q. 2 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturae, quae secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic igitur dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturae assumptae, non ratione ipsius hypostasis.

## I.4. Zda osoba čili hypostase Krista po vtělení je složená.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristova osoba není složená. Osoba totiž Kristova není nic jiného než osoba nebo hypostase Slova, jak je patrné z řečeného. Ve Slově však není něco jiného přirozenost a osoba, jak je zřejmé z řečeného v I. části. Ježto tedy přirozenost Slova jest jednoduchá, jak v prvé bylo ukázáno, jest nemožné, aby osoba Slova byla složená.

Mimo to se zdá, že všechno složení jest z částí. Božská přirozenost však nemůže míti ráz části, protože každá část znamená nedokonalost. Proto jest nemožné, aby osoba Kristova byla složená ze dvou přirozeností.

Mimo to, co se skládá z několika zdá se, že jest sourodé s nimi, jako z těles zase jenom těleso se skládá. Jestliže tudíž jest něco v Kristu složeno ze dvou přirozenosti, bude následovati, že to nebude osoba, nýbrž přirozenost. A tak by se v Kristu spojení stalo v přirozenosti. Což jest proti dříve řečenému.

Avšak proti jest, co praví Damašský ve 3. knize O Pravé Víře: ,;V Pánu Ježíši Kristu poznáváme dvě přirozenosti ale jednu hypostasi, z obou složenou."

Odpovídám: Musí se říci, že se můžeme dvojím způsobem dívati na osobu či hypostasi Kristovu. Jedním způsobem podle toho, jak jest o sobě. A tak jest naprosto jednoduchá jako jest přirozenost Slova. Druhým, podle rázu osoby či hypostaze, jíž přísluší býti v nějaké přirozenosti. A podle toho osoba Kristova jest ve dvou přirozenostech. A tak ač je tam jedno svébytné, přece se tam nalézá jiný a jiný způsob svébytí. A tak se nazývá osobou složenou, protože jest ve dvou přirozenostech.

A tím jest zřejmá odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že ono složení osoby z přirozeností není tak pro části, nýbrž spíše pro počet, tak jako to, v čem se dva shodují, může se nazývati složeným z nich.

K třetímu se musí říci, že se neuskutečňuje ve všech složeních, že složené musí býti stejnorodé s tím, z čeho se skládá, nýbrž pouze v částech souvislého, protože souvislé se skládá pouze ze souvisejících. Živočich však se skládá z těla a z duše, z nichž ani jedno není živočich.

## I.5. Zda bylo v Kristu spojení duše s tělem.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo spojení duše s tělem. Ze spojení totiž duše s tělem povstává v nás osoba neboli hypostaze lidská. Jestliže tudíž byly v Kristu spojeny duše s tělem, následuje z toho, že povstala z jich spojení nějaká osoba. Nebyla to však osoba Slova Božího, jež jest věčná. Proto byla v Kristu ještě nějaká jiná osoba mimo osobu Slova. Což jest proti

## 4. Utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

III q. 2 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis verbi, ut ex dictis patet. Sed in verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex his quae dicta sunt in prima parte. Cum ergo natura verbi sit simplex, ut in primo ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita.

III q. 2 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

III q. 2 a. 4 arg. 3

Praeterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si igitur ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura. Et sic in Christo erit facta unio in natura. Quod est contra praedicta.

III q. 2 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, III libro, *in domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim, ex utrisque compositam*.

III q. 2 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

III q. 2 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

III q. 2 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri, sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

III q. 2 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui; nam continuum non componitur nisi ex continuis. Animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

## 5. Utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo.

III q. 2 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit unio animae et corporis. Ex unione enim animae et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis verbi Dei, quae est aeterna. Ergo in



dosud řečenému.

Mimo to, ze spojení duše s tělem povstává přirozenost lidského druhu. Damašský však praví v 3. knize O Pravé víře, že "nesmíme pojímati v Pánu našem Ježíši Kristu společný druh". Proto nestalo se v něm spojení duše s tělem.

Mimo to, duše nepojí se jinak s tělem než aby je oživila. Avšak tělo Kristovo mohlo býti oživeno samým Slovem Božím, jež jest zdroj a původ života. Proto se nestalo v Kristu spojení duše s tělem.

Avšak proti jest, že tělo nesluje oživeným, leč ze spojení s duší. Tělo pak Kristovo bylo oživené podle toho, jak církev pěje: "Oživené tělo přijav, ráčil se naroditi z Panny." Pročež bylo v Kristu spojení duše s tělem.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus se nazývá člověkem jednoznačně s jinými lidmi, patře k témuž druhu, podle onoho Apoštolova Filipským 2: "K podobnosti lidí učiněn." Patří však k pojmu lidského druhu, aby se duše spojila s tělem: Tvar totiž nedává jinak druh než tím, že se stává uskutečněním látky a tím vrcholí též plození, jímž přirozenost směřuje k druhu. Proto jest nutné říci, že v Kristu byla spojena duše s tělem, a opak jest kacířský, jakožto ubírající pravost lidské přirozenosti Kristovy.

K prvnímu se tedy musí říci, že ti, kteří popírali spojení duše s tělem v Kristu, byli vedeni k tomu tím, aby nemusili totiž v Krista uvésti novou osobu; protože viděli, že v pouhých lidech povstává osoba ze spojení duše s tělem. Avšak toto se děje v pouhých lidech, protože se pojí tělo s duší, aby sami sebou byli. V Kristu však se pojí, jakožto připojené k něčemu vyššímu, jež pak má své bytí v přirozenosti z nich složené. A proto nepovstává v Kristu nová osoba ze spojení duše s tělem, ale toto spojení přistupuje k osobě, která již před tím byla.

Z toho však nikterak nenásleduje, že toto spojení duše s tělem v Kristu jest méně účinné než v nás. Neboť spojení se vznešenějším neodnímá důstojnosti nebo síly, nýbrž rozmnožuje: podobně jako duše smyslová v živočiších tvoří druh, protože se na ni díváme jako na poslední tvar; ne však v lidech, ačkoli v nich jest vznešenější a silnější, a to připojením další a vznešenější důstojnosti duše rozumové, jak již bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že lze dvojím způsobem rozuměti slovu Damašského. Jednak vzhledem k lidské přirozenosti. Tato lidská přirozenost nemá rázu společného druhu pokud jest v jednotlivci, ale jak jest odloučena od jakéhokoliv jednotlivce, jak jest pozorována v prostém zření nebo jak jest ve všech jednotlivcích. Syn však Boží nepřijal lidskou přirozenost, jak jest v pouhém pozorování rozumu, protože by tak nepřijal skutečnost lidské přirozenosti. Ačli bychom nechtěli říci, že by jeho lidská přirozenost byla odloučenou představou, tak jako Platonikové stanovili člověka bez látky. Ale pak by Syn Boží nepřijal tělo, proti tomu, co se

Christo erit aliqua persona vel hypostasis praeter hypostasim verbi. Quod est contra praedicta.

III q. 2 a. 5 arg. 2

Praeterea, ex unione animae et corporis constituitur natura humanae speciei. Damascenus autem dicit, in III libro, quod *in domino nostro Iesu Christo non est communem speciem accipere*. Ergo in eo non est facta compositio animae et corporis.

III q. 2 a. 5 arg. 3

Praeterea, anima non coniungitur corpori nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso verbo Dei, quod est fons et principium vitae. Ergo in Christo non fuit unio animae et corporis.

III q. 2 a. 5 s. c.

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat, *animatum corpus assumens, de virgine nasci dignatus est*. Ergo in Christo fuit unio animae et corporis.

III q. 2 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum hominibus aliis, utpote eiusdem speciei existens, secundum illud apostoli, Philipp. II, *in similitudinem hominum factus*. Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori, et contrarium est haereticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

III q. 2 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione moti fuerunt illi qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam aut hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum coniunctum personae seu hypostasi praeexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo quam in nobis. Quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget, sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in eis sit nobilior et virtuosior; et hoc per adiunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis animae rationalis, ut etiam supra dictum est.

III q. 2 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam. Quae quidem non habet rationem communis speciei secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur; vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanae

praví u Lukáše v poslední hlavě: "Duch nemá těla a kostí, jako vidíte, že já mám." Podobně též se nemůže říci, že Syn Boží přijal lidskou přirozenost, jak jest ve všech jednotlivcích téhož druhu, protože by pak přijal na sebe všechny lidi. Proto zůstává to, co pak Damašský praví v téže knize: "že přijal lidskou přirozenost nerozdělenou," to jest jednotlivě, ne však v jiném jednotlivci, jenž by byl svébytím neboli hypostazí oné přirozenosti, než v osobě Syna Božího.

Jiným způsobem můžeme rozuměti výroku Damašského, že se nevztahuje k lidské přirozenosti, jako by ze spojení duše a těla nepovstávala společná přirozenost, ale že třeba vztahovati tato slova ke spojení dvou přirozeností, totiž božské a lidské, z nichž nepovstává něco třetího, co bylo by společnou přirozeností, protože to by pak platilo o více předmětech. A to tam myslí. Proto dodává: "Tudíž se nikdy více nezrodil ani nezrodí jiný Kristus z božskosti a lidskosti, v božskosti a lidskosti dokonalý Bůh a dokonalý člověk."

K třetímu se musí říci, že jest dvojí zdroj tělesného života. Jeden zdroj účinný. A tímto způsobem jest Slovo Boží zdrojem veškerého života. Jiným způsobem jest něco zdrojem života tvarově. Protože pak pro živoucí žíti znamená býti, jak praví Filosof v 2. O duši, tak jako jest všechno svým tvarem tvarově, tak tělo žije duší. A tímto způsobem nemohlo tělo žíti Slovem, jež nemůže býti tvarem těla.

## I.6. Zda byla lidská přirozenost spojena případkově se Slovem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že lidská přirozenost byla případkově spojena se Slovem. Praví totiž Apoštol Filipským 2. o Synu Božím, že byl "úpravou nalezen co člověk". Avšak úprava přistupuje případkově k tomu, čí jest. Ať již béřeme úpravu pokud jest jednou z deseti všeobecných tříd, nebo pokud jest druhem jakosti. Tedy jest lidská přirozenost případkově spojena se Synem Božím.

Mimo to, cokoli přistupuje k něčemu po bytí úplném, přistupuje k němu případkově. Neboť to nazýváme případkem, co může někomu býti přítomno i nepřítomno, aniž by tím podmět zašel. Avšak lidská přirozenost v čase přistoupila k Synu Božímu, majícímu od věčnosti své dokonalé bytí. Tedy přistoupila mu případkově.

Mimo to, co nepatří k přirozenosti nebo k bytnosti nějaké věci jest jejím případkem, protože všechno co jest, je buď podstata nebo případek. Avšak lidská ‚přirozenost nepatří k bytnosti nebo přirozenosti božské Božího Syna,. protože se nestalo spojení v přirozenosti, jak bylo svrchu řečeno.

Proto je třeba, aby lidská přirozenost případkově přistoupila k Synu Božímu.

Mimo to, nástroj přistupuje případkově. Avšak lidská přirozenost byla v Kristu nástrojem Božství, jak praví Damašský v 3. knize O pravé víře, že "Tělo Kristovo jest nástrojem Božství". Proto se zdá, že lidská přirozenost

naturae. Nisi forte diceretur quod humana natura esset quaedam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia. Sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem, contra id quod dicitur Luc. ult., *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Similiter etiam non potest dici quod filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in omnibus individuis eiusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem libro, quod assumpserit naturam humanam in atomo, idest in individuo, *non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturae, quam in persona filii Dei*. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animae et corporis non resultet una communis natura, quae est humana, sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quaedam natura communis; quia sic illud esset natum praedicari de pluribus. Et hoc ibi intendit. Unde subdit, *neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate, Deus perfectus, idem et homo perfectus*.

III q. 2 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est principium vitae corporalis. Unum quidem effectivum. Et hoc modo verbum Dei est principium omnis vitae. Alio modo est aliquid principium vitae formaliter. Cum enim *vivere viventibus sit esse*, ut dicit philosophus, in II de anima; sicut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per verbum, quod non potest esse corporis forma.

## 6. Utrum natura humana fuerit unita verbo accidentaliter.

III q. 2 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod humana natura fuerit unita verbo Dei accidentaliter. Dicit enim apostolus, Philipp. II, de filio Dei, quod *habitu inventus est ut homo*. Sed habitus accidentaliter advenit ei cuius est, sive accipiatur habitus prout est unum de decem generibus; sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est filio Dei.

III q. 2 a. 6 arg. 2

Praeterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, hoc enim dicimus accidens quod potest alicui et adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore filio Dei habenti esse perfectum ab aeterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

III q. 2 a. 6 arg. 3

Praeterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicuius rei, est accidens eius, quia omne quod est vel est substantia, vel est accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam filii Dei divinam, quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter filio Dei advenerit.

III q. 2 a. 6 arg. 4

Praeterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed natura humana in Christo fuit divinitatis instrumentum, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *caro Christi instrumentum*



byla případkově spojena se Synem Božím.

Avšak proti jest, že to, co se případkově vypovídá, nevypovídá něco, nýbrž kolik nebo jaké nebo to, co nějak jest. Kdyby tedy lidská přirozenost případkově přistoupila, když se řekne: Kristus je člověk, nevypovídalo by se něco, ale jaké, nebo koliké nebo nějak se mající. Což jest proti Dekretálům papeže Alexandra III., řkoucího: "Protože jest Kristus dokonalý Bůh a dokonalý člověk, jakou smělostí odvažují se někteří říkati, že Kristus jako člověk nebyl něco?"

Odpovídám: Musí se říci, že k jasnosti této otázky jest třeba věděti, že povstala dvě kacířstva ohledně tajemství spojení dvou přirozeností v Kristu. Jedno kacířství těch, kteří směšovali přirozenosti, jako kacířství Eutychovo a Dioskorovo, kteří tvrdili, že ze dvou přirozeností povstala jedna přirozenost, takže vyznávají, že Kristus byl ze dvou přirozenosti, jakoby rozlišných před spojením, ne však ve dvou přirozenostech, jako by tato rozlišnost přestala po spojení.

Jiný pak byl blud Nestoria a Theodora z Mopsuestie, kteří odlučovali osoby. Stanovili totiž, že jest jiná osoba Syna Božího a jiná Syna člověka, o nichž říkali, že jsou spolu spojeny, a to nejprve přebýváním, že totiž Slovo Boží přebývalo v onom člověku jako ve svém chrámě. Za druhé sjednocením citu, že totiž vůle onoho člověka byla vždycky shodná s vůlí Boží. Za třetí co do činnosti, tvrdíce, že onen člověk byl nástrojem Slova Božího. Za čtvrté podle čestné důstojnosti, když všechna čest, patřící Synu Božímu, byla vzdána synu člověka pro spojení se Synem Božím. Za páté pro stejné jméno, to jest pro společenství jmen, pokud totiž nazýváme onoho člověka Bohem a Synem Božím. Jest však zřejmé, že všechny tyto způsoby dávají pouze případkové spojení.

Někteří pak pozdější učitelé, domnívajíce se, že se vystříhají těchto kacířstev, upadli do nich z nevědomosti. Někteří totiž jenom jednu osobu Kristu přiřkli, ale stanovili dvě hypostaze nebo dvě svébytí, pravíce, že nějaký člověk, složený z těla a duše, byl od začátku svého početí přijat od Božího Slova. A to jest prvý názor, který podává Magister Sententiarum v 6. distinkci 3. knihy Sentencí. Jiní zase, chtějíce zachovati jednotu osoby, domnívali se, že duše Kristova není spojena s tělem, ale že obojí bylo případkově spojeno se Slovem, aby tak nevzrostl počet osob. A toto jest třetí názor, jejž Magister tamtéž klade.

Obojí však názor upadá do bludu Nestoriova. A to prvý proto, že je totéž stanoviti v Kristu dvě hypostaze nebo dvě svébytí, jako stanoviti dvě osoby, jak bylo svrchu řečeno. A když se učiní násilí slovu osoba, třeba uvážiti, že i Nestorius užíval jednoty osoby z jednoty důstojenství a cti. Proto též pátá Synoda prohlásila kletbu na toho, kdo by tvrdil, že ;,jest tu jedna osoba pro důstojnost, čest a klanění, jak nesmyslně Nestorius a Theodorus napsali". Jiná pak domněnka upadla do bludu Nestoriova v tom, že stanovila spojení případkové. Není totiž rozdílu, řekne-li se, že Slovo Boží bylo spojeno s člověkem Kristem přebýváním jako ve svém chrámě; jak pravil Nestorius a řekne-li se, že Slovo bylo spojeno s člověkem oblečením jako šatem, jak praví třetí domněnka. A ta praví ještě něco horšího než Nestorius, že totiž duše a tělo ne jsou spojeny.

Víra však katolická, držíc střed mezi zmíněnými názory,

*divinitatis existit*. Ergo videtur quod humana natura fuerit filio Dei unita accidentaliter.

III q. 2 a. 6 s. c.

Sed contra est quod illud quod accidentaliter praedicatur, non praedicat aliquid, sed quantum vel quale vel aliquo modo se habens si igitur humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur Christus esse homo, non praedicaretur aliquid, sed quale aut quantum aut aliquo modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papae dicentis, *cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid?*

III q. 2 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, ad huius quaestionis evidentiam, sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex haeresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas, sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis; non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit haeresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam filii Dei, et filii hominis. Quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem, secundum inhabitationem, inquantum scilicet verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo. Secundo, secundum unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Dei. Tertio modo, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Dei verbi instrumentum. Quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur filio Dei, exhibetur filio hominis, propter coniunctionem ad filium Dei. Quinto, secundum aequivocationem, idest secundum communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes hominem quendam, compositum ex anima et corpore, a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei verbo. Et haec est prima opinio quam Magister ponit in sexta distinctione tertii libri sententiarum. Alii vero, volentes servare unitatem personae, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed haec duo, separata ab invicem, esse unita verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et haec est tertia opinio quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in haeresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est. Et si fiat vis in nomine personae, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personae, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde et quinta synodus definit anathema eum qui dicit *unam personam secundum dignitatem, honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc, quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem sicut in templo suo, sicut

nepraví, že se stalo spojení Boha s člověkem, podle bytnosti nebo přirozenosti, ani podle případku, nýbrž středním způsobem, totiž podle svébytnosti čili hypostase. Proto se praví v páté Synodě: "Protože jednota dá se mnohými způsoby vyložiti, ti, kteří následují nepravosti Appolinariovy a Eutychovy; hlásajíce zničení toho, co se spojilo" (to jest, ničíce obojí přirozenost), praví, že se stalo spojení změtěním; následovníci však Nestoria a Theodora, milujíce rozdělení; zavedli jednotu podle citu.

Svatá však církev Boží, zavrhujíc bezbožnost obojí ohavnosti, vyznává spojení Slova Božího s tělem složením, to jest podle svébytnosti." A tak je zřejmé, že druhý ze tří názorů; jež Magister uvádí a který hájí jednu hypostasi Boha a člověka, nemá se nazývati názorem, nýbrž článkem katolické víry. A podobně prvý názor, který stanoví dvě hypostase, a třetí, který stanoví spojení případkové, nemají slouti názory; nýbrž bludy, zavrženými církví na Sněmech.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Damašský v 3. knize O Pravé víře: "Není třeba, aby se příklady naprosto a dokonale kryly, protože to, co je ve všem podobné, jest totožné a ne příklad. A hlavně ve věcech Božích. Jest nemožné najíti v theologii podobný příklad," totiž v Božství osob, a v rozdělení, totiž v tajemství vtělení. Proto lidská přirozenost v Kristu se připodobňuje šatu, to jest úpravě, ne sice co se týče případkového spojení; ale vzhledem k tomu, že vidíme Slovo podle lidské přirozenosti, jako vidíme člověka podle šatu. A ještě též vzhledem k tomu, že se šat mění, protože se upravuje podle podoby toho, jenž jej obléká, jenž ale ve své podobě se nemění pro šat. A podobně byla zdokonalena lidská přirozenost přijatá Slovem Božím, samo však Slovo Boží se nezměnilo, jak vykládá Augustin v knize 83 Otáz.

K druhému se musí říci, že to, co přichází po bytí úplném, přichází případkově, leč by se vtáhlo do jednoty s oním úplným bytím. Jako při vzkříšení tělo přistoupí k duši, která již před tím byla, ne však případkově, protože bude přijato k témuž bytí, aby totiž tělo mělo životné bytí skrze duši. S bělostí není však stejně. Neboť jiné jest bytí bělosti a jiné člověka, jemuž přísluší bělost. Slovo však Boží mělo od věčnosti úplné bytí podle hypostase či osoby, v čase mu pak přistoupila lidská přirozenost. Nebyla však přijata v jedno bytí, pokud jest přirozenosti, ale v jedno bytí pokud jest bytí hypostase neboli osoby. A proto se lidská přirozenost nepojí případkově se Synem Božím.

Ke třetímu se musí říci, že případek rozlišuje se proti podstatě. Podstata však se béře dvojím způsobem, jak je patrné z 5. knihy Metafys. Jedním způsobem jako bytnost nebo přirozenost, jiným způsobem jako svébytí čili hypostase. A proto, aby nebylo spojení případkové, stačí, že se stalo spojení podle hypostase, i když se nestalo podle

dicebat Nestorius; et dicere quod unitum fuit verbum homini secundum induitionem sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio. Quae etiam dicit peius aliquid quam Nestorius, quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta synodo legitur, *cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quae convenerunt colentes*, (idest, interimentes utramque naturam), *unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt, sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiae impietatem reiiciens unionem Dei verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam*. Sic igitur patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit, quae asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicae fidei. Similiter etiam prima opinio, quae ponit duas hypostases; et tertia, quae ponit unionem accidentalem; non sunt dicendae opiniones, sed haereses in Conciliis ab Ecclesia damnatae.

III q. 2 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, *non necesse autem omnifariam et indefective assimilari exempla, quod enim in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum. Et maxime in divinis, impossibile enim simile exemplum invenire et in theologia*, idest in deitate personarum, et in dispensatione, idest in mysterio incarnationis. Humana igitur natura in Christo assimilatur habitui, idest vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc, quod verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram eius qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum, et similiter humana natura assumpta a verbo Dei est meliorata, ipsum autem verbum Dei non est mutatum; ut exponit Augustinus, in libro octogintatrium quaestionum.

III q. 2 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus adveniet animae praeexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam, ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter filio Dei.

III q. 2 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio



přirozenosti.

K čtvrtému se musí říci, že nepatří všechno k hypostasi přijímajícího, co jest přijímáno jako nástroj, jak je vidno o sekeře a meči. Není však překážky, aby to, co jest přijímáno v jednotu hypostase, bylo jako nástroj, jako lidské tělo nebo údy jeho. Nestorius tedy tvrdil, že Slovo přijalo lidskou přirozenost jenom jako nástroj, ne však v jednotu hypostase. A proto nepřipouštěl, že onen člověk byl skutečným Synem Božím, nýbrž pouze jeho nástrojem. Proto praví Cyril Alex. v Listě egyptským mnichům: "Písmo praví, že tento Emmanuel," to jest Kristus, "byl přijat ne jako pro úkol nástroje, nýbrž jako Bůh vpravdě polidštěný," to jest, člověkem učiněný. Damašský pak pravil, že lidská přirozenost v Kristu byla jako nástroj, patřící k jednotě hypostase.

## I.7. Zda spojení přirozenosti božské s lidskou jest něčím stvořeným.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že spojení přirozenosti božské a lidské není něčím stvořeným. V Bohu totiž nemůže býti nic stvořeného; protože vše, co jest v Bohu, jest Bůh. Spojení však jest v Bohu, protože Bůh sám se spojil s lidskou přirozeností. Proto se zdá, že spojení není něčím stvořeným.

Mimo to, ve všem hlavní jest cíl. Cíl však spojení jest božská osoba, k níž směřuje spojení. Proto se zdá, že se na toto spojení musíme dívati především podle stavu božské osoby. Ta však není něčím stvořeným. Proto ani spojení není stvořené.

Mimo to, k vůli čemu něco jest, to jest více. Člověk však sluje Stvořitelem pro spojení. Tedy mnohem více spojení samo není něčím stvořeným, nýbrž spíše Stvořitelem.

Avšak proti, co v čase začíná býti, je stvořené. Avšak ono spojení nebylo od věčnosti, nýbrž povstalo v čase. Proto jest spojení něčím stvořeným.

Odpovídám: Musí se říci, že spojení, o němž mluvíme, jest vztahem jakýmsi mezi přirozenostmi božskou a lidskou, jež se spojují v osobě Syna Božího. Jak však bylo řečeno v prvé části, všechen vztah, jejž pozorujeme mezi Bohem a tvorem, jest ve skutečnosti v tvorech, jichž změnou povstává takový vztah, není však skutečně v Bohu, nýbrž pouze pomyslně, protože nepovstává nějakou změnou v Bohu. A tak je třeba říci, že ono spojení, o němž mluvíme, není v Bohu věcně, nýbrž jen pomyslně. V lidské přirozenosti však, jež jest něčím stvořeným, jest věčně. A proto třeba říci, že toto spojení jest něčím stvořeným.

K prvnímu se tedy musí říci, že toto spojení není v Bohu věcně, nýbrž jen pomyslně; říkáme totiž o Bohu, že jest spojen s lidskou přirozeností, protože tvor jest věčně spojen s ním, bez jakékoliv jeho změny.

secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

III q. 2 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius. Nestorius igitur posuit quod natura humana est assumpta a verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset filius Dei, sed instrumentum eius. Unde Cyrillus dicit, in epistola ad monachos Aegypti, *hunc Emanuelem, idest Christum, non tanquam instrumenti officio sumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum*, idest hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

## 7. Utrum ipsa unio sit aliquid creatum.

III q. 2 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unio divinae et humanae naturae non sit aliquid creatum. Nihil enim in Deo creatum potest esse, quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanae naturae unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

III q. 2 a. 7 arg. 2

Praeterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat iudicari secundum conditionem divinae hypostasis. Quae non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

III q. 2 a. 7 arg. 3

*Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis*. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

III q. 2 a. 7 s. c.

Sed contra est, quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa non fuit ab aeterno, sed incoepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

III q. 2 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod unio de qua loquimur est relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum.

III q. 2 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec unio non est in Deo realiter sed solum secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturae ex hoc quod creatura unita est ei,

K druhému se musí říci, že ráz vztahu jakož i pohybu závisí na cíli či konci, bytí však jeho závisí na podmětu. Protože však takové spojení nemá býti věcného, leč ve stvořené přirozenosti, jak bylo řečeno, plyne z toho, že má bytí stvořené.

Ke třetímu se musí říci, že Bůh sluje a jest člověkem pro spojení, pokud ústí v božské hypostasi. Nenásleduje však z toho, že ono spojení samo jest Bohem nebo Stvořitelem; protože ,jestli něco sluje stvořeným, to spíše se týká jeho bytí než vztahu.

## I.8. Zda jest totožné spojení s přijetím.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že spojení jest totožné s přijetím. Neboť vztahy právě tak jako pohyby se rozlišují podle cíle. Týž však jest cíl i spojení i přijetí, totiž božská osoba. Proto se zdá, že se neliší spojení od přijetí.

Mimo to; v tajemství Vtělení zdá se, že přijímající a spojující se, přijaté a spojené jsou totožné. Avšak jeví se, jako by spojení a přijetí následovala za činností a trpností spojujícího a spojeného nebo přijímajícího a přijatého. Proto zdá se, že jest totožné spojení a přijetí.

Mimo to Damašský praví v 3. knize O Pravé víře: "Něco jiného jest spojení a vtělení. Spojení totiž ukazuje pouhé sčlenění, ne však ještě, k čemu jest: Vtělení však a přijetí člověka určují, proč se ono spojení stalo." Ale podobně přijetí neukazuje, s kým se spojení stalo. Proto se zdá, že spojení a přijetí jsou totožná.

Avšak proti jest, že božská přirozenost sluje spojenou a ne přijatou.

Odpovídám: Musí se říci, že spojení znamená vztah lidské a božské přirozenosti podle toho, jak se stýkají v jedné osobě. Veškerý však vztah; který povstává v čase, jest způsoben nějakou změnou. Změna však záleží v činnosti a trpnosti. A tak musíme říci, že prvý a hlavní rozdíl mezi spojením a přijetím jest, že spojení přináší vztah, přijetí však činnost, podle níž někdo sluje přijímajícím; anebo trpnost, podle níž něco se nazývá přijatým.

Z tohoto rozdílu pak plyne za druhé jiný rozdíl. Přijetí béřeme jako to, co se děje, spojení však jako to, co se stalo. Proto spojující se sluje spojeným, ne však přijímající přijatým. Lidská přirozenost totiž jest vyjádřena jako u cíle přijetí k božské hypostasi tím, že sluje člověkem, proto správně říkáme, že Syn Boží, který se pojí s lidskou přirozeností, jest člověkem. Avšak lidská přirozenost, vzatá sama o sobě, to jest odtažitě, jest vyjádřena jako přijatá; neříkáme však, že Syn Boží jest lidská přirozenost.

Z téhož plyne také třetí rozdíl: že vztah, především rovnosti, neplatí o jednom z členů více než o druhém; činnost však a trpnost mají se různě k činnému nebo trpnému a k různým členům. A proto přijetí znamená konec od něhož a k němuž, neboť se říká přijetí, jakožto na sebe vzetí od jiného. Spojení však nic takového neurčuje.

absque Dei mutatione.

III q. 2 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio relationis, sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est, consequens est quod habeat esse creatum.

III q. 2 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo dicitur et est Deus propter unionem inquantum terminatur ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus, quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem.

## 8. Utrum sit idem quod assumptio.

III q. 2 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

III q. 2 a. 8 arg. 2

Praeterea, in mysterio incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

III q. 2 a. 8 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, *aliud est unio, aliud incarnatio. Nam unio solam demonstrat copulationem, ad quid autem facta est, non adhuc. Incarnatio autem et humanatio determinant ad quem sit facta copulatio*. Sed similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur idem esse unio et assumptio.

III q. 2 a. 8 s. c.

Sed contra est quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

III q. 2 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, unio importat relationem divinae naturae et humanae secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic igitur dicendum est quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia. Nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse. Et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur homo, unde vere dicimus quod filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest in abstracto, significatur ut assumpta, non autem dicimus quod filius Dei sit humana natura. Ex eodem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio, praecipue aequiparantiae, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio



Proto se říká nelišně, že lidská přirozenost byla spojena s božskou a naopak. Neříkáme však, že božská přirozenost byla přijata od lidské, nýbrž naopak, protože lidská přirozenost byla připojena k osobnosti Boží, že totiž božská osoba bytovala v lidské přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že spojení a přijetí nemají stejného vztahu ke svému cíli, nýbrž způsobem různým, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že není totéž spojující se a přijímající. Neboť spojuje se každá osoba, která něco přijímá, ale ne naopak. Neboť osoba Otcova spojila se Synem lidskou přirozenost, ale ne se sebou. Proto sluje spojujícím a ne přijímajícím. A podobně není totéž spojené a přijaté. Neboť božská přirozenost se zove spojenou a ne přijatou.

Ke třetímu se musí říci, že přijetí určuje, s kým se stalo spojení se strany přijímajícího, pokud přijetí sluje vzetí na sebe. Ale Vtělení a polidštění se říká se strany přijatého, to jest těla nebo přirozenosti lidské. A proto se přijetí liší pomyslně od spojení i od vtělení čili polidštění.

## I.9. Zda sjednocení dvou přirozeností jest největší ze sjednocení.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že sjednocení dvou přirozeností není největší ze sjednocení. Sjednocené totiž jest v řádě jednoty méně než jedno. Sjednocené totiž sluje odvozením, kdežto jedno bytností. Avšak ve věcech stvořených nazývá se něco jedním prostě, jak je patrné především o samé jednotce, jež jest základem čísla. Proto ono sjednocení, o němž mluvíme, není největší sjednocení.

Mimo to, čím více jsou vzdálená vzájemně ta, jež se sjednocují, tím menší jest sjednocení. Avšak to, co se sjednocuje tímto sjednocením, jest nejvíce navzájem vzdálené, totiž přirozenost božská a lidská; jsou totiž od sebe nekonečně vzdáleny. Proto takové spojení jest nejmenší.

Mimo to, sjednocením něco stává se jedním. Avšak ze spojení duše a těla v nás povstává nějaké jedno v osobě a přirozenosti: ze spojení však přirozenosti božské a lidské povstává nějaké jedno pouze v osobě. Proto jest větší sjednocení těla s duší než přirozenosti božské s lidskou. A tak sjednocení, o němž mluvíme, nepřináší největší jednotu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v 1. knize O Troj., že člověk jest spíše v Synu Božím než Syn v Otci. Syn pak jest v Otci jednotou bytnosti, člověk však v Synu sjednocením Vtělení. Proto jest větší spojení Vtělení než jednota božské bytnosti. Tato jednota však jest největší z jednot. A tak z toho plyne, že sjednocení Vtělení přináší největší jednotu.

diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum et a quo et ad quem, dicitur enim assumptio quasi ab alio ad se sumptio, unio autem nihil horum determinat. Unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinae, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso, quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

III q. 2 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est.

III q. 2 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona patris univit naturam humanam filio, non autem sibi et ideo dicitur uniens, non assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum. Nam divina natura dicitur unita, non assumpta.

III q. 2 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod assumptio determinat cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio. Sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro, vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

## 9. Utrum sit maxima unionum quae creaturis conveniunt.

III q. 2 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod unio duarum naturarum non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur esse simpliciter unum, sicut praecipue patet de ipsa unitate quae est principium numeri. Ergo huiusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

III q. 2 a. 9 arg. 2

Praeterea, quanto ea quae uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quae secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana, distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima unio.

III q. 2 a. 9 arg. 3

Praeterea, per unionem aliquid fit unum. Sed ex unione animae et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura, ex unione autem divinae et humanae naturae fit aliquid unum solum in persona. Ergo maior est unio animae ad corpus quam divinae naturae ad humanam. Et sic unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

III q. 2 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *homo potius est in filio quam filius in patre*. Filius autem est in patre per unitatem essentiae, homo autem est in filio per unionem incarnationis. Ergo maior est unio incarnationis quam unitas divinae essentiae. Quae tamen est maxima unitatum. Et sic, per consequens, unio

Odpovídám: Musí se říci, že sjednocení přináší spojení dvou v jednom. Proto se může spojení Vtělení vzíti dvojím způsobem, jedním se strany těch, jež se pojí, a jiným způsobem se strany toho, v čem se pojí. A s této strany takové spojení vyniká nad všechna spojení: neboť jednota božské osoby, v níž se pojí dvě přirozenosti, jest největší. Nevyniká však nad jiné se strany těch, jež se spojují.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednota božské osoby jest větší než jednota číselná, která totiž jest původem čísla. Neboť jednota Boží osoby jest jednota sama o sobě jsoucí, nepřijatá v ničem účastí. Jest též v sobě dokonalá, majíc v sobě všechno, co patří k pojmu jednoty. A proto jí nepřísluší povaha části jako jednotě číselné, jež jest částí čísla a na níž má účast všechno číselné. A proto tím vyniká jednota Vtělení nad jednotou číselnou, totiž pro jednotu osoby. Ne však pro lidskou přirozenost, jež není jednotou božské přirozenosti, nýbrž je s ní spojena.

K druhému. se musí říci, že onen důvod pochází se strany spojených a ne se strany osoby, v níž se spojení stalo.

Ke třetímu se musí říci, že jednota božské osoby jest větší než jednota i osoby i přirozenosti v nás. A proto jest jednota vtělení větší než jednota duše a těla v nás.

Protože však to, co se proti namítá, má nesprávný předpoklad, že totiž spojení Vtělení je větší než jednota božských osob v bytnosti, třeba říci k dokladu z Augustina, že lidská přirozenost není více v Synu než je Syn Boží v Otci, ale mnohem méně, ale že člověk vzhledem k něčemu jest více v Synu než Syn v Otci, pokud totiž, když říkáme člověk, jedná se o totéž svébytí, jak pro Krista, tak pro to, co nazývám Synem Božím, není však totéž svébytí Otce a Syna.

## I.10.Zda spojení Vtělení je skrze milost.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že spojení Vtělení nestalo se skrze milost. Milost jest totiž jakýmsi případkem, jak jsme měli v II. části. Avšak spojení lidské přirozenosti s božskou nestalo se případkem, jak bylo svrchu ukázáno. Proto se zdá, že spojení Vtělení se nestalo skrze milost.

Mimo to duše jest podmětem milosti. Ale, jak se praví Kolosským 2: "V Kristu přebývala tělesně plnost božství." Proto se zdá, že se ono spojení nestalo skrze milost.

Mimo to každý svatý se s Bohem spojuje milostí. Kdyby se tudíž skrze milost stalo spojení Vtělení, zdá se, že by se

incarnationis importat maximam unitatem.

III q. 2 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi, uno modo, ex parte eorum quae coniunguntur; et alio modo, ex parte eius in quo coniunguntur. Et ex hac parte huiusmodi unio habet praeeminentiam inter alias uniones, nam unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima. Non autem habet praeeminentiam ex parte eorum quae coniunguntur.

III q. 2 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unitas personae divinae est maior quam unitas numeralis, quae scilicet est principium numeri. Nam unitas divinae personae est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem, est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis. Et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quae est pars numeri, et quae participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis personae. Non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas personae divinae, sed est ei unita.

III q. 2 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum, non autem ex parte personae in qua est facta unio.

III q. 2 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod unitas divinae personae est maior unitas quam unitas et personae et naturae in nobis. Et ideo unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis.

III q. 2 a. 9 ad 4

Quia vero id quod in contrarium obiicitur falsum supponit, scilicet quod maior sit unio incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini quod humana natura non est magis in filio Dei quam filius Dei in patre sed multo minus, sed ipse homo, quantum ad aliquid, est magis in filio quam filius in patre; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, filius Dei; non autem idem est suppositum patris et filii.

## 10. Utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam.

III q. 2 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis non sit per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est. Sed unio humanae naturae ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

III q. 2 a. 10 arg. 2

Praeterea, gratiae subiectum est anima. Sed sicut dicitur Coloss. II, *in Christo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter*. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

III q. 2 a. 10 arg. 3

Praeterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur



nemohl Kristus jinak nazývati Bohem, než jiní svatí lidé.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O předurčení svatých: "Onou milostí stává se každý člověk od začátku své víry křesťanem, jíž onen člověk od začátku svého stal se Kristem. Avšak onen člověk stal se Kristem spojením s božskou přirozeností. Proto se stalo ono spojení skrze milost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v II. části, milost béřeme dvojím způsobem. Nejprve jako vůli Boha něco

dávajícího, za druhé jako sám dar Boží zdarma daný. Lidská přirozenost však potřebuje milostivé Boží vůle k tomu, aby se pozvedla k Bohu, protože jest to nad schopnosti její přirozenosti. Lidská přirozenost pak se zvedá dvojím způsobem k Bohu. Nejprve činností, jíž totiž svatí poznávají a milují Boha. Jiným způsobem osobním bytím, kterýžto způsob jest vlastní Kristu, v němž byla přijata lidská přirozenost, aby patřila osobě Syna Božího. Jest pak zřejmé, že k dokonalostí nějaké činnosti se vyžaduje, aby mohutnost byla zdokonalena zběhlostí; že však přirozenost má bytí ve svém svébytí, to se neděje nějakou zběhlostí.

A tak musíme říci; že, béřeme-li milost jakožto samu vůli Boží zdarma něco konající, nebo někoho za milého či příjemného mající, stalo se spojení Vtělení skrze milost tak jako spojení svatých s Bohem poznáním a láskou. Jestliže však se nazývá milostí sám zdarma daný dar, můžeme říci, že i to, že jest lidská přirozenost spojena s přirozeností božskou, možno nazvati nějakou milostí, protože se to stalo bez nějakých předchozích zásluh, ne však tak, že by to byla nějaká trvalá milost, jíž by se stalo ono spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že milost, jež jest případkem, jest jakousi podobností Boží, na které má člověk podíl. Nepravíme však, že Vtělením nabyla lidská přirozenost nějaké účasti na přirozenosti božské, ale že byla spojena s božskou přirozeností v osobě Synově. Větší však jest věc sama než účast na podobnosti s ní.

K druhému se musí říci, že milost posvěcující jest pouze v duši; avšak milost, to jest darmo daný Boží dar, jímž jest spojení s božskou osobou, patří celé lidské přirozenosti, jež se skládá z duše a těla. A tímto způsobem říkáme, že přebývala tělesně v Kristu plnost božství, že byla spojena božská přirozenost nejen s duší, nýbrž i s tělem.

Ačkoliv se též může říci, že přebývala v Kristu tělesně, to jest jako stín, jako byla obsažena ve svátostech Starého zákona, o nichž tamtéž se dokládá, že "byly stínem budoucích, tělem pak je Kristus", tak jako stavíme proti sobě tělo a stín.

Někteří též praví, že proto se říká, že přebývala v Kristu plnost božství tělesně, totiž trojím způsobem, jako má tělo trojí rozměr. Jedním způsobem bytností, přítomnosti a mocnosti, jako v ostatních tvorech, druhým způsobem posvěcující milostí, jako ve svatých, třetím způsobem osobním spojením, což jest vlastní samému Kristu.

A tak jest jasná odpověď ke třetímu: protože totiž spojení Vtělení nestalo se pouze skrze milost posvěcující, jako se jiní svatí spojují s Bohem, nýbrž podle svébytnosti čili

unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus quam alii sancti homines.

III q. 2 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum, *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*. Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

III q. 2 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia dupliciter dicitur, uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem naturae suae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo, per esse personale, qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum, sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu. Sic igitur dicendum est quod, si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat.

III q. 2 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata.

III q. 2 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia habitualis est solum in anima, sed gratia, idest gratuitum Dei donum quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur quod sunt *umbra futurorum, corpus autem est Christus*, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, scilicet tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones, uno modo, per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut in ceteris creaturis; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.

III q. 2 a. 10 ad 3

Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem,

osoby.

## I.11.Zda spojení Vtělení následovalo po nějakých zásluhách.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se; že spojení Vtělení následovalo po nějakých zásluhách. Protože k onomu v žalmu "Budiž milosrdenství tvé nad námi, jakož jsme doufali v Tebe", praví Glossa: "Zde se naznačuje prorokova touha po Vtělení a zásluha vyplnění." Proto spadá Vtělení pod zásluhu.

Mimo to, když si někdo něco zaslouží, zaslouží si i to, bez čeho toho nelze míti. Avšak staří otcové si zasloužili život věčný, k němuž nemohli přijíti leč Vtělením; praví totiž Řehoř v knize Moral: "Ti, kteří přišli na tento svět před Kristovým příchodem, nechť měli jakoukoliv ctnost spravedlnosti, přece nikterak nemohli býti hned přijati do lůna nebeské vlasti, vyvedeni z těl, protože ještě nepřišel ten, který by umístil duše spravedlivých ve věčném sídle." Proto se zdá, že si zasloužili Vtělení.

Mimo to o blažené Panně se pěje, že "si zasloužila nositi Pána všech", což se však stalo skrze Vtělení. Proto spadá Vtělení pod zásluhu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O předurčení svatých: "Kdokoliv nachází v hlavě naší nějaké předchozí zásluhy onoho jedinečného zrození, nechť též v nás, údech jejích, hledá předchozí zásluhy našeho mnohonásobného znovuzrození." Avšak naše znovuzrození nepředcházely žádné zásluhy, podle onoho Titovi 3: "Spasil nás obmytím znovuzrození, ne ze skutků spravedlnosti, které jsme my vykonali, nýbrž podle milosrdenství svého." Proto rovněž nepředcházely žádné zásluhy ono zrození Kristovo.

Odpovídám: Musí se říci, že co se týká Krista samého, jest zřejmé z předchozího, že žádné jeho zásluhy nemohly předcházeti spojení. Netvrdíme totiž, že byl napřed pouhým člověkem, a potom, že by dobrým životem si zasloužil státi se Synem Božím, jak tvrdil Photinus, nýbrž pravíme, že onen člověk od začátku svého početí byl pravým Synem Božím, nemaje jiné hypostase než Syna Božího, podle onoho Lukáše l: "Co se svatého z tebe narodí, slouti bude Synem Božím." A proto veškeré konání tohoto člověka následovalo po spojení. Proto nemohl býti žádný jeho skutek zasloužením spojení.

Ale ani činy kteréhokoliv jiného člověka nemohly přesně zasloužiti toto spojení. A to nejprve, protože všechny záslužné skutky člověkovy směřují k blaženosti, která jest odměnou ctnosti a záleží v plném požívání Boha. Spojení však vtělení, protože záleží v osobním bytí, převyšuje spojení blažené mysli s Bohem, jež se děje úkonem požívajícího. A tak nemůže spadati pod zásluhu. Za druhé, protože milost nemůže spadati pod zásluhu, protože jest původem zásluhy. Proto tím méně spadá pod zásluhu vtělení, jež jest původem milosti, podle onoho Jan l: "Milost a pravda stala se skrze Ježíše Krista." Za třetí, protože vtělení jest opravné celé lidské přirozenosti. A proto nespadá pod zásluhu nějakého jednotlivého člověka, sicut alii sancti uniuntur Deo; sed secundum subsistentiam, sive personam.

## 11. Utrum eam aliqua merita praecesserint.

III q. 2 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia super illud Psalmi, *fiat misericordia tua, domine, super nos, quemadmodum speravimus in te*, dicit Glossa, *hic insinuatur desiderium prophetae de incarnatione, et meritum impletionis*. Ergo incarnatio cadit sub merito.

III q. 2 a. 11 arg. 2

Praeterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem, dicit enim Gregorius, in libro Moral., *hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet iustitiae virtutem haberent, ex corporibus educti in sinum caelestis patriae statim recipi nullo modo poterant, quia nondum ille venerat qui iustorum animas in perpetua sede collocaret*. Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

III q. 2 a. 11 arg. 3

Praeterea, de beata virgine cantatur quod *dominum omnium meruit portare*, quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

III q. 2 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum, *quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis, membris eius, praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat*. Sed nulla merita praecesserunt regenerationem nostram secundum illud Tit. III, *non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita praecesserunt.

III q. 2 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex praemissis quod nulla eius merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus, sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam filium Dei, secundum illud Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Unde nulla eius operatio potuit esse meritum unionis. Sed neque etiam opera cuiuscumque alterius hominis potuerunt esse meritoria huius unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis. Et ita non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius



protože dobro nějakého pouhého člověka nemůže býti příčinou dobra celé přirozenosti.

S hlediska vhodnosti však zasloužili svatí Otcové vtělení touhou a prosbou. Vhodné totiž bylo, aby vyslyšel Bůh ty, kteří ho byli poslušni.

A tím je dána odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že je to nesprávné, že spadá pod zásluhu vše, bez čeho odměna nemůže býti. Některé totiž věci se nevyžadují pouze k odměně, nýbrž se též vyžadují předem k zásluze, jako jest dobrota božská a milost její a sama přirozenost lidská. A podobně je tajemství vtělení původem zásluhy, protože "jsme přijali všichni z plnosti Kristovy", jak se praví Jan 1.

Ke třetímu se musí říci, že pravíme o blažené Panně, že zasloužila nositi Ježíše Krista, ne že zasloužila, aby se Bůh vtělil, nýbrž že milostí sobě udělenou zasloužila onen stupeň čistoty a svatosti, aby mohla býti vhodně matkou Boží.

## I.12.Zda milost spojení byla přirozená Kristu člověku.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že nebyla přirozená milost spojení Kristu člověku. Neboť spojení vtělení se nestalo v přirozenosti, nýbrž v osobě, jak bylo svrchu řečeno. Každá však věc se jmenuje podle vyvrcholení. Proto by se měla ona milost spíše zváti osobní než přirozenou.

Mimo to, milost se dělí od přirozenosti, tak jako věci z milosti dané se dělí od přirozených, které pocházejí z vnitřního původu. V těch však věcech, jež se dělí jako protivy, nejmenuje se jedno podle druhého. Tedy milost Kristova nebyla mu přirozená.

Mimo to přirozeným sluje to, co jest podle přirozenosti. Avšak milost spojení není Kristu přirozená podle přirozenosti božské, protože by tak patřila i ostatním osobám. Není mu také přirozená podle přirozenosti lidské, protože by tak patřila všem lidem, kteří mají stejnou přirozenost jako on. Proto se zdá, že nikterak nebyla

přirozená Kristu milost spojení. Avšak proti jest, co praví Augustin v Enchiridion: "V přijetí lidské přirozenosti stává se ona milost člověku jaksi přirozenou, takže se nemůže dopustiti hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa v 5. Metafys. přirozeností nazýváme jednak samo zrození, jednak bytnost věci. Proto může též něco slouti přirozeným dvojím způsobem. Jedním způsobem to, co pochází pouze z podstatných prvků věci, jako jest ohni přirozené, aby stoupal vzhůru. Jiným způsobem nazývá se něco člověku přirozeným, co má od samého svého zrození, podle onoho Efes. 2: "Přirozeností byli jsme dětmi hněvu." A Moudr. 12: "Ničemný jest jejich národ a přirozená zloba jejich."

humanae naturae. Et ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis, quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturae. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo. Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

III q. 2 a. 11 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

III q. 2 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum hoc esse falsum, quod sub merito cadat omne illud sine quo praemium esse non potest. Quaedam enim sunt quae non solum requiruntur ad praemium, sed etiam praeexiguntur ad meritum, sicut divina bonitas et eius gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia *de plenitudine Christi omnes accepimus*, ut dicitur Ioan. I.

III q. 2 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod beata virgo dicitur meruisse portare dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari, sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.

## 12. Utrum gratia fuerit homini Christo naturalis.

III q. 2 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non fuerit Christo homini naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut supra dictum est. Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

III q. 2 a. 12 arg. 2

Praeterea, gratia dividitur contra naturam, sicut gratuita, quae sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quae sunt a principio intrinseco. Sed eorum quae ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

III q. 2 a. 12 arg. 3

Praeterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis. Neque etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus qui sunt eiusdem naturae cum ipso. Ergo videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

III q. 2 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *in naturae humanae susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum*.

III q. 2 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Ephes. II, *eramus natura filii irae*; et Sap. XII, *nequam est natio eorum, et naturalis malitia*

A tak se nemůže nazývati milost Kristova ať již milost spojení, ať milost posvěcující, přirozenou, jako by byla v něm způsobena z prvků lidské přirozenosti, ačkoliv by se mohla nazývati přirozenou jako sestouplá v lidskou přirozenost Kristovu působením jeho božské přirozenosti. Avšak nazývá se přirozenou obojí milost v Kristu protože ji měl od narození. Protože od začátku početí byla spojena lidská přirozenost s božskou osobou a duše jeho byla darem milosti naplněna.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač se spojení nestalo v přirozenosti, přece bylo způsobeno silou božské přirozenosti, jež jest skutečnou přirozenosti Kristovou. A přísluší též Kristu od počátku zrození.

K druhému se musí říci, že neříkáme ze stejné příčiny milost a přirozená. Ale milostí ji nazýváme, protože neplyne ze zásluhy, přirozenou pak sluje, pokud jest z moci božské přirozenosti, přebývající v člověčenství Kristově od jeho narození.

Ke třetímu se musí říci, že milost spojení není přirozená Kristu podle jeho lidské přirozenosti, jakoby způsobená prvky lidské přirozenosti. A proto není třeba, aby patřila všem lidem. Jest mu však přirozená podle lidské přirozenosti pro vlastnost jeho narození, ježto tak byl počat z Ducha sv., aby bylo totéž přirozený Syn Boží i lidský. Jest mu však přirozená podle jeho božské přirozenosti, pokud božská přirozenost jest příčinou činnou této milosti. A to přísluší celé Trojici, totiž býti činnou příčinou této milosti.

## *III. O spojení se strany přijímající osoby.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o spojení se strany přijímající osoby.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda přijímati přísluší božské osobě.

2. Zda přísluší přirozenosti Boží.

3. Zda může přijímati přirozenost, když se odmyslí osobnost.

4. Zda jedna osoba může přijímati bez druhé.

5. Zda může přijímati kterákoliv osoba.

6. Zda může přijmouti více osob přirozenost jednu číselně.

7. Zda jedna osoba může přijmouti přirozenosti číselně dvě.

8. Zda bylo vhodnější, aby osoba Synova spíše než jiná osoba božská přijala lidskou přirozenost.

### I.1. Zda přísluší božské osobě, aby přijala stvořenou přirozenost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší božské osobě, aby přijala stvořenou přirozenost. Neboť božská osoba znamená něco velice dokonalého. Avšak to jest dokonalé, čemu se nemůže nic přidati. Protože však přijetí jest jakoby na sebe vzetí, takže přijaté jest přidáno přijímajícímu, zdá se, že nepřísluší božské osobě, aby

*ipsorum*. Gratia igitur Christi, sive unionis sive habitualis, non potest dici naturalis quasi causata ex principiis naturae humanae in ipso, quamvis possit dici naturalis quasi proveniens in naturam humanam Christi causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo inquantum eam a nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinae personae unita, et anima eius fuit munere gratiae repleta.

III q. 2 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinae naturae, quae est vere natura Christi. Et etiam convenit Christo a principio nativitatis.

III q. 2 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod non secundum idem dicitur gratia, et naturalis. Sed gratia quidem dicitur inquantum non est ex merito, naturalis autem dicitur inquantum est ex virtute divinae naturae in humanitate Christi ab eius nativitate.

III q. 2 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata. Et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex spiritu sancto ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum huius gratiae. Et hoc convenit toti Trinitati, scilicet huius gratiae esse activum principium.

## *3. De modo unionis ex parte personae assumentis.*

### Prooemium

III q. 3 pr.

Deinde considerandum est de unione ex parte personae assumentis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum assumere conveniat personae divinae. Secundo, utrum conveniat naturae divinae. Tertio, utrum natura possit assumere, abstracta personalitate. Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia. Quinto, utrum quaelibet persona possit assumere. Sexto, utrum plures personae possint assumere unam naturam numero. Septimo, utrum una persona possit assumere duas naturas numero. Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina.

### 1. Utrum assumere conveniat personae divinae.

III q. 3 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere



přijala stvořenou přirozenost.

Mimo to, ono, k čemu jest něco přijímáno, sdílí se jaksi s tím, co k němu jest přijímáno: jako hodnost jest sdělována tomu, jenž jest k ní přijímán. Patří však k pojmu osoby, že jest nesdělitelná, jak bylo řečeno v I. části. Proto nepřísluší božské osobě přijímati, což znamená na sebe bráti.

Mimo to osoba jest tvořena přirozeností. Jest však nevhodné, aby ustavené přijímalo ustavující: protože výsledek nepůsobí na svou příčinu. Proto nepřísluší osobě přijímati přirozenost.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi: "Podobu, to jest přirozenost, otroka přijal onen Bůh," totiž Jednorozený, za svou osobu. Avšak jednorozený Bůh jest osobou. Proto přísluší osobě přijmouti, to jest na se vzíti přirozenost.

Odpovídám: Musí se říci, že ve slově přijetí dvě věci přicházejí, totiž počátek a konec úkonu. Říká se totiž přijímati, jakoby něco k sobě přibírati. Osoba pak jest i počátek i konec tohoto přijetí. Počátek totiž, protože osobě. vlastně přísluší jednati: toto však přijetí těla stalo se působením Božím. Podobně jest též osoba koncem tohoto přijetí, protože, jak bylo svrchu řečeno, spojení stalo se v osobě a ne v přirozenosti. A tak jest zřejmé, že v nejvlastnějším slova smyslu osobě přísluší přijmouti přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nemůže dostati božské osobě nějakého přidání, protože jest nekonečná. Proto praví Cyril v Listě synodálním efeského sněmu: "Nechápeme způsob spojení jako položení vedle sebe." Právě tak, jako ve spojení člověka s Bohem, jež se děje milostí přijetí za vlastního, nepřidává se něco Bohu, ale to, co je Boží, přidává se člověku. Proto se nezdokonaluje Bůh, nýbrž člověk.

K druhému se musí říci, že se osoba nazývá nesdělitelnou, protože jest nemožné vypovídati ji o více svébytích. Ale nic nepřekáží, aby se o osobě vypovídalo více věcí. Proto není proti povaze osoby, aby se tak sdělila, by bytovala ve více přirozenostech. Neboť i ke stvořené osobě mohou se případkově sejíti různé přirozenosti, jako nalézáme v osobě jednoho člověka i mnohost i jakost. Božské osobě však pro její nekonečnost to jest vlastní, že se v ní sejdou přirozenosti, ale ne případkově, nýbrž podle svébytnosti.

Ke třetímu se musí říci, že, jak bylo výše řečeno, lidská přirozenost netvoří prostě božskou osobu, ale tvoří ji, pokud má jméno od takové přirozenosti. Neboť nemá Syn Boží z lidské přirozenosti, že prostě je, protože jest od věčnosti: nýbrž pouze to, že jest člověkem. Ale božská přirozenost tvoří prostě božskou osobu. Proto neříkáme, že božská osoba přijala božskou přirozenost, nýbrž lidskou.

sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam.

III q. 3 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur, sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est. Ergo personae divinae non convenit assumere, quod est ad se sumere.

III q. 3 a. 1 arg. 3

Praeterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personae non convenit assumere naturam.

III q. 3 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *formam, idest naturam servi in suam accepit Deus ille*, scilicet unigenitus, *personam*. Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personae competit accipere naturam, quod est assumere.

III q. 3 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus, et terminus, dicitur enim assumere quasi ad se aliquid sumere. Huius autem assumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personae proprie competit agere, huiusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus, quia, sicut supra dictum est, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personae assumere naturam.

III q. 3 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit, in epistola synodali Ephesini Concilii, *non secundum coappositionem coniunctionis intelligimus modum*. Sicut etiam in unione hominis ad Deum quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed id quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.

III q. 3 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter, sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

III q. 3 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno, sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

## I.2. Zda přijmouti přísluší božské přirozenosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší božské přirozenosti přijímati. Protože, jak bylo řečeno, přijímati znamená jakoby na se vzíti. Avšak božská přirozenost nevzala na sebe lidskou přirozenost, protože se nestalo spojení v přirozenosti, nýbrž v osobě, jak bylo svrchu řečeno. Proto nepřísluší božské přirozenosti přijmouti lidskou přirozenost.

Mimo to božská přirozenost jest společná všem třem osobám. Jestliže tudíž přísluší božské přirozenosti přijímati, následuje z toho, že to přísluší třem osobám. A tak Otec přijal lidskou přirozenost právě tak jako Syn. Což jest bludně.

Mimo to přijímati jest čin. Čin však přísluší osobě a ne přirozenosti, jež znamená spíše příčinu, jíž činitel činí. Proto nepřísluší přijetí přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi: "Ona přirozenost, jež stále zůstává zrozená z Otce," to jest, jež byla přijata od Otce věčným plozením, "přijala bez hříchu naši přirozenost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, ve slově přijetí jsou naznačeny dvě věci: totiž počátek činnosti a konec její. Božské přirozenosti však přísluší býti počátkem přijetí, vzaté samé o sobě, protože její silou stalo se spojení. Nepřísluší však býti koncem přijetí božské přirozenosti podle ní samé, nýbrž pro osobu, ve které ji vidíme. A proto nejprve a nejvlastněji říkáme, že osoba přijímá, podružně však se také může říci, že i přirozenost přijímá přirozenost ke své osobě.

A tak též podle tohoto způsobu sluje přirozenost vtělenou, ne jako by se proměnila v tělo; nýbrž že přijala přirozenost těla. Proto praví Damašský: "Pravíme podle blaženého Athanáše a Cyrila, že se vtělila božská přirozenost."

K prvnímu se tedy musí říci, že ly "na sebe" jest zvratné a označuje totéž svébytí. Přirozenost pak božská se neliší svébytím od osoby Slova. A proto tak, jak božská přirozenost přijímá lidskou přirozenost k osobě Slova, říkáme o ní, že ji béře na sebe. Ale ačkoliv přibral Otec lidskou přirozenost k osobě Slova, nepřibírá ji sám k sobě, protože Otec a Slovo nemají totéž svébytí. A proto se nemůže v pravém slova smyslu říci, že by Otec přijal lidskou přirozenost.

K druhému se musí říci, že to, co přísluší božské přirozenosti o sobě vzaté, přísluší třem osobám: jako dobrota, moudrost a podobné. Ale přijímati přísluší jí pro osobu Slova, jak bylo řečeno. A proto přísluší jedině oné osobě.

Ke třetímu se musí říci, že jako v Bohu jest totéž i to, co jest, i to, čím jest, podobně v něm totéž jest, i co jedná, i čím jedná, protože každá věc jedná tak, jak jest bytím. Proto jest božská přirozenost i to, čím Bůh jedná i jest zároveň samým Bohem působícím.

## 2. Utrum conveniat divinae naturae.

III q. 3 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod naturae divinae non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est. Ergo naturae divinae non competit assumere naturam humanam.

III q. 3 a. 2 arg. 2

Praeterea, natura divina communis est tribus personis. Si igitur naturae convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis et ita pater assumpsit humanam naturam, sicut et filius. Quod est erroneum.

III q. 3 a. 2 arg. 3

Praeterea, assumere est agere. Agere autem convenit personae, non naturae, quae magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturae.

III q. 3 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *illa natura quae semper genita manet ex patre*, idest, quae est per generationem aeternam accepta a patre, *naturam nostram sine peccato suscepit*.

III q. 3 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, et terminus eius. Esse autem assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa; sed quia naturam carnis assumpsit. Unde dicit Damascenus, *dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum*.

III q. 3 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ly se est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona verbi. Et ideo, inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis pater assumat naturam humanam ad personam verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum patris et verbi. Et ideo non potest dici proprie quod pater assumat naturam humanam.

III q. 3 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod convenit divinae naturae secundum se, convenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personae verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personae convenit.

III q. 3 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in Deo idem est quod est et quo est, ita etiam in eo idem est quod agit et quo agit, quia unumquodque agit inquantum est ens. Unde natura divina et est id quo Deus agit, et est ipse Deus agens.



## I.3. Zda by mohla přijmouti přirozenost, kdybychom si rozumem odmyslili osobnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že, kdybychom si rozumem odmyslili osobnost, by přirozenost nemohla přijmouti. Bylo totiž řečeno, že přirozenosti přísluší přijmouti skrze osobu. Co však přísluší něčemu skrze něco, když jest toto odstraněno, nemůže mu již příslušeti: jako tělo, které jest viditelné barvou, bez barvy nemůže býti viděno. Proto když si rozumem odmyslíme osobnost, nemůže přirozenost přijmouti.

Mimo to, přijetí nese s sebou cíl spojení. Spojení se však nemůže státi v přirozenosti, nýbrž pouze v osobě. Proto, když si odmyslíme osobnost, nemůže božská přirozenost přijmouti.

Mimo to v I. části bylo řečeno, že v Božství po odstranění osobnosti nic nezůstává. Avšak přijímající jest něco. Proto po odmyšlení osobnosti nemůže božská přirozenost přijmouti.

Avšak proti jest, že v Božství osobní přívlastek sluje osobní vlastností, jež jest trojí, totiž otcovství, vycházení a synovství, jak bylo řečeno v I. části. Když však si toto rozumem odmyslíme, zůstává ještě Boží všemohoucnost, jíž se stalo vtělení, jakož anděl pravil Luk. 1: "Nebude nemožné u Boha nižádné slovo." Proto se zdá, že i po odstranění osobnosti mohla by přijmouti božská přirozenost.

Odpovídám: Musí se říci, že rozum se má k božským věcem dvojím způsobem. Jedním způsobem, aby poznal Boha tak, jak jest. A tu je nemožné, aby se rozumem něco od Boha odloučilo a zůstalo něčím jiným: protože všechno, co jest v Bohu, jest jedno s výjimkou rozlišení osob; z nichž však jedna přestává, když jest druhá odstraněna, protože se liší pouze vztahy, jež musí býti zároveň.

Jiným způsobem pak se má rozum k božským věcem, poznávaje Boha ne tak, jak jest, nýbrž svým způsobem, rozděleně a mnohotvárně to, co v Bohu jest jedno. A takto může náš rozum poznávati Boží dobrotu a moudrost a jiná taková, jež slují podstatnými vlastnostmi, aniž by se myslilo na otcovství neb synovství, jež slují osobnostními přívlastky. A tak l když si odmyslíme rozumem osobnost, ještě si můžeme mysliti přirozenost přijímající.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když jest v Božství totožné, čím jest a co jest, cokoliv z toho, co se Bohu přisuzuje pomyslně, béřeme samo o sobě s vynětím ostatního, bude to něčím svébytným, a proto osobou, protože jest v přirozenosti rozumové. A tak jako když jsme vložili do Boha osobní vlastnosti, mluvíme o třech osobách: tak když si rozumem odmyslíme osobní přívlastky, zůstane v naší úvaze božská přirozenost jako svébytná a jako osoba. A tak můžeme rozuměti, že přijal lidskou přirozenost pro svou svébytnost neb osobnost.

K druhému se musí říci, že, i když rozumem vyloučíme osobní přívlastky tří osob, zůstane v rozumu jedna

## 3. Utrum natura possit assumere abstracta personalitate.

III q. 3 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim quod naturae convenit assumere ratione personae. Sed quod convenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei convenire, sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

III q. 3 a. 3 arg. 2

Praeterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

III q. 3 a. 3 arg. 3

Praeterea, in prima parte dictum est quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

III q. 3 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis, quae est triplex, scilicet paternitas, processio et filiatio, ut in prima parte dictum est. Sed, remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio, sicut Angelus dixit, Luc. I, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Ergo videtur quod, etiam remota personalitate, natura divina possit assumere.

III q. 3 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est. Et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo quod aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

III q. 3 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas, ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis.

III q. 3 a. 3 ad 2

osobnost Boží, jak chápou Židé: v níž může vyústiti přijetí, jako nyní říkáme, že ústí v osobě Slova.

Ke třetímu se musí říci, že po odstranění osobnosti rozumem platí, že nic nezůstane, béřeme-li to v celku, jako by bylo něco jiného, co přijímá vztah, a něco jiného vztah sám: protože cokoliv spatřujeme v Bohu, spatřujeme to jako svébytí samo sebou bytující. Můžeme však pojímati z toho, co se o Bohu praví, jedno bez druhého, ne sice jako oddělené, ale způsobem již naznačeným.

## I.4. Zda jedna osoba může přijmouti lidskou přirozenost, aniž by druhá přijímala.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jedna osoba nemůže přijmouti stvořenou přirozenost, aniž by ji druhá přijala. "Díla totiž Trojice jsou neoddělitelná," jak praví Augustin v Enchiridion. Tak jako tři osoby mají jednu bytnost, tak též mají jednu činnost. Avšak přijímati jest jakási činnost. Proto nemůže příslušeti jedné osobě, aniž by příslušelo druhé.

Mimo to, jak říkáme, že se vtělila osoba Synova, podobně i přirozenost: "Celá totiž božská přirozenost se vtělila v jedné své osobě," jak praví Damašský ve 3. knize. Přirozenost však jest společná třem osobám. Proto i přijetí.

Mimo to, jako byla v Kristu přijata Bohem lidská přirozenost, podobně jsou i lidé přijímáni od něho milostí, podle onoho Řím. 14: "Bůh ho přijal." Avšak toto přijetí patří společně třem osobám. Proto i prvé.

Avšak proti jest, co dí Diviš v 2. hl. O Božích jménech, že tajemství vtělení patří "k theologii rozlišující", podle níž totiž tvrdíme něco odlišného o božských osobách.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, přijetí přináší dvojí: totiž čin přijímajícího a cíl přijetí. Čin však přijímajícího vychází z Boží síly, která je společná třem osobám: avšak cíl přijetí jest osoba, jak bylo řečeno. Pročež to, co jest činností v přijetí, je společné třem osobám, co však patří k povaze cíle, tak přísluší jedné osobě, že nemůže příslušeti druhé.

Tři totiž osoby způsobily, že se lidská přirozenost spojila s jedinou osobou Synovou.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod vychází ze stanoviska činnosti. Závěr učiněný by následoval, kdyby byla pouze ona činnost bez cíle, jímž jest osoba.

K druhému musí se říci, že nazýváme přirozenost vtělenou a přijímající vzhledem k osobě, v níž vyústilo spojení, jak bylo řečeno, ne však jak jest společná třem osobám. Říká se však, že se vtělila celá božská přirozenost, ne že by byla vtělená ve všech osobách, nýbrž že nic neschází z dokonalosti božské přirozenosti vtělené osobě.

Ad secundum dicendum quod, etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudaei intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam verbi.

III q. 3 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subiicitur relationi, et aliud ipsa relatio, quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quae dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum.

## 4. Utrum una persona possit assumere sine alia.

III q. 3 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. Indivisa enim sunt opera Trinitatis, ut dicit Augustinus, in Enchirid., sicut enim trium personarum est una essentia, ita una operatio. Sed assumere est operatio quaedam. Ergo non potest convenire uni personae divinae quin conveniat alii.

III q. 3 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut dicimus personam filii incarnatam, ita et naturam, *tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est*, ut dicit Damascenus, in III libro. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

III q. 3 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. XIV, *Deus illum assumpsit*. Sed haec assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

III q. 3 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius, II cap. de Div. Nom., incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de divinis personis.

III q. 3 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis, sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii. Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae filii.

III q. 3 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

III q. 3 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personae ad quam terminata est unio, sicut dictum est, non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil



Ke třetímu se musí říci, že přijetí, které se děje skrze milost přijetí za vlastního, vrcholí v jisté účasti na božské přirozenosti, podle připodobnění jeho dobrotě, podle onoho 2. Petr. 1: "Aby účastni božské přirozenosti" atd. A proto takové přijetí je společné třem osobám i ohledně východiska i ohledně cíle. Přijetí však, které je skrze milost spojení, je společné pouze vzhledem k východisku, ne však vzhledem k cíli, jak bylo řečeno.

## I.5. Zda jiná božská osoba kromě osoby Synovy mohla přijmouti lidskou přirozenost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že žádná jiná božská osoba kromě osoby Synovy nemohla přijmouti lidskou přirozenost. Tímto přijetím se totiž stalo, že Bůh jest Synem člověka. Bylo by však nepříhodné, aby Otec nebo Duch svatý byl synem: vedlo by to totiž k zaměňování božských osob. Proto nemohli by ani Otec ani Duch svatý přijmouti tělo.

Mimo to božským vtělením dosáhli lidé přijetí za syny: podle onoho Řím. 8: "Nepřijali jste ducha otroctví opět ve strachu, nýbrž ducha přijetí za syny." Přijetí však za syny jest účast na podobnosti s přirozeným synovstvím, jež nepřísluší ani Otci ani Duchu svatému: Proto se praví Řím. 8: "Kteréž předzvěděl a předurčil, aby byli podobni učiněni obrazu Syna jeho." Proto se zdá, že se nemohla žádná jiná osoba vtěliti kromě osoby Synovy.

Mimo to říkáme o Synu, že byl poslán, a že se narodil časným zrozením podle toho, jak se vtělil. Otci však nepřísluší, aby byl poslán, protože jest nezroditelný, jak bylo řečeno v I. části. Proto aspoň osoba Otcova nemohla se vtěliti.

Avšak proti, cokoliv může Syn, může Otec,, jinak nebyla by tří jediná moc. Syn však se mohl vtěliti. Proto podobně Otec i Duch svatý. '

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, přijetí při naší dvojí: totiž čin přijímajícího a cíl přijetí. Východiskem činu jest Boží síla, cílem pak osoba. Síla však Boží se má stejně a nelišně ke všem osobám. Tentýž jest totiž společný ráz osobnosti ve třech osobách, i když jsou rozličné osobní vlastnosti. Když však se má nějaká síla nelišně k mnohým, může zaměřiti k čemukoliv z nich svou činnost: jak je zřejmé v rozumových mohutnostech, jež mají vztah k protilehlým věcem, z nichž kteroukoliv věc mohou učiniti. A tak mohla Boží síla spojiti lidskou přirozenost buď s osobou Otce nebo Ducha svatého, jako ji spojila s osobou Synovou. A proto třeba říci, že Otec nebo Duch svatý mohli přijmouti tělo, jakož i Syn.

K prvnímu se tedy musí říci, že časné synovství, pro něž sluje Kristus Synem člověka, netvoří jeho osobnosti jako synovství věčné, nýbrž jest jakýmsi následkem jeho časného zrození. Proto kdyby se tímto způsobem přeneslo

deest de perfectione divinae naturae personae incarnatae.

III q. 3 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II Pet. I, *ut divinae consortes naturae*, et cetera. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.

## 5. Utrum quaelibet persona possit assumere.

III q. 3 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona divina potuit humanam naturam assumere, praeter personam filii. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium conveniret patri vel spiritui sancto, hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo pater et spiritus sanctus carnem assumere non possent.

III q. 3 a. 5 arg. 2

Praeterea, per incarnationem divinam homines sunt assecuti adoptionem filiorum, secundum illud Rom. VIII, *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*. Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec patri nec spiritui sancto, unde dicitur Rom. VIII, *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui*. Ergo videtur quod nulla alia persona potuit incarnari praeter personam filii.

III q. 3 a. 5 arg. 3

Praeterea, filius dicitur missus, et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed patri non convenit mitti, qui est innascibilis, ut in prima parte habitum est. Ergo saltem persona patris non potuit incarnari.

III q. 3 a. 5 s. c.

Sed contra, quidquid potest filius, potest pater, alioquin, non esset eadem potentia trium. Sed filius potuit incarnari. Ergo similiter pater et spiritus sanctus.

III q. 3 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare, sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire vel personae patris vel spiritus sancti, sicut univit eam personae filii. Et ideo dicendum est quod pater vel spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et filius.

III q. 3 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio aeterna, sed est quiddam consequens

slovo synovství na Otce nebo Ducha svatého, nenásledovalo by z toho zaměňování božských osob.

K druhému se musí .říci, že přijetí za syna jest jakási účast na podobnosti s přirozeným synovstvím; přisuzujeme je však, jako by se stalo od Otce, jenž jest původem přirozeného synovství; a z daru Ducha svatého, jenž jest láskou Otce a Syna: podle onoho Galat. 4: "Seslal Bůh Ducha Syna svého v srdce naše, volajícího Abba, Otče." A proto, jako jsme vtělením Syna obdrželi přijetí za syny k podobnosti s jeho přirozeným synovstvím, tak bychom vtělením Otcovým obdrželi přijetí za syny, jako od původu přirozeného synovství; a od Ducha svatého jako od společného vztahu Otce a Syna.

Ke třetímu se musí říci, že Otci přísluší býti nezroditelný podle věčného zrození, což by nevylučovalo narození v čase. O Synu pak říkáme, že byl poslán podle vtělení, protože jest od onoho: ale bez toho by vtělení nepostačilo k pojmu poslání.

## I.6. Zda mohou dvě božské osoby přijmout číselně jednu a tutéž přirozenost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dvě božské osoby nemohou přijmouti číselně jednu a tutéž přirozenost. Za takového totiž předpokladu buď by byl jeden člověk nebo více. Ne však více: jako totiž jedna božská přirozenost ve více osobách nedává více bohů, podobně jedna lidská přirozenost nedává více lidí. Podobně by však též nemohli býti jedním člověkem, protože jeden člověk jest tento člověk; jenž poukazuje na jednu osobu; a tak by se odstranilo rozlišení tří božských osob, což jest nepřípustné. Nemohou proto dvě nebo tři osoby přijmouti jednu lidskou přirozenost.

Mimo to přijetí ústí v jednotě osoby, jak bylo řečeno. Není však jedna osoba Otce a Syna a Ducha svatého. Nemohou proto tři osoby přijmouti jednu lidskou přirozenost.

Mimo to Damašský praví v 3. knize a Augustin v 1. O Trojici, že z vtělení Synova plyne, že, cokoliv se praví o Synu Božím, praví se i o Synu člověka a naopak. Kdyby však tři osoby přijali jednu lidskou přirozenost, následovalo by z toho, že, cokoli se praví o kterékoli ze tří osob, pravilo by se i o onom člověku: a naopak všechno, co by se říkalo 0 onom člověku, mohlo by se říci o kterékoliv ze tří osob. A tak co je vlastní Otci, totiž roditi Syna od věčnosti, říkalo by se i o onom člověku, a následovně i o Synu Božím, což jest nepřípustné. Proto není možné, aby tři osoby božské přijaly jednu lidskou přirozenost.

Avšak proti, vtělená osoba bytuje ve dvou přirozenostech, totiž v božské a lidské. Ale tři osoby mohou bytovati v jedné božské přirozenosti. Proto mohou též bytovati v jedné přirozenosti lidské: tak totiž, že by lidská přirozenost byla přijata od tří osob.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ze

nativitatem temporalem. Unde, si per hunc modum nomen filiationis ad patrem vel spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

III q. 3 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum spiritus sancti, qui est amor patris et filii; secundum illud Galat. IV, *misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater*. Et ideo sicut, filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a spiritu sancto, tanquam a nexu communi patris et filii.

III q. 3 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem aeternam, quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur filius secundum incarnationem, eo quod est ab illo, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

## 6. Utrum plures personae possint assumere unam naturam numero.

III q. 3 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod duae personae divinae non possunt assumere unam et eandem numero naturam. Hoc enim supposito aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures, sicut enim una natura divina in pluribus personis non patitur esse plures deos, ita una humana natura in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo, quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duae aut tres personae possunt accipere unam naturam humanam.

III q. 3 a. 6 arg. 2

Praeterea, assumptio terminatur ad unitatem personae, ut dictum est. Sed non est una persona patris et filii et spiritus sancti. Ergo non possunt tres personae assumere unam naturam humanam.

III q. 3 a. 6 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, et Augustinus, in I de Trin., quod ex incarnatione filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de filio Dei, dicitur de filio hominis, et e converso. Si ergo tres personae assumerent unam naturam humanam, sequitur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine, et e converso ea quae dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium patris, scilicet generare filium ab aeterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personae divinae assumant unam naturam humanam.

III q. 3 a. 6 s. c.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personae possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

III q. 3 a. 6 co.



spojení těla s duší v Kristu nepovstává nová osoba ani hypostase, ale povstává jedna přirozenost přijatá v božskou osobu čili hypostasi. To se ovšem neděje silou lidské přirozenosti, nýbrž silou božské osoby. Takové však jsou božské osoby, že nevylučuje jedna druhou ze společenství téže přirozenosti, nýbrž pouze ze společenství téže osoby. Protože tedy je v tajemství vtělení "moc činícího celou příčinu činu", jak praví Augustin v Listě Volusianovi, musíme o tom souditi spíše podle stavu osoby přijímající než podle stavu přijaté přirozenosti. Tak tudíž není nemožné božským osobám, aby dvě nebo tři nepřijaly jednu lidskou přirozenost.

Bylo by však nemožné, aby přijaly jednu hypostasi nebo jednu osobu lidskou: jak praví Anselm v knize O panenském Početí, že "více osob nemůže přijmouti jednoho a téhož člověka".

K prvnímu se tedy musí říci, že v tom případě, kdyby tři osoby přijaly jednu lidskou přirozenost, bylo by správné říci, že tři osoby jsou jedním člověkem, pro jednu lidskou přirozenost: jako jest nyní správné tvrditi, že jsou jedním Bohem pro jednu božskou přirozenost. A ly "jeden" neznamená jednotu osoby, nýbrž jednotu v lidské přirozenosti. Z toho totiž, že tři osoby by byly jedním člověkem, nemohlo by se vyvozovati, že by byly něčím naprosto jedním: Nic totiž nezabraňuje říci o lidech, kteří jsou prostě mnozí, že jsou jedním vzhledem k něčemu, totiž jeden národ; jak praví Augustin v 6. 0 Trojici: "Rozlišného něco jest přirozenost ducha lidského a ducha Božího, ale spojením stává se jeden duch, podle onoho 1. Kor. 6: "Kdo se spojí s Bohem, jeden duch jest."

K druhému se musí říci, že v tom případě byla by lidská přirozenost přijata ne v jednotě jedné osoby, nýbrž v jednotě jednotlivých osob: tak totiž, že jako má božská přirozenost přirozenou jednotu s jednotlivými osobami, tak by měla lidská přirozenost jednotu s jednotlivými přijetím.

Ke třetímu se musí říci, že tajemství vtělení bylo společenství vlastnosti patřících k přirozenosti: protože cokoliv patří přirozenosti, můžeme tvrditi též o osobě, která jest v oné přirozenosti, nechť si je označena jakýmkoliv pojmenováním přirozenosti. Tedy v uvedeném předpokladě můžeme tvrditi O osobě Otce i to, co patří lidské přirozenosti, i to, co božské: a podobně o osobě Syna a Ducha svatého. Nemohlo by se však přisuzovati osobě Syna nebo Ducha svatého to, co by příslušelo osobě Otcově vzhledem k vlastní osobě, pro rozlišení osob, které by zůstalo. Proto by se mohlo říci, že Otec jest nezrozený, a tak člověk by byl nezrozený, pokud by ly "člověk" znamenalo osobu Otce. Kdyby však někdo postupoval dále, Člověk jest nezrozený, Syn jest člověkem. Tedy Syn je nezrozený, byla by tu lestnost slovesného útvaru neboli případku. Tak jako i nyní pravíme, že Bůh jest nezrozený, protože Otec jest nezrozený: nemůžeme však z toho vyvozovati, že Syn jest nezrozený, třebaže jest Bohem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ex unione animae et corporis in Christo non fit neque nova persona neque hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturae humanae, sed per potentiam personae divinae. Est autem talis divinarum personarum conditio quod una earum non excludit aliam a communione eiusdem naturae, sed solum a communione eiusdem personae. Quia igitur in mysterio incarnationis *tota ratio facti est potentia facientis*, ut Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum; magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personae assumentis quam secundum conditionem naturae humanae assumptae. Sic igitur non est impossibile divinis personis ut duae vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, quod *plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem*.

III q. 3 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, hac positione facta, quod scilicet tres personae assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo, propter unam humanam naturam, sicut nunc verum est dicere quod sunt unus Deus, propter unam divinam naturam. Nec ly unus importat unitatem personae, sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc quod tres personae sunt unus homo, quod essent unus simpliciter, nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; sicut Augustinus dicit, VI de Trin., *diversum est natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhaerendo fit unus spiritus*, secundum illud I Cor. VI, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*.

III q. 3 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personae, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quod, sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

III q. 3 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod circa mysterium incarnationis fuit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam, quia quaecumque conveniunt naturae, possunt praedicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscumque naturae nomine significetur. Praedicta ergo positione facta, de persona patris poterunt praedicari et ea quae sunt humanae naturae, et ea quae sunt divinae, et similiter de persona filii et spiritus sancti. Non autem illud quod conveniret personae patris ratione propriae personae, posset attribui personae filii aut spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quae remaneret. Posset ergo dici quod, sicut pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona patris. Si quis autem ulterius procederet, homo est ingenitus, filius est homo, ergo filius est ingenitus, esset fallacia figurae dictionis vel accidentis. Sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia pater est ingenitus, nec tamen possumus concludere quod filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

## I.7. Zda mohla jedna božská osoba přijmouti dvě lidské přirozenosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že božská osoba nemohla přijmouti dvě přirozenosti lidské. Přirozenost totiž přijatá v tajemství vtělení nemá jiného svébytí než svébytí božské osoby, jak plyne ze svrchu řečeného. Proto kdyby se tvrdilo, že jedna božská osoba přijala dvě lidské přirozenosti, bylo by jedno svébytí dvou přirozeností téhož druhu. To však zdá se, že nese s sebou protiklad, neboť se nemnoží přirozenost jednoho druhu jinak než rozlišením svébytí.

Mimo to, kdybychom toto připustili, nemohlo by se říci, že božská osoba byla by jedním člověkem: protože by neměla jednu lidskou přirozenost. Rovněž by se nemohlo říci, že by to bylo více lidí: protože více lidí jest rozlišeno svébytím, a tu by bylo pouze jedno svébytí. Proto jest zcela nemožný onen případ.

Mimo to v tajemství vtělení byla celá božská přirozenost spojena s celou přijatou přirozeností, to jest s každou její částí: jest totiž Kristus "dokonalý Bůh a dokonalý člověk, celý Bůh a celý člověk", jak praví Damašský ve 3. knize. Avšak dvě lidské přirozenosti nemohly by se zcela vzájemně spojiti: protože by bylo třeba, aby duše jedné byla spojena s tělem druhé, a též aby byla zároveň dvě těla, což by též způsobilo zmatení přirozeností. Proto není možné, aby božská osoba přijala dvě lidské přirozenosti.

Avšak proti jest, že, cokoliv může Otec, může i Syn. Avšak Otec po vtělení Synově může přijmouti lidskou přirozenost číselně odlišnou od oné, kterou přijal Syn: v ničem totiž nebyla zmenšena Synovým vtělením moc Otce nebo Syna. Proto se zdá, že po vtělení mohl Syn přijmouti jinou přirozenost než tu, kterou přijal.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co má moc pouze na jedno a ne dále, má omezenou svou moc na jedno. Božská moc jest však nekonečná a nemůže býti omezena něčím stvořeným. Proto nemůžeme tvrditi, že by božská osoba tak přijala lidskou přirozenost, že nemohla by přijmouti druhou. Zdálo by se totiž z toho plynouti, že by byla tak obsáhnuta božská osobnost jednou lidskou přirozeností, že by nemohla jiná k jeho osobnosti býti přijata. Což jest nemožné: neboť nestvořené nemůže býti obsáhnuto stvořeným. Je tedy patrné, že, ať béřeme božskou osobu podle síly, jež jest zdrojem jednoty, nebo podle její osobnosti, jež jest cílem spojení, musíme říci, že božská osoba může přijmouti vedle přirozenosti přijaté i ještě jinou lidskou přirozenost číselně odlišnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že stvořená přirozenost se zdokonaluje ve svém rázu tvarem, který se množí podle rozdělení hmoty. A proto když složení tvaru a látky dává nové svébytí, následuje, že se množí i přirozenost podle množení svébytí. Avšak v tajemství vtělení spojení tvaru a

## 7. Utrum una persona possit assumere duas naturas numero.

III q. 3 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum praeter suppositum personae divinae, ut ex supra dictis patet. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei. Quod videtur implicare contradictionem, non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

III q. 3 a. 7 arg. 2

Praeterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici quod essent plures homines, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset unum tantum suppositum. Ergo praedicta positio esset omnino impossibilis.

III q. 3 a. 7 arg. 3

Praeterea, in incarnationis mysterio tota divina natura est unita toti naturae assumptae, idest cuilibet parti eius, est enim Christus *perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo*, ut Damascenus dicit, in III libro. Sed duae humanae naturae non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul, quod etiam confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod persona divina duas humanas naturas assumeret.

III q. 3 a. 7 s. c.

Sed contra est quod quidquid potest pater, potest filius. Sed pater post incarnationem filii, potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam filius assumpsit, in nullo enim per incarnationem filii est diminuta potentia patris vel filii. Ergo videtur quod filius, post incarnationem, possit aliam humanam naturam assumere, praeter eam quam assumpsit.

III q. 3 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad eius personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile, non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina, praeter naturam humanam quam assumpsit possit aliam numero naturam humanam assumere.

III q. 3 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quae multiplicatur secundum divisionem materiae. Et ideo, si compositio formae et materiae constituat novum suppositum, consequens est



látky, to jest těla a duše, nedává nového svébytí, jak bylo svrchu řečeno. A tak by mohlo býti číselné množství se strany přirozenosti, pro rozdělení látky, bez rozlišení svébytí.

Ke druhému se musí říci, že by se mohlo zdáti, že v daném případu by bylo, že by byli dva lidé pro dvě přirozenosti, aniž by tam byla dvě svébytí: jako naopak tři osoby by se nazývaly jeden člověk pro jednu přirozenost lidskou přijatou, jak bylo nahoře řečeno. Avšak to se nezdá pravdivé. Neboť slov máme užívati tak, jak byla dána k vyjadřování. To plyne z pozorování věcí tak, jak jsou u nás. A proto třeba při způsobu vyjadřování a spoluznamenání pozorovati věci, jež u nás jsou. A tu se nikdy neužívá nějakého jména vzatého z tvaru v množném čísle, leč pro mnohost svébytí: neboť neříkáme, když je člověk oblečen dvojím šatem, že tu jsou dva oblečení, nýbrž jeden člověk oblečený dvojím šatem: a kdo má dvě vlastnosti, sluje nějakým v jednotném čísle, podle dvojí vlastnosti. Avšak přijatá přirozenost jest v něčem jako šat, ač není podobnost ve všem, jak bylo řečeno svrchu. A proto kdyby přijala božská osoba dvě lidské přirozenosti, pro jednotu svébytí nazývala by se jedním člověkem, majícím dvě lidské přirozenosti. Stává se pak, že více lidí se nazývá jedním národem proto, že se shodují v něčem jednom, ne však pro jednotu svébytí. A podobně kdyby dvě božské osoby přijaly číselně jednu lidskou přirozenost, nazývaly by se jedním člověkem, jak bylo řečeno svrchu, ne pro jednotu svébytí, nýbrž proto, že se shodují v něčem jednom.

Ke třetímu se musí říci, že nemají se stejně božská a lidská přirozenost k božské osobě: ale nejprve srovnáváme ji s božskou přirozeností, jakožto od věků totožnou s ní; lidskou však přirozenost srovnáváme s božskou osobou až teprve následně, protože byla v čase přijata od božské osoby, ne však k tomu, aby se přirozenost stala osobou samou, ale aby osoba měla svébytí v přirozenosti; Syn Boží totiž jest svým božstvím, není však svým člověčenstvím. A proto k tomu, aby lidská přirozenost byla přijata od božské osoby, je třeba, aby se božská přirozenost spojila osobním spojením s celou přijatou přirozeností, to jest podle všech jejích částí. Kdyby však byly přijaty dvě přirozenosti, měly by stejný poměr k božské osobě a jedna by nepřijímala druhé. Proto by nebylo třeba, aby se jedna z nich dokonale spojila s druhou, to jest, aby byly spojeny všechny části jedné se všemi částmi druhé.

## I.8. Zda bylo vhodnější, aby se vtělil Syn Boží a ne Otec nebo Duch svatý.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodnější, aby se vtělil Syn Boží a ne Otec nebo Duch svatý. Tajemstvím totiž vtělení byli lidé přivedeni k pravému poznání Boha: podle onoho Jan. 18: "K tomu jsem se narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." Avšak tím, že se vtělila osoba Syna Božího, bylo mnohým znemožněno pravé poznání Boha, když to, co se

quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formae et materiae, idest animae et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est. Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturae, propter divisionem materiae, absque distinctione suppositorum.

III q. 3 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod posset videri quod, praedicta positione facta, consequeretur quod essent duo homines, propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita, sicut e converso tres personae dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse verum. Quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita. Quod quidem est ex consideratione eorum quae apud nos sunt. Et ideo oportet, circa modum significandi et consignificandi, considerare ea quae apud nos sunt. In quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est. Et ideo, si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc quod conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duae personae divinae assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est, non propter unitatem suppositi, sed inquantum conveniunt in aliquo uno.

III q. 3 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam divinam personam, sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quae est unum cum ea ab aeterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona in natura subsistat filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, relinquitur quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, idest secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

## 8. Utrum magis fuerit conveniens de persona filii quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

III q. 3 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non fuerit magis conveniens filium Dei incarnari quam patrem vel spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhiberem veritati*. Sed ex hoc quod

praví o Synu podle jeho lidské přirozenosti, vztahovali k samé osobě Slova; jako Arius, který tvrdil, nerovnost osob pro to, co se praví u Jana 14: "Otec jest větší než já"; kterýžto blud by nepovstal, kdyby se vtělila osoba Otce: nikdo by totiž nepovažoval Otce za menšího než Syna. Proto se zdá, že by bývalo vhodnější, kdyby se vtělila osoba Otce než osoba Syna.

Mimo to jako výsledek vtělení se jeví jakési nové stvoření lidské přirozeností: podle onoho Gal. posl.: "V Kristu Ježíši ani obřízka neplatí nic, ani neobřízka, nýbrž nové stvoření." Avšak síla stvořitelská se přisuzuje Otci. Proto by se spíše slušelo, aby se vtělil Otec a ne Syn.

Mimo to vtělení směřuje k odpuštění hříchů: podle onoho Mat. l: "Nazveš jméno jeho Ježíš: on vykoupí lid svůj z hříchů jejich." Odpuštění však hříchů se přisuzuje Duchu svatému, podle onoho Jan. 20: "Přijměte Ducha svatého: komu hříchy odpustíte, odpustí se jim." Proto se spíše hodilo, aby se vtělila osoba Ducha svatého, než osoba Syna.

Avšak proti jest, co praví Damašský v 3. knize: "V tajemství vtělení zjevila se moudrost a moc Boží: moudrost totiž, protože našla velmi důstojné zaplacení velmi obtížné ceny; moc pak, protože přemoženého zase učinil vítězem." Moc však a moudrost se připisují Synu: podle onoho 1. Kor.: "Krista, Boží moc a Boží moudrost." Proto bylo vhodné, aby se vtělila osoba Syna.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo nejvhodnější, aby se vtělila osoba Syna. Nejprve totiž se strany spojení. Vhodně se totiž spojují věci podobné. Nalézáme pak jedním způsobem společnou podobnost samé osoby Syna, jenž jest Slovem Božím, s celým tvorstvem. Protože slovo umělcovo, totiž pojetí jeho, jest vzornou podobností celého výtvoru. Proto Slovo Boží, jež jest jeho věčné pojetí, jest vzornou podobností veškerého stvoření. A proto, jako jsou tvorové účastenstvím na této podobnosti postaveni, třeba pohyblivě, do vlastních druhů, tak též bylo vhodné, aby nesdělitelným a osobním spojením Slova s tvorem stvoření bylo obrozeno vzhledem k věčné a nepohnutelné dokonalosti: neboť i umělec týmž umělecky pojatým tvarem, kterým dílo vytvořil, je též obnoví, když se zkazí. Jinak shoduje se zvláštním způsobem s lidskou přirozeností: tím, že Slovo Boží jest pojetí Věčné Moudrosti, od níž pochází veškerá moudrost lidská. A proto tak člověk postupuje v moudrosti, jež jest jeho vlastní dokonalostí, jako rozumového tvora, jak jest účasten Slova Božího : jako se vzdělává žák tím, že přijímá slovo mistrovo. Proto se též praví Eccles. 1: "Slovo Boží na výsostech, zdroj moudrosti." A proto k dovršení lidské dokonalosti bylo vhodné, aby se spojilo samo Slovo Boží s lidskou přirozeností.

Za druhé můžeme vzíti důvod této vhodnosti z cíle spojení, jímž jest naplnění předurčení: těch totiž, kteří jsou předurčeni k nebeskému dědictví, které nenáleží než synům, podle onoho Řím. 8: "Synové a dědicové." A proto bylo vhodné, aby lidé tím, který byl přirozeným Synem, se

persona filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam filii personam, sicut Arius, qui posuit inaequalitatem personarum propter hoc quod dicitur Ioan. XIV, *pater maior me est*, qui quidem error non provenisset si persona patris incarnata fuisset; nullus enim existimasset patrem filio minorem. Magis ergo videtur conveniens fuisse quod persona patris incarnaretur quam persona filii.

III q. 3 a. 8 arg. 2

Praeterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quaedam humanae naturae, secundum illud Galat. ult., *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura*. Sed potentia creandi appropriatur patri. Ergo magis decuisset patrem incarnari quam filium.

III q. 3 a. 8 arg. 3

Praeterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth. I, *vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Remissio autem peccatorum attribuitur spiritui sancto, secundum illud Ioan. XX, *accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittentur eis*. Ergo magis congruebat personam spiritus sancti incarnari quam personam filii.

III q. 3 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei, sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii valde decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem*. Sed virtus et sapientia appropriantur filio, secundum illud I Cor. I, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Ergo conveniens fuit personam filii incarnari.

III q. 3 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae filii, qui est verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem, nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo, habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quod verbum est conceptus aeternae sapientiae a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo homo per hoc in sapientia proficit, quae est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde et Eccli. I dicitur, *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*. Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur. Secundo potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis, eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non



stali účastni podobnosti tohoto synovství podle přijetí za syny: jak apoštol tamtéž praví: "Které předzvěděl a předurčil, aby se stali podobni obrazu Syna jeho."

Za třetí může se najíti důvod pro tuto vhodnost z hříchu prvého člověka, proti němuž se podává lék vtělením. Prvý člověk totiž hřešil, žádaje si vědění: jak plyne ze slov hada, slibujícího člověku vědění dobra i zla. Proto bylo vhodné, aby Slovem pravé moudrosti byl člověk zpět přiveden k Bohu, když od Boha odstoupil z nezřízené touhy po vědění.

K prvnímu se tedy musí říci, že není nic, čeho by lidská zloba nedovedla zneužíti: když zneužívá i samé dobroty Boží, podle onoho Řím. 2: "Či pohrdáš bohatstvím dobroty jeho?" Proto i kdyby se vtělila osoba Otce, mohl by v tom člověk najíti příležitost k nějakému bludu, jako by Syn nebyl mohl postačiti k obrození lidské přirozenosti.

K druhému se musí říci, že prvé stvoření věcí se stalo mocí Boha Otce skrze Slovo. Proto i přetvoření musilo se státi skrze Slovo mocí Boha Otce, aby přetvoření odpovídalo stvoření, podle onoho 2. Kor. 5: "Bůh byl v Kristu, smířiv svět se sebou."

Ke třetímu se musí říci, že Duchu svatému jest vlastní býti darem Otce a Syna. Odpuštění však hříchů děje se Duchem svatým, jako darem Božím. A proto bylo vhodnější k ospravedlnění lidí, aby se vtělil Syn, jehož jest Duch svatý darem.

## *IV. O spojení vzhledem k přijatému.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom je třeba pojednati o spojení vzhledem k přijatému. Ohledně toho nejprve se naskytá úvaha o tom, co přijalo Slovo, za druhé co spolu přijalo, což jsou dokonalosti a nedostatky. Syn Boží přijal pak lidskou přirozenost a její části.

A tak při prvém přichází trojí úvaha: prvá jest vzhledem k samé lidské přirozenosti, druhá jest vzhledem k jejím částem, třetí vzhledem k řádu přijetí.

O prvním jest šest otázek.

1. Zda byla lidská přirozenost přijatelnější Božímu Synu než jiná přirozenost.

2. Zda přijal osobu.

3. Zda přijal člověka.

4. Zda by bylo vhodné, aby přijal lidskou přirozenost oddělenou od jednotlivců.

5. Zda by bylo vhodné, aby přijal lidskou přirozenost ve všech jednotlivcích.

6. Zda bylo vhodné, aby přijal lidskou přirozenost v některém člověku zrozeném z pokolení Adamova.

debetur nisi filiis, secundum illud Rom. VIII, *filii et heredes*. Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem, sicut apostolus ibidem dicit, *quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii eius*. Tertio potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccavit enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

III q. 3 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil est quo humana malitia non posset abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. II, *an divitias bonitatis eius contemnis?* Unde et, si persona patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicuius erroris occasionem assumere, quasi filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

III q. 3 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei patris per verbum. Unde et recreatio per verbum fieri debuit a potentia Dei patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II Cor. V, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*.

III q. 3 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritus sancti proprium est quod sit donum patris et filii. Remissio autem peccatorum fit per spiritum sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad iustificationem hominum quod incarnaretur filius, cuius spiritus sanctus est donum.

## *4. De modo unionis ex parte naturae humanae assumptae.*

### Prooemium

III q. 4 pr.

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a verbo Dei assumpta; secundo, de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem filius Dei humanam naturam, et partes eius. Unde circa primum triplex consideratio occurrit, prima est, quantum ad ipsam naturam humanam; secunda est, quantum ad partes ipsius; tertia, quantum ad ordinem assumptionis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam aliqua alia natura. Secundo, utrum assumpserit personam. Tertio, utrum assumpserit hominem. Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam a singularibus separatam. Quinto, utrum fuerit conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus singularibus. Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

## I.1. Zda byla lidská přirozenost přijatelnější od Syna Božího než jakákoliv jiná přirozenost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebyla lidská přirozenost přijatelnější Božímu Synu než jakákoliv jiná přirozenost. Neboť praví Augustin v Listě Volusianovi: "Ve věcech zázračně učiněných jest moc činícího celým důvodem učiněného." Avšak moc Boha, činícího vtělení, jež jest dílem nejzázračnějším, není omezena na jednu přirozenost, protože moc Boží jest nekonečná. Proto není lidská přirozenost Bohu přijatelnější než jakákoliv jiná přirozenost.

Mimo to podobnost jest důvodem přispívajícím ke vhodnosti vtělení Božské osoby, jak bylo řečeno. Avšak jako nacházíme v rozumové přirozenosti podobnost obrazu, tak se nachází v přirozenosti nerozumové podobnost stopy. Tedy jest přirozenost nerozumová schopná přijetí tak jako přirozenost lidská.

Mimo to v přirozenosti andělské se shledává výraznější podobnost Boží než v přirozenosti lidské, jak dí Řehoř v Homilii O sto ovcích, uváděje ono Ezechielovo 28: "Tys pečeť podobnosti." Shledává se pak i hřích v andělu podobně jako v člověku, podle onoho Job. 4: "Na andělích svých nalézá nepravost." Proto byla andělská přirozenost tak schopna přijetí jako lidská.

Mimo to, když přísluší Bohu nejvyšší dokonalost, tím jest něco Bohu podobnější, čím jest dokonalejší. Avšak celý vesmír jest dokonalejší než jeho části: mezi nimiž jest lidská přirozenost. Proto celý vesmír byl přijatelnější než lidská přirozenost.

Avšak proti jest, co se praví v Přísloví 8 z úst zrozené Moudrosti: "Rozkoše mé býti se syny lidskými." A tak se jeví jakási vhodnost spojení Syna Božího s lidskou přirozeností.

Odpovídám: Musí se říci, že nazýváme něco schopným přijetí, to jest jakoby způsobilým býti přijato božskou osobou. Nemůžeme však chápati tuto způsobilost podle přirozené trpné schopnosti přirozenosti, jež se nevztahuje na to, co přesahuje přirozený řád, jejž přesahuje osobní spojení tvora s Bohem. Proto zbývá, že nazýváme něco schopným přijetí vzhledem ke vhodnosti k zmíněnému spojení. Nalézáme pak ve dvojím tuto vhodnost v lidské přirozenosti: totiž v její důstojnosti a v její nutnosti. A to v důstojnosti, protože lidská přirozenost jako rozumová a poznávající schopna jest postihnouti jaksi Slovo svou činnosti, totiž poznávajíc a milujíc je. t% nutnosti pak, protože potřebovala obrození, jelikož byla podrobena dědičnému hříchu. Toto dvojí však jediné patří lidské přirozenosti: neboť nerozumové přirozenosti chybí vhodnost důstojnosti; přirozenosti pak andělské vhodnost nutnosti. Proto zbývá, že jediné lidská přirozenost byla schopná přijetí.

K prvnímu se tedy musí říci, že stvoření slují nějakými

## 1. Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam alia natura.

III q. 4 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam quaelibet alia natura. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Volusianum, *in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis*. Sed potentia Dei facientis incarnationem, quae est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

III q. 4 a. 1 arg. 2

Praeterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae, ut supra dictum est. Sed sicut in natura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in natura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

III q. 4 a. 1 arg. 3

Praeterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, introducens illud Ezech. XXVIII, *tu signaculum similitudinis*. Invenitur etiam in Angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem*. Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

III q. 4 a. 1 arg. 4

Praeterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

III q. 4 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, ex ore sapientiae genitae, *deliciae meae esse cum filiis hominum*. Et ita videtur esse quaedam congruentia unionis filii Dei ad humanam naturam.

III q. 4 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem; et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliqualiter ipsum verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt, nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

III q. 4 a. 1 ad 1



podle toho, jak jim to přísluší z vlastních příčin, ne co jim přísluší z příčin prvních a všeobecných: jako nazýváme nějakou nemoc nezhojitelnou, ne že by nemohla býti vyléčena od Boha, nýbrž že ji nelze vyléčiti vlastními prvky podmětu. Takovým způsobem sluje nějaká přirozenost neschopnou přijetí, ne, aby se ubíralo něco Boží moci, ale aby se ukázalo na stav tvora, jenž nemá k tomu způsobilosti.

K druhému se musí říci, že obraz podobnosti se béře v lidské přirozenosti, pokud jest schopná Boha, totiž postihnouti ho vlastní činností poznávání a lásky. Podobnost stopy béře se pouze z jakéhosi znázornění, které jest ve tvoru Bohem vtisknuto: ne však z toho, že by nerozumové stvoření, v němž jest pouze taková podobnost, mohlo postihnouti Boha svou pouhou činností. Co však v menším jest nedostatečné, není vhodné k tomu, co jest větší: jako tělo, které není schopné zdokonalení smyslovou duší, tím méně jest schopné zdokonalení duší rozumovou. Jest však mnohem větší a dokonalejší spojení s Bohem podle osobního bytí, než jest spojení podle činností. A proto nerozumové stvoření, kterému chybí spojení s Bohem činnosti, nemá schopnosti, aby se s ním spojilo podle osobního bytí.

Ke třetímu se musí říci, že někteří praví, že anděl není přijatelný proto, že jest od počátku svého stvoření dokonalý ve své osobnosti, protože nepodléhá ani zrození ani hynutí. A tak, že by nemohl býti přijat v jednotu božské osoby, leč by se zničila jeho osobnost: což jest nevhodné pro nezničitelnost jeho přirozenosti i dobrotě přijímajícího, jíž nesvědčí, aby rušila nějakou dokonalost v přijatém tvoru. Ale nezdá se, že by to dokonale vylučovalo vhodnost přijetí andělské přirozenosti. Může přece Bůh vytvořiti novou andělskou přirozenost a spojiti ji se sebou v jednotě osoby: a tak by se nerušilo nic, co tam bylo dříve. Ale, jak bylo řečeno, chybí tu vhodnost se. strany nutnosti: protože, ač jest andělská přirozenost v některých podrobena hříchu, jest však onen hřích nezhojitelný, jak jsme měli v prvé části.

Ke čtvrtému se musí říci, že dokonalost vesmíru není dokonalostí jedné osoby neb jednoho svébytí, nýbrž toho, co jest jedno polohou neb řádem, jehož velmi mnohé části nejsou schopny přijetí, jak bylo řečeno. Proto zůstává, že jenom lidská přirozenost jest schopna přijetí.

## I.2. Zda přijal Syn Boží osobu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží přijal osobu. Praví totiž Damašský v 3. knize, že "Syn Boží přijal lidskou přirozenost v atomu", to jest, v jednotlivci. Avšak jednotlivec rozumové přirozenosti jest osoba: jak je patrné z Boetia v knize O dvou přirozenostech. Tedy Syn Boží přijal osobu.

Mimo to Damašský praví, že "Syn Boží přijal, co vštípil v naší přirozenosti". Vštípil však tam osobnost. Tedy Syn Boží přijal osobnost.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum primas causas et universales, sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid divinae potentiae, sed ad ostendendum conditionem creaturae quae ad hoc aptitudinem non habet.

III q. 4 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo possit ad Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius, sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

III q. 4 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dicunt Angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiaceat generationi et corruptioni. Unde non potuisset in unitatem divinae personae assumi nisi eius personalitas destrueretur, quod neque convenit incorruptibilitati naturae eius; neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur totaliter excludere congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personae, et sic nihil praeexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis, quia, etsi natura angelica in aliquibus peccato subiaceat, est tamen eius peccatum irremediabile ut in prima parte habitum est.

III q. 4 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi, sed eius quod est unum sub positione vel ordine. Cuius plurimae partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

## 2. Utrum assumpserit personam.

III q. 4 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo*, idest, in individuo. Sed individuum rationalis naturae est persona, ut patet per Boetium, in libro de duabus naturis. Ergo filius Dei personam assumpsit.

III q. 4 a. 2 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit quod *filius Dei assumpsit ea quae in natura nostra plantavit*. Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo filius Dei assumpsit personam.

Mimo to se stravuje jenom to, co jest. Avšak Innocenc III. praví v kterémsi Dekretálu, že "osoba Boží strávila osobu lidskou". Tedy se zdá, že byla nejprve přijata osoba lidská.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi, že "Bůh přijal lidskou přirozenost a ne osobu".

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá přijatým od toho, že jest jato při něčem. Pročež to, co jest přijato, musí se rozuměti před přijetím. Avšak nemyslíme si osobu v lidské přirozenosti před přijetím, nýbrž je spíše jako zakončení přijetí, jak bylo svrchu řečeno. Neboť kdybychom si osobu myslili před přijetím, buď by musila býti zničena: a tak by byla zbytečně přijata, nebo by zůstala po spojení: a tak by byly dvě osoby, jedna přijímající a druhá přijatá; což jest bludné, jak bylo svrchu ukázáno. Proto zůstává, že Syn Boží nikterak nepřijal lidskou osobu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Syn Boží přijal lidskou přirozenost v jedinci, čili v jednotlivém, jež ale není něco jiného než nestvořené svébytí, jež jest osobou Syna Božího. Proto z toho nenásleduje, že by byla přijata osoba.

K druhému se musí říci, že nechybí přijaté přirozenosti vlastní osobnost pro nedostatek něčeho, co patří k dokonalosti lidské přirozenosti: nýbrž pro přidání něčeho, co jest nad lidskou přirozeností, což jest spojení s božskou osobou.

K třetímu se musí říci, že ono strávení nepraví tam zničení něčeho, co dříve bylo, nýbrž zabránění tomu, co jinak mohlo býti. Kdyby totiž nebyla přijata lidská přirozenost božskou osobou, měla by lidská přirozenost svou vlastní osobnost. A proto tak dalece se říká, že osoba strávila osobu, třebaže ne ve vlastním smyslu, protože božská osoba zabránila svým spojením, aby lidská přirozenost měla vlastní osobnost.

## I.3. Zda přijala božská osoba člověka.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že božská osoba přijala člověka. Praví se totiž v Žalmu: "Blažený, koho jsi vyvolil a přijal": což Glossa vykládá o Kristu. A Augustin praví v knize O boji křesťanském, že "Syn Boží přijal člověka a v něm lidské věci vytrpěl".

Mimo to toto slovo člověk znamená lidskou přirozenost. Avšak Syn Boží přijal lidskou přirozenost. Tedy přijal člověka.

Mimo to Syn Boží jest člověkem. Není však člověkem, jejž nepřijal, protože tak by byl ze stejného důvodu Petrem nebo jakýmkoliv jiným člověkem. Tedy přijal člověka.

Avšak proti jest autorita Felixe papeže a mučedníka, jež se

III q. 4 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit, in quadam decretali, quod *persona Dei consumpsit personam hominis*. Ergo videtur quod persona hominis fuit prius assumpta.

III q. 4 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, quod *Deus naturam hominis assumpsit, non personam*.

III q. 4 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur oportet praeintelligi assumptioni, sicut id quod movetur localiter praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est. Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur, et sic frustra esset assumpta. Vel quod remaneret post unionem, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam.

III q. 4 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturam humanam assumpsit filius Dei in atomo, idest, in individuo *quod non est aliud a supposito increato quod est persona filii Dei*. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

III q. 4 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

III q. 4 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod consumptio ibi non importat destructionem alicuius quod prius fuerat, sed impeditionem eius quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

## 3. Utrum assumpserit hominem.

III q. 4 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalmo, *beatus quem elegisti et assumpsisti*, quod Glossa exponit de Christo. Et Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est*.

III q. 4 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc nomen homo significat naturam humanam. Sed filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

III q. 4 a. 3 arg. 3

Praeterea, filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

III q. 4 a. 3 s. c.



uvádí na Sněmu Efeském: "Věříme v Pána našeho Ježíše Krista, zrozeného z Marie Panny, že jest věčným Božím Synem a Slovem a ne člověkem přijatým od Boha, tak aby byl jiný vedle něho. Nepřijal totiž Syn Boží člověka, aby byl jiný mimo něj."

Odpovídám: Musí se říci, že to, co se přijímá, není koncem přijetí, nýbrž se rozumí před přijetím. Bylo však řečeno, že jedinec, v němž byla přijata lidská přirozenost, není nic jiného než božská osoba, jež jest koncem přijetí. Toto však slovo člověk znamená lidskou přirozenost, tak jak jest k tomu, aby byla ve svébytí: protože, jak praví Damašský, jako toto slovo Bůh znamená toho, jenž má božskou přirozenost, tak toto slovo člověk značí onoho, který má přirozenost lidskou. A proto není řečeno ve vlastním smyslu, že přijal Syn Boží člověka, předpokládá-li se, jak také ve skutečnosti jest, že jest v Kristu jedno svébytí a jedna hypostaze. Avšak podle těch, kteří kladou v Krista dvě hypostase čili dvě svébytí, dobře a ve vlastním smyslu možno říci, že Syn Boží přijal člověka. Proto též prvý názor, který jest uveden v 6. dist. 3. kn. Sentencí, připouští, že byl přijat člověk. Ale tento názor jest bludný, jak bylo svrchu ukázáno.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nesmí dávati oněm rčením rozsah jako ve vlastním smyslu, nýbrž musí se uctivě vykládati, kdekoli je kladou svatí Učitelé; abychom říkali, že byl přijat člověk, protože byla přijata jeho přirozenost; a protože přijetí se zakončilo v tom, že Syn Boží jest člověkem.

K druhému se musí říci, že to slovo člověk znamená konkrétně lidskou přirozenost, totiž jak jest v nějakém svébytí. A proto, jako nemůžeme říci, že bylo přijato svébytí, tak nemůžeme říci, že člověk byl přijat.

K třetímu se musí říci, že Syn Boží není člověk, jejž přijal, nýbrž jehož přirozenost přijal.

## I.4. Zda musil přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost odloučenou od všech jednotlivců.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží musil přijmouti lidskou přirozenost odloučenou od všech jednotlivců. Přijetí totiž lidské přirozenosti stalo se ke společné spáse všech lidí: proto se praví I. Tim. 4 o Kristu, že jest "Spasitelem všech lidí, nejvíce věřících". Avšak přirozenost, jak jest v jednotlivcích, ustupuje od své obecnosti. Tedy musil přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost odloučenou od všech jednotlivců.

Mimo to ve všem musíme přisouditi Bohu to, co jest nejvznešenější. V každém pak rodu jest největší to, co jest samo sebou. A to jest podle některých platoniků lidská přirozenost. odloučená od jednotlivců. A tu musil přijmouti Syn Boží.

Sed contra est auctoritas Felicis Papae et martyris, quae introducitur in Ephesina synodo, *credimus in dominum nostrum Iesum Christum, de virgine Maria natum quia ipse est Dei sempiternus filius et verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei filius ut alter sit praeter ipsum*.

III q. 4 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni praeintelligitur. Dictum est autem quod individuum in quo assumitur natura humana, non est aliud quam divina persona, quae est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo significat humanam naturam prout est nata in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen homo significat eum qui habet humanam naturam. Et ideo non est proprie dictum quod filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis. Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio quae ponitur sexta distinctione tertii libri sententiarum concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra ostensum est.

III q. 4 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi locutiones non sunt extendendae, tanquam propriae, sed pie sunt exponendae, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta; et quia assumptio terminata est ad hoc quod filius Dei sit homo.

III q. 4 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc nomen homo significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito. Et ideo, sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

III q. 4 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod filius Dei non est homo quem assumpsit; sed cuius naturam assumpsit.

## 4. Utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam separatam a singularibus.

III q. 4 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei debuit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim naturae humanae facta est ad communem omnium hominum salutem, unde dicitur I Tim. IV, de Christo, quod *est salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Sed natura prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam assumere prout est ab omnibus individuis abstracta.

III q. 4 a. 4 arg. 2

Praeterea, in omnibus quod nobilissimum est Deo est attribuendum. Sed in unoquoque genere id quod est per se potissimum est. Ergo filius Dei debuit assumere per se hominem. Quod quidem, secundum Platonicos, est humana natura ab individuis separata. Hanc ergo debuit

Mimo to Syn Boží nepřijal lidskou přirozenost tak, jak jest konkrétně označena slovem člověk, jak bylo řečeno. Ale tak se označuje jako jsoucí v jednotlivcích, jak je patrné z řečeného. Tedy přijal Syn Boží lidskou přirozenost odloučenou od jednotlivců.

Avšak proti jest, co praví Damašský v 3. knize: "Ani nepřijalo vtělené Boží slovo onu přirozenost, již poznáváme holým nazíráním. Neboť to není vtělení, nýbrž šálení a předstírání vtělení." Avšak lidská přirozenost, jak jest, odloučena neb oddělena od jednotlivců, myslí se v holém patření, protože není sama o sobě," jak praví týž Damašský. Proto nepřijal Syn Boží lidskou přirozenost, jak jest odloučena od jednotlivců.

Odpovídám: Musí se říci, že přirozenost člověka nebo jakékoliv jiné věci smyslové, vedle bytí, které má v jednotlivcích, dvojmo může se rozuměti: jedním způsobem jako by samo sebou měla bytí mimo hmotu jak platonikové tvrdili, jiným způsobem jako jsoucí v rozumu, ať božském nebo lidském. Nemůže však býti sama o sobě, jak dokazuje Filosof v VII. Metaf.: protože k přirozenosti věcí smyslových patří smyslová hmota, jež se dává do jejího výměru; jako maso a kosti do výměru člověka. Proto nemůže býti, aby byla lidská přirozenost mimo smyslovou hmotu. Kdyby však takovým způsobem měla svébytí lidská přirozenost, nebylo by vhodné, aby byla přijata od Slova Božího. A to nejprve proto, že ono přijetí se končí v osobě To je však proti pojmu společného tvaru, aby byl tak zjednotlivěn v osobě Za druhé, protože společné přirozenosti se nemohou přiřknouti než společné a všeobecné úkony, podle nichž si člověk ani nezískává zásluh, ani jich nepozbývá; kdežto ono přijetí proto se stalo, aby nám Syn Boží v přijaté přirozenosti zjednal zásluhy. Za třetí, protože přirozenost takto jsoucí není smyslová, nýbrž rozumová. Syn však Boží proto přijal lidskou přirozenost, aby se v ní viditelně lidem zjevil, podle onoho Baruch. 3: "Potom na zemi byl viděn a s lidmi obcoval." Podobně též nemohla býti přijata Synem Božím lidská přirozenost, jak jest v rozumu Božím. Neboť tak by nebyla nic jiného než Boží přirozenost, a tak od věčnosti by byla v Synu Božím lidská přirozenost. Podobně se nehodí říci, že by přijal Syn Boží lidskou přirozenost tak, jak jest v rozumu lidském. Neboť to by nic jiného nebylo, než když by se o něm poznávalo, že přijal lidskou přirozenost. A tak kdyby ji nepřijal ve skutečnosti, byl by rozum na omylu. A nebylo by to nic jiného, než jakési "předstírání vtělení", jak praví Damašský.

K prvnímu se tedy musí říci, že vtělený Syn Boží jest společný Spasitel všech, ne společností rodu nebo druhu, která se přisuzuje přirozenosti odloučené od jednotlivců, nýbrž společnosti příčiny, pokud vtělený Syn Boží jest všeobecnou příčinou lidského spasení.

K druhému se musí říci, že "člověk o sobě" není ve skutečnosti, tak, že by byl mimo jednotlivce, jak tvrdili platonikové. Ačkoliv někteří praví, že Plato nemyslil, že by byl člověk odloučeně jen v rozumu Božím. A tak

filius Dei assumere.

III q. 4 a. 4 arg. 3

Praeterea, natura humana non est assumpta a filio Dei prout significatur in concreto per hoc nomen homo, ut dictum est. Sic autem significatur prout est in singularibus, ut ex dictis patet. Ergo filius Dei assumpsit humanam naturam prout est ab individuis separata.

III q. 4 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *Dei verbum incarnatum neque eam quae nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit. Non enim incarnatio hoc, sed deceptio, et fictio incarnationis*. Sed natura humana prout est a singularibus separata vel abstracta, *in nuda contemplatione cogitatur, quia secundum seipsam non subsistit*, ut idem Damascenus dicit. Ergo filius Dei non assumpsit humanam naturam secundum quod est a singularibus separata.

III q. 4 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod natura hominis, vel cuiuscumque alterius rei sensibilis, praeter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi, uno modo, quasi per seipsam esse habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens, vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut philosophus probat, in VII Metaphys., quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in eius definitione; sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit praeter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam. Hoc autem est contra rationem formae communis, ut sic in persona individuetur. Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur, cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. Tertio quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch III, *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*. Similiter etiam non potuit assumi natura humana a filio Dei secundum quod est in intellectu divino. Quia sic nihil aliud esset quam natura divina, et per hunc modum, ab aeterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere quod filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in intellectu humano. Quia hoc nihil aliud esset quam si intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec aliud esset quam fictio quaedam incarnationis, ut Damascenus dicit.

III q. 4 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod filius Dei incarnatus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae, sed communitate causae, prout filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae.

III q. 4 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod per se homo non invenitur in rerum natura ita quod sit praeter singularia, sicut Platonici posuerunt. Quamvis quidam dicant quod Plato



nebylo třeba, aby byl přijat Slovem, protože jej od věčnosti měl.

Ke třetímu se musí říci, že, ačkoliv lidská přirozenost nebyla konkretně tak přijata, aby svébytí se rozumělo dříve než přijetí, avšak takto byla přijata v jednotlivu, protože byla přijata, aby byla v jednotlivci.

## I.5. Zda musil přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost ve všech jednotlivcích.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží měl přijmouti lidskou přirozenost ve všech jednotlivcích. Neboť to, co bylo prvotně a o sobě přijato, jest lidská přirozenost. Co však přísluší o sobě nějaké přirozenosti, přísluší všem jsoucím v této přirozenosti. Tedy bylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost ve všech jednotlivcích.

Mimo to Boží vtělení pochází z Boží lásky: proto se praví Jan 3: "Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal." Láska však působí, že se člověk sděluje přátelům, pokud jest možné. Synu Božímu však bylo možné přijmouti více přirozeností lidských, jak bylo svrchu řečeno; a z téhož důvodu všechny. Tedy bylo vhodné, aby Syn Boží přijal přirozenost ve všech jejích svébytích.

Mimo to moudrý činitel své dílo dokoná, jak může nejkratší cestou. Bylo by však kratší cestou, kdyby byli přijati všichni lidé k přirozenému synovství, než aby jedním přirozeným Synem "mnozí byli přivedeni k přijetí za syny", jak se praví Gal. 4. Tedy měla býti lidská přirozenost přijata od Syna Božího ve všech svébytích.

Avšak proti jest, co praví Damašský v III. knize, že Syn Boží "nepřijal lidskou přirozenost, která jest spatřována ve svém druhu; neboť ani nepřijal všechny hypostaze".

Odpovídám: Musí se říci, že nebylo vhodné, aby byla přijata od Slova lidská přirozenost ve všech svých svébytích. A to nejprve, protože by se tím odstranila mnohost svébytí lidské přirozenosti, která jest pro ni přirozená. Protože totiž nesmíme hledati v přijaté přirozenosti jiné svébytí mimo při jímající osobu, jak bylo svrchu řečeno, kdyby nebyla lidská přirozenost leč přijatá, plynulo by z toho, že by bylo pouze jedno svébytí lidské přirozenosti, což jest osoba přijímající. Za druhé, protože by se tím ubíralo důstojnosti vtěleného Syna Božího, jakožto "prvorozeného mezi mnohými bratřími" podle přirozenosti lidské, podobně jako jest "prvorozený ve všem stvoření" podle božské. Neboť pak by všichni lidé měli stejnou důstojnost. Za třetí protože bylo vhodné, aby jako jedno svébytí Boží se vtělilo, tak aby přijalo jen jednu lidskou přirozenost: aby byla dána jednota s obou stran.

K prvnímu se tedy musí říci, že býti přijatou přísluší lidské přirozenosti o sobě, protože totiž jí nepřísluší jako osobě, jako přijmouti přísluší přirozenosti božské jako osobě Ne

non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quod assumeretur a verbo, cum ab aeterno sibi affuerit.

III q. 4 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod natura humana, quamvis non sit assumpta in concreto ut suppositum praeintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo.

## 5. Utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus eius singularibus.

III q. 4 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus individuis. Id enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturae, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei verbo in omnibus suppositis.

III q. 4 a. 5 arg. 2

Praeterea, incarnatio divina processit ex divina caritate, ideo dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret*. Sed caritas facit ut aliquis se communicet amicis quantum possibile est. Possibile autem fuit filio Dei ut plures naturas hominum assumeret, ut supra dictum est, et, eadem ratione, omnes. Ergo conveniens fuit ut filius Dei assumeret naturam in omnibus suis suppositis.

III q. 4 a. 5 arg. 3

Praeterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. IV. Ergo natura humana debuit a filio Dei assumi in omnibus suppositis.

III q. 4 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *filius Dei non assumpsit humanam naturam quae in specie consideratur, neque enim omnes hypostases eius assumpsit*.

III q. 4 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a verbo assumeretur. Primo quidem, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, ut supra dictum est; si non esset natura humana nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati filii Dei incarnati, prout est *primogenitus in multis fratribus* secundum humanam naturam, sicut est *primogenitus omnis creaturae* secundum divinam. Essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis. Tertio, quia conveniens fuit quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

III q. 4 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod assumi convenit secundum se humanae naturae, quia scilicet non convenit

však, že jí přísluší o sobě, jakožto patřící k jejím bytnostním prvkům, nebo jako její přirozená vlastnost; kterýmžto způsobem by příslušelo všem jejím svébytím.

K druhému se musí říci, že láska Boha k lidem nejeví se pouze v samém přijetí lidské přirozenosti, ale především tím, co vytrpěl v lidské přirozenosti pro jiné lidi: podle onoho Řím. 5: "Doporučuje pak nám Bůh svou lásku v nás, protože, když jsme byli nepřáteli, Kristus za nás zemřel." To by však nebylo, kdyby přijal lidskou přirozenost ve všech lidech.

K třetímu se musí říci, že ke krátkosti cesty, kterou zachovává moudrý činitel, patří, aby nevykonával mnohými co se může dostatečně jedním vykonati. A proto bylo nevhodnější, aby jedním člověkem všichni ostatní byli spaseni.

## I.6. Zda bylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost z kmene Adamova.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost z kmene Adamova. Praví totiž Apoštol Žid. 7: "Slušelo se, abychom měli kněze odloučeného od hříšníků." Byl by však více odloučen od hříšníků, kdyby nepřijal lidskou přirozenost z kmene Adama hříšníka. Proto se zdá, že neměl přijmouti lidskou přirozenost z kmene Adamova.

Mimo to v každém rodu jest vznešenější to, co jest původ, než to, co je z původu. Když tedy chtěl přijmouti lidskou přirozenost, měl ji spíše přijmouti v samém Adamovi.

Mimo to pohané byli více hříšníky než židé: jak praví Glossa, Gal. 2. k onomu: "My jsme původem Židé a ne hříšníci z pohanů." Když tudíž chtěl přijmouti lidskou přirozenost z hříšníků, měl ji spíše přijmouti z pohanů než z kmene Abrahama, jenž byl spravedlivý.

Avšak proti jest, že u Lukáše 3 rod Páně se vede až na Adama.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v XIII. knize O Trojici "mohl Bůh přijmouti i odjinud člověka, ne z rodu onoho Adama, který hříchem svázal lidské pokolení. Avšak Bůh za lepší uznal přijmouti člověka také z toho pokolení, které bylo přemoženo, aby jím přemohl nepřítele pokolení lidského." A to pro trojí: Nejprve, protože se zdá, že to patří ke spravedlnosti, aby ten zadostučinil, který zhřešil. A proto mělo býti přijato z přirozenosti jím pokažené to, čím mělo býti naplněno zadostučinění pro celou přirozenost. Za druhé to patří též k větší důstojnosti člověka: když se zrodí vítěz nad ďáblem z téhož pokolení, nad nímž ďábel zvítězil. Za třetí, protože se tím více také jeví Boží moc, když přijal z porušené a slabé přirozenosti to, co bylo povznešeno k tak velké síle a

ei ratione personae, sicut naturae divinae convenit assumere ratione personae. Non autem quia convenit ei secundum se sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas, per quem modum conveniret omnibus eius suppositis.

III q. 4 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanae naturae, sed praecipue per ea quae passus est in natura humana pro aliis hominibus, secundum illud Rom. V, *commendat autem Deus suam caritatem in nobis, quia, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Quod locum non haberet si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

III q. 4 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad brevitatem viae quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem alii omnes salvarentur.

## 6. Utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

III q. 4 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, *decebat ut esset nobis pontifex segregatus a peccatoribus*. Sed magis esset a peccatoribus segregatus si non assumpsisset humanam naturam ex stirpe Adae peccatoris. Ergo videtur quod non debuit de stirpe Adae naturam humanam assumere.

III q. 4 a. 6 arg. 2

Praeterea, in quolibet genere nobilius est principium eo quod est ex principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

III q. 4 a. 6 arg. 3

Praeterea, gentiles fuerunt magis peccatores quam Iudaei, ut dicit Glossa, Galat. II, super illud, *nos natura Iudaei, non ex gentibus peccatores*. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentilibus quam ex stirpe Abrahae, qui fuit iustus.

III q. 4 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Luc. III generatio domini reducitur usque ad Adam.

III q. 4 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIII de Trin., *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adae qui suo peccato obligavit genus humanum. Sed melius iudicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum*. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per ipsum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor Diaboli nascitur quod per Diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de



důstojnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus musil býti oddělen od hříšníků co do viny, kterou přišel zničiti: ne co do přirozenosti, kterou přišel spasiti; neboť podle ní měl býti "ve všem připodobněn bratřím", jak praví týž Apoštol Žid. 2. A v tom je též podivuhodnější jeho nevinnost, že přirozenost, přijatá z celku podrobeného hříchu, takovou měla čistotu.

K druhému se musí říci, že, jak bylo praveno, bylo třeba, aby ten, který přišel sejmouti hříchy, byl oddělen od hříšníků co do viny, jíž byl Adam podroben a jejž Kristus "vyvedl z jeho provinění", jak se praví Moudr. 10. Bylo však třeba, aby ten který přišel všechny očistiti, nepotřeboval býti očištěn: podobně jako v každém druhu pohybu první hybatel jest nepohnutelný podle onoho pohybu, jako prvý měnitel jest neměnný. A proto nebylo vhodné, aby' přijal lidskou přirozenost v samém Adamovi.

Ke třetímu se musí říci, že, ježto Kristus musil býti co nejvíce vzdálen od hříšníků co do viny, jakožto mající vrchol nevinnosti, bylo vhodné, aby se došlo od prvého hříšr_ika až ke Kristu prostřednictvím některých spravedlivých, z nichž by vyzařovaly nějaké známky budoucí svatosti. Proto též v lidu, z něhož se měl Kristus naroditi, Bůh ustanovil určitá znamení svatosti, jež začala v Abrahamovi, který prvý přijal přislíbení o Kristu a obřízku na znamení vykonané úmluvy, jak se praví Gen. 12.

# *V. O přijetí částí lidské přirozenosti.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom třeba uvažovati o přijetí částí lidské přirozenosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda Syn Boží musil přijmouti pravé tělo.
2. Zda musil přijmouti pozemské tělo, totiž maso a krev.
3. Zda přijal duši.
4. Zda musil přijmouti rozum.

## I.1. Zda Syn Boží přijal pravé tělo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží nepřijal pravé tělo. Praví se totiž Filip. 2. že "byl učiněn k podobnosti lidí". Co však jest podle pravdy, nesluje podle podobnosti. Tedy Syn Boží nepřij al pravé tělo.

Mimo to přijetí těla v ničem nesnížilo Boží důstojnost: praví totiž Papež Lev v řeči O narození, že "ani oslava nepohltila nižší přirozenost, ani přijetí neumenšilo vyšší". To však patří k vznešenosti Boží, aby byl zcela oddělen od těla. Tedy se zdá, že přijetím nebyl Bůh spojen s tělem.

natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

III q. 4 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere, non quantum ad naturam, quam venerat salvare; secundum quam *debuit per omnia fratribus assimilari*, ut idem apostolus dicit, Heb. II. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

III q. 4 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, et quem Christus a suo delicto eduxit, ut dicitur Sap. X. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

III q. 4 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia Christus debebat esse maxime a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiae obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus perfulgerent quaedam insignia futurae sanctitatis. Propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus instituit Deus quaedam sanctitatis signa, quae incoeperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum foederis consummandi, ut dicitur Gen. XVII.

# *5. De modo unionis ex parte partium humanae naturae.*

## Prooemium

III q. 5 pr.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanae naturae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei debuerit assumere verum corpus. Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. Tertio, utrum assumpserit animam. Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

## 1. Utrum filius debuerit assumere verum corpus.

III q. 5 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Philipp. II quod *in similitudinem hominum factus est*. Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo filius Dei non assumpsit verum corpus.

III q. 5 a. 1 arg. 2

Praeterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis, dicit enim Leo Papa, in sermone de nativitate, quod *nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio*. Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

Mimo to znamení mají odpovídati naznačeným. Avšak zjevení Starého zákona, jež byla znameními a obrazy zjevení Kristova, nebyla podle tělesné pravdy, nýbrž podle obrazného vidění, jak jest patrné z Isaiáše 6: "Viděl jsem Pána sedíciho" atd. Tedy se zdá, že i zjevení Syna Božího na světě nebylo podle skutečnosti těla, nýbrž podle pouhého zobrazení.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize 83 otázek: "Bylo-li přeludem tělo Kristovo, oklamalKristus. A jestli oklamal, není pravdou. Kristus však je pravdou. Tedy nebylo jeho tělo přeludem." A tak jest patrné, že přijal pravé tělo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v knize O církevních dogmatech, "Syn Boží se nenarodil domněle, jako mající zdánlivé tělo, nýbrž tělo pravé." A toho lze udati trojí důvod. První z nich jest z povahy lidské přirozenosti, jíž náleží míti pravé tělo. Když se tedy předpokládá z předešlého, že bylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost, plyne z toho, že přijal pravé tělo. Druhý důvod se může vzíti z toho, co se dělo v tajemství vtělení. Neboť jestliže nebylo jeho tělo pravé, nýbrž přeludové, nepodstoupil také skutečnou smrt a také vpravdě nevykonal nic z toho, co o něm vypravují evangelisté, nýbrž vše bylo jakési zdání. A tak také následuje, že nenastala pravá spása: neboť účinek musí býti úměrný příčině. Třetí důvod lze vzíti ze samé důstojnosti osoby přijímající; neboť ježto ona je pravdou, neslušelo se, aby v jejím díle bylo nějaké předstírání. A proto i Pán sám ráčil vyloučiti tento blud Luk. posl. hl., když učedníci, "poděšení a postrašení, myslili, že ducha vidí", a ne pravé tělo; a proto se jim nabídl k dotýkání, pravě: "Dotkněte se a vizte: neboť duch nemá těla a kosti, jako vidíte, že já mám."

K prvnímu se tedy musí říci, že ona podobnost vyjadřuje pravdivost lidské přirozenosti v Kristu způsobem, jakým všichni, kteří jsou vpravdě v lidské přirozenosti, nazývají se podobnými druhem. Avšak tím se nemyslí 'jenom zdánlivá podobnost. Ke zřejmosti toho dodává Apoštol, že "byl učiněn poslušným až k smrti, a to k smrtí kříže", což by se nebylo mohlo státi, kdyby byla jenom zdánlivá podobnost.

K druhému se musí říci, že nebyla nikterak zmenšena jeho důstojnost, že Syn Boží přijal pravé tělo. Proto praví Augustin v knize O víře Petrovi: "Zmařil sebe sama, přijav podobu otroka, aby se stal otrokem: ale neztratil plnost podoby Boží." Nepřijal totiž Syn Boží pravé tělo tak, aby se stal tvarem tělesným, což odporuje Boží jednoduchosti a čistotě: neboť to by bylo přijmouti tělo v jednotě přirozenosti, což jest nemožné, jak je patrné ze svrchu řečeného. Avšak při zachování různosti přirozenosti, přijal v jednotě osoby.

Ke třetímu se musí říci, že obraz musí odpovídati co do podobnosti a co do opravdovosti věci: neboť "kdyby ve všem byla podobnost, nebylo by již znamení, nýbrž věc

III q. 5 a. 1 arg. 3

Praeterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris testamenti, quae fuerunt signa et figurae apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isaiae VI, *vidi dominum sedentem*, et cetera. Ergo videtur quod etiam apparitio filii Dei in mundum non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

III q. 5 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus. Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non phantasma fuit corpus eius*. Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

III q. 5 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *natus est Dei filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum*. Et huius ratio triplex potest assignari. Quarum prima est ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex praemissis quod conveniens fuerit filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit; nec aliquid eorum quae de eo Evangelistae narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequitur quod non fuit vera salus hominis subsecuta, oportet enim effectum causae proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personae assumentis, quae cum sit veritas, non decuit ut in opere eius aliqua fictio esset. Unde et dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Luc. ult., cum discipuli, *conturbati et conterriti, putabant se spiritum videre*, et non verum corpus, et ideo se eis palpandum praebuit, dicens, *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*.

III q. 5 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes qui vere in humana natura existunt, similes specie esse dicuntur. Non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam, apostolus subiungit quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*, quod fieri non potuisset si fuisset sola similitudo phantastica.

III q. 5 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus, sed formae Dei plenitudinem non amisit*. Non enim filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinae simplicitati et puritati, hoc enim esset assumere corpus in unitate naturae, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet. Sed, salva distinctione naturae, assumpsit in unitate personae.

III q. 5 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod figura respondere debet quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem,



sama", jak praví Damašský v III. knize. Tedy bylo vhodné, aby zjevení Starého zákona byla pouze podle zdání, jako obrazy: zjevení však Syna Božího na světě aby bylo podle opravdového těla, jako věc zobrazená nebo naznačená oněmi obrazy. Proto Apoštol dí Kolos. 2.: "Jež jsou stíny budoucích, tělo však Kristovo."

## I.2. Zda měl Kristus tělo tělesné čili pozemské.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl tělo tělesné čili pozemské tělo, nýbrž nebeské. Praví totiž Apoštol I. Kor. 15: "Prvý člověk ze země, pozemský, druhý člověk s nebe; nebeský." Avšak prvý člověk, totiž Adam, byl ze země co do těla, jak je patrné Gen. 2. Proto také druhý člověk, totiž Kristus, byl s nebe co do těla.

Mimo to I. Kor. 15 se praví: "Tělo a krev nebudou míti království Božího." Avšak království Boží je především v Kristu. Proto v něm není tělo a krev, nýbrž spíše tělo nebeské.

Mimo to Bohu musíme přisouditi všechno, co je nejlepší. Mezi těly jest však nejvznešenější nebeské. Proto takové tělo musil přijmouti Kristus.

Avšak proti jest, co Pán praví Luk. posl. hl. "Duch nemá těla a kostí, jako vidíte, že já mám." Tělo však a kosti nejsou z hmoty nebeského těla, nýbrž z nižších prvků. Proto nebylo tělo Kristovo nebeské, nýbrž tělesné a pozemské.

Odpovídám: Musí se říci, že z týchž důvodů jest zřejmé, že nemělo býti tělo Kristovo nebeské, jimiž se dokázalo, že nemělo býti zdánlivé. Nejprve totiž, jako by se nezachovala pravda lidské přirozenosti v Kristu, kdyby jeho tělo bylo zdánlivé, jak tvrdil Manicheus, tak by se také nezachovala, kdyby se o něm tvrdilo, že jest nebeské, jak stanovil Valentinus. Neboť ježto tvar člověka je nějakou věcí přirozenou, vyžaduje určitou hmotu, totiž maso a kosti, jež je nutné dáti do výměru člověka, jak je patrné z Filosofa v VII. knize Metaf. Za druhé, protože by to také odporovalo pravdě toho, co Kristus konal v těle. Protože totiž nebeské tělo nemůže trpěti a je neporušitelné, jak se dokazuje v I. O nebi, kdyby Syn Boží přijal nebeské tělo, ani by opravdu nelačněl, ani nežíznil, a ani by nepodstoupil utrpení a smrt. Za třetí, také to odporuje pravdě Boží. Kdyby se Syn Boží ukazoval lidem jako mající tělo tělesné a pozemské, bylo by to nepravdivé ukazování, kdyby byl měl tělo nebeské. Proto se praví v knize O Církevních dogmatech: "Syn Boží se narodil, vzav tělo z těla Panny a nikoli s nebe si je nesa."

K prvnímu se tedy musí říci, že pravíme o Kristu dvojím způsobem, že sestoupil s nebe. Jedním způsobem podle své božské přirozenosti: ne tak, že by přestala božská přirozenost býti v nebi, nýbrž že dole počala býti novým způsobem, totiž podle přijaté přirozenosti, podle onoho Jan. 3: "Nikdo nevystupuje na nebesa, leč ten, jenž

*si enim per omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res*, ut Damascenus dicit, in III libro. Conveniens igitur fuit ut apparitiones veteris testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figurae, apparitio autem filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata sive signata per illas figuras. Unde apostolus, Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*.

## 2. Utrum debuerit assumere corpus terrenum scilicet carnem et sanguinem.

III q. 5 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed caeleste. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*. Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Gen. II. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de caelo quantum ad corpus.

III q. 5 a. 2 arg. 2

Praeterea, I Cor. XV dicitur, *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*. Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Ergo in ipso non est caro et sanguis, sed magis corpus caeleste.

III q. 5 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod est optimum est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora corpus nobilissimum est caeleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

III q. 5 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit Luc. ult., *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Caro autem et ossa non sunt ex materia caelestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus caeleste, sed carneum et terrenum.

III q. 5 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod eisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse caeleste, quibus ostensum est quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, sicut non salvaretur veritas humanae naturae in Christo si corpus eius esset phantasticum, ut posuit Manichaeus; ita etiam non salvaretur si poneretur caeleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quaedam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quae in hominis definitione poni oportet, ut patet per philosophum, in VII Metaphys. Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quae Christus in corpore gessit. Cum enim corpus caeleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I de caelo, si filius Dei corpus caeleste assumpsisset, non vere esuriisset nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogat veritati divinae. Cum enim filius Dei se ostenderet hominibus quasi corpus carneum et terrenum habens, fuisset falsa demonstratio si corpus caeleste habuisset. Et ideo in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *natus est filius Dei carnem ex virginis corpore trahens, et non de caelo secum afferens*.

III q. 5 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur dupliciter de caelo descendisse. Uno modo, ratione divinae naturae, non ita quod divina natura esse in caelo defecerit; sed quia in infimis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumptam; secundum illud Ioan. III, *nemo*

sestoupil s nebe, Syn Člověka, který jest v nebesích." Jiným způsobem podle těla: ne že by samo tělo Kristovo sestoupilo s nebe podle své podstaty; nýbrž protože bylo jeho tělo utvořeno nebeskou silou, to jest, Ducha svatého. Proto praví Augustin Orosiovi, vykládaje uvedenou autoritu: "Nazývám Krista nebeským, protože nebyl počat z lidského se mene." A takovým též způsobem vykládá Hilarius v knize O Trojici.

K druhému se musí říci, že tělo a krev neberou se tam pro podstatu těla a krve, nýbrž pro porušení těla a krve. Toto však nebylo v Kristu co do viny. Bylo však dočasně co do trestu, aby dokonal dílo našeho vy koupení.

K třetímu se musí říci, že to právě patří k největší Boží slávě, že slabé a pozemské tělo vyzvedl k takové vznešenosti. Proto se čte ze Sněmu Efeského slovo sv. Theofila pravícího: "Jako se obdivujeme nejlepším umělcům, kteří ukazují svoje umění ne pouze v drahocenných hmotách, ale beroucí nezřídka i bezcenné bláto a nesouvislou zem, ukazujíce sílu ve svém oboru, mnohem více jsou chváleni, tak nejlepší umělec ze všech, Slovo Boží, přišel k nám nevzav nějakou vzácnou hmotu nebeského těla, nýbrž v blátě ukázal velikost svého umění."

## I.3. Zda přijal Syn Boží duši.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží nepřijal duši. Jan totiž, poučuje o tajemství vtělení, pravil: "Slovo tělem učiněno jest," nezmiňuje se nijak o duši. Neříká se však tělem učiněno, že se v tělo proměnilo, nýbrž protože tělo přijalo. Nezdá se tedy, že přijal duši.

Mimo to duše jest proto tělu nutná, aby tělo jí bylo oživeno. Ale jak se zdá, nebyla k tomu potřebná Kristovu tělu: protože jest Slovem Božím samým, o němž je v žalmu: "Pane, u tebe jest zdroj života." Bývalo by tedy zbytečné, aby v přítomnosti Slova byla tu duše. "Bůh" pak "a příroda nečiní nic zbytečně", jak praví i Filosof v I. O nebi. Tedy se zdá, že Syn Boží nepřijal duši.

Mimo to ze spojení duše s tělem povstává společná přirozenost, jež jest druhem lidským. "V Pánu však Ježíši Kristu nelze přijímati společný druh," jak praví Damašský v III. knize. Tedy nepřijal duši.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O zápase křesťanském: "Neposlouchejme těch, kteří praví, že od Slova Božího přijato bylo pouze tělo lidské; a tak rozumějí, co bylo řečeno, Slovo tělem učiněno jest, že popírají, že by onen člověk byl měl duši, nebo že by měl něco lidského, leč pouze tělo."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v knize O kacířstvech, byla domněnka nejprve Ariova a potom Apollinariova, že Syn Boží přijal pouhé tělo bez duše; tvrdili, že Slovo bylo tělu místo duše. Z čehož následovalo,

*ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo*. Alio modo, ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de caelo descenderit; sed quia virtute caelesti, idest spiritus sancti, est eius corpus formatum. Unde Augustinus dicit, ad Orosium, exponens auctoritatem inductam, *caelestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine*. Et hoc etiam modo Hilarius exponit, in libro de Trinitate.

III q. 5 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis. Quae quidem in Christo non fuit quantum ad culpam. Fuit tamen ad tempus quantum ad poenam, ut opus nostrae redemptionis expleret.

III q. 5 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provehit. Unde in synodo Ephesina legitur verbum sancti Theophili dicentis, *qualiter artificum optimi non pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed, vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex, Dei verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis caelestis apprehendens ad nos venit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit.*

## 3. Utrum assumpserit animam.

III q. 5 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filius Dei animam non assumpserit. Ioannes enim, incarnationis mysterium tradens, dixit, *verbum caro factum est*, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

III q. 5 a. 3 arg. 2

Praeterea, anima necessaria est corpori ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Dei verbum est, de quo in Psalmo, *domine, apud te est fons vitae*. Superfluum igitur fuisset animam adesse, verbo praesente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam philosophus dicit, in I de caelo. Ergo videtur quod filius Dei animam non assumpsit.

III q. 5 a. 3 arg. 3

Praeterea, ex unione animae ad corpus constituitur natura communis, quae est species humana. *In domino autem Iesu Christo non est communem speciem accipere*, ut Damascenus dicit, in III libro. Non igitur assumpsit animam.

III q. 5 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano *non eos audiamus qui solum corpus humanum dicunt esse susceptum a verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est, verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam*.

III q. 5 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, opinio primo fuit Arii, et postea Apollinaris,



že v Kristu nebyly dvě přirozenosti, nýbrž pouze jedna; z duše totiž a z těla povstává jedna lidská přirozenost. Ale toto tvrzení nemůže obstáti pro trojí. A to nejprve, protože odporuje autoritě Písma, v němž se Pán zmiňuje o své duši; Mat. 26: "Smutná jest duše má až k smrti," a Jan 10: "Mám moc položiti duši svou." Na to však odpovídal Apollinaris, že se v těchto slovech béře duše metaforicky: kterýmžto způsobem ve Starém zákoně se připomíná duše Boží, Isaiáš 1: "Měsíce nové a svátky vaše nenávidí duše má." Ale, jak praví Augustin v knize Osmdesátitří otáz., evangelisté vypravují, že se Ježíš podivil, rozhněval a zesmutněl a že zlačněl. Což tak dokazuje, že měl pravou duši, jako z toho, že jedl a spal a byl unaven se dokazuje, že měl pravé tělo. Jinak, kdyby se i tyto věci braly za metaforu, protože se čtou podobné věci ve Starém zákoně o Bohu, zahyne věrohodnost vypravování evangelického. Neboť jiné je, co se prorocky zvěstuje v obrazech: jiné, co je historicky psáno od evangelistů podle vlastních věcí. Za druhé zmíněný blud odnímá užitečnost vtělení, jež jest osvobozením člověka. Jak totiž usuzuje Augustin v knize Proti Felicianovi, "jestliže Syn Boží přijav tělo opomenul duši, buď že, znaje její nevinnost, nepovažoval ji za potřebnou léku; nebo, považuje ji za cizí sobě, neobdařil ji dobrodiním vtělení; nebo, maje ji za zcela nevyléčitelnou, nemohl ji uzdraviti; nebo ji odvrhl jako nízkou, ježto se zdála nevhodnou k nějakému použití. Dvojí z toho znamenají rouhání Bohu. Jak se totiž nazve všemohoucím, jestliže nemohl uzdraviti zoufalou? Nebo jak je Bohem všech, jestliže sám nestvořil duši naši? Ze dvou pak ostatních v jednom se nezná záležitost duše, druhé nezachovává cenu. Či se má mysliti, že rozumí záležitosti duše, jenž ji, vloženou silou rozumu k přijetí zákona připravenou, se snaží odloučiti od hříchu dobrovolného přestupování? Nebo jak zná její ušlechtilost ten, který ji nazývá pohrdnutou pro vadu nízkosti? Jestliže patříš na původ, velmi cenná jest podstata duše; patříš-li na vinu přestoupení, horší jest záležitost, protože mározum. Já však vím, Kristus jest i dokonalá moudrost, a nepochybuji, že jest i nejmilostivější: pro první z těchto nepohrdnul velmi dobrou a schopnou opatrností; pro druhé přijal tu, která byla tolik zraněna." Za třetí pak, ono tvrzení je proti samé pravdě vtělení. Tělu totiž a ostatním částem těla se duší dostává druhu. Proto odstoupí-li duše,jenom stejnojmenně je kost nebo tělo: jak je patrné z Filosof. II. O duši a VII. Metafys.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví "Slovo tělem učiněno jest", "tělo" se klade za celého člověka, jako by pravil, ‚Slovo se stalo člověkem": jako se praví Isai. 40: "Uvidí veškeré tělo spasení Boha našeho." Proto však jest celý člověk označen tělem, že, jak se praví v uvedené autoritě, že tělem Syn Boží se viditelně zjevil: proto se dodává: "A viděli jsme slávu jeho." Nebo proto, jak praví Augustin v knize Osmdesátitří otáz., v celé oné jednotě přijetí hlavní je Slovo, nejnižší pak a poslední tělo. Proto evangelista, chtěje nám odporučiti lásku k pokoře Boží, jmenoval Slovo a tělo, vynechav duši, jež jest nižší než Slovo, přednější než tělo." Bylo také rozumné, aby jmenoval tělo, které se zdálo méně přijatelné, protože jest více vzdálené od Slova.

quod filius Dei solam carnem assumpserit, absque anima, ponentes quod verbum fuerit carni loco animae. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerunt duae naturae, sed una tantum, ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed haec positio stare non potest, propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturae, in qua dominus de sua anima facit mentionem, Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem*; et Ioan. X, *potestatem habeo ponendi animam meam*. Sed ad hoc respondebat Apollinaris quod in his verbis anima metaphorice sumitur, per quem modum in veteri testamento Dei anima commemoratur, Isaiae I, *Calendas vestras et solemnitates odivit anima mea*. Sed, sicut dicit Augustinus, in libro octogintatrium quaest., Evangelistae in evangelica narratione narrant quod miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quae quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit et dormivit et fatigatus est, demonstratur habuisse verum corpus humanum. Alioquin, si et haec ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri testamento de Deo, peribit fides evangelicae narrationis. Aliud est enim quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo, derogat praedictus error utilitati incarnationis, quae est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus, in libro contra Felicianum, *si, accepta carne, filius Dei animam omisit, aut, innoxiam sciens, medicinae indigentem non credidit; aut, a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut, ex toto insanabilem iudicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quae nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur omnipotens, si curare non potuit desperatam? Aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus vero aliis, in uno animae causa nescitur, in altero meritum non tenetur. Aut intelligere causam putandus est animae qui eam, ad accipiendum legem habitu insitae rationis instructam, a peccato voluntariae transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit despectam? Si originem attendas, pretiosior est animae substantia, si transgressionis culpam, propter intelligentiam peior est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam scio, et piissimam esse non dubito, quorum primo, meliorem et prudentiae capacem non despexit; secundo, eam quae magis fuerat vulnerata, suscepit*. Tertio vero, haec positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et ceterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro nisi aequivoce, ut patet per philosophum, II de anima et VII Metaphys.

III q. 5 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur, verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine, ac si diceret, verbum homo factum est, sicut Isaiae XL dicitur, *videbit omnis caro salutare Dei nostri*. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, quia per carnem filius Dei visibilis apparuit, unde subditur *et vidimus gloriam eius*. Vel ideo quia, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest. *in tota illa unitate susceptionis principale verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, verbum et carnem nominavit, omittens animam, quae est verbo inferior, carne praestantior*. Rationabile etiam fuit ut nominaret

K druhému se musí říci, že Slovo je zdrojem života, jako prvá účinná příčina života. Ale duše je tělu zdrojem života, jako jeho tvar. Tvar je však účinkem činitelovým. Proto by se mohlo z přítomnosti Slova spíše usuzovati, že tělo je s duší; jako se může z přítomnosti ohně souditi, že těleso, jehož se oheň drží, je teplé.

Ke třetímu se musí říci, že není nevhodným, nýbrž i nutným, říci, že byla v Kristu přirozenost, která povstává duší, přišedší do těla. Damašský však popírá, že v Kristu je společný druh, jako něco třetího, vzniklého ze spojení božství s člověčenstvím.

## I.4. Zda přijal Syn Boží lidskou mysl čili rozum.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží nepřijal lidskou mysl čili rozum. Kde totiž jest přítomnost věci, netřeba jejího obrazu. Ale člověk jest svou myslí k obrazu Božímu: jak praví Augustin v knize O Trojici. Protože tedy byla v Kristu přítomnost samého Slova Božího, nebylo třeba, aby tam byla mysl lidská.

Mimo to větší světlo zatemňuje menší. Avšak Slovo Boží, jež jest "světlo osvěcující každého člověka, přicházejícího na tento svět", jak se praví Jan 1, přirovnává se k mysli jako světlo větší k menšímu: protože i mysl sama jest jakýmsi světlem, jako svítilna mající světlo od prvého světla, Přísl. 10: "Svítilna Páně duch člověka." Proto nebylo třeba, aby lidská mysl byla v Kristu, jenž je Slovem Božím.

Mimo to přijetí lidské přirozenosti Božím Slovem sluje jeho vtělení. Avšak rozum neboli mysl lidská není ani tělo, ani úkon těla: protože není konem žádného těla, jak se dokazuje v III. O duši. Tedy se zdá, že nepřijal Syn Boží lidskou mysl.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi: „Naprosto pevně drž, a nikterak nepochybuj, že Kristus, Syn Boží má rodu našeho tělo a rozumovou duši. On řekl o těle svém: Dotkněte se a vizte: neboť duch nemá těla a kosti, jako vidíte, že já mám," Luk. posl. Ukázal též, že má duši, pravě: Pokládám duši svou a zase si ji béřu. Jan 10. Ukázal také, že má mysl, řka: Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem. Mat. 11. A o něm skrze proroka Pán praví: Hle, bude rozuměti, služebník můj," Isai. 52.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Augustin dí v knize O kacířstvech, "Apollinaristé jinak smýšleli nežli katolická církev o duši Kristově, pravíce jako ariáni, že Kristus přijal tělo bez duše. Přemoženi v té otázce svědectvím evangelia, pravili, že duše Kristova neměla mysl, a za ni že v ní bylo samo Slovo." Avšak tento názor se usvědčuje týmiž důvody, jako předchozí. Nejprve totiž odporuje to

carnem, quae, propter hoc quod magis distat a verbo, minus assumptibilis videbatur.

III q. 5 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum est fons vitae sicut prima causa vitae effectiva. Sed anima est principium vitae corpori tanquam forma ipsius. Forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia verbi magis concludi posset quod corpus esset animatum, sicut ex praesentia ignis concludi potest quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum.

III q. 5 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est inconveniens, immo necessarium dicere quod in Christo fuit natura quae constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in domino Iesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.

## 4. Utrum assumere debuerit intellectum.

III q. 5 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpsit mentem humanam, sive intellectum. Ubi enim est praesentia rei, non requiritur eius imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Trinit. Cum ergo in Christo fuerit praesentia ipsius divini verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

III q. 5 a. 4 arg. 2

Praeterea, maior lux offuscat minorem. Sed verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I, comparatur ad mentem sicut lux maior ad minorem, quia et ipsa mens quaedam lux est, quasi lucerna illuminata a prima luce, Proverb. X, *lucerna domini spiraculum hominis*. Ergo in Christo, qui est verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

III q. 5 a. 4 arg. 3

Praeterea, assumptio humanae naturae a Dei verbo dicitur eius incarnatio. Sed intellectus, sive mens humana, neque est caro neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in III de anima. Ergo videtur quod filius Dei humanam mentem non assumpserit.

III q. 5 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, Christum, filium Dei, habentem nostri generis carnem et animam rationalem. Qui de carne sua dicit, palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*, Luc. ult. *Animam quoque se ostendit habere, dicens, ego pono animam meam, et iterum sumo eam*, Ioan. X. *Intellectum quoque se ostendit habere, dicens, discite a me, quia mitis sum et humilis corde*, Matth. XI. *Et de ipso per prophetam dominus dicit, ecce intelliget puer meus*, Isaiae LII.

III q. 5 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, *Apollinaristae de anima Christi a Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua quaestione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animae Christi dixerunt, sed pro hac ipsum verbum in ea fuisse.*



vypravování evangelia, jež připomíná, že se divil, jak plyne z Mat. 8. Obdiv však nemůže býti bez rozumu: protože značí srovnání výsledku s příčinou; když totiž někdo vidí účinek, jehož příčinu nezná a hledá, jak se praví na začátku Metafys. Za druhé, odporuje to užitečnosti vtělení, jež jest ospravedlnění člověka od hříchu. Duše lidská totiž není schopna hříchu ani ospravedlňující milosti, leč myslí. Proto bylo zvláště třeba přijmouti lidskou mysl. Proto praví Damašský v III. knize, že "Boží Slovo přijalo tělo a myslící a rozumovou duši", a potom dodává: "Celý se s celým spojil, aby mně celému spasení daroval," to jest, zdarma učinil: "neboť co jest nepřijatelně. jest nevyléčitelné." Za třetí odporuje to pravdě vtělení. Neboť ježto tělo jest úměrné duši jako hmota vlastnímu tvaru, není pravým lidským tělem, není-li zdokonaleno lidskou duší, to jest rozumovou. A proto, kdyby byl měl Kristus duši bez mysli, nebyl by měl pravé tělo lidské, nýbrž tělo zvířecí: protože pouze rozumovou duší liší se duše naše od duše zvířecí. Proto praví Augustin v knize Osmdesátitří otáz., že by podle tohoto bludu následovalo, že Syn Boží "přijal nějaké zvíře s podobou lidského těla". Což opět odporuje Boží pravdě, jež nestrpí nesprávnosti předstírání.

K prvnímu se tedy musí říci, že tam, kde je věc sama svou přítomností, nevyžaduje se její obraz, aby vyplnil místo věci: jako kde byl císař, nectili vojíni obrazu jeho. Vyžaduje se však s přítomností věci její obraz, aby byl právě přítomností věci zdokonalen: jako obraz ve vosku se dokonává vtištěním pečeti, a obraz člověká povstává v zrcadle z jeho přítomnosti. Proto bylo třeba ke zdokonalení lidské mysli, aby ji se sebou spojilo Boží Slovo.

K druhému se musí říci, že větší světlo maří světlo menší jiného osvětlujícího tělesa, ale nemaří, nýbrž zdokonaluje však světlo tělesa osvětleného. V přítomnosti totiž slunce bledne světlo hvězd, zdokonaluje se však světlo vzduchu. Rozum však čili mysl člověka jest jako světlo osvícené světlem Božího Slova. A proto světlem Božího Slova se nemaří mysl člověka, nýbrž spíše zdokonaluje.

Ke třetímu se musí říci, že, ačkoliv není rozumová schopnost úkonem nějakého těla, přece je třeba, aby byla vznešenější sama bytnost lidské duše, jež jest tvarem těla, aby měla schopnost rozuměti. A proto jest nutné, aby jí odpovídalo tělo lépe uzpůsobené.

# *VI. O pořadu vtělení.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o pořadu zmíněného přijetí.

A o tom jest šest otázek:

1. Zda Syn Boží přijal tělo prostřednictvím duše.
2. Zda přijal duši prostřednictvím ducha neboli mysli.
3. Zda duše Kristova byla od Slova přijata dříve než jeho

Sed haec positio eisdem rationibus convincitur sicut et praedicta. Primo enim, hoc adversatur narrationi evangelicae, quae commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. VIII. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum cuius causam ignorat, et quaerit, ut dicitur in principio Metaphys. Secundo, repugnat utilitati incarnationis, quae est iustificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiae iustificantis, nisi per mentem. Unde praecipue oportuit mentem humanam assumi. Unde Damascenus dicit, in III libro, quod *Dei verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem*, et postea subdit, *totus toti unitus est, ut toti mihi salutem gratificet* idest, gratis faciat, *quod enim inassumptibile est, incurabile est*. Tertio, hoc repugnat veritati incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animae sicut materia propriae formae, non est vera caro humana quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed carnem bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus, in libro octogintatrium quaest., quod secundum hunc errorem sequeretur quod filius Dei beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset. Quod iterum repugnat veritati divinae, quae nullam patitur fictionis falsitatem.

III q. 5 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, ubi est ipsa res per sui praesentiam non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei, sicut, ubi erat imperator, milites non venerabantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum praesentia rei imago ipsius ut perficiatur ex ipsa rei praesentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per eius praesentiam. Unde, ad perficiendam humanam mentem, necessarium fuit quod eam sibi verbum Dei univit.

III q. 5 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod lux maior evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis, non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati. Ad praesentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini verbi. Et ideo per lucem divini verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

III q. 5 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet potentia intellectiva non sit alicuius corporis actus, ipsa tamen essentia animae humanae, quae est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi. Et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

# *6. De modo assumptionis quantum ad ordinem.*

## Prooemium

III q. 6 pr.

Deinde considerandum est de ordine assumptionis praedictae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima. Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente. Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Quarto, utrum caro fuerit prius a verbo assumpta

tělo.

4. Zda tělo bylo Slovem přijato dříve, než bylo spojeno s duší.

5. Zda byla přijata celá lidská přirozenost prostřednictvím částí.

6. Zda byla přijata prostřednictvím milosti.

## I.1. Zda Syn Boží přijal tělo prostřednictvím duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží nepřijal tělo prostřednictvím duše. Neboť způsob, kterým Syn Boží je spojen s lidskou přirozeností a s jejími částmi, jest dokonalejší, než kterým jest ve všech tvorech. Avšak ve tvorech jest bezprostředně bytnosti, přítomností a mocí. Proto mnohem více je spojen Syn Boží s tělem, a ne prostřednictvím duše.

Mimo to duše a tělo byly spojeny se Slovem Božím v jednotě hypostaze čili osoby. Avšak tělo, jakož i duše, patří bezprostředně k osobě čili hypostazi člověka. Ba ještě se zdá bližší hypostazi člověka tělo, jež je hmotou, než duše, jež je tvarem: protože se zdá, že hmota jest prvkem jednotlivícím, jenž jest obsažen ve jméně hypostaze.

Mimo to, když odstraníme prostřední, dělí se to, co je spojeno prostředním: jako by zmizela barva s tělesa odstraněním povrchu. Avšak po oddělení duše smrtí ještě zůstává spojení Slova s tělem, jak bude níže patrné. Tedy se nespojuje Slovo s tělem prostřednictvím duše.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Listě Volusiánovi: "Sama velikost Boží moci uzpůsobila si rozumovou duši, a jí lidské tělo a vůbec celého člověka, který měl býti v lepší změněn."

Odpovídám: Musí se říci, že prostřední se říká vzhledem k počátku a konci. Proto jako počátek a konec přinášejí pořad, tak i prostřední. Jest však dvojí pořad: jeden času a druhý přirozenosti. Podle časového pak pořadu nesluje v tajemství Vtělení něco prostředním; protože Boží Slovo se spojilo s celou lidskou přirozeností, jak bude níže patrné. Pořad však přirozenosti mezi nějakými lze bráti dvojmo: jedním způsobem, podle stupně důstojnosti; jako říkáme, že andělé jsou uprostřed mezi Bohem a lidmi; jiným způsobem podle rázu příčinnosti, jako říkáme, že je prostřední příčina mezi prvou příčinou a posledním účinkem. A tento druhý pořad jaksi následuje po prvém: jak toťiž praví Diviš XIII. hl. Nebes. Hier., Bůh působí podstatami více blízkými na to, co je více vzdálené. A tak, když přihlížíme ke stupni důstojnosti, zdá se, že duše jest uprostřed mezi Bohem a tělem. A podle toho se může říci, že Syn Boží se spojil s tělem prostřednictvím duše. Ale podle pořadu příčinnosti jest duše jaksi příčinou spojení těla se Synem Božím. Nebylo by totiž přijatelné, nežli vztahem, který má k rozumové duši, od níž má, že jest tělem lidským; bylo totiž svrchu řečeno, že lidská přirozenost nad jiné jest přij atelná.

quam animae unita. Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

## 1. Utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

III q. 6 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpserit carnem mediante anima. Perfectior enim est modus quo filius Dei unitur humanae naturae et partibus eius, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo multo magis filius Dei unitur carni, et non mediante anima.

III q. 6 a. 1 arg. 2

Praeterea, anima et caro unita sunt Dei verbo in unitate hypostasis seu personae. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima. Quinimmo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia quam anima, quae est forma, quia principium individuationis, quae importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

III q. 6 a. 1 arg. 3

Praeterea, remoto medio, separantur ea quae per medium coniunguntur, sicut, remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed, separata per mortem anima, adhuc remanet unio verbi ad carnem, quod infra patebit. Ergo verbum non coniungitur carni mediante anima.

III q. 6 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *ipsa magnitudo divinae virtutis animam sibi rationalem, et per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem, in melius mutandum, coaptavit*.

III q. 6 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde, sicut principium et finis important ordinem, ita et medium. Est autem duplex ordo, unus quidem temporis; alius autem naturae. Secundum autem ordinem temporis, non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium, quia totam naturam humanam simul sibi Dei verbum univit, ut infra patebit. Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter, uno modo, secundum dignitatis gradum, sicut dicimus Angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo, secundum rationem causalitatis, sicut dicimus mediam causam existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum, sicut enim dicit Dionysius, XIII cap. Cael. Hier., Deus per substantias magis propinquas agit in ea quae sunt magis remota. Si ergo attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem. Et secundum hoc, potest dici quod filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed secundum ordinem causalitatis, ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae filio Dei. Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana,



K prvnímu se tedy musí říci, že můžeme pozorovati dvojí pořad mezi tvorem a Bohem. A to jeden, pokud tvorové mají příčinu v Bohu a závisí na něm, jako na původu svého bytí. A tak zasahuje Bůh pro nekonečnost své síly bezprostředně každou věc, působě ji a zachovávaje ji. A k tomu patří, že Bůh jest bezprostředně ve všech věcech bytností, přítomností a mocí. Jiný pak pořad jest, pokud věci jsou vedeny zpět k Bohu jako k cíli: a při tom se shledává prostřední mezi tvorem a Bohem; protože nižší tvorové jsou vedeni zpět k Bohu skrze vyšší, jak praví Diviš v kn. Nebes Hier. A k tomu pořadu patří přijetí lidské přirozenosti Slovem Božím; což je cíl při jetí; a proto skrze duši se spojuje s tělem.

Ke druhému se musí říci, že, kdyby byla hypostaze Slova ustavena jednoduše lidskou přirozenosti, plynulo by z toho, že je jí tělo bližší, protože je hmotou, která jest prvkem jednotlivení; jako i duše, která jest druhovým tvarem, se má blíže k lidské přirozenosti. Protože však hypostaze jest dřívější a vyšší než lidská přirozenost, tím bližší jest to, co je v lidské přirozenosti, čím jest vyšší. A proto jest Slovu Božímu bližší duše než tělo.

Ke třetímu musí se říci, že nic nebrání, aby něco bylo příčinou něčeho co do způsobilosti a vhodnosti, jestliže se odstraněním toho nezahlazuje ono: neboť, ač vznikání něčeho závisí od něčeho, jakmile však vzniklo, nezávisí od něho. Jako kdyby mezi některými přátelství mělo příčinu z něčího prostřednictví, když on odstoupí, ještě zůstává přátelství: a tak i když některá jest pojata do manželství pro krásu, jež činí u ženy vhodnost k manželskému spojení, přece když přestane krása, ještě zůstává manželské spojení. A podobně, když se oddělila duše, zůstává spojení Slova s tělem.

## I.2. Zda Syn Boží přijal duši prostřednictvím ducha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží nepřijal duši prostřednictvím ducha. Neboť totéž není prostředním mezi sebou a něčím jiným. Avšak duch čili mysl není v bytnosti jiné než duše sama, jak jsme měli v I. části. Tedy nepřijal Syn Boží duši prostřednictvím ducha čili mysli.

Mimo to, to, prostřednictvím čehož se stalo přijetí, zdá se více přijatelným. Avšak duch čili mysl není více přijatelný než duše, což je patrné z toho, že andělští duchové nejsou přijatelní, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se zdá, že Syn Boží nepřijal duši prostřednictvím ducha čili mysli.

Mimo to pozdější se přijímá od prvního prostřednictvím dřívějšího. Duše však značí bytnost samu, jež jest přirozeně dřívější než její schopnost, jíž jest mysl. Tedy se zdá, že Syn Boží nepřijal duši prostřednictvím ducha čili mysli.

dictum est enim supra quod natura humana prae ceteris est assumptibilis.

III q. 6 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. Et sic, propter infinitatem suae virtutis, Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando. Et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, potentiam et praesentiam. Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem. Et quantum ad hoc, invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius, in libro Caelest. Hier. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a verbo Dei quod est terminus assumptionis. Et ideo per animam unitur carni.

III q. 6 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si hypostasis verbi Dei constitueretur simpliciter per naturam humanam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia, quae est individuationis principium, sicut et anima, quae est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis est prior et altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura propinquius se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est verbo Dei anima quam corpus.

III q. 6 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, id non tollitur, quia, etsi fieri alicuius dependeat ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut, si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet, et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio verbi Dei ad carnem.

## 2. Utrum assumpserit animatu mediante spiritu sive mente.

III q. 6 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu. Idem enim non cadit medium inter ipsum et aliquid aliud. Sed spiritus, sive mens, non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte dictum est. Ergo filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.

III q. 6 a. 2 arg. 2

Praeterea, id quo mediante facta est assumptio, videtur magis assumptibile. Sed spiritus, sive mens, non est magis assumptibilis quam anima, quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

III q. 6 a. 2 arg. 3

Praeterea, posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quae est prior naturaliter quam ipsa potentia eius quae est mens. Ergo videtur quod filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu vel

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O křesťanském zápase: "Neviditelná a nezměnitelná pravda přijala skrze ducha duši a skrze duši tělo."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, praví se o Sy nu Božím, že přij al tělo prostřednictvím duše, jak k vůli pořadu důstojnosti, tak také k vůli vhodnosti přijetí. Obojí však z nich se shledá, když srovnáme rozum, který sluje duchem, s ostatními částmi duše. Podle vhodnosti není totiž duše přijatelná, leč tím, že jest schopná Boha, jsouc k jeho obrazu; což jest podle mysli, která sluje duchem podle onoho Efes. 4: "Obnovte se duchem mysli své." Podobně také jest rozum vyšší a důstojnější a Bohu podobnější mezi ostatními částmi duše. A proto, jak praví Damašský ve III. knize, "spojilo se Boží Slovo s tělem prostřednictvím rozumu, neboť rozum jest to nejčistší v duši, a též Bůh sám jest rozum".

K prvnímu se tedy musí říci, že ač rozum není jiné než duše podle podstaty, liší se přece od jiných částí duše podle rázu schopnosti: a proto mu přísluší ráz prostředního.

Ke druhému se musí říci, že andělskému duchu nechybí vhodnost přijetí pro nedostatek důstojnosti, nýbrž k vůli nenapravitelnosti pádu. Což nelze říci o duchu lidském, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v prvé části.

Ke třetímu se musí říci, že duše, mezi niž a Boží Slovo se klade doprostřed rozum, nebéře se tu za bytnost duše, která jest společná všem schopnostem, nýbrž za nižší schopnosti, jež jsou všem duším společné.

## I.3. Zda duše Kristova byla od Slova přijata dříve než tělo.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova byla dříve přijata Slovem než tělo. Syn totiž Boží přijal tělo protřednictvím duše, jak bylo řečeno. Ale dříve se přijde k pro střednímu než k poslednímu. Tedy přijal Syn Boží dříve duši než tělo.

Mimo to duše Kristova jest důstojnější než andělé, podle onoho Žalmu 96: "Klanějte se mu všichni andělé jeho." Avšak andělé byli stvořeni na začátku, jak jsme měli v První. Tedy také duše Kristova; a ta nebyla dříve stvořena než přijata: neboť praví Damašský ve III. knize, že "nikdy ani tělo ani duše Kristova neměly vlastní hypostazi mimo hypostazi Slova". Tedy se zdá, že duše byla dříve přijata než tělo, které bylo počato v panenském lůně.

Mimo to Jan 1 se dí: "Viděli jsme ho plného milosti a pravdy": a potom se pokračuje: "z plnosti jeho všichni jsme přijali", to jest, všichni věřící ve kterékoli době, jak vykládá Zlatoústý. To by však nebylo, kdyby Kristus

mente.

III q. 6 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit*.

III q. 6 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animae partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*. Similiter etiam intellectus, inter ceteras partes animae, est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit, in III libro, *unitum est carni per medium intellectum verbum Dei, intellectus enim est quod est animae purissimum; sed et Deus est intellectus*.

III q. 6 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.

III q. 6 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus. Quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt.

III q. 6 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima inter quam et Dei verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae, quae est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quae sunt omni animae communes.

## 3. Utrum anima fuerit prius assumpta quam caro.

III q. 6 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est. Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo filius Dei prius assumpsit animam quam corpus.

III q. 6 a. 3 arg. 2

Praeterea, anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalmi, *adorate eum, omnes Angeli eius*. Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est. Ergo et anima Christi. Quae non fuit ante creata quam assumpta, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim praeter verbi hypostasim*. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quae est concepta in utero virginali.

III q. 6 a. 3 arg. 3

Praeterea, Ioan. I dicitur, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, et postea sequitur, de plenitudine eius omnes accepimus, idest, omnes fideles quocumque tempore, ut



neměl plnost milosti a pravdy přede všemi svatými, kteří byli od počátku světa, protože příčina není pozdější účinku. Protože tudíž plnost milosti a pravdy byla v duši Kristově ze spojení se Slovem, podle toho, co se tamtéž praví: "Viděli jsme slávu jeho, jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy;" zdá se důsledkem, že duše Kristova byla od začátku světa přijata Slovem Božím.

Avšak proti jest, co praví Damašský ve IV. knize: "Nikoli, jak někteří lhou, před Vtělením, které jest z Panny, byl rozum spojen s Bohem Slovem a odtud byl nazván Kristem."

Odpovídám: Musí se říci, že Origenes tvrdil, že všechny duše byly stvořeny na začátku: a tvrdil, že mezi nimi byla stvořena též duše Kristova. - Avšak toto jest nevhodné, totiž když se tvrdí, že byla tehdy stvořena, ale ne hned se Slovem spojena, protože by z toho následovalo, že ona duše měla někdy vlastní svébytí bez Slova. A tak, když byla přijata od Slova, buď by se nestalo spojení podle svébytí, nebo by bylo zrušeno před tím jsoucí svébytí duše. Podobně jest také nevhodné, tvrdí-li se, že ona duše byla od začátku se Slovem spojená a potom v lůně Panny vtělená. Protože tak by se zdálo, že jeho duše není téže přirozenosti jako naše, jež jsou zároveň stvořeny, když jsou vdechnuty do těla. Proto praví Papež Lev v Listě Juliánovi, že "tělo Kristovo nebylo jiné přirozenosti než naše, a že mu nebyla duše vdechnuta jiným původcem než ostatním lidem".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, duše Kristova sluje prostřední ve spojení těla se Slovem, podle pořadu přirozenosti: ne však že by byla prostřední v pořadu časovém.

K druhému se musí říci, že, jak praví Papež Lev v témž Listě, duše Kristova „vyniká ne růzností rodu, nýbrž vznešeností moci". Neboť je téhož rodu s našimi dušemi, ale vyniká též nad anděly "plností milosti a pravdy". Způsob pak vtělení odpovídá duši podle rázu jejího rodu, z něhož má, protože je tvarem těla, aby byla zároveň stvořena, když jest vlita do těla a s ním spojena. Což nepřísluší andělům, kteří jsou podstaty zcela odloučené od těla.

Ke třetímu se musí říci, že všichni lidé přijímají z plnosti Kristovy podle víry, kterou v něj mají: praví se totiž Řím. 3 že "spravedlnost Boží jest skrze víru v Ježíše Krista do všech a na všechny, kteří v něj věří". Jako pak my v něj věříme co již vtěleného: tak v něj věřili staří jako v majícího se naroditi: "neboť věříme, majíce téhož ducha", jak se praví II. Kor. 4. Víra pak, která jest v Krista, má moc ospravedlniti z ustanovení milosti Boží, podle onoho Řím. 4: "Nekonajícímu, ale věřícímu v toho, který ospravedlňuje bezbožného, víra při čítá se ke spravedlnosti podle ustanovení milosti Boží." Protože však toto ustanovení jest věčné, nic nebrání, aby byli někteří věrou v Ježíše Krista ospravedlněni dříve, než byla jeho duše plna milosti a pravdy.

Chrysostomus exponit. Hoc autem non esset nisi Christus habuisset plenitudinem gratiae et veritatis ante omnes sanctos qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum ergo plenitudo gratiae et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad verbum, secundum illud quod ibidem dicitur, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*; consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuisset a verbo Dei assumpta.

III q. 6 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *non, ut quidam mentiuntur, ante eam quae est ex virgine incarnationem, intellectus est unitus Deo verbo, et ex tunc vocatus est Christus*.

III q. 6 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconveniens, scilicet, si ponatur quod fuerit tunc creata sed non statim verbo unita, quia sequeretur quod anima illa habuisset aliquando propriam subsistentiam sine verbo. Et sic, cum fuisset a verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum substinentiam; vel corrupta fuisset subsistentia animae praeexistens. Similiter etiam est inconveniens si ponatur quod anima illa fuerit a principio verbo unita, et postmodum in utero virginis incarnata. Quia sic eius anima non videretur eiusdem esse naturae cum nostris, quae simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Iulianum, quod *non alterius naturae erat caro quam nostra, nec alio illi quam ceteris hominibus est anima inspirata principio*.

III q. 6 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad verbum secundum ordinem naturae. Non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

III q. 6 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Leo Papa in eadem epistola, dicit, anima Christi excellit non diversitate generis, sed sublimitate virtutis. Est enim eiusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiae et veritatis. Modus autem incarnationis respondet animae secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit Angelis, quia sunt substantiae omnino a corporibus absolutae.

III q. 6 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum, dicitur enim Rom. III, quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum*. Sicut autem nos in ipsum credimus ut incarnatum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum, *habentes enim eundem spiritum credimus*, ut dicitur II Cor. IV. Habet autem fides quae est in Christum virtutem iustificandi ex proposito gratiae Dei, secundum illud Rom. IV, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*. Unde, quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari antequam eius anima esset plena gratia et veritate.

## I.4. Zda bylo tělo Kristovo dříve přijato Slovem než spojeno s duší.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo bylo dříve přijato Slovem, než spojeno s duší. Praví totiž Augustin ve knize O víře Petrovi: "Naprosto pevně drž a nikterak nepochybuj, že nebylo dříve počato tělo Kristovo bez božství v lůně Panny, než bylo přijato Slovem." Avšak zdá se, že tělo Kristovo bylo dříve počato, než spojeno s rozumovou duší; protože hmotné uzpůsobení jest dříve na cestě plození, než doplňující tvar. Tedy bylo dříve tělo Kristovo přijato než spojeno s duší.

Mimo to, jako duše jest částí přirozenosti lidské, tak i tělo. Avšak duše lidská neměla v Kristu jiného původu svého bytí než v jiných lidech, jak je patrné z autority Papeže Lva, svrchu uvedené. Tedy se zdá, že ani tělo Kristovo nemělo původ svého bytí jinak než v nás. Avšak v nás se dříve počne tělo, než přijde duše rozumová. Tedy bylo také tak v Kristu. A tak bylo tělo dříve Slovem přijato než s duší spojeno.

Mimo to, jak se praví v knize O příčinách, "prvá příčina více působí účinek a dříve se s ním spojí, než příčina druhotná". Avšak duše Kristova se má ke Slovu, jako příčina druhotná k příčině prvé. Tedy Slovo bylo spojeno s tělem dříve než duše.

Avšak proti jest, co praví Damašský ve III. knize: "Zároveň tělo Boha Slova, zároveň tělo oživené s rozumem a myslí." Tedy spojení Slova s tělem nebylo před spojením s duší.

Odpovídám: Musí se říci, že lidské tělo jest přijatelné od Slova podle vztahu, jejž má k rozumové duši jako k vlastnímu tvaru. Nemá však tohoto vztahu, dokud k němu nepřijde rozumová duše: neboť když se nějaká hmota stává vlastní nějakého tvaru, přijímá onen tvar; proto se změna končí v témž okamžiku, v němž se přivede podstatný tvar. A odtud jest, že nemohlo býti tělo přijato dříve, než bylo tělem lidským; což se stalo, když přišla duše rozumová. Jako tedy nebyla přijata duše dříve než tělo, protože je proti přirozenosti duše, aby byla dříve, než se spojí s tělem; tak také tělo ne mohlo býti dříve přijato než duše; protože není dříve lidským tělem, než má rozumovou duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidské tělo dostává bytí skrze duši. A proto před příchodem duše není lidským tělem, nýbrž může býti přípravou na lidské tělo. V početí však Kristově, Duch svatý, jenž jest činitel nekonečné moci, zároveň i hmotu připravil, i přivedl k dokonalosti.

K druhému se musí říci, že tvar v uskutečnění dává druh; látka však, co je na ní, jest možností k druhu. A proto by bylo proti povaze tvaru, aby byl dříve než přirozenost druhu, která se dokoná jeho spojením s hmotou; není však proti přirozenosti hmoty, aby byla před přirozeností druhu. A proto nepodobnost, která mezi původem naším a původem Kristovým, pokud naše tělo jest dříve počato než jest oživeno, ne však tak tělo Kristovo, je v tom, co

## 4. Utrum caro fuerit prius assumpta quam animae uvita.

III q. 6 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuit primo a verbo assumpta quam animae unita. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero virginis antequam susciperetur a verbo*. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animae rationali unita, quia materialis dispositio prius est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animae unita.

III q. 6 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut anima est pars naturae humanae, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papae supra inducta. Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a verbo assumpta quam animae unita.

III q. 6 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur in libro de causis, *causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei quam causa secunda*. Sed anima Christi comparatur ad verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo verbum est unitum carni quam anima.

III q. 6 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *simul Dei verbi caro, simul caro animata, rationalis et intellectualis*. Non ergo unio verbi ad carnem praecessit unionem ad animam.

III q. 6 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod caro humana est assumptibilis a verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat, quia simul dum aliqua materia fit propria alicuius formae, recipit illam formam; unde in eodem instanti terminatur alteratio in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animae est ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem.

III q. 6 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animae non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi spiritus sanctus, qui est agens infinitae virtutis, simul et materiam disposuit et ad perfectum perduxit.

III q. 6 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod forma actu dat speciem, materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formae esset quod praeexisteret naturae speciei, quae perficitur per unionem eius ad materiam, non autem est contra naturam materiae quod praeexistat naturae speciei. Et ideo dissimilitudo



předchází doplnění přirozenosti: jakož i, že my jsme počati ze semene muže, ne však Kristus. Avšak rozdíl, který by byl co do původu duše, vztahoval by se na rozličnost přirozenosti.

Ke třetímu se musí říci, že Slovo Boží se rozumí spojené dříve s tělem než s duší skrze společný způsob, kterým je v ostatních tvorech bytností, mocí a přítomností. Pravím však dříve, nikoli časem, nýbrž přirozeností: dříve totiž se rozumí tělo jako nějaké jsoucno, což má od Slova, než jako oživené, což má od duše. Ale podle rozumu dříve se osobním spojením musí tělo spojiti s duší než se Slovem: protože ze spojení s duší je spojitelné se Slovem v osobě: především protože jenom v rozumové přirozenosti se shledává osoba.

## I.5. Zda Syn Boží přijal celou lidskou přirozenost prostřednictvím částí.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží přijal celou lidskou přirozenost prostřednictvím částí. Praví totiž Augustin v knize O křesťanském zápase, že "neviditelná a nepřeměnná Pravda přijala skrze ducha duši, skrze duši tělo a tak celého člověka." Avšak duch, duše a tělo jsou části celého člověka. Tedy přijal celého člověka prostřednictvím částí.

Mimo to, proto Syn Boží přijal tělo prostřednictvím duše, že je duše Bohu podobnější než tělo. Avšak části lidské přirozenosti, protože jsou jednodušší nežli tělo, jsou podobnější než celek tomu, jenž jest nejjednodušší. Tedy přijal celek prostřednictvím částí.

Mimo to celek povstává ze spojení částí. Avšak spojení se rozumí jako zakončení přijetí; části však se rozumí před přijetím. Tedy přijal celek skrze části.

Avšak proti jest, co praví Damašský ve III. knize: "V Pánu Ježíši Kristu nezříme části částí, nýbrž co se nejblíže skládá, to jest božství a člověčenství." Člověčenství však jest nějaký celek, který se skládá z duše a těla, jako z částí. Tedy přij al Syn Boží části prostřednictvím celku.

Odpovídám: Musí se říci, že, když se nazývá něco prostředním v přijetí vtělení, nenaznačuje se tím časový pořad; protože zároveň se stalo přijetí celku i všech částí. Bylo totiž ukázáno, že duše a tělo byly zároveň spojeny navzájem k utvoření lidské přirozenosti ve Slově. Ale naznačuje se tu pořad přirozenosti. Proto tím, co je dříve přirozenosti, jest přijímáno to, co je pozdější. Jest pak něco dříve v přirozenosti dvojmo: jedním způsobem se strany činitele, jiným způsobem se strany hmoty: neboť tyto dvě příčiny jsou před věcí. Se strany činitele jest sice jednoduše první to, co jest první v jeho záměru; ale podřadně jest první to, od čeho začíná jeho činnost: a to proto, jelikož záměr je dříve než činnost. Avšak se strany

quae est inter originem nostram et originem Christi secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum id quod praecedit naturae complementum, sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quae esset quantum ad originem animae, redundaret in diversitatem naturae.

III q. 6 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Dei per prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam et praesentiam, prius tamen dico, non tempore, sed natura. Prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod habet a verbo, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animae quam verbo, quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis verbo in persona; praesertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

## 5. Utrum tota natura humana sit assumpta mediantibus partibus.

III q. 6 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus. Dicit enim Augustinus, in libro de agone Christiano, quod *invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit*. Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum hominem assumpsit mediantibus partibus.

III q. 6 a. 5 arg. 2

Praeterea, ideo Dei filius carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanae naturae, cum sint simpliciores videntur esse similiores ei, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

III q. 6 a. 5 arg. 3

Praeterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis, partes autem praeintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

III q. 6 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *in domino Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quae proxime componuntur, idest deitatem et humanitatem*. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore sicut ex partibus. Ergo filius Dei assumpsit partes mediante toto.

III q. 6 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in verbo. Designatur autem ibi ordo naturae. Unde per id quod est prius natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter, uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiae; hae enim duae causae praeexistunt rei. Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius

hmoty jest dříve to, co jest dříve v přeměně hmoty. Ve vtělení však se musí nejvíce přihlížeti k pořadu, který je se strany činitele: neboť jak praví Augustin v Listě Volusianovi, "v takových věcech celý důvod věci jest moc působícího". Jest však jasné, že podle záměru působícího je dříve úplné než neúplné; a v důsledku celek než části. A proto se musí říci, že Slovo Boží přijalo části lidské přirozenosti prostřednictvím celku. Jako totiž přijal tělo pro poměr, který má k rozumové duši, tak přijal tělo a duši pro poměr, který mají k lidské přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se z těch slov nic jiného nedává rozuměti, než že Slovo, přijímajíc části lidské přirozenosti, přijalo celou lidskou přirozenost. A tak přijetí části na cestě činnosti je dříve v rozumu, ne v čase. Přijetí však přiro. zenosti jest dříve na cestě záměru: což jest býti dříve jednoduše, jak bylo řečeno.

Ke druhému se musí říci, že Bůh je tak jednoduchý, že je také nejdokonalejší. A proto jest celek více podobný Bohu než části, pokud je dokonalejší.

Ke třetímu se musí říci, že přijetí se končí osobním spojením; ne však spojením přirozenosti, které povstává ze spojení částí.

## I.6. Zda Syn Boží přijal lidskou přirozenost prostřednictvím milosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží přijal lidskou přirozenost prostřednictvím milosti. Neboť se milostí spojujeme s Bohem. Avšak lidská přirozenost v Kristu byla nejvíce spojena. Tedy ono spojení se stalo milostí.

Mimo to, jako žije tělo duší, která jest jeho dokonalosti, tak také duše milostí. Avšak lidská přirozenost stává se vhodnou k přijetí skrze duši. Tedy přijal Syn Boží duši prostřednictvím milosti.

Mimo to Augustin XV. O Troj. dí, že vtělené Slovo jest jako naše slovo v hlase. Avšak naše slovo spojuje se s hlasem prostřednictvím ducha. Tedy se spojuje Slovo Boží s tělem prostřednictvím Ducha svatého: a tak prostřednictvím milosti, která se přiděluje Duchu svatému, podle onoho I. Kor. 12: "Různá jsou rozdělení milostí, týž však Duch."

Avšak proti jest, že milost jest jakýsi případek duše, jak jsme měli ve Druhé Části. Spojení však Slova s lidskou přirozeností se stalo podle svébytnosti, a ne podle případku, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy nebyla přijata lidská přirozenost prostřednictvím milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že v Kristu se udává milost spojení a milost pohotovostní. Tedy se milost nemůže rozuměti jako prostřední v přijímání lidské přirozenosti, ať mluvíme o milosti spojení nebo o milosti pohotovostní. Milost totiž spojení jest samo osobní bytí, které zdarma a

operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiae. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis, quia, ut Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis*. Manifestum est autem quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, et per consequens, totum quam partes. Et ideo dicendum est quod verbum Dei assumpsit partes humanae naturae mediante toto. Sicut enim corpus assumpsit propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

III q. 6 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis nihil datur intelligi nisi quod verbum, assumendo partes humanae naturae, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium prior est in via operationis intellectu, non tempore. Assumptio autem naturae est prior in via intentionis, quod est esse prius simpliciter, ut dictum est.

III q. 6 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus ita est simplex quod etiam est perfectissimus. Et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

III q. 6 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturae, quae resultat ex coniunctione partium.

## 6. Utrum filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia.

III q. 6 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

III q. 6 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut corpus vivit per animam, quae est eius perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictum est. Ergo et anima redditur congrua ad assumptionem per gratiam. Ergo filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

III q. 6 a. 6 arg. 3

Praeterea, Augustinus, XV de Trin., dicit quod verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu. Ergo verbum Dei unitur carni mediante spiritu sancto, et ita mediante gratia, quae spiritui sancto attribuitur, secundum illud I ad Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*.

III q. 6 a. 6 s. c.

Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animae, ut in secunda parte habitum est. Unio autem verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens ut ex supra dictis patet. Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

III q. 6 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia



od Boha se dává lidské přirozenosti v osobě Slova: a to jest zakončení přijetí: milost pak pohotovostní, patřící ke zvláštní svatosti onoho člověka, jest nějakým účinkem, následujícím spojení, podle onoho Jan I: "Viděli jsme slávu jeho jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy;" čímž se dává rozuměti, že tím samým, že onen člověk jest Jednorozený od Otce, což má skrze spojení, má plnost milostí a pravdy. Rozumí-li se však milostí vůle Boží, něco zdarma činící nebo dávající, tak spojení se stalo milostí,ne však jako prostředním, nýbrž jako příčinou účinnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že naše spojení s Bohem je skrze činnost, pokud totiž jej poznáváme a milujeme. A proto takové spojení je skrze milost pohotovostní, pokud dokonalá činnost vychází z pohotovosti. Spojení však lidské přirozenosti se Slovem Božím jest podle osobního bytí: jež nezávisí na nějaké pohotovosti, nýbrž bezprostředně na přirozenosti samé.

K druhému se musí říci, že duše jest podstatnou dokonalostí těla; milost však jest případkovou dokonalostí duše. A proto nemůže milost určovati duši ke spojení osobnímu, jež není případkové, jako duše tělo.

Ke třetímu se. musí říci, že naše slovo se spojuje s hlasem prostřednictvím ducha, ne však jako prostředkem tvarovým, nýbrž jakožto prostředkem pohybujícím: neboť ze slova uvnitř pojatého vychází duch, jímž se tvoří hlas. A podobně z věčného Slova vychází Duch svatý, který utvořil tělo Kristovo, jak bude níže patrné. Nenásleduje však z toho, že by milost Ducha svatého byla tvarovým prostředkem ve zmíněném spojení.

# *VII. O milosti Kristově, pokud jest jednotlivým člověkem.*

## Předmluva

Dělí se na třináct článků.

Potom se má uvažovati o spolupřijatých od Syna Božího v lidské přirozenosti. A nejprve o těch, jež patří k dokonalosti; za druhé o těch, jež patří k nedostatku.

O prvém se má uvážiti trojí: předně o milosti Kristově; za druhé o jeho vědění; za třetí o jeho moci.

O milosti Kristově pak se má uvažovati dvojí: a to nejprve o jeho milosti pokud jest jednotlivým člověkem; za druhé pokud je hlavou církve. Neboť o milosti spojení se již řeklo.

O prvém je třináct otázek:

1. Zda byla v duši Kristově nějaká milost pohotovostní.
2. Zda byly ctnosti v Kristu.
3. Zda v něm byla víra.
4. Zda byla v něm naděje.
5. Zda v Kristu byly dary.
6. Zda v Kristu byl dar bázně.

enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinens ad specialem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*; per quod datur intelligi quod hoc ipso quod ille homo est unigenitus a patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiae et veritatis. Si vero intelligatur gratia ipsa voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

III q. 6 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

III q. 6 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia vero est perfectio animae accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quae non est accidentalis, sicut anima corpus.

III q. 6 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens, nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex verbo aeterno procedit spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi ut infra patebit. Non autem ex hoc sequitur quod gratia spiritus sancti sit formale medium in unione praedicta.

## *7. De coassumptis a filio Dei in humana natura pertinentibus ad perfectionem scilicet de gratis Christi prout est singularis homo.*

## Prooemium

III q. 7 pr.

Deinde considerandum est de coassumptis a filio Dei in humana natura. Et primo, de his quae pertinent ad perfectionem; secundo, de his quae pertinent ad defectum. Circa primum consideranda sunt tria, primo, de gratia Christi; secundo, de scientia eius; tertio, de potentia ipsius. De gratia autem Christi considerandum est dupliciter, primo quidem, de gratia eius secundum quod est singularis homo; secundo, de gratia eius secundum quod est caput Ecclesiae. Nam de gratia unionis iam dictum est. Circa primum quaeruntur tredecim. Primo, utrum in anima Christi sit aliqua gratia habitualis. Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes. Tertio, utrum in eo fuerit fides. Quarto, utrum fuerit in eo spes. Quinto, utrum in Christo fuerint dona. Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum. Septimo, utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae. Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia. Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiae. Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi. Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita. Duodecimo, utrum potuerit augeri. Tertiodecimo,

7. Zda v Kristu byly milosti darmo dané.
8. Zda v Kristu bylo proroctví.
9. Zda v něm byla plnost milosti.
10. Zda taková plnost je vlastní Kristu.
11. Zda Kristova milost jest nekonečná.
12. Zda mohla růsti.
13. Jak se má tato milost ke spojení.

## I.1. Zda v přijaté duši Slovem byla milost pohotovostní.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebyla milost pohotovostní v duši přijaté Slovem. Milost jest totiž jakás účast na božství v rozumovém tvoru, podle onoho II. Petr. 1: "Skrze nějž nám dal veliké a cenné přísliby, abychom byli účastni Boží přirozenosti." Kristus však jest Bohem nejen účasti, nýbrž podle pravdy. Tedy nebylo v něm milosti pohotovostní.

Mimo to milost jest proto člověku nutná, aby skrze ni dobře jednal, podle onoho I. Kor. 15: "Hojněji než všichni jsem pracoval, ne však já, nýbrž milost Boží se mnou;" a také k tomu, aby člověk dosáhl věčného života podle onoho Řím. 6: "Milost Boží život věčný." Kristu však příslušelo dědictví věčného života již jen z toho, že byl přirozený Syn Boží. A také z toho, že byl Slovem, skrze něž "všechno jest učiněno' , byl schopný konati veškeré dobro. Tedy podle lidské přirozenosti nepotřeboval jiné milosti, leč spojení se Slovem.

Mimo to, co pracuje po způsobu nástroje, nepotřebuje pohotovosti k vlastním úkonům, nýbrž pohotovost jest uložena v hlavním činiteli. Avšak lidská přirozenost v Kristu byla „nástrojem božství," jak praví Damašský ve III. knize. Tedy neměla býti v Kristu nějaká milost pohotovostní.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 11: "Spočine na něm Duch Páně:" ale praví se, že on jest v člověku pohotovostní milosti, jak se řeklo v První Části. Tedy byla v Kristu milost pohotovostní.

Odpovídám: Musí se říci, že musíme tvrditi v Kristu milost pohotovostní pro trojí. A to nejprve pro spojení jeho duše se Slovem Božím. Neboť čím nějaké vnímavé je bližší vlivné příčině, tím více má podíl na jejím vlivu. Ale vliv milosti jest od Boha: podle onoho Žalmu: "Milost a slávu dá Pán." A proto bylo velmi vhodné, aby' ona duše přijala vliv Boží milosti. Za druhé pro vznešenost oné duše, jejíž činy se měly nejblíže dotýkati Boha poznáním a láskou. A k tomu je třeba povznésti milostí lidskou přirozenost. Za třetí pro poměr Kristův k lidskému pokolení. Kristus totiž jako člověk jest "prostředníkem Boha a lidí", jak se praví v I. Tim. 2. A proto bylo třeba, aby měl milost též na jiné přetékající, podle onoho Jan I: "Z plnosti jeho všichni jsme obdrželi, milost za milost."

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus jest pravý Bůh

qualiter haec gratia se habeat ad unionem.

## 1. Utrum in anima Christi sit aliqua gratis habitualis.

III q. 7 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima assumpta a verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quaedam participatio divinitatis in creatura rationali, secundum illud II Pet. I, *per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae*. Christus autem Deus est non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

III q. 7 a. 1 arg. 2

Praeterea, gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam bene operetur, secundum illud I Cor. XV, *abundantius omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum*; et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam aeternam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Sed Christo, ex hoc solo quod erat naturalis filius Dei, debebatur hereditas vitae aeterna. Ex hoc etiam quod erat verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bona operandi. Non igitur secundum humanam naturam indigebat alia gratia nisi unione ad verbum.

III q. 7 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, sed habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum deitatis, ut dicit Damascenus, in III libro. Ergo in Christo non debuit esse aliqua gratia habitualis.

III q. 7 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus domini*, qui quidem esse in homine dicitur per gratiam habitualem, ut in prima parte dictum est. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

III q. 7 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem, propter unionem animae illius ad verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo, secundum illud Psalmi, *gratiam et gloriam dabit dominus*. Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae. Secundo, propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur I Tim. II. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia*.

III q. 7 a. 1 ad 1



podle osoby a přirozenosti Boží. Protože však zůstává rozlišení přirozeností s jednotou osoby, jak je patrné ze svrchu řečeného, duše Kristova není božská svou bytností. Proto je třeba, aby se božskou stala účasti, jež jest podle milosti.

K druhému se musí říci, že Kristu, jakožto přirozenému Synu Božímu, náleží věčné dědictví, které jest sama nestvořená blaženost, skrze nestvořený úkon poznání a lásky Boží, týž totiž, kterým Otec sama sebe poznává a miluje. A toho úkonu duše nebyla schopna pro různost přirozenosti. Proto bylo třeba, aby se dotýkala Boha stvořeným úkonem požívání. A ten nemůže býti, leč skrze milost. Podobně také pokud je Slovem Božím, měl schopnost všechno dobře činiti božskou činností. Protože však mimo činnost božskou musíme tvrditi činnost lidskou, jak bude dole patrné, bylo třeba, aby v něm byla milost pohotovostní, skrze niž by taková činnost v něm byla dokonalá.

Ke třetímu se musí říci, že člověčenství Kristovo jest nástrojem Božství, ne však jako nástroj mrtvý, který nikterak nejedná, nýbrž jen se jím jedná; avšak jako nástroj oživený rozumovou duší, kterým se tak jedná, že i sám jedná. A proto bylo třeba ke vhodnosti jednání, aby měl milost pohotovostní.

## I.2. Zda v Kristu byly ctnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyly ctnosti. Kristus měl totiž nadbytek milosti. Milost však postačí ke správnému konání všeho, podle onoho II. Kor. 12: "Dostačí ti milost má." Tedy nebyly v Kristu ctnosti.

Mimo to, podle Filosofa, VII. Ethic., milost se odděluje od "jakési hrdinské čili božské zběhlosti", jež se přisuzuje božským lidem. To však nejvíce přísluší Kristu. Tedy Kristus neměl ctnosti, nýbrž něco vyššího než ctnost. .

Mimo to, jak bylo řečeno v Druhé Části, všechny ctnosti jsou zároveň v držení. Nebylo však Kristu vhodné míti zároveň všechny ctnosti; jak jest patrné o štědrosti a velkorysosti, jež mají svou činnost na bohatství, jímž Kristus pohrdnul, podle onoho Mat. 8: "Syn člověka nemá, kam by svou hlavu sklonil;" střídmost také a zdrženlivost jsou na špatné žádosti, kterých nebylo v Kristu. Tedy Kristus neměl ctnosti.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Žalmu: "Ale v zákoně Hospodinově vůle jeho": "Tu se ukazuje Kristus plný všeho dobra." Ale "dobrá jakost mysli" jest ctnost. Tedy byI Kristus plný veškeré ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak jsme měli v Druhé Části, jako milost se týká bytnosti duše, tak ctnost se týká schopnosti její. Proto je třeba, aby tak ctnosti jaksi plynuly z miIosti, jako schopnosti duše plynou z její bytnosti. Čím je však nějaká příčina dokonalejší, tím více vtiskuje své účinky. Proto, když byla milost Kristova nejdokonalejší,

Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam.

III q. 7 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est naturalis filius Dei, debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturae. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam, inquantum est verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia, praeter operationem divinam, oportet ponere operationem humanam, ut infra patebit; oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

III q. 7 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur, sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur. Et ideo, ad convenientiam actionis, oportuit eum habere gratiam habitualem.

## 2. Utrum in Christo fuerint virtutes.

III q. 7 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiae. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea*. Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

III q. 7 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, VII Ethic., virtus dividitur contra quendam heroicum sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

III q. 7 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut in secunda parte dictum est, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere simul omnes virtutes, sicut patet de liberalitate et magnificentia, quae habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth. VIII, *filius hominis non habet ubi caput suum reclinet*. Temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quae in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

III q. 7 a. 2 s. c.

Sed contra est quod super illud Psalmi, *sed in lege domini voluntas eius*, dicit Glossa, *hic ostenditur Christus plenus omni bono*. Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

III q. 7 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit eius potentiam. Unde oportet quod, sicut potentiae animae derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt

důsledek je, že z ní vycházely ctnosti na zdokonalení jednotlivých schopností duše, co do všech úkonů duše. A tak měl Kristus všechny ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že milost dostačí člověku ke všemu, čím jest veden k věčné blaženosti: něco pak z toho vykoná milost bezprostředně sama sebou, jako učiniti milým Bohu a jiná taková; něco však prostřednictvím ctnosti, které vycházejí z milosti.

Ke druhému se musí říci, že ona hrdinská nebo božská zběhlost neliší se od ctnosti obecně řečené, leč podle dokonalejšího způsobu, pokud totiž někdo je k dobru uzpůsoben vyšším způsobem, než všem obecně přísluší. Proto se tím nedokazuje, že Kristus neměl ctností; nýbrž že je měl nejdokonaleji, nad obvyklý způsob: Jako též Plotinus stanovil jakýsi vznešený způsob ctnosti, jež nazval očištěného ducha.

Ke třetímu se musí říci, že štědrost a velkorysost odporučují se při bohatství, pokud někdo tak neoceňuje bohatství, že by je chtěl udržeti, opomíjeje to, co je třeba vykonati. Ten však nejméně oceňuje bohatství, kdo z lásky k dokonalosti zhloubi jím opovrhuje a je odvrhuje. A proto na tom, že Kristus pohrdnul vším bohatstvím, ukázal na sobě nejvyšší stupeň štědrostí a velkorysosti. Ačkoli též vykonal skutek štědrosti, jak jemu bylo vhodné, když kázal rozdávati chudým, co jemu bylo dáno: proto když pravil Pán Jidášovi: "Co činíš, učiň rychleji," rozuměli učedníci, že Pán kázal, aby "dal něco nuzným". Ale špatné žádosti Kristus vůbec neměl, jak bude dole patrné. Tím však se nevylučuje, že měl mírnost, která je tím dokonalejší v člověku, čím více je prost nezřízených žádostí. Proto se podle Filosofa v VII. Ethic. tím liší mírný od člověka zdrželivého, že mírný nemá špatných žádostí, jimiž trpí zdrželivý. Když tedy tak béřeme zdrželivost, jako Filosof ji béře, protože měl Kristus všechny ctnosti, neměl zdrženlivosti, jež není ctnost, nýbrž něco menšího nežli ctnost.

## I.3. Zda v Kristu byla víra.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že byla víra v Kristu. Víra jest totiž vznešenější ctnost než ctnosti mravní, jako mírnost a štědrost. Jak však bylo řečeno, měl Kristus takové ctnosti. Tedy tím spíše byla v něm víra.

Mimo to, Kristus neučil ctnostem, kterých sám neměl, podle onoho Skut. 1: "Ježíš začal konati a učiti." Praví se však o Kristu Žid. 12, že jest "původce a dokonatel víry". Proto v něm nejvíce byla víra.

Mimo to, cokoliv je nedokonalost, vylučuje se u blažených. V blažených však jest víra, neboť praví Glossa

quaedam derivationes gratiae. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde, cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

III q. 7 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum tamen quaedam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia huiusmodi, quaedam autem mediantibus virtutibus, quae ex gratia procedunt.

III q. 7 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit purgati animi.

III q. 7 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias quod velit eas retinere praetermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit et abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiae. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat faciendo pauperibus erogari quae sibi dabantur, unde, cum dominus dixit Iudae, Ioan. XIII, *quod facis, fac citius*, discipuli intellexerunt dominum mandasse quod egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit. Propter hoc tamen non excluditur quin habuerit temperantiam, quae tanto perfectior est in homine quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde, secundum philosophum, in VII Ethic., temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde, sic accipiendo continentiam sicut philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quae non est virtus, sed aliquid minus virtute.

## 3. Utrum in Christo fuerit fides.

III q. 7 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia et liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. Multum ergo magis fuit in eo fides.

III q. 7 a. 3 arg. 2

Praeterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere*. Sed de Christo dicitur, Heb. XII, quod est *auctor et consummator fidei*. Ergo in eo maxime fuit fides.

III q. 7 a. 3 arg. 3

Praeterea, quidquid est imperfectionis excluditur a beatis.



k onomu Řím. L: "Spravedlnost Boží zjevuje se v něm z víry do víry": "od víry ve slova a naději, k víře ve věci a v podobu." Tedy se zdá, že i v Kristu byla víra, protože neznamená nic nedokonalého.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 11, že "víra jest důkazem neviditelných". Kristu však nic nebylo neviditelným; podle onoho, co mu řekl Petr, Jan. posl.: "Ty víš všechno." Tedy nebyla v Kristu víra.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo praveno v Druhé Části, předmětem víry jest neviděná božská věc. Zběhlost pak ctnosti, jakož i každá jiná, nabývá druhu předmětem. A proto, když se vyloučí, že božská věc není viděná, vylučuje se zároveň ráz víry. Kristus však v prvém okamžiku svého početí viděl úplně Boha v jeho bytnosti, jak bude dole patrné. Proto nemohla v něm býti víra.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra je vznešenější než mravní ctnosti, protože jest o vznešenější látce: znamená však určitý nedostatek ve srovnání s touto látkou, kterýžto nedostatek nebyl v Kristu. A proto nemohla v něm býti víra: ačkoliv v něm byly mravní ctnosti, které nepřinášejí ve svém pojmu takový nedostatek ve srovnání se svými látkami.

Ke druhému se musí říci, že zásluha víry spočívá v tom, že člověk přisvědčuje z poslušnosti Boha k tomu, co nevidí, podle onoho Řím. 1: "K poslušnosti víry ve všech národech pro jméno jeho." Kristus měl však dokonalou plnost poslušnosti Boha: podle onoho Filip. 2: "Stal se poslušným až k smrti." A tak neučil ničemu, co by patřilo k zásluze, a co by sám vynikajícím způsobem neplnil.

Ke třetímu se musí říci, že, jak tamtéž Glossa praví, víra vlastně jest, jíž se věří tomu, co se nevidí." Ale víra, která jest o věcech viděných, v nevlastním smyslu se říká a podle jakési podobností co do jistoty nebo pevnosti přesvědčení.

## I.4. Zda byla v Kristu naděje.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byla naděje. Praví se totiž podle Glossy v Žalmu o osobě Kristově: ‚V tebe, Pane, jsem doufal." Ctností však naděje člověk doufá v Boha. Tedy byla v Kristu ctnost naděje.

Mimo to naděje jest očekávání budoucí blaženosti, jak jsme měli v Druhé Části. Kristus však 'očekával něco, co patřilo k blaženosti, totiž slávu těla. Tedy se zdá, že v něm byla naděje.

Mimo to, každý může doufati, co patří k jeho dokonalosti, je-li to budoucí. Bylo však něcobudoucího, co patří k dokonalosti Kristově: podle onoho Efes. 4: "K naplnění svatých v dílo přísluhy, k vytvoření těla Kristova." Proto se zdá, že patřilo Kristu míti naději.

Sed in beatis est fides, nam super illud Rom. I, *iustitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa, *de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei*. Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

III q. 7 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. XI, quod *fides est argumentum non apparentium*. Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus, Ioan. ult., *tu omnia nosti*. Ergo in Christo non fuit fides.

III q. 7 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab obiecto. Et ideo, excluso quod res divina non sit visa, excluditur ratio fidei. Christus autem in primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit. Unde fides in eo esse non potuit.

III q. 7 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quae in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

III q. 7 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt, secundum illud Rom. I, *ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius*. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem*. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret.

III q. 7 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *fides proprie est qua creduntur quae non videntur*. Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis.

## 4. Utrum in Christo fuerit spes.

III q. 7 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim in Psalmo ex persona Christi, secundum Glossam, *in te, domine, speravi*. Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

III q. 7 a. 4 arg. 2

Praeterea, spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in secunda parte habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuit spes.

III q. 7 a. 4 arg. 3

Praeterea, unusquisque potest sperare id quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. IV, *ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*. Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 8: "Co kdo vidí, jak doufá?" A tak je patrné, že jako víra jest o neviděných, tak i naděje. Víra však nebyla v Kristu, jak bylo řečeno. Tedy ani naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako v pojmu víry jest, aby někdo přisvědčil tomu, čeho nevidí, tak je v pojmu naděje, aby někdo očekával to, čeho ještě nemá. A jako víra, pokud jest božskou ctnosti, není o čemkoliv neviděném, nýbrž. pouze o Bohu, tak také naděje, pokud je ctností božskou, má za předmět samo požívání Boha, jež člověk hlavně očekává ctností naděje. Ale v důsledku ten, který má ctnost naděje, může i v jiném očekávati Boží pomoc: jakož i ten, který má ctnost víry, nevěří Bohu pouze o věcech božských, nýbrž i o kterýchkoliv jiných, jemu Bohem zjevených. Kristus měl však od začátku svého početí dokonalé požívání Boha, jak bude dole řečeno. A proto neměl ctnosti naděje. Měl však naději vzhledem k některým, jichž dosud nedosáhl: ačkoliv víru neměl vzhledem k čemukoliv. Protože, ačkoliv dokonale poznával všechno, čímž se dokonale vylučovala u něho víra, přece ještě neměl plně vše to, co patřilo k jeho dokonalosti, totiž nesmrtelnost a slávu těla, kterou mohl doufati.

K prvnímu se tedy musí říci, že se to nepraví o Kristu podle naděje, která jest božskou ctnosti, nýbrž protože doufal některá jiná, kterých dosud neměl, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že sláva těla nepatří k blaženosti jako to, v čem blaženost hlavně záleží, nýbrž jakým přetékáním ze slávy duše, jak bylo řečeno v Druhé Části. Proto na děje, pokud je božská ctnost, netýká se blaženosti těla, nýbrž blaženosti duše, jež záleží v požívání Boha.

Ke třetímu se musí říci, že vytvoření církve obrácením věřících nepatří k dokonalosti Kristově, jíž v sobě jest dokonalý: nýbrž pokud jiné přivádí k účasti na své dokonalosti. A protože naděje se říká vzhledem k tomu, co doufající sám očekává, že bude míti, nemůže se říci vlastně, že by z uvedeného důvodu příslušela Kristu ctnost naděje.

## I.5. Zda byly v Kristu dary.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyly dary. Neboť jak se obecně praví, dary se dávají na pomoc ctnostem. Co jest však v sobě dokonalé, nepotřebuje vnější pomoci. Protože tedy v Kristu byly všechny ctnosti dokonalé, zdá se, že v něm nebyly dary.

Mimo to se nezdá, že by témuž patřilo dary přijímati a dávati: protože dávati má mající, ale přijímati nemající. Kristu však přísluší dávati dary, podle onoho Žalmu: "Dal dary lidem." Proto nepřísluší Kristu přijímati dary Ducha svatého.

Mimo to se zdá, že čtyři dary patří nazírání na cestě, totiž

III q. 7 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod, sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est. Ergo nec spes.

III q. 7 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsam Dei fruitionem, quam principaliter homo expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare, sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis sibi divinitus revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur. Et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

III q. 7 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur de Christo secundum spem quae est virtus theologica, sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita, sicut dictum est.

III q. 7 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam a gloria animae, ut in secunda parte dictum est. Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit.

III q. 7 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta.

## 5. Utrum in Christo fuerint dona.

III q. 7 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectae, videtur quod in eo non fuerunt dona.

III q. 7 a. 5 arg. 2

Praeterea, non videtur esse eiusdem dare dona et recipere, quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psalmi, *dedit dona hominibus*. Ergo Christo non convenit accipere dona spiritus sancti.

III q. 7 a. 5 arg. 3



moudrost, umění; rozum a rada, jež patří k opatrnosti: proto i Filosof v VI. Ethic. počítá je mezi ctnosti rozumové. Kristus však měl nazírání z vlasti. Proto neměl takových darů.

Avšak proti jest, co se praví u Isaiáše 4: "Uchopí sedm žen jednoho muže:" Glossa: "totiž sedm darů Ducha svatého Krista."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno v Druhé Části, dary jsou vlastně jakési zdokonalení schopností duše, pokud mají býti pohybovány Duchem svatým. Jest však jasné, že duše Kristova byla nejdokonaleji pohybována Duchem svatým, podle onoho Luk. 4: "Ježíš, plný Ducha svatého, odešel od Jordánu a byl veden Duchem na poušť." Proto jest jasné, že byly v Kristu dary nejvznešeněji.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je dokonalé podle řádu své přirozenosti, potřebuje podporování od toho, co jest přirelzenosti vyšší: jako člověk, jakkoli dokonalý, potřebuje podporování od Boha. A tím způsobem potřebují ctnosti podporování dary, které zdokonalují schopnosti duše, pokud jsou pohybovány Duchem svatým.

K druhému se musí říci, že Kristus není podle téhož přijímajícíin a dávajícím dary Ducha svatého: dává však jakožto Bůh a přijímá jakožto člověk. Proto praví Řehoř v II. Moral., že "Duch svatý nikdy neopustil člověčenství Krista, z jehož božství vychází."

Ke třetímu se musí říci, že v Kristu nebylo pouze poznání z vlasti, nýbrž i poznání z cesty, jak bude dole řečeno. A přece i ve vlasti jsou nějakým způsobem dary Ducha svatého, jak jsme měli v Druhé Části.

## I.6. Zda byl v Kristu dar bázně.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo daru bázně. Naděje se totiž zdá více než bázeň: protože předmět naděje jest dobro, bázně však zlo, jak jsme měli ve Druhé Části. V Kristu však nebyla ctnost naděje, jak bylo svrchu řečeno. Tedy v něm také nebyl dar bázně.

Mimo to darem bázně bojí se někdo buď oddělení od Boha, což patří k bázni čisté, nebo trestání od něho, což patří k bázni otrocké, jak praví Augustin Ke kanonické Janově. Kristus však se nebál oddělení od Boha hříchem, ani trestání od něho za svou vinu: protože bylo nemožné, aby hřešil, jak bude dole pověděno; nemožného však není bázeň. Tedy nebylo v Kristu daru bázně.

Mimo to I. Jan. 4 se dí: "Dokonalá láska ven vypuzuje bázeň." V Kristu však byla nejdokonalejší láska: podle onoho Efes. 3: "Lásku Kristovu, převyšující veškeré poznání." Tedy nebylo v Kristu daru bázně.

Praeterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viae scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam, unde et philosophus, in VI Ethic., numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriae. Ergo non habuit huiusmodi dona.

III q. 7 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae IV, *apprehendent septem mulieres virum unum*, Glossa, *idest, septem dona spiritus sancti Christum*.

III q. 7 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt quaedam perfectiones potentiarum animae secundum quod sunt natae moveri a spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a spiritu sancto movebatur secundum illud Luc. IV, *Iesus, plenus spiritu sancto, regressus est a Iordane, et agebatur a spiritu in desertum*. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

III q. 7 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est perfectum secundum ordinem suae naturae, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturae, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae secundum quod sunt motae a spiritu sancto.

III q. 7 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona spiritus sancti, sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod *spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit*.

III q. 7 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona spiritus sancti, ut in secunda parte habitum est.

## 6. Utrum in Christo fuerit donum timoris.

III q. 7 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuit donum timoris. Spes enim potior videtur quam timor, nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est. Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

III q. 7 a. 6 arg. 2

Praeterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem; ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque puniri ab eo propter culpam suam, quia impossibile erat eum peccare, ut infra dicetur; timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

III q. 7 a. 6 arg. 3

Praeterea, I Ioan. IV dicitur, *perfecta caritas foras mittit timorem*. Sed in Christo fuit perfectissima caritas, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Avšak proti jest, co se praví u Isaiáše 11: "Naplní jej Duch bázně Boží."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo pověděno v Druhé Části, bázeň se týká dvou předmětů: z nichž jeden jest hrozivé zlo; druhým je ten, jehož mocí může přijíiti zlo, jako se někdo bojí krále, pokud má moc zabíti. Nebyl by však obáván ten, který má moc, kdyby neměl nějakou vynikající moc, jíž se nemůže snadno odolávati. Nebojíme se totiž toho, co můžeme snadno odraziti. A tak jest patrné, že není nikdo obáván, leč protože vyniká. Tak tedy se musí říci, že v Kristu byla bázeň Boží, ne ovšem, pokud se týká zla odloučení od Boha skrze vinu; ani co se týká zla trestání za vinu; nýbrž pokud se týká samé vznešenosti Boží, pokud totiž duše Kristova, vedena Duchem svatým, nesla se k Bohu jakýmsi citem úcty. Proto se praví Žid. 5, že ve všem "byl vyslyšen pro svou úctu." Kristus totiž jako člověk plněji než jiní měl tento cit úcty k Bohu. A proto mu přiděluje Písmo plnost bázně Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že zběhlosti ctností a darů vlastně a o sobě se týkají dobra, zla pak jenom v důsledku. Patří totiž k pojmu ctnosti, aby "dílo učinila dobrým", jak se praví v II. Ethic. A proto není v pojmu daru bázně ono zlo, jehož se bázeň týká, nýbrž vznešenost onoho dobra, totiž Božího, jehož mocí může býti uvaleno nějaké zlo. Naděje však, jako ctnost, týká se nejen původce dobra,. nýbrž i samého dobra, pokud ho dosud nemá. A protože Kristus již měl dokonalé dobro blaženosti, nepřiděluje se mu ctnost naděje, nýbrž dar bázně.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o bázni, pokud se týká předmětu, který jest zlo.

Ke třetímu se musí říci, že dokonalá láska ven vypuzuje bázeň otrockou, jež se týká hlavně trestu. Ale tak bázeň nebyla v Kristu.

## I.7. Zda byly v Kristu milosti darmo dané.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyly milosti darmo dané. Neboť kdo má něco podle plnosti, nenáleží mu to míti podle podílu. Ale Kristus měl milost podle plnosti; podle onoho Jan. 1. "Plného milosti a pravdy." Milosti však darmo dané se jeví jako nějaké podíly různým rozdílně a částečně rozdělené: podle onoho I. Kor. 12: "Jsou dělení milostí." Proto se zdá, že v Kristu nebyly milosti darmo dané.

Mimo to, co někomu patří, nezdá se býti darmo jemu dané. Patřilo však člověku Kristu, aby oplýval řečí moudrosti a vědění a aby byl mocný ve vykonávání divů, a takových, jež náleží k milostem darmo daným: protože je sám "Boží moc a Boží moudrost," jak se praví I. Kor. 1. Tedy pro

III q. 7 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *replebit eum spiritus timoris domini*.

III q. 7 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo obiecta, quorum unum est malum terribile; aliud est ille cuius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem inquantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui habet potestatem, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit, ea enim quae in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam; nec secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum, a spiritu sancto acta. Unde Heb. V dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae ceteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris domini.

III q. 7 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti, pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in II Ethic. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Spes autem, secundum quod est virtus, respicit non solum actorem boni, sed etiam ipsum bonum inquantum est non habitum. Et ideo Christo, quia iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

III q. 7 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod respicit obiectum quod est malum.

III q. 7 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter poenam. Sic autem timor non fuit in Christo.

## 7. Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae.

III q. 7 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Ioan. I, *plenum gratiae et veritatis*. Gratiae autem gratis datae videntur esse quaedam participationes divisim et particulariter diversis attributae, secundum illud I Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt*. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

III q. 7 a. 7 arg. 2

Praeterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo quod sermone sapientiae et scientiae abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et alia huiusmodi quae pertinent ad



Krista nebylo vhodné míti milosti darmo dané.

Mimo to milosti darmo dané jsou určeny k prospěchu věřících: podle onoho I Kor. 12: "Každému se dává zjevení Ducha k prospěchu." Nezdá se však, že by k prospěchu patřila zběhlost nebo jakákoliv způsobilost, jestliže jich člověk neužívá; podle onoho Eccli 20: "Skrytá moudrost a neviděný poklad, jaký jest užitek v obojím?" Nečteme však, že by byl Kristus užíval všech darů darmo daných: především co do druhů řečí. Proto nebyly v Kristu milosti darmo dané.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v listě Dardanovi, že jako jsou v hlavě všechny smysly, tak byly v Kristu všechny milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli v Druhé Části, milosti darmo dané jsou určeny k objasnění víry a duchovní nauky. Kdo však učí, musí míti to, čím se jeho nauka ob jasňuje: jinak by jeho nauka byla neužitečná. Avšak prvý a hlavní Učitel duchovní nauky a víry jest Kristus: podle onoho Žid. 2: "Když byla s počátků hlásána skrze Pána, byla utvrzena v nás těmi, kteří ji slyšeli, on Bůh dosvědčoval znameními a divy." Proto jest jasné, že byly v Kristu nejvíce vynikajícím způsobem všechny milosti darmo dané, jako v prvním a hlavním Učiteli víry.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako milost milým činící jest určena k záslužným skutkům, jak vnitřním, tak vnějším, podobně milost darmo daná jest určena k některým vnějším skutkům, objasňujícím víru, jako jest konání zázraků a jiná taková: Kristus však měl plnost v obojí milosti: pokud totiž jeho duše byla spojena s božstvím, měl plnou účinnost k vykonávání všech zmíněných úkonů. Ostatní však svatí, kteří jsou Bohem pohybováni jako nástroje nespojené, nýbrž oddělené, dostávají částečně účinnost k vykonávání těch nebo oněch úkonů. A proto se v jiných svatých takovéto milosti rozdělují, ne však v Kristu.

K druhému se musí říci, že se Kristus nazývá "Boží mocí a Boží moudrostí", pokud jest věčný Syn Boží. Ale tak mu nepřísluší míti milost, nýbrž spíše býti dárcem milosti. Přísluší mu však míti milost podle lidské přirozenosti.

Ke třetímu se musí říci, že dar jazyků byl dán apoštolům, protože byli posláni "učiti všechny národy". Kristus však chtěl osobně kázati jen jedinému národu židovskému, podle toho, co sám praví Mat. 15: "Nejsem poslán, leč ke ztraceným ovcím domu izraelského," a Apoštol praví Řím. 15: "Pravím, že Kristus Pán byl přisluhovatelem Obřízky." A proto nebylo třeba, aby mluvil více jazyky. Ale přece mu nechyběla znalost všech jazyků: když mu nebyla skryta ani tajemství srdcí, jak bude dole řečeno, jichž všechny hlasy jsou znamení. Neměl však neužitečně tuto znalost: jako nemá neužitečně zběhlost ten, kdo jí neužívá, když to není příhodně.

gratias gratis datas, cum ipse sit Dei virtus et Dei sapientia, ut dicitur I Cor. I. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

III q. 7 a. 7 arg. 3

Praeterea, gratiae gratis datae ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem videtur ad utilitatem pertinere habitus, aut quaecumque dispositio, si homo non utatur, secundum illud Eccli. XX, *sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus fuisse omnibus gratiis gratis datis, praesertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiae gratis datae.

III q. 7 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiae.

III q. 7 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea per quae sua doctrina manifestetur, aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. II, *cum initium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis*, et cetera. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali doctore fidei.

III q. 7 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit, inquantum enim divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis huiusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

III q. 7 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus dicitur Dei virtus et Dei sapientia, inquantum est aeternus Dei filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed potius esse gratiae largitorem. Competit autem sibi gratiam habere secundum humanam naturam.

III q. 7 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod donum linguarum datum est apostolis quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola Iudaeorum gente voluit personaliter praedicare, secundum quod ipse dicit, Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*; et apostolus dicit, Rom. XV, *dico Iesum Christum ministrum fuisse circumcisionis*. Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia, cum etiam occulta cordium non essent ei abscondita, ut infra dicetur, quorum voces quaecumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur quando non

## I.8. Zda byla proroctví v Kristu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo proroctví. Proroctví totiž znamená jakési nejasné a nedokonalé poznání: podle onoho Num. 12: "Bude-li mezi vámi prorok Páně, "ve snu anebo ve vidění buduk němu mluviti." Avšak Kristus měl plné a dokonalé poznání: mnohem více než Mojžíš, o němž se tam dodává, že "zjevně a ne v záhadách viděl Boha". Proto se nemá u Krista tvrditi proroctví.

Mimo to, jako víra jest o věcech, které se nevidí, a naděje o věcech, kterých nemáme, tak jest proroctví o věcech, které nejsou přítomné, nýbrž vzdálené: neboť prorok se říká jako z daleka rokující. Ale u Krista se netvrdí víra, ani naděje, jak bylo svrchu řečeno. Tedy ani proroctví se nemá u Krista tvrditi.

Mimo to, prorok jest nižšího řádu než anděl: proto též o Mojžíšovi, jenž byl největší prorok, jak bylo praveno v Druhé Části, se dí Skut. že "mluvil s andělem na poušti". Kristus však "nebyl učiněn menším andělů" podle poznání své duše, nýbrž pouze "podle utrpení tělesného": jak se praví Žid. 2. Tedy se zdá, že Kristus nebyl prorokem.

Avšak proti jest, co se o něm praví Deut. 18: "Proroka vzbudí vám Bůh z bratří vašich." A on sám o sobě dí Mat. 13 a Jan. 4: "Není prorok bez cti, leč ve své vlasti."

Odpovídám: Musí se říci, že prorok se říká jako z daleka rokující nebo z daleka vidící: pokud totiž poznává a mluví to, co je daleko od smyslů lidí; jak také praví Augustin XVI, Proti Faustovi. Musí se však uvážiti, že nemůže slouti prorokem někdo proto, že poznává a zvěstuje to, co jest jiným daleko, s nimiž on není. A to jest jasné podle času i podle místa. Kdyby totiž někdo ve Francii jsoucí, poznával a zvěstoval jiným, jsoucím ve Francii, co se právě teď děje v Syrii, bylo by prorocké, jako pravil Eliseus Giezimu, IV Král., jak muž sestoupil s vozu a setkal se s ním. Kdyby však někdo, jsa v Syrii, zvěstoval co tam je, nebylo by to prorocké. A totéž se jeví podle času. Neboť bylo prorocké, co Isaiáš napřed zvěstoval, že Cyrus, král Peršanů, znovu vystaví chrám Boží, jak je zřejmé z Isaiáše 44: nebylo však prorocké, když to napsal Esdráš, za jehož času se to stalo. Když tudíž Bůh nebo andělé nebo i blažení zvěstují to, co jest daleko od našeho poznání, nepatří to k proroctví, protože v ničem se nestýkají s naším stavem. Kristus se však před utrpením stýkal s naším stavem, pokud byl nejen požívajícím, nýbrž i poutníkem. A proto bylo prorocké, že i poznával i zvěstoval to, co bylo daleko od poznání jiných poutníků. A z toho důvodu se praví, že v něm bylo proroctví.

K prvnímu se tedy musí říci, že se těmi slovy neukazuje, že k povaze proroctví patří záhadné poznání, které jest totiž snem anebo viděním: nýbrž přirovnání jiných

est opportunum.

## 8. Utrum in Christo fuerit prophetia.

III q. 7 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quandam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum*. Sed Christus habuit plenam et perfectam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur quod *palam, et non per aenigmata Deum vidit*. Non ergo debet in Christo poni prophetia.

III q. 7 a. 8 arg. 2

Praeterea, sicut fides est eorum quae non videntur, et spes eorum quae non habentur, ita prophetia est eorum quae non sunt praesentia, sed distant, nam propheta dicitur quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides neque spes, ut supra dictum est. Ergo etiam prophetia non debet poni in Christo.

III q. 7 a. 8 arg. 3

Praeterea, propheta est inferioris ordinis quam Angelus, unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut dictum est in secunda parte, Act. VII dicitur quod *locutus est cum Angelo in solitudine*. Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animae, sed solum secundum corporis passionem, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

III q. 7 a. 8 s. c.

Sed contra est quod de eo dicitur, Deut. XVIII, *prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris*. Et ipse de se dicit, Matth. XIII et Ioan. IV, *non est propheta sine honore nisi in patria sua*.

III q. 7 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns, inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quae sunt procul ab hominum sensibus; sicut etiam Augustinus dicit, XVI contra Faustum. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset, sicut Elisaeus ad Giezi dixit IV Reg. V, quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens ea quae sunt ibi annuntiaret non esset hoc propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit quod Cyrus, Persarum rex, templum Dei esset reaedificaturus, ut patet Isaiae XLIV, non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat quod ea quae erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

III q. 7 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiae aenigmatica cognitio,



proroků, kteří vnímali božské snem a viděním, k Mojžíšovi, který zřejmě a ne v záhadách viděl Boha a který přece byl nazýván proro kem, podle onoho Deut. posl.: "Nepovstal potom v Izraeli prorok jako Mo jžíš." Může se však říci, že, i když měl Kristus plné a zjevné poznání co do části rozumové, měl přece nějaké podoby v části obrazivé, v nichž mohl pozorovati božské, pokud byl nejen požívajícím, nýbrž také poutníkem.

Ke druhému se musí říci, že víra jest o těch, jichž sám věřící nevidí. Podobně naděje jest o těch, jichž doufající sám nemá. Proroctví jest však o těch, jež jsou daleko od obecného smyslu lidí, s nimiž prorok obcuje a spolužije ve stavu cesty. A proto odporují víra i naděje dokonalosti blaženosti Kristovy, ne však proroctví.

Ke třetímu se musí říci, že anděl, ježto je požívajícím, jest nad prorokem, který jest pouhým poutníkem: ne však nad Kristem, který byl zároveň poutníkem i požívajícím.

## I.9. Zda byla v Kristu plnost milosti.

Při deváté se takto postupuje: Zdá se, že v Kristu nebyla plnost milosti. Z milosti totiž vyvěrají ctnosti, jak bylo řečeno v Druhé Části. V Kristu však nebyly všechny ctnosti: neboť nebyla v něm víra, ani naděje, jak bylo ukázáno. Tedy nebyla v Kristu plnost milosti.

Mimo to, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Druhé Části, milost se dělí na pusobící a spolupůsobící. Milostí pak působící sluje ta, jíž se ospravedlňuje bezbožný. To však nebylo na místě v Kristu, který nikdy nepodléhal žádnému hříchu. Tedy v Kristu nebyla plnost milosti.

Mimo to Jak. I. se praví: "Všechno dání nejlepší a každý dar dokonalý jest shůry od Otce světel." Co však sestupuje, máme z části a ne plně. Tedy žádný tvor, ani také duše Kristova, nemůže míti plnost darů milosti.

Avšak proti jest, co se praví Jan L: "Viděli jsme ho plného milosti a pravdy."

Odpovídám: Musí se říci, že o tom se praví, že se má plně, co se má zcela a dokonale. Celost však a dokonalost může se vzíti dvojmo. Jedním způsobem co do obsahu své velikosti, jako když řeknu, že někdo má plně bělost, má-li ji tak, jak jen je schopna býti přijata. Jiným způsobem podle síly: jako když se řekne, že někdo má plně život,protože jej má podle všech účinků nebo výkonů životních. A tak má člověk plně život, ne však pouhý živočich nebo rostlina. Obojím však způsobem měl Kristus plnost milosti. A to nejprve proto, že ji měl v nejvyšší míře, nejdokonalejším způsobem, jakým ji lze míti. A to se jeví nejprve z blízkosti duše Kristovy k příčině milosti. Bylo totiž řečeno, že, čím je něco přijímající bližší vlivné příčině, tím hojněji přijímá. A proto duše Kristova, která se

quae scilicet est per somnium et in visione, sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam et non per aenigmata Deum vidit; qui tamen propheta est dictus, secundum illud Deut. ult., *non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses*. Potest tamen dici quod, etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

III q. 7 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides est eorum quae non videntur ab ipso credente. Similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante. Sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

III q. 7 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam qui est purus viator, non autem supra Christum, qui simul fuit viator et comprehensor.

## 9. Utrum in Christo sit plenitudo gratiae.

III q. 7 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non fuerit in Christo gratiae plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes, non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est. Ergo in Christo non fuit gratiae plenitudo.

III q. 7 a. 9 arg. 2

Praeterea, sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam iustificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae.

III q. 7 a. 9 arg. 3

Praeterea, Iac. I dicitur, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est, descendens a patre luminum*. Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiae.

III q. 7 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*.

III q. 7 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod plene dicitur haberi quod totaliter et perfecte habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam, puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo, secundum virtutem, puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitae. Et sic plene habet vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et hoc quidem

nejblíže spojuje s Bohem ze všech ostatních rozumových tvorů, přijímá největší vliv jeho milosti. - Za druhé ze srovnání jí s účinkem. Duše Kristova totiž tak přijala milost, aby se z ní jaksi přelévala na druhé. A proto musil míti největší milost: jako oheň, který jest příčinou tepla ve všech teplých věcech, jest nejvíce teplý. Podobně také co do síly milosti měl plně milost: protože ji měl ke všem výkonům nebo účinkům milosti. A to proto, že mu byla udělena milost jako nějakému všeobecnému počátku v rodu majících milost. Síla pak nějakého prvého počátku se vztahuje na všechny účinky toho rodu: jako slunce, jež jest všeobecnou příčinou rození, jak praví Diviš IV. Hl. O Bož. Jmén., síla jeho se vztahuje na všechno, co spadá pod rození. A tak se béře druhá plnost milosti v Kristu, pokud se jeho milost vztahuje na všechny účinky milosti, jež jsou ctnosti a dary a jiné takové.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra a naděje značí účinky milosti s jakýmsi nedostatkem, jenž jest se strany přijímajícího milost: pokud totiž víra je o neviděných a naděje o nedržených. Proto netřeba, aby v Kristu, jenž jest původce milosti, byly nedostatky, jež přinášejí víra a naděje. Ale cokoli jest dokonalého ve víře a naději, je mnohem dokonaleji v Kristu. Jako nejsou v ohni všechny způsoby tepla nedostatečné z nedostatku podmětu: nýbrž cokoli patří k dokonalosti tepla.

Ke druhému se musí říci, že o sobě patří k milosti působící činiti spravedlivým: že však činí spravedlivým z bezbožného, to má z podmětu, v němž se nalézá hřích. Duše Kristova byla proto ospravedlněna milostí působící, pokud se jí stala spravedlivou a svatou od počátku svého početí: ne, že by byla dříve hříšnou nebo také jen ne spravedlivou.

K třetímu se musí říci, že plnost milosti byla přidělena duši Kristově podle schopnosti stvoření (creaturae - též stvořeného tvora) – nikoliv však poměrem k plnosti nekonečné dobroty Boží.

## I.10.Zda plnost milosti je Kristu vlastní.

Při desáté se takto postupuje: Zdá se, že plnost milosti není vlastní Kristu. Neboť co je někomu vlastní, jenom jemu přísluší. Avšak býti plný milosti se přisuzuje některým jiným: praví se totiž Luk. 1 Blahoslavené Panně: "Zdrávas, milosti plná: Pán s Tebou"; praví se též Skut. 6: "Štěpán pak plný milosti a statečnosti." Tedy plnost milosti není vlastní Kristu.

Mimo to, co může býti Kristem jiným sděleno, nezdá se vlastním Kristu. Avšak plnost milosti se může sděliti Kristem jiným: praví totiž Apoštol Efes. 3: "Abyste byli naplněni ve veškerou plnost Boží." Tedy plnost milosti není vlastní Kristu.

Mimo to se zdá, že stav cesty musí býti úměrný stavu

apparet primo, ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius. Secundo, ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit eius gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes et dona et alia huiusmodi.

III q. 7 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes. Sed quidquid est perfectionis in fide et spe, est in Christo multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.

III q. 7 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum, sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta et sancta a principio suae conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

III q. 7 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum, quos plenitudo gratiae attribuitur animae Christi secundum capacitatem creaturae, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinae.

## 10. Utrum talis plenitudo sit propria Christi.

III q. 7 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod plenitudo gratiae non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur, dicitur enim, Luc. I, beatae virgini, *ave, gratia plena, dominus tecum*; dicitur etiam, Act. VI, *Stephanus autem plenus gratia et fortitudine*. Ergo plenitudo gratiae non est propria Christi.

III q. 7 a. 10 arg. 2

Praeterea, id quod potest communicari aliis per Christum, non videtur proprium Christo. Sed plenitudo gratiae potest communicari per Christum aliis, dicit enim apostolus, Ephes. III, *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*. Ergo plenitudo gratiae non est propria Christo.

III q. 7 a. 10 arg. 3



vlasti. Ve stavu však vlasti bude jakási plnost: protože "v oné nebeské vlasti, kde jest plnost veškerého dobra, ačkoliv něco je dáno v míře vynikající, přece nic se nedrží výlučně", jak jest patrné z Řehoře v Homilii O sto ovcích. Tedy ve stavu cesty jednotliví lidé mají plnost milosti. A tak není plnost milosti vlastní Kristu.

Avšak proti jest, že se plnost milosti přisuzuje Kristu, pokud jest Jednorozeným od Otce, podle onoho Jan 1: "Viděli jsme ho jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy." Býti však jednorozeným od Otce jest vlastní Kristu. Tedy je mu také vlastní, býti plný milosti a pravdy.

Odpovídám: Musí se říci, že se může dvojím způsobem hleděti na plnost milosti: jedním způsobem se strany samé milosti, jiným způsobem se strany majícího milost. A to, se strany samé milosti, se praví, že jest plnost milosti z toho, že někdo dosáhne vrcholu milosti i co do bytnosti i co do síly: protože totiž má milost i v největší velikosti, v jaké ji možno míti, i v největším rozsahu ke všem účinkům milosti. A taková plnost milosti jest vlastní Kristu. - Se strany podmětu sluje plnost milosti, když někdo má plně milost podle svých podmínek: ať podle obsahu, je-li v něm milost obsažená až k hranici jí od Boha určené, podle onoho Efes. 4: "Jednomu každému z nás dánajest milost podle míry obdarování Kristova"; ať také podle síly, pokud totiž má schopnost milosti ke všemu, co patří k jeho stavu nebo úřadu, jak pravil Apoštol Efes. 3: "Mně však nejmenšímu ze všech svatých dána byla milost tato, osvěcovati lidi" atd. A taková plnost milosti není vlastní Kristu, ale jest jiným sdělena Kristem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Blahoslavená Panna sluje plnou milosti, ne se strany milosti samé, protože neměla milost v nejvyšší velikosti, jakou se může míti, ani ke všem účinkům milosti; ale sluje plnou milosti vzhledem k sobě, protože totiž měla dostatečnou milost pro ten stav, k němuž byla vyvolena Bohem, aby totiž byla matkou Boží. A podobně sluje plným milosti Štěpán, ježto měl milost dostatečnou k tomu, aby byl schopným služebníkem a svědkem Boha, k čemuž byl vyvolen. A totéž platí o jiných. Z těchto však plností jedna jest plnější než druhá: podle toho, jak je kdo předurčen k vyššímu nebo nižšímu stavu.

K druhému se musí říci, že Apoštol tam mluví o oné plnosti milosti, která se béře se strany podmětu, ve srovnání s tím, k čemu je člověk božsky předurčen. A to je buď něco společného, k čemuž jsou určeni všichni svatí, anebo něco zvláštního, co patří ke vznešenosti některých. A podle toho jest jistá plnost milosti společná všem svatým: aby totiž měli dostatečnou milost k zasloužení věčného života, který záleží v plném požívání Boha. A tuto plnost milosti přeje Apoštol věřícím, kterým píše.

Ke třetímu se musí říci, že ony dary, které jsou společné ve vlasti, totiž patření, vystižení a blaženost a jiné takové,

Praeterea, status viae videtur proportionari statui patriae. Sed in statu patriae erit quaedam plenitudo, quia *in illa caelesti patria, ubi est plenitudo omnis boni, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter* ut patet per Gregorium, in homilia de centum ovibus. Ergo in statu viae gratiae plenitudo habetur a singulis hominibus. Et ita plenitudo gratiae non est propria Christo.

III q. 7 a. 10 s. c.

Sed contra est quod plenitudo gratiae attribuitur Christo inquantum est unigenitus a patre, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Sed esse unigenitum a patre est proprium Christo. Ergo et sibi proprium est esse plenum gratiae et veritatis.

III q. 7 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod plenitudo gratiae potest attendi dupliciter, uno modo, ex parte ipsius gratiae; alio modo, ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae, dicitur esse plenitudo ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subiecti, dicitur gratiae plenitudo quando aliquis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum ei a Deo, secundum illud Ephes. IV, *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum statum sive officium, sicut apostolus dicebat, Ephes. III, *mihi autem, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare homines*, et cetera. Et talis gratiae plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

III q. 7 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beata virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae, sed dicitur fuisse plena gratiae per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior alia, secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

III q. 7 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiae quae accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus praeordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod praeordinantur omnes sancti, vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc, quaedam plenitudo gratiae est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat apostolus fidelibus quibus scribit.

III q. 7 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa dona quae sunt communia

mají ve stavu pouti určité sobě odpovídající dary, které jsou též společné svatým. Jsou však nějaké výsady svatých, ve vlasti i na cestě, jež nemají všichni.

## I.11.Zda milost Kristova jest nekonečná.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že milost Kristova jest nekonečná. Všechno totiž nesmírné jest nekonečné. Ale milost Kristova je nesmírná: praví se totiž Jan 3: "Bůh nedává odměřeného Ducha", totiž Kristu. Tedy Kristova milost jest nekonečná.

Mimo to nekonečný účinek dokazuje nekonečnou sílu, jež nemůže tkvíti, leč v nekonečné bytnosti. Ale účinek milosti Kristovy jest nekonečný : neboť se vztahuje na spasení celého pokolení lidského; "on" totiž "jest smíření za hříchy celého světa", jak se praví I. Jan 2. Tedy milost Kristova jest nekonečná.

Mimo to všechno konečné může přidáváním dosáhnouti velikosti kterékoli konečné věci. Kdyby tedy byla milost Kristova konečná, mohla by milost jiného člověka tak růsti, že by došla rovnosti s milostí Kristovou. Proti čemuž se praví Job 28: "Nebude s ním srovnáno zlato nebo sklo", jak tam Řehoř vykládá. Tedy milost Kristova jest nekonečná.

Avšak proti jest, že milost Kristova jest cosi stvořeného v duši. Ale všechno stvořené jest konečné: podle onoho Moudr. 11: "Všechno jsi uspořádal v počtu, váze a míře." Tedy není milost Kristova nekonečná.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak patrné z řečeného, může se pozorovati dvojí milost v Kristu. A to, jedna jest milost spojení, která, jak bylo svrchu řečeno, jest samo osobní spojení se Synem Božím, jež jest zdarma uděleno lidské přirozenosti. A o této milosti jest jasné, že jest nekonečná: protože osoba Slova sama jest nekonečná. Jiná však jest milost pohotovostní. A ta se může také dvojím způsobem pozorovati. Jedním způsobem pokud jest nějakým jsoucnem. A tak musí býti jsoucnem konečným. Jest totiž v duši Kristově jako v podmětu. Duše však Kristova jest nějakým tvorem, majícím konečnou schopnost. Proto bytí milosti, jelikož nepřesahuje svého podmětu, nemůže býti nekonečné. Jiným způsobem se může pozorovati podle vlastního rázu milosti. A tak může slouti milost sama nekonečnou, ježto se neomezuje; poněvadž totiž má, cokoli může patřiti k rázu milosti, a nedává se mu podle nějaké jisté míry to, co náleží k rázu milosti; ježto "podle rozhodnutí Boží milosti", jíž patří odměřovati milost, uděluje se milost duši Kristově jakožto nějakému všeobecnému počátku omilostnění v lidské přirozenosti, podle onoho Efes. 1: "Omilostnil nás v milovaném Synu svém." Jako když říkáme, že světlo slunce je nekonečné, ne sice podle svého bytí, nýbrž podle pojmu světla, protože má všechno, co může patřiti k pojmu světla.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se praví, že "Otec dává Ducha Synu ne podle míry", vykládá se jedním způsobem o daru, který od věčnosti Bůh Otec dal Synu,

in patria, scilicet visio, comprehensio et fruitio, et alia huiusmodi, habent quaedam dona sibi correspondentia in statu viae, quae etiam sunt communia sanctis. Sunt tamen quaedam praerogativae sanctorum, in patria et in via, quae non habentur ab omnibus.

## 11. Utrum gratis Christi sit infinita.

III q. 7 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa, dicitur enim Ioan. III, non enim ad mensuram dat Deus spiritum, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

III q. 7 a. 11 arg. 2

Praeterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quae non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiae Christi est infinitus, extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim *est propitiatio pro peccatis totius mundi*, ut dicitur I Ioan. II. Ergo gratia Christi est infinita.

III q. 7 a. 11 arg. 3

Praeterea, omne finitum per additionem potest pervenire ad quantitatem cuiuscumque rei finitae. Si ergo gratia Christi est finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quod perveniret ad aequalitatem gratiae Christi. Contra quod dicitur Iob XXVIII, *non adaequabitur ei aurum vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

III q. 7 a. 11 s. c.

Sed contra est quod gratia Christi est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*. Ergo gratia Christi non est infinita.

III q. 7 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis quae, sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae. Et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis. Quae quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto. Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde esse gratiae, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod, secundum propositum gratiae Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, *gratificavit nos in dilecto filio suo*. Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere.

III q. 7 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, pater non ad mensuram dat spiritum filio, uno modo exponitur de



totiž Boží přirozenost, jež jest nekonečným darem. Proto jedna Glosa praví tamtéž: "Aby byl tak veliký Syn jak je veliký Otec." Jiným způsobem může se to vztahovati na dar, který byl dán lidské přirozenosti, aby se spojila s božskou osobou, což je dar nekonečný. Proto praví tamtéž Glosa: "Jako Otec zrodil plné a dokonalé Slovo, tak bylo plné a dokonalé spojeno s lidskou přirozeností." Třetím způsobem se může vztahovati na milost pohotovostní, pokud se totiž vztahuje milost Kristova na všechno, co náleží k milosti. Proto Augustin, toto vykládaje, dí: "Míra jest jakési rozdělení darů: jinému jest totiž udělena Duchem řeč moudrosti, jinému řeč umění. Ale Kristus, který dává, nepřijal podle míry."

K druhému se musí říci, že milost Kristova má nekonečný účinek jak pro zmíněnou nekonečnost milosti, tak pro jednotu božské osoby, s níž jest duše Kristova spojena.

Ke třetímu se musí říci, že menší může přidáním dostoupiti k velikosti většího v těch, která mají velikost jednoho rázu. Ale milost druhého člověka se přirovnává k milosti Kristově jako nějaká síla částečná ke všeobecné. Tudíž jako síla ohně, jakkoli by rostla, nemůže se vyrovnati síle slunce, tak milost jiného člověka, jakkoliv by rostla, nemůže se vyrovnati milosti Kristově.

## I.12.Zda mohla růsti milost Kristova.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že milost Kristova mohla růsti. Neboť ke všemu konečnému se může přidati. Avšak milost Kristova byla konečná, jak bylo řečeno. Tedy mohla růsti.

Mimo to vzrůst milosti se děje silou Boží podle . onoho II. Kor. 9: "Mocný jest Bůh, aby způsobil nadbytek veškeré milosti ve vás." Ale síla Boží, ježto jest nekonečná, není sevřena žádným koncem. Tedy se zdá, že milost Kristova se mohla zvětšovati.

Mimo to Luk. 2 se praví, že "Dítě Ježíš prospívalo věkem, moudrosti a milosti u Boha i u lidí". Tedy mohla milost Kristova růsti.

Avšak proti jest, co se praví Jan 1: "Viděli jsme ho jakožto Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy." Nic však nemůže býti nebo se mysliti většího, než že je někdo jednorozeným od Otce. Tedy nemůže býti ani se mysliti větší milost, než byla ta, jíž byl Kristus plný.

Odpovídám: Musí se říci, že ve dvou případech nějaký tvar nemůže růsti: jedním způsobem se strany samého podmětu, jiným způsobem se strany onoho tvaru. A to se strany podmětu, když podmět dosáhne posledního v účasti na onom tvaru podle svého způsobu: jako když se říká, že vzduch nemůže růsti v teplotě, když dosáhne posledního stupně tepla, který lze připustiti v přirozenosti vzduchu; ačkoliv by mohlo býti v přirozenosti věcí větší teplo, což je teplo ohně. Se strany pak tvaru se vylučuje možnost vzrůstu, dosáhne-li nějaký podmět poslední dokonalosti, v nížlze míti takový tvar, jako když pravíme, že nemůže růsti teplo ohně, protože nemůže býti dokonalejší stupeň tepla

dono quod Deus pater ab aeterno dedit filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam Glossa dicit, ibidem, *ut tantus sit filius quantus et pater*. Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde Glossa dicit ibidem, *sicut pater plenum et perfectum genuit verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae*. Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus, hoc exponens, dicit, *mensura quaedam divisio donorum est, alii enim datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit*.

III q. 7 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum tum propter infinitatem praedictam gratiae; tum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi est unita.

III q. 7 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi.

## 12. Utrum gratis Christi potuerit augeri.

III q. 7 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi finita fuit, ut dictum est. Ergo potuit augeri.

III q. 7 a. 12 arg. 2

Praeterea, augmentum gratiae fit per virtutem divinam, secundum illud II Cor. IX, *potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis*. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.

III q. 7 a. 12 arg. 3

Praeterea, Luc. II dicitur quod *puer Iesus proficiebat aetate, sapientia et gratia apud Deum et homines*. Ergo gratia Christi potuit augeri.

III q. 7 a. 12 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Sed nihil potest esse aut intelligi maius quam quod aliquis sit unigenitus a patre. Ergo non potest esse, vel etiam intelligi, maior gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

III q. 7 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter, uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formae. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum in participatione ipsius formae secundum suum modum sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti quando aliquod subiectum attingit ad

než onen, kterého dosáhl oheň. Jak pak vlastní míra jiných tvarů jest určena Boží moudrostí, tak i milosti, podle onoho Moudr. 11: "Všechno jsi uspořádal v počtu, váze a míře." Míra pak jest jednomu každému tvaru předem stanovena v poměru k jeho cíli: jako není větší tíhy nad tíhu země, protože nemůže býti místo nižší místa země. Cíl však milosti jest spojení rozumového tvora s Bohem. Nemůže však býti ani se mysliti větší spojení rozumového tvora s Bohem než spojení, jež jest v osobě A proto dosahuje milost Kristova až k nejvyšší míře milosti. Tak tedy jest jasné, že se strany samé milosti nemohla růsti milost Kristova. Ale ani se strany samého podmětu. Protože Kristus, jakožto člověk, od prvého okamžiku svého početí opravdu a plně byl požívajícím. Proto nemohlo v něm býti vzrůstu milosti, podobně jakož ani v jiných blažených, jejichž milost nemůže růsti, protože jsou u cíle. Může však růsti milost lidí, kteří jsou pouhými poutníky, i se strany tvaru, protože nedostupují nejvyššího stupně milosti, i se strany podmětu, protože ještě nedošli k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že, mluvíme-li o velikostech matematických, ke každé konečnévelikosti možno něco přidati, protože se strany konečné velikosti není nic, co by přidání odporovalo. Mluvíme-li však ovelikosti přírodní, tak může nastati odpor se strany tvaru, jemuž přísluší určitá ličnost, jakož i jiné určité případky. Proto praví Filosof v II. O duši, že "přirozeností všech stálých bytostí jest konec a ráz velikosti i vzrůstu". A odtud jest, že nelze nic přidati velikosti celého nebe. Tudíž tím více ve tvarech samých se pozoruje nějaký konec, kterého nepřestupuje. a proto nebylo třeba, aby se přidávalo milosti Kristově, třebaže byla omezena podle své bytnosti.

Ke druhému se musí říci, že, ačkoliv může síla Boží učiniti něco většího a lepšího, než jest pohotovostní milost Kristova, přece nemůže učiniti, aby byla zařízena k něčemu většímu, než jest osobní spojení s Jednorozeným Synem od Otce: a tomu spojení dostatečně odpovídá taková míra milosti podle určení Boží moudrosti.

Ke třetímu se musí říci, že někdo může dvojmo prospívati v moudrosti a milosti. Jedním způsobem co do zvětšených samých zběhlostí moudrosti a milosti. A tak v nich Kristus neprospíval. Jiným způsobem podle účinků: pokud totiž někdo koná moudřejší a ctnostnější činy. A tak Kristus prospíval moudrostí a milostí jakož i věkem: protože s postupem veku konal díla dokonalejší, aby se ukázal jako pravý člověk i v tom, co se týká Boha, i v tom, co se týká lidí.

## I.13.Zda milost pohotovostní v Kristu následovala.

Při třinácté se postupujc takto: Zdá se, že pohotovostní milost v Kristu nenásledovala spojení. Totéž totiž nenásleduje samo sebe. Avšak tato milost pohotovostní se

ultimam perfectionem qua potest talis forma haberi, sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiae, secundum illud Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*. Mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem, sicut non est maior gravitas quam gravitas terrae, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturae rationalis ad Deum quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum, et ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

III q. 7 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si loquamur de quantitatibus mathematicae, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio, quia ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde philosophus dicit II de anima, quod *omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Et inde est quod quantitati totius caeli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur. Et propter hoc, non oportuit quod gratiae Christi posset fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

III q. 7 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad filium unigenitum a patre, cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae.

III q. 7 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo, secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos. Et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo, secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum et in his quae sunt ad homines.

## 13. Qualiter haec gratis se habeat ad unionem an scilicet subsequatur vel praecedat.

III q. 7 a. 13 arg. 1

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim



zdá býti totožnou s milostí spojení: praví totiž Augustin v knize O předurč. Svatých: "Tou milostí se stává každý člověk od začátku své víry křesťanem, jíž člověk onen od svého začátku se stal Kristem"; z kterýchžto dvou prvé patří k milosti pohotovostní, druhé k milosti spojení. Tedy se zdá, že milost pohotovostní nenásleduje spojení.

Mimo to uzpůsobení předchází dokonalost časově, neb aspoň pomyslně. Zdá se však, že milost pohotovostní jest jako nějaké uzpůsobení lidské přirozenosti k osobnímu spojení. Tedy se zdá, že pohotovostní milost nenásleduje, nýbrž spíše předchází spojení.

Mimo to společné jest dříve než vlastní. Avšak pohotovostní milost jest společná Kristu a jiným lidem. Tedy dříve jest, pomyslně, pohotovostní milost než samo spojení. Tedy ji nenásleduje.

Avšak proti jest, co se praví u Isaiáše 42: ,;Ejhle, služebník můj, přijmu jej"; a potom následuje "Dal jsem nad něj svého Ducha", což patří k daru milosti pohotovostní. Proto zůstává, že přijetí lidské přirozenosti v jednotě osoby je před pohotovostní milostí v Kristu.

Odpovídám: Musí se říci, že spojení lidské přirozenosti s božskou osobou, o němž jsme svrchu řekli, že jest samou milosti spojení, předchází milost pohotovostní v Kristu, ne sice pořadím časovým, nýbrž pořadím přirozeným a pomyslným. A to z trojího důvodu. Nejprve totiž podle pořadí původu obojího. Neboť původem spojení jest Osoba Synova, přijímající lidskou přirozenost, o níž se praví, že , byla poslána na svět", pokud přijala lidskou přirozenost. Původem však milosti pohotovostní, jež se dává s láskou, jest Duch svatý, jenž proto se nazývá poslaným, že láskou přebývá v mysli. Poslání však Syna podle pořadí přirozenosti jest dříve než poslání Ducha svatého: jako podle pořadí přirozenosti Duch svatý vychází od Syna a od Otce láska. Proto i osobní spojení, podle kterého se myslí poslání Synovo, jest v pořadí přirozenosti dříve než milost pohotovostní, podle níž se myslí poslání Ducha svatého. Za druhé se béře důvod pro toto pořadí z poměru milosti k její příčině. Milost totiž v člověku má příčinu z přítomnosti Božství, jako světlo ve vzduchu z přítomnosti slunce; proto se dí u Ezechiela 43: "Sláva Boha Izraelova kráčela po cestě východní a země se skvěla velebností jeho." Přítomnost pak Boha v Kristu se myslí podle spojení lidské přirozenosti s božskou osobou. Proto Kristova pohotovostní milost se myslí jako následující toto spojení, jako zář slunce. Třetí důvod tohoto pořadí lze vzíti z cíle milosti. Je totiž určena na dobré činy. Ale činy patří svébytnostem čili jedin cům. Proto čin a následovně i milost k němu určující předpokládá působící hypostasi. Nepředpokládá se však hypostase v lidské přirozenosti před spojením, jak plyne ze svrchu řečeného. A proto milost spojení předchází pomyslně pohotovostní milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam milostí

non sequitur ad seipsum. Sed haec gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis, dicit enim Augustinus, in libro de Praedest. sanctorum, *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*; quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

III q. 7 a. 13 arg. 2

Praeterea, dispositio praecedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quaedam dispositio humanae naturae ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis praecedat.

III q. 7 a. 13 arg. 3

Praeterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus, gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est, secundum intellectum, gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

III q. 7 a. 13 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XLII, *ecce servus meus, suscipiam eum*, et postea sequitur, *dedi spiritum meum super eum*, quod quidem ad donum gratiae habitualis pertinet. Unde relinquitur quod susceptio naturae humanae in unione personae praecedat gratiam habitualem in Christo.

III q. 7 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem filii, secundum ordinem naturae, prior est missione spiritus sancti, sicut ordine naturae spiritus sanctus procedit a filio et a patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis, unde dicitur Ezech. XLIII, *gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, et terra splendebat a maiestate eius*. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertia ratio huius ordinis assumi potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet. Et ideo gratia unionis, secundum intellectum, praecedit gratiam habitualem.

III q. 7 a. 13 ad 1

jmenuje Boží vůli zdarma udělující dobrodiní. A proto praví, že touže milostí se stává každý člověk křesťanem, kterou milostí se Kristus stal člověkem, protože se obojí stalo milostivou Boží vůlí bez zásluh.

Ke druhému se musí říci, že jako při cestě rození je uzpůsobení před dokonalostí, k níž uzpůsobuje v těch věcech, které se postupně zdokonalují, tak také přirozeně následuje dokonalost, které již někdo dosáhl: jako teplo, které bylo uzpůsobením ke tvaru ohně, jest účinkem, vyplývajícím ze tvaru ohně, již napřed jsoucího. Lidská však přirozenost v Kristu byla spojena s osobou Slova od začátku bez postupování. Proto milost pohotovostní se nemyslí jako předcházející spojení, nýbrž jako je následující, jako nějaká přirozená vlastnost. Proto praví také Augustin v Enchirdion, že "milost jest jaksi něčím přirozeným Kristu člověku".

Ke třetímu se musí říci, že společné jest dříve než vlastní, je-li obojí téhož rodu: avšak vtěch, jež jsou různých rodů, nic nepřekáží, aby vlastní bylo dříve než společné. Avšak milost spojení není v rodu milosti pohotovostní, nýbrž jest nad každý rod, jakož i sama božská osoba. Tudíž nic nepřekáží, aby toto vlastní bylo dříve než společné: protože se nemá ke společnému jako přidané, nýbrž jest spíše počátek a původ toho, co je společné.

## *VIII.O milosti Krista, pokud jest hlavou Církve.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o milosti Krista, pokud jest hlavou Církve. A o tom jest osm otázek:

1. Zda Kristus je hlavou Církve.

2. Zda jest hlavou lidí co do těla nebo pouze co do duší.

3. Zda jest hlavou všech lidí.

4. Zda jest hlavou andělů.

5. Zda milost, podle níž jest hlavou Církve, jest táž jako jeho pohotovostní, pokud jest jeden jednotlivý člověk.

6. Zda je Kristu vlastní býti hlavou Církve.

7. Zda je ďábel hlavou všech zlých.

8. Zda se též Antikrist může nazývati hlavou všech zlých.

### I.1. Zda Kristu, pokud je člověkem, přísluší býti hlavou Církve.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Kristu, pokud je člověkem, býti hlavou Církve. Hlava totiž vlévá cítění a pohyb v údy: Avšak duchovní cítění a pohyb, jenž je skrze milost, není nám vléván Kristem člověkem, jak praví Augustin v XV. knize O Troj., ani Kristus, pokud je člověkem, nedává Ducha svatého, nýbrž jen pokud jest Bohem. Tedy pokud je člověkem, nepřísluší mu býti hlavou Církve.

Mimo to se zdá, že hlava nemá jiné hlavy. Avšak hlavou Krista, pokud je člověkem, jest Bůh: podle onoho I. Kor. 11: "Hlavou Krista Bůh." Tedy Kristus sám není hlavou.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum qua gratia factus est Christus homo, quia utrumque gratuita Dei voluntate, absque meritis, factum est.

III q. 7 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem ad quam disposuit in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est, sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personae verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in Enchirid., quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis*.

III q. 7 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod commune est prius proprio si utrumque sit unius generis, sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium prius esse communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis, sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi, quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo eius quod commune est.

## *8. De gratis Christi secundum quod est caput ecclesiae.*

### Prooemium

III q. 8 pr.

Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiae. Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas. Tertio, utrum sit caput omnium hominum. Quarto, utrum sit caput Angelorum. Quinto, utrum gratia secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. Sexto, utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. Septimo, utrum Diabolus sit caput omnium malorum. Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

### 1. Utrum Christus sit caput ecclesiae.

III q. 8 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiae. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine, quia, sicut dicit Augustinus, in XV de Trin., nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat spiritum sanctum, sed solum inquantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 1 arg. 2

Praeterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, caput est Deus, secundum illud



Mimo to hlava na člověku jest nějakým zvláštním údem, přijímajícím vliv od srdce. Kristus jest však všeobecným základem celé Církve. Tedy není hlavou Církve.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 1: "Dal jej jako hlavu nad celou Církví."

Odpovídám: Musí se říci, že jako celá Církev sluje jedním mystickým tělem podle podobnosti s přirozeným tělem lidským, jež má různé úkony podle různých údů, jak učí Apoštol Řím. 12 a I. Kor. 12, tak se nazývá Kristus hlavou Církve podle podobnosti s lidskou hlavou. Neboť při ní můžeme pozorovati trojí: totiž řád, dokonalost a sílu. Řád, protože hlava jest první částí člověka, začínajíc shora. A odtud jest, že každý počátek sluje obyčejně hlavou: podle onoho Jerem. 2: "Ke každé hlavě cesty postavil sis nevěstinec." Dokonalost pak, protože v hlavě žijí všechny smysly vnitřní i vnější; kdežto v ostatních údech jest pouze hmat. A odtud jest, co se praví u Isaiáše 9: "Stařec a ctěný, on jest hlavou." - Sílu však, protože síla a pohyb ostatních údů a řízení jich v jejich činech jest od hlavy, pro vládnoucí tam sílu smyslovou a hybnou. Proto se také správce nazývá hlavou lidu, podle onoho I. Král. 15: "Když jsi byl malý v očích svých, stal jsi se hlavou v pokoleních Izraelských." Toto trojí však přísluší Kristu duchovně. Nejprve totiž jeho milost byla pro blízkost jeho k Bohu vyšší a přednější, i když ne časem: protože všichni obdrželi milost vzhledem k jeho milosti, podle onoho Řím. 8: "Které předzvěděl, ty i předurčil, aby se stali podobnými obrazu Syna jeho, aby on byl prvorozený ve mnohých bratřích." - Za druhé pak má dokonalost co do plnosti všech milostí, podle onoho Jan 1: "Viděli jsme ho plného milosti a pravdy", jak bylo svrchu ukázáno. - Za třetí měl sílu vlévati milost do všech údů Církve: podle onoho Jan 1: "Z plnosti jeho jsme všichni obdrželi." - A tak jest patrné, že se Kristus vhodně nazývá hlavou Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že dáti milost nebo Ducha svatého Kristu jakožto Bohu přísluší prvotně, ale přísluší mu jako nástroji, pokud jest člověkem, pokud totiž jeho člověčenství bylo "nástrojem jeho Božství". A tak ze síly Božství byly pro nás spásonosnými jeho činy jakožto působící v nás milost, zasloužením i jakousi účinností. Augustin však popírá, že Kristus, pokud jest člověkem, dává Ducha svatého prvotně. Ale také o jiných svatých se praví, že dávají Ducha svatého nástrojově: podle onoho Galat. 3: "Jenž uděluje vám Ducha svatého" atd.

Ke druhému se musí říci, že není třeba dbáti ve všem podobnosti při metaforických rčeních: neboť tak by nebyla podobnost, nýbrž pravda věci. Tudíž přirozená hlava nemá jiné hlavy, protože lidské tělo není částí jiného těla. Co se však nazývá z podobnosti tělem, to jest, nějaké spořádané množství, jest částí jiného množství, jako množství domácí

I Cor. XI, *caput Christi Deus*. Ergo ipse Christus non est caput.

III q. 8 a. 1 arg. 3

Praeterea, caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiae. Ergo non est Ecclesiae caput.

III q. 8 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*.

III q. 8 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, *ad omne caput viae posuisti lupanar tibi*. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Isaiae IX, *senex et honorabilis ipse est caput*. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*. Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*, ut supra ostensum est. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit *instrumentum divinitatis eius*. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare spiritum sanctum, secundum illud Galat. III, *qui tribuit vobis spiritum sanctum,* et cetera.

III q. 8 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum,

jest částí množství občanského. A proto hospodář, jenž jest hlavou domácího množství, má nad sebou hlavou správce obce. A takovým způsobem nic nebrání, aby Bůh byl hlavou Kristovou, ačkoli jest sám hlavou Církve.

Ke třetímu se musí říci, že hlava zřejmě vyniká nad ostatní údy: srdce má však jakýsi skrytý vliv. A proto se přirovnává srdci Duch svatý, jenž neviditelně oživuje a spojuje Církev: Kristus přirovnává se hlavě podle viditelné přirozenosti, jíž člověk má přednost před lidmi.

## I.2. Zda je Kristus hlavou lidí co do těl.

Při druhé se takto postupuje: Zdá se, že Kristus není hlavou lidí co do těl. Kristus totiž sluje hlavou Církve, pokud vlévá Církvi duchovní cítění a pohyb milosti. Ale tělo není schopné tohoto duchovního citu a pohybu. Tedy není hlavou lidí co do těl.

Mimo to podle těl jsme jedno se zvířaty. Kdyby tedy byl Kristus hlavou lidí co do těl, následovalo by, že jest hlavou i pouhých živočichů. Což jest nevhodné.

Mimo to Kristus vzal své tělo od jiných lidí: jak je patrné z Mat. 1 a Luk. 3. Ale hlava je první mezi ostatními údy, jak bylo řečeno. Tedy není Kristus hlavou Církve co do těl.

Avšak proti jest, co se praví Filip 3: "Přetvoří tělo naší nízkosti, připodobněné tělu své jasnosti."

Odpovídám: Musí se říci, že lidské tělo má přirozené zařízení k rozumové duši, jež jest jeho vlastním tvarem a pohybujícím. A to, pokud jest tvarem jeho, dostává od duše živo a ostatní vlastnosti vhodné lidskému tělu podle jeho druhu. Pokud však duše jest hýbající tělem, slouží tělo duši jako nástroj. Tak se tedy musí říci, že Kristovo člověčenství má moc vlivu jakožto spojené se Slovem Božím, s nímž se tělo spojuje skrze duši, jak bylo svrchu řečeno. Proto celé člověčenství, totiž podle duše i těla, má vliv na lidi i co do duše i co do těla; ale prvotně podle duše a podružně podle těla. Jedním způsobem pokud se "údy těla dávají za zbraně spravedlnosti" jsoucí v duši skrze Krista: jak praví Apoštol Řím. 6. Jiným způsobem, pokud se život slávy z duše přelévá na tělo: podle onoho Řím. 8: "Který z mrtvých vzkřísil Ježíše, oživí i smrtelná těla vaše, pro přebývajícího Ducha jeho ve vás."

K prvnímu se tedy musí říci, že cítění duchovní milosti nepřichází ovšem k tělu prvotně a hlavně, nýbrž podružně nástrojově, jak bylo řečeno.

Ke druhému se musí říci, že tělo nerozumného pouhého

idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit, capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.

## 2. Utrum sit caput omnium quantum adcorpus velsolum quantum ad animas.

III q. 8 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum quantum ad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiae inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiae in Ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo non est caput hominum secundum corpora.

III q. 8 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium. Quod est inconveniens.

III q. 8 a. 2 arg. 3

Praeterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. I et Luc. III. Sed caput est primum inter cetera membra, ut dictum est. Ergo Christus non est caput Ecclesiae quantum ad corpora.

III q. 8 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*.

III q. 8 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma eius et motor. Et inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. Inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic ergo dicendum quod habet vim influendi Christi humanitas inquantum est coniuncta Dei verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiae in anima existenti per Christum, ut apostolus dicit, Rom. VI. Alio modo, inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis*.

III q. 8 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensus spiritualis gratiae non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est.

III q. 8 a. 2 ad 2



živočicha nemá vztahu k rozumové duši, jako má tělo lidské. A proto není podobnosti.

Ke třetímu se musí říci, že, ač Kristus přijal hmotu těla od jiných lidí, přece nesmrtelný život těla berou všichni lidé od něho: podle onoho I. Kor. 15: "Jako v Adamovi všichni umírají, tak budou v Kristu všichni oživeni."

## I.3. Zda je Kristus hlavou všech lidí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus není hlavou všech lidí. Hlava má totiž vztah pouze k údům svého těla. Nevěřící však nikterak nejsou údy Církve, "která jest tělem Kristovým", jak se praví Efes. 1. Tedy není Kristus hlavou všech lidí.

Mimo to praví Apoštol Efes. 5, že "Kristus se vydal za Církev, aby si učinil Církev slavnou, nemající skvrny, ani vrás ky, ani co podobného". Jsou však mnozí, i věřící, na nichž se shledává skvrna nebo vráska hříchu. Tedy nebude Kristus hlavou ani všech věřících.

Mimo to svátosti Starého zákona se přirovnávají ke Kristu jako "stín k tělu", jak se praví Koloss. 2. Avšak Otcové Starého zákona sloužili oněm svátostem ve své době: podle onoho Žid. 8: "Přisluhují obrazu a stínu nebeských." Tedy nepatřili k tělu Kristovu. A tak není Kristus hlavou všech lidí.

Avšak proti jest, co se praví I. Tim. 4: "Jest Spasitelem všech, hlavně věřících." A I. Jan 2: "On jest usmířením za hříchy naše, ne však pouze za naše, nýbrž i celého světa." Avšak spasiti lidi, nebo býti usmířením za ně, přísluší Kristu, pokud jest hlavou. Tedy jest Kristus hlavou všech lidí.

Odpovídám: Musí se říci, že takový jest rozdíl mezi přirozeným lidským tělem a mystickým tělem Církve, že údy přirozeného těla jsou všechny zároveň, nejsou však zároveň všechny údy těla mystického: ani co do bytí přirozenosti, protože tělo Církve sestává z lidí, kteří byli od začátku světa až do jeho konce; ani také co do bytí milosti, protože také z těch, kteří jsou v jednom čase, někteří postrádají milosti, ač ji později nabudou, kdežto jiní již ji mají. Tak tedy údy mystického těla béřeme nejen pokud jsou v uskutečnění, nýbrž také pokud jsou v možnosti. Jsou pak některé údy v možnosti, které se nikdy neuvádějí do uskutečnění: jiné pak, jež se někdy uvádějí do uskutečnění podle tohoto trojího stupně, z nichž jeden jest věrou, druhý láskou cesty, třetí požíváním ve vlasti. Tak se tedy musí říci, že, povšechně vzato podle celého času světa, jest Kristus hlavou všech lidí: ale podle různých stupňů. Prvotně totiž a hlavně jest hlavou těch, kteří jsou s ním v uskutečnění spojeni slávou. Za druhé těch, kteří jsou s ním v uskutečnění spojeni láskou. Za třetí těch, kteří v uskutečnění jsou s ním spojeni věrou. Za čtvrté však těch, kteří jsou s ním spojeni pouze možnosti, dosud neuvedenou v uskutečnění, která však má býti uvedena v uskutečnění podle Božího předurčení. Za páté

Ad secundum dicendum quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

III q. 8 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I Cor. XV, *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*.

## 3. Utrum sit caput onnium hominum.

III q. 8 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiae, *quae est corpus Christi*, ut dicitur Ephes. I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

III q. 8 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Ephes. V, quod *Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse sibi exhiberet Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi*. Sed multi sunt, etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec erit omnium fidelium Christus caput.

III q. 8 a. 3 arg. 3

Praeterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. II. Sed patres veteris testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Heb. VIII, *exemplari et umbrae deserviunt caelestium*. Non ergo pertinebant ad corpus Christi. Et ita Christus non est caput omnium hominum.

III q. 8 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Tim. IV, *salvator omnium est, et maxime fidelium*. Et I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*. Salvare autem homines, aut propitiatorem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

III q. 8 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum, quaedam vero quae quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per caritatem viae, tertius per fruitionem patriae. Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem.

pak těch, kteří jsou s ním spojeni v možnosti, jež nebude nikdy uvedena v uskutečnění: jako lidé, žijící na tomto světě, kteří nejsou předurčeni. Ti však, odcházejíce s tohoto světa, zcela přestávají býti údy Kristovými: protože již ani možností nejsou spojeni s Kristem.

K prvnímu se tedy musí říci, že ti, kteří jsou nevěřící, i když nejsou v uskutečnění z Církve, jsou přece v možnosti. A tato možnost spočívá na dvojím: a to prvotně a hlavně na síle Kristově, jež dostačí na spasení celého lidského pokolení; podružně pak na svobodné vůli.

Ke druhému se musí říci, že, aby Církev byla slavná, nema jíc skvrny ani vrásky, jest posledním cílem, k němuž nás přivádí utrpení Kristovo. Proto to bude ve stavu vlasti: ne však ve stavu pouti, v němž "řekneme-li, že nemáme hříchu, sami sebe svádíme", jak se praví I. Jan 1. Jsou však některé, totiž smrtelné, jichž nemají ti, kteří jsou údy Kristovými skutečným spojením lásky. Kteří však jsou podrobeni těmto hříchům, nejsou v uskutečnění údy Kristovými, nýbrž možností: leč by snad nedokonale, netvárnou věrou, která spojuje s Kristem jenom z části a ne jednoduše, aby totiž člověk skrze Krista dosáhl života milosti; "víra" totiž "bez skutků jest mrtvá", jak se praví Jak. 2. Dostává se však takovým od Krista jakéhosi úkonu života, jenž jest věřiti: jako kdyby byl ně= jak pohybován člověkem odumřelý úd.

Ke třetímu se musí říci, že svatí Otcové netrvali na svátostech zákonných jako nějakých věcech, nýbrž jako obrazech a stínech budoucnosti. Týž však jest pohyb k obrazu jakožto obrazu i k věci; jak je patrné z Filosofa v knize O Paměti a Vzpomínce. A proto staří Otcové, zachovávajíce zákonné svátosti, směřovali ke Kristu touže věrou a láskou, jakou i my se k němu neseme. A tak patřili staří Otcové k témuž tělu Církve, k němuž i my patříme.

## I.4. Zda je Kristus jakožto člověk hlavou andělů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus není jakožto člověk hlavou andělů. Hlava totiž a údy jsou jedné přirozenosti. Avšak Kristus jakožto člověk není stejný v přirozenosti s anděly, nýbrž pouze s lidmi: neboť, jak se praví Žid. 2: "Nikdy nepojal anděly, ale sémě Abrahamovo pojal." Tedy nebyl Kristus jakožto člověk hlavou andělů.

Mimo to Kristus jest hlavou těch, kteří patří k Církvi, "jež jest tělem jeho", jak se praví I. Efes. 1. Andělé však nepatří k Církvi: neboť Církev jest shromáždění věřících; víra však není v andělích; neboť "nekráčejí věrou", nýbrž "viděním", jinak "by byli daleko od Pána", jak Apoštol usuzuje II. Kor. 5. Tedy není Kristus jakožto člověk hlavou andělů.

Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

III q. 8 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

III q. 8 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae, in quo, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus*, ut dicitur I Ioan. I. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis. Qui vero his peccatis subduntur, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi forte imperfecte, per fidem informem, quae unit Christo secundum quid et non simpliciter ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae; *fides enim sine operibus mortua est*, ut dicitur Iac. II. Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

III q. 8 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem, ut patet per philosophum, in libro de memoria et reminiscentia. Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.

## 4. Utrum haec scientia in Chiristo fuerit minor scientia angelorum.

III q. 8 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturae. Sed Christus, secundum quod homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus, quia, ut dicitur Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

III q. 8 a. 4 arg. 2

Praeterea, illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, *quae est corpus eius*, ut dicitur Ephes. I. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam, nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in Angelis; non enim ambulant per fidem, sed per speciem, alioquin peregrinarentur a domino, secundum quod apostolus argumentatur, II Cor. V. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.



Mimo to Augustin praví K Jan., že jako "Slovo, které bylo od začátku u Otce", oživuje duše, tak "Slovo tělem učiněné" oživuje těla: a těch andělé nemají. "Slovo tělem učiněné" však jest Kristus jakožto člověk. Tedy Kristus jakožto člověk nevlévá života andělům. A tak, jakožto člověk není hlavou andělů.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Kol. 2: "Jenž jest hlavou všeho knížectví a mocnosti." A týž jest důvod o andělích ostatních řádů. Tedy Kristus je hlavou andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, kde jest jedno tělo, třeba stanoviti jednu hlavu. Obrazně pak sluje jedním tělem množství uspořádané v jedno podle rozličných úkonů nebo úřadů. Jest však jasné, že i lidé i andělé jsou určeni k jednomu cíli, jímž jest sláva požívání Boha. Proto mystické tělo Církve nesestává pouze z lidí, nýbrž také z andělů. Kristus pak jest hlavou celého tohoto množství: protože se má blíže k Bohu a dokonaleji má účast na jeho darech, ne pouze než lidé, nýbrž také než andělé; a z jeho vlivu přijímají nejen lidé, nýbrž také andělé. Praví se totiž Efes. l, že "jej ustanovil", totiž Krista, Bůh Otec, "v nebesích na pravici své, nad všechno knížectví a mocnost a sílu a panování a všechno jméno, které se jmenuje nejen v tomto věku, nýbrž také v budoucím, a všechno položil pod nohy jeho". A proto jest Kristus hlavou nejen lidí, nýbrž i andělů. Proto se čte Mat. 4, že "přistoupili andělé a sloužili jemu".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristův vliv na lidi především je co do duší: podle nichž jsou lidé s anděly stejní v přirozenosti rodu, ač ne v přirozenosti druhu. A z důvodu této stejnosti může slouti Kristus hlavou andělů, ačkoli chybí stejnost co do těl.

Ke druhému se musí říci, že Církev ve stavu cesty jest shromážděním věřících: ale ve stavu vlasti jest shromážděním požívajících. Kristus však nebyl pouze na cestě, nýbrž též požívajícím. A proto není pouze hlavou věřících, nýbrž i požívajících, jakožto nejúplněji mající milost a slávu.

Ke třetímu se musí říci, že Augustin tam mluví podle jakéhosi připodobnění příčiny k účinku, pokud totiž věc tělesná působí na tělesa a věc duchovní na duchovní věci. Avšak člověčenství Kristovo silou duchovní přirozenosti, totiž božské, může působiti něco nejen v duších lidí, nýbrž také v duších andělů, pro své největší spojení s Bohem, totiž podle osobního spo jení.

III q. 8 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., quod sicut verbum quod erat a principio apud patrem, vivificat animas, ita verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed verbum caro factum est Christus secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam Angelis. Et ita, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

III q. 8 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Coloss. II, *qui est caput omnis principatus et potestatis*. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Ergo Christus est caput Angelorum.

III q. 8 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicitur enim Ephes. I, quod constituit eum, scilicet Christum Deus pater, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro, et omnia subiecit sub pedibus eius*. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde Matth. IV legitur quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei*.

III q. 8 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod influentia Christi super omnes homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et huius conformitatis ratione Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpora.

III q. 8 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

III q. 8 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum quandam assimilationem causae ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpora, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

## I.5. Zda je tatáž milost, kterou Kristus je hlavou Církve, s milostí zvláštní onoho člověka.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není tatáž milost, kterou je Kristus hlavou Církve s milosti zvláštní onoho člověka. Praví totiž Apoštol Řím. 5: "Jestliže proviněním jednoho všichni zemřeli, mnohem více milost Boží a dar v milosti jednoho člověka Ježíše Krista pro všechny oplývala." Jest však jiné osobní hřích samého Adama a jiné hřích prvotní, jejž převedl na potomky. Tedy jiná jest milost osobní, která jest vlastní právě Kristu: a jiná jest milost jeho, pokud jest hlavou Církve, jež od něho na jiné prýští.

Mimo to zběhlosti rozlišují se podle úkonů. K jinému však úkonu jest určena v Kristu jeho osobní milost, totiž k posvěcení jeho duše: a k jinému úkonu jest určena milost hlavy; totiž k posvěcení jiných. Tedy jiná jest osobní milost samého Krista a jiná jest jeho milost, pokud jest hlavou Církve.

Mimo to, jak bylo svrchu řečeno, rozlišuje se v Kristu trojí milost: totiž milost spojení, milost hlavy a osobní milost onoho člověka. Avšak Kristova milost zvláštní jest jiná než milost spojení. Tedy také jest jiná než milost hlavy.

Avšak proti jest, co zde praví Jan 1: "Z plnosti jeho jsme všichni přijali." Avšak tím jest naší hlavou, že od něho přijímáme. Tedy tím, že má plnost milosti, jest naší hlavou. Měl však plnost milosti proto, že v něm byla dokonale osobní milost, jak bylo svrchu řečeno. Tedy jest naší hlavou podle osobní milosti. A tak není jiná milost hlavy a jiná milost osobní.

Odpovídám: Musí se říci, že každá věc působí, pokud jest jsoucnem v uskutečnění. Musí však býti v uskutečnění totožným to, čím jest něco v uskutečnění a čím působí: a tak jest totožné teplo, kterým jest oheň teplý a kterým také otepluje. Avšak nestačí každý kon, kterým jest něco v uskutečnění, aby byl zároveň počátkem působení na jiná. Neboť ježto "působící jest vyšší trpícího", jak praví Augustin XII. Ke Gen. Slov. a Filosof v III. O duši, působící na jiné musí míti kon v nějaké význačnosti. Bylo však svrchu řečeno, že v duši Kristově byla milost přijata v největší význačnosti. A proto z význačnosti milosti, kterou přijal, přísluší mu, aby ona milost prýštila na jiné. A to patří k pojmu hlavy. A proto jest bytností totožná osobní milost, kterou byla ospravedlněna duše Kristova a milost jeho, podle níž jest hlavou Církve, ospravdlňuje jiné: liší se však jenom pomyslně.

K prvnímu se tedy musí říci, že prvotní hřích v Adamovi, jenž jest hříchem přirozenosti, prýštil z jeho hříchu skutkového, což jest hřích osobní, protože v něm osoba porušila přirozenost; a prostřednictvím tohoto porušení hřích prvého člověka prýští na potomky, pokud porušená přirozenost porušuje osobu. Avšak milost neprýští na nás od Krista prostřednictvím lidské přirozenosti, nýbrž pouze osobním působením samého Krista. Proto netřeba

## 5. Utrum gratis secundum quam est caput ecclesiae sit eadem cum gratis habituali secundum quod est quidam homo singularis.

III q. 8 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim apostolus, Rom. V, *si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adae, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quae est propria ipsius Christi, et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae, quae ab ipso ad alios derivatur.

III q. 8 a. 5 arg. 2

Praeterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animae, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut supra dictum est, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo est etiam alia a gratia capitis.

III q. 8 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habet plenitudinem gratiae, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiae habuit secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

III q. 8 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit, et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia, cum enim *agens sit praestantius patiente*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., et philosophus, in III de anima, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios, differt tamen secundum rationem.

III q. 8 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per



rozlišovati v Kristu dvojí milost, z nichž by jedna odpovídala přirozenosti, jiná osobě, jako v Adamovi se rozlišuje hřích přirozenosti a osoby.

K druhému se musí říci, že různé úkony, z nichž jeden jest důvodem a příčinou druhého, nerozlišují zběhlost. Avšak úkon osobní milosti, jenž jest činiti tvarově svatým majícího, jest důvodem ospravedlnění jiných, a ten patří k milosti hlavy. A odtud jest, že takovou odlišnosti se nerozlišuje bytnost zběhlosti.

Ke třetímu se musí říci, že osobní milost a milost hlavy jsou určeny k nějakému úkonu: milost však spojení není určena k úkonu, nýbrž k osobnímu bytí. A proto se shodují osobní milost a milost hlavy v bytnosti zběhlosti: ne však milost spojení. Ačkoliv milost osobní může se jaksi nazvati milostí spojení, pokud činí jakousi způsobilost ke spojení. A podle toho jest milost spojení a milost hlavy a milost zvláštní osoby jedna podle bytnosti, liší se však jen pomyslně.

## I.6. Zda jest vlastní Kristu býti hlavou Církve.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není vlastní Kristu býti hlavou Církve. Praví se totiž I. Král. 15: "Když jsi byl maličký ve svých očích, hlavou v pokoleních Izraelských učiněn jsi." Jest však jedna Církev v Novém i Starém zákoně. Tedy se zdá, že z téhož důvodu jiný člověk než Kristus mohl býti hlavou Církve.

Mimo to Kristus se proto nazývá hlavou Církve, že vlévá milost údům Církve. Avšak i jiným přísluší poskytovati milost druhým: podle onoho Efes. 4: "Nevycházej žádná řeč zlá z úst vašich: ale je-li kdo dobrým kbudování víry, aby dal milost poslouchajícím." Tedy se zdá, že i jinému mimo Krista přísluší býti hlavou Církve.

Mimo to Kristus, ježto je první v Církvi, nazývá se nejen hlavou, nýbrž také "pastýřem" a "základem". Ale Kristus jméno pastýře nepodržel jen sobě, podle onoho I. Petr 5: "Až se objeví Kníže pastýřů, obdržíte nevadnoucí korunu slávy." Ani též jméno základu, podle onoho Zjev. 2I: "Zeď města mající dvanáct základů." Tedy se zdá, že ani jméno hlavy si nepodržel jen pro sebe.

Avšak proti jest, co se praví Koloss. 2: "Hlavou Církve jest, z níž tělo, vystavěné a složené z článků a kloubů, roste ke vzrůstu Božímu."

Odpovídám: Musí se říci, že hlava má vliv na jiné údy dvojmo. Jedním způsobem jakýmsi vnitřním vlivem: když síla hybná a citová z hlavy prýští do ostatních údů. Jiným způsobem jakýmsi vnějším řízením, když je totiž člověk řízen ve vnějších činech zrakem a jinými smysly, jež mají svůj kořen v hlavě. Avšak vnitřní výron milosti není od jiného než od Krista, jehož člověčenství, protože spojené s Božstvím, má sílu ospravedlniti. Vliv však na údy Církve

solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturae, alia personae, sicut in Adam distinguitur peccatum naturae et personae.

III q. 8 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quae pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

III q. 8 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum, gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae, sed differens sola ratione.

## 6. Utrum esse caput ecclesiae sit proprium Christi.

III q. 8 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod esse caput Ecclesiae non sit proprium Christo. Dicitur enim I Reg. XV, *cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*. Sed una est Ecclesia in novo et in veteri testamento. Ergo videtur quod, eadem ratione, alius homo praeter Christum potest esse caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 6 arg. 2

Praeterea, ex hoc Christus dicitur caput Ecclesiae quod gratiam influit Ecclesiae membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis praebere, secundum illud Ephes. IV, *omnis sermo malus ab ore vestro non procedat, sed si quis bonus est ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus*. Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 6 arg. 3

Praeterea, Christus, ex eo quod praeest Ecclesiae, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiae. Sed non soli sibi Christus retinuit nomen pastoris, secundum illud I Pet. V, *cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam*. Nec etiam nomen fundamenti, secundum illud Apoc. XXI, *murus civitatis habens fundamenta duodecim*. Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

III q. 8 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Coloss. II, *caput Ecclesiae est ex quo corpus, per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei*. Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiae.

III q. 8 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem effluxus gratiae non est

co do vnějšího řízení může i jiným patřiti. A podle toho někteří jiní mohou slouti hlavami Církve: podle onoho Amos. 6: "Šlechtici jsou hlavami národů." Avšak jinak než Kristus. A to nejprve v tom, že Kristus jest hlavou všech těch, kteří patří k Církvi co do každého místa a času a stavu; a jiní lidé slují hlavami podle některých zvláštních míst, jako biskupové svých Církví; neboť také podle určitého času, jako je papež hlavou celé Církve, totiž po dobu svého velekněžství; a podle určitého stavu, pokud totiž jsou ve stavu poutníka. Jiným způsobem pokud Kristus jest hlavou Církve vlastní silou a právem: jiní pak slují hlavami pokud zastupují Krista; podle onoho II. Kor. 2: "Neb i já, co jsem daroval, jestli jsem co daroval, pro vás, v osobě Kristově." A II. Kor. 5: "Za Krista konáme vyslanectví, jako by Bůh napomínal skrze nás."

K prvnímu se tedy musí říci, že se tomu slovu rozumí tak, že se béře pojem hlavy z vnějšího řízení, jako král sluje hlavou svého království.

Ke druhému se musí říci, že člověk nedává milost vnitřním působením, nýbrž vnějším naváděním k tomu, co patří k milosti.

Ke třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin K Jan., "jestliže představení Církve jsou pastýři, jak jest jeden pastýř, leč že oni všichni jsou údy jednoho pastýře?" A podobně jiní mohou slouti základy a hlavami, pokud jsou údy jedné hlavy a jednoho základu. A přece, jak praví Augustin tamtéž, "že je pastýř, dal svým údům: ale branou se nikdo z nás nenazývá; to si sám jako vlastní podržel". A to proto, že v bráně se vyjadřuje přední autorita, neboť brána jest, kudy všichni vcházejí do domu: a sám Kristus jest, "jímž máme přístup do milosti, ve které stojíme". Jinými však zmíněnými jmény se naznačuje autorita ne pouze přední, nýbrž také podružná.

## I.7. Zda je ďábel hlavou zlých.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že ďábel není hlavou zlých. Patří totiž k pojmu hlavy aby vlévala cit a pohyb do údů: jak praví jedna Glossa k Efes. 1 při onom ;,Dal jej za hlavu . . ." atd. Avšak ďábel nemá moci vlíti zlo hříchu, jenž vychází z vůle hřešícího. Tedy nemůže ďábel slouti hlavou zlých.

Mimo to každým hříchem se stává člověk zlým. Avšak všechny hříchy nejsou od ďábla. A to jest jasné o hříších ďáblů, kteří nezhřešili cizím vnuknutím. Podobně také nepochází každý hřích člověka od ďábla: praví se totiž v knize O Církevních Dogmatech: "Ne všechny naše špatné myšlenky jsou vždy vzbuzovány ďábelským ponoukáním: nýbrž někdy se vynořují z hnutí naší svobodné vůle." Tedy není ďábel hlavou všech zlých.

ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae, secundum illud Amos VI, *optimates capita populorum*. Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum, alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita inquantum vicem gerunt Christi; secundum illud II Cor. II, *nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi*; et II Cor. V, *pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos*.

III q. 8 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout rex dicitur caput regni sui.

III q. 8 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo non dat gratiam interius influendo sed exterius persuadendo ad ea quae sunt gratiae.

III q. 8 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, super Ioan., *si praepositi Ecclesiae pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?* Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem dicit, *quod pastor est, dedit membris suis, ostium vero se nemo nostrum dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit*. Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum, et ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus*. Per alia vero nomina praedicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

## 7. Utrum diabolus sit caput omnium malorum.

III q. 8 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quaedam Glossa, ad Ephes. I, super illud, *ipsum dedit caput*, et cetera. Sed Diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo Diabolus non potest dici caput malorum.

III q. 8 a. 7 arg. 2

Praeterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a Diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis Daemonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex Diabolo procedit, dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *non omnes cogitationes nostrae malae semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex motu arbitrii*



Mimo to nad jedním tělem jest jedna hlava. Avšak zdá se, že celé množství zlých nemá nic, v čem by se sjednotilo; protože "zlo jest obyčejně proti zlu"; přihází se totiž "z různých nedostatků", jak praví Diviš IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy se nem°úže ďábel nazvati hlavou všech zlých.

Avšak proti jest, co praví Glossa při onom Job. 18: "Zhyň na zemi památka jeho." "O každém zlém se praví, aby se vrátil k hlavě, to jest k ďáblu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu praveno, hlava neovlivňuje pouze vnitřně údy, ale pořádá i zevně, řídíc jejich úkony k nějakému cíli. Tak tedy může někdo slouti hlavou nějakého množství buď podle obojího, totiž i podle vnitřního vlivu i podle vnějšího řízení: a tak jest Kristus hlavou Církve, jak bylo řečeno. - Nebo jen podle vnějšího řízení: a tak každý kníže neb představený jest hlavou množství sobě podřízeného. A tím způsobem sluje ďábel hlavou všech zlých: neboť, jak se praví Job 41, "on je králem nade všemi syny pýchy." Přísluší však řídícímu, aby přivedl ke svému cíli ty, které řídí. Cílem však ďáblovým jest odvrácení rozumového tvora od Boha: proto se snažil od začátku odvésti člověka od poslušnosti Božího přikázání. Toto pak odvrácení od Boha má ráz cíle, jelikož se chce pod záminkou svobody: podle onoho Jerem. 2: "Od věků jsi zlomil jho, roztrhnul pouta, řekls, nebudu sloužiti." Proto, pokud za tímto cílem jsou někteří přiváděni hříchem, spadají pod ďáblovo vedení a řízeni. A proto sluje jejich hlavou.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli ďábel neovlivňuje uvnitř

rozumovou mysl, přece ji vnuknutím navádí ke zlému. Ke druhému se musí říci, že vládce nevnuká vždycky jed notlivcům, aby poslouchali jeho vůle, nýbrž všem předkládá znamení své vůle, k jehož zachovávání jsou někteří povzbuzeni naváděním, jiní z vlastního popudu: jak je patrné u vůdce vojska, jehož praporu následují vojíni, i když je nikdo nepobízí. Tak jest předložen prvý hřích ďáblův, "jenž hřeší od začátku", jak se praví I. Jan 3, všem k následování: někteří jej následují z jeho ponoukání, někteří z vlastního popudu, bez jakéhokoliv ponoukání. A podle toho jest ďábel hlavou všech zlých, pokud ho následují: podle onoho Moudr. 2: "Závistí ďáblovou přišla smrt na okrsek zemský: následují jej pak ti, kteří jsou ze strany jeho."

Ke třetímu se musí říci, že všechny hříchy shodují se v od= vrácení od Boha, ač se navzájem liší obrácením k různým pomíjejícím dobrům.

## I.8. Zda je Antikrist hlavou zlých.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Antikrist není

*nostri emergunt*. Ergo Diabolus non est caput omnium malorum.

III q. 8 a. 7 arg. 3

Praeterea, unum caput uni corpori praeficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniantur, quia *malum malo contingit esse contrarium*; contingit enim ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo Diabolus non potest dici caput omnium malorum.

III q. 8 a. 7 s. c.

Sed contra est quod, super illud Iob XVIII, *memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa, *de unoquoque iniquo dicitur ut ad caput, idest Diabolum, revertatur*.

III q. 8 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic igitur potest dici aliquis caput alicuius multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput Ecclesiae, ut dictum est. Vel secundum solam exteriorem gubernationem, et sic quilibet princeps vel praelatus est caput multitudinis sibi subiectae. Et per hunc modum dicitur Diabolus caput omnium malorum, nam, ut dicitur Iob XLI, *ipse est rex super omnes filios superbiae*. Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducat. Finis autem Diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo, unde a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Ierem. II, *a saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam*. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub Diaboli regimine et gubernatione cadunt. Et ex hoc dicitur eorum caput.

III q. 8 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Diabolus non influat interius rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

III q. 8 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod gubernator non semper suggerit singulis ut eius voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alii sponte propria, sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum Diaboli, *qui ab initio peccat*, ut dicitur I Ioan. III, propositum est omnibus ad sequendum, quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc, omnium malorum caput est Diabolus, inquantum illum imitantur, secundum illud Sap. II, *invidia Diaboli mors introivit in orbem terrarum, imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*.

III q. 8 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

## 8. Utrum antichristus possit etiam dici caput malorum.

III q. 8 a. 8 arg. 1

hlavou zlých. Jedno tělo totiž nemá více hlav. Ale ďábel jest hlavou množství zlých. Tedy není jejich hlavou Antikrist.

Mimo to Antikrist jest údem ďáblovým. Hlava se však rozlišuje od těla. Tedy není Antikrist hlavou zlých.

Mimo to hlava má vliv na údy. Antikrist však nemá vlivu na zlé lidi, kteří byli před ním. Tedy není Antikrist hlavou zlých.

Avšak proti jest, co Job. 31 při onom: "Otažte se kteréhokoliv z poutníků," praví Glossa: "Když mluvil o těle všech zlých, ihned obrací slova k Antikristovi, hlavě všech bezbožných."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, trojí se shledává v přirozené hlavě: totiž řád, dokonalost a moc ovlivňovati. Tedy co do časového pořadí nesluje Antikrist hlavou zlých, jako by jeho hřích byl napřed, jako byl napřed hřích ďáblův. Podobně také nesluje hlavou pro moc ovlivňovati. Jestliže totiž obrátí ke zlému některé své současníky vnějším působením, přece ti, kteří byli před ním, nebyli jím přivedeni ke špatnosti, ani nenapodobovali špatnosti jeho. Proto podle toho by nemohl slouti hlavou všech zlých, nýbrž některých. Zbývá tudíž, že sluje hlavou všech zlých pro dokonalost zloby. Proto k onomu II. Sol. 2: "Ukazuje se, jako by byl Bohem", praví Glossa: "Jako v Kristu přebývala veškerá plnost Božství, tak v Antikristu plnost veškeré zloby": ne sice tak, jako by jeho člověčenství bylo přijato ďáblem v jednotě osoby, jako bylo přijato člověčenství Kristovo od Syna Božího; nýbrž protože mu ďábel ponoukáním dokonaleji vlije svou zlobu než všem ostatním. A podle toho všichni jiní zlí, kteří byli napřed, jsou jako jakýsi obraz Antikristův: podle onoho II. Sol. 2: "Již se děje tajemství nepravosti."

K prvému se tedy musí říci, že ďábel a Antikrist nejsou dvě hlavy, nýbrž jedna: protože Antikrist sluje hlavou, pokud jest v něm nejplněji vyjádřena ďábelská zloba. Proto k onomu II. Sol. 2: "Ukazuje se, jako by byl Bohem", praví Glossa: "Bude v něm hlava všech zlých, totiž ďábel, jenž jest králem nade všemi syny pýchy." Nepraví se však, že by v něm byl osobním spojením; ani vnitřním přebýváním, protože "pouze Trojice do mysli vniká", jak se praví v knize O Církevních Dogmatech, nýbrž pouze skrze účinek zloby.

Ke druhému se musí říci, že jako "hlavou Kristovou jest Bůh", a přece "on sám jest hlavou Církve", jak bylo svrchu řečeno, tak jest Antikrist údem ďáblovým a přece jest sám hlavou zlých.

Ke třetímu se musí říci, že se Antikrist nenazývá hlavou všech zlých pro podobnost vlivu, nýbrž pro podobnost dokonalosti. V něm totiž ďábel jako by k temeni dovedl svoji zlobu: podobně jako říkáme o někom, že dovedl svůj

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed Diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

III q. 8 a. 8 arg. 2

Praeterea, Antichristus est membrum Diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

III q. 8 a. 8 arg. 3

Praeterea, caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos homines qui eum praecesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

III q. 8 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Iob XXI, super illud, *interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa, *dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput, Antichristum, verba convertit*.

III q. 8 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantum ergo ad ordinem temporis, non dicitur esse Antichristus caput malorum, quasi eius peccatum praecesserit, sicut praecessit peccatum Diaboli. Similiter etiam non dicitur esse malorum caput propter virtutem influendi. Si enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur igitur quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud II Thess. II, *ostendens se tanquam sit Deus*, dicit Glossa, *sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo plenitudo omnis malitiae*, non quidem ita quod humanitas eius sit assumpta a Diabolo in unitate personae, sicut humanitas Christi a filio Dei; sed quia Diabolus malitiam suam eminentius ei influit suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc, omnes alii mali qui praecesserunt sunt quasi quaedam figura Antichristi, secundum illud II Thess. II, *mysterium iam operatur iniquitatis*.

III q. 8 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum, quia Antichristus dicitur esse caput inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia Diaboli. Unde super illud II Thess. II, *ostendens se tanquam sit Deus*, dicit Glossa, *in ipso erit caput omnium malorum, scilicet Diabolus, qui est rex super omnes filios superbiae*. Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam habitationem, quia *sola Trinitas menti illabitur*, ut dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, sed per malitiae effectum.

III q. 8 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiae, ut supra dictum est; ita Antichristus est membrum Diaboli, et tamen ipse est caput malorum.

III q. 8 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiae, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim Diabolus



úmysl k temeni, když jej dokonal.

## *IX. O vědění Kristově povšechně.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest třeba uvažovati o vědění Kristově. Ohledně toho třeba o dvojím uvažovati: nejprve které vědění měl Kristus; za druhé o jednom každém jeho vědění. O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda měl Kristus jiné vědění kromě božského.

2. Zda měl vědění, jež mají blažení neboli patřící.

3. Zda měl dané či vlité vědění.

4. Zda měl nějaké vědění získané.

### I.1. Zda bylo v Kristu nějaké vědění kromě božského.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo nějaké vědění kromě božského. Vědění jest totiž potřebné k tomu aby se jím něco poznalo. Kristus však poznával všechno věděním božským. Bylo by proto zbytečné, aby v něm bylo ještě jiné vědění.

Mimo to menší světlo zatemňuje se větším. Avšak všechno stvořené vědění se přirovnává k nestvořenému Božímu vědění jako menší světlo k většímu. Tedy nezářilo v Kristu jiné vědění než Boží.

Mimo to spojení lidské přirozenosti s božskou se stalo v osobě, jak je patrné ze svrchu řečeného. Někteří však kladou v Krista nějaké vědění spojení, jímž totiž Kristus plněji nežli kdo jiný věděl, co patří k tajemství Vtělení. Ježto tedy spojení osobní obsahuje dvě přirozenosti, zdá se, že nejsou v Kristu dvě vědění, nýbrž pouze jedno vědění, patřící obojí přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož v knize O Vtělení: "Bůh přijal v těle dokonalosti lidské přirozenosti: přijal smysl lidský, ne však nadutý smysl těla." K lidskému však smyslu patří stvořené vědění. Tedy v něm bylo jiné vědění mimo božské.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, přijal Syn Boží úplnou lidskou přirozenost; to jest, ne pouze tělo, nýbrž i duši; nejen smyslovou, nýbrž i rozumovou. A proto bylo třeba, aby měl stvořené vědění pro trojí. A to nejprve pro dokonalost duše. Duše totiž o sobě vzatá je v možnosti poznávati myslitelna: jest totiž jako "deska, na níž není nic napsáno"; a je přece možné na ní psáti pro trpný rozum, "v němž jest státi se vším", jak se praví ve III. O duši. Co však jest v možnosti, jest nedokonalé, není-li přivedeno do uskutečnění. Nebylo však vhodné, aby Syn Boží přijal nedokonalou lidskou přirozenost, nýbrž dokonalou: neboť jejím prostřednictvím

quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput propositum suum ducere, cum illud perfecerit.

## *9. De coassumptis a filio Dei in natura humana pertinentibus ad perfectionem scilicet de scientia Christi in communi.*

### Prooemium

III q. 9 pr.

Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt, primo, quam scientiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

### 1. Utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam.

III q. 9 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia praeter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset quaedam alia scientia.

III q. 9 a. 1 arg. 2

Praeterea, lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

III q. 9 a. 1 arg. 3

Praeterea, unio humanae naturae ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet. Ponitur autem in Christo, secundum quosdam, quaedam scientia unionis, per quam scilicet Christus ea quae ad mysterium incarnationis pertinent plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duae scientiae, sed una tantum scientia pertinens ad utramque naturam.

III q. 9 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *Deus in carne perfectionem humanae naturae assumpsit, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum*. Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in eo fuit alia scientia praeter divinam.

III q. 9 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, filius Dei humanam naturam integram assumpsit, idest, non corpus solum, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo quidem, propter animae perfectionem. Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, *in quo est omnia fieri*, ut dicitur in III de anima. Quod autem est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum.

mělo býti celé lidské pokolení k dokonalosti přivedeno. A proto bylo třeba, aby duše Kristova byla dokonalá nějakým věděním, jež by bylo vlastní její dokonalostí. A proto bylo třeba, aby bylo v Kristu ještě nějaké vědění vedle vědění božského. Jinak by byla duše Kristova nedokonalejší než všechny duše jiných lidí. Za druhé protože nadarmo by měl Kristus rozumovou duši, kdyby skrze ni nepoznával, ježto "každá věc jest pro svou činnost", jak se praví ve II. O nebi a světě, což patří ke stvořenému vědění. Za třetí, protože nějaké stvořené vědění patří k přirozenosti lidské duše, totiž ono, jímž poznáváme přirozeně prvé zásady: "vědění" totiž zde béřeme široce pro jakékoliv poznání lidského rozumu. Kristu však nechybělo nic přirozeného: protože přijal celou lidskou přirozenost, jak bylo svrchu řečeno. A proto bylo na Šesté Synodě zavrženo tvrzení popírajících, že byla v Kristu dvě vědění nebo dvě moudrosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus znal všechno bož ským věděním nestvořenou činností, jíž jest sama Boží bytnost: Boží totiž rozumění jest jeho podstata, jak se dokazuje ve XII. Metafys. Proto tento úkon nemohl býti lidské duše Kristovy, ježto jest jiné přirozenosti. Kdyby tedy nebylo v Kristově duši jiné vědění vedle božského, nic by nepoznávala. A tak by byla zbytečně přijata, ježto "věc je pro svou činnost".

K druhému se musí říci, že, když se vezmou dvě světla téhož řádu, menší jest zatemněno větším: jako světlo slunce zatemňuje světlo svíčky, a obojí z nich se béře v řádu osvětlujícího. Béře-li se však větší v řáděosvětlujícího a menší v řádě osvětleného, menší světlo není zatemněno větším, nýbrž více vzroste: jako světlo vzduchu světlem slunce. A tím způsobem světlo vědění se nezatemňuje v duši Kristově, nýbrž zjasňuje božským věděním, jež jest "pravé světlo, osvětlující každého člověka, přicházejícího na tento svět", jak se praví Jan 1.

Ke třetímu se musí říci, že se strany spojených se klade vědění v Kristu i co do přirozenosti božské i co do lidské: takže pro spojení, jímž jest tatáž hypostase Boha a člověka, co jest Boha, přisuzuje se člověku, a co je člověka, přisuzuje se Bohu, jak bylo svrchu řečeno. Ale se strany samého spojení nemůže se klásti v Kristu nějaké vědění. Neboť ono spojení jest k osobnímu bytí: vědění však nepřísluší osobě, leč pouze pro nějakou přirozenost.

## I.2. Zda bylo v Kristu vědění blažených čili patřících.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo vědění blažených neboli patřících. Neboť vědění blažených jest z účasti na Božím světle: podle onoho Žalmu: "Ve světle tvém uzříme světlo." Kristus neměl však světlo Boží jako sdělené, nýbrž měl v sobě podstatně přebývající Božství samo: podle onoho Koloss. 2: "V něm přebývá tělesně veškerá plnost Božství." Proto v něm nebylo vědění blažených.

Non autem fuit conveniens ut filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam. Alioquin anima Christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum. Secundo quia, cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo et mundo, frustra haberet Christus animam intellectualem, si non intelligeret secundum illam. Quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia, scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias.

III q. 9 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia, Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur in XII Metaphys. Unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset. Et ita frustra fuisset assumpta, cum *res sit propter suam operationem*.

III q. 9 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius, sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiatur maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I.

III q. 9 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, ex parte unitorum, ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam et quantum ad humanam, ita quod per unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personae nisi ratione alicuius naturae.

## 2. Utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores.

III q. 9 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Psalmi, *in lumine tuo videbimus lumen*. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. II, *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. Ergo



Mimo to vědění blažených činí je blaženými: podle onoho Jan. 17: "To jest život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha, a jehož jsi poslal, Ježíše Krista." Avšak onen člověk byl blažený již tím, že byl v osobě spojen s Bohem: podle onoho Žalmu: "Blažený, koho jsi vyvolil a přijal." Netřeba tedy klásti v Kristu vědění blažených.

Mimo to člověku přísluší dvojí vědění: jedno podle jeho přirozenosti; druhé nad jeho přirozenost. Vědění však blaže ných, které záleží ve vidění Boha, není podle lidské přirozenosti, nýbrž nad jeho přirozenost. V Kristu však bylo jiné nadpřirozené vědění, mnohem silnější a vyšší, totiž vědění Boží. Nebylo tedy třeba, aby bylo v Kristu vědění blažených.

Avšak proti, vědění blažených záleží ve vidění čili poznání Boha. On však plně poznával Boha i jako člověk: podle onoho Jan. 8: "Vím, co jest a řeč jeho zachovávám." Tedy bylo v Kristu vědění blažených.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je v možnosti, přivádí se do uskutečnění tím, co je v uskutečnění: musí totiž býti teplé to, čím se jiná oteplují. Člověk jest však v možnosti k vědění blažených, jež spočívá ve vidění Boha a jest k němu určen jako k cíli: jest totiž rozumovým tvorem, schopným onoho blaženého poznání, pokud jest k obrazu Božímu. Lidé jsou pak přiváděni k tomuto cíli blaženosti Kristovým člověčenstvím: podle onoho Žid. 2: "Slušelo se, aby ten, pro nějž všechno a skrze nějž všechno, jenž mnohé syny přivedl do slávy, původce spasení jejich skrze utrpení byl dokonán." A proto bylo třeba, aby samo poznání, záležející ve vidění Boha, svrchovaně příslušelo Kristu člověku: protože příčina musí býti vždycky mocnější než účinek.

K prvnímu se tedy musí říci, že Božství bylo spojeno s člověčenstvím Kristovým podle osoby a ne podle přirozenosti nebo bytnosti: ale s jednotou osoby zůstává rozdílnost přirozeností. A proto duše Kristova, jež je části lidské přirozenosti, jakýmsi světlem sděleným od božské přirozenosti byla zdokonalena k blaženému vědění, jímž jest viděn Bůh v bytnosti.

K druhému se musí říci, že ze samého spojení jest onen člověk blažený nestvořenou blažeností: jako ze spojení jest Bohem. Avšak bylo třeba, aby byla v Kristu vedle nestvořené blaženosti též jakási blaženost stvořená, jíž by se duše jeho octla u posledního cíle lidské přirozenosti.

Ke třetímu se musí říci, že blažené vidění neboli vědění jest jaksi nad přirozenost rozumové duše: pokud totiž nemůže ho dosáhnouti vlastní silou. Jiným způsobem však jest podle její přirozenosti, poněvadž svou přirozenosti jest ho schopna, jsouc totiž k obrazu Božímu učiněna, jak bylo svrchu řečeno. Avšak nestvořené vědění jest na každý způsob nad přirozenost lidské duše.

in ipso non fuit scientia beatorum.

III q. 9 a. 2 arg. 2

Praeterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum*. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psalmi, *beatus quem elegisti et assumpsisti*. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

III q. 9 a. 2 arg. 3

Praeterea, duplex scientia homini competit, una secundum suam naturam; alia supra suam naturam. Scientia autem beatorum, quae in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo fortior et altior, scilicet scientia divina. Non igitur oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

III q. 9 a. 2 s. c.

Sed contra, scientia beatorum in Dei visione vel cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Ioan. VIII, *scio eum, et sermonem eius servo*. Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

III q. 9 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem, est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II, *decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato.

III q. 9 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, et non secundum naturam vel essentiam, sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

III q. 9 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

III q. 9 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae.

## I.3. Zda bylo v Kristu jiné vlité vědění kromě vědění blaženého.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo jiného vlitého vědění kromě vědění blaženého. Neboť každé jiné stvořené vědění se přirovnává k vědění blaženému, jako nedokonalé k dokonalému. Když však jest přítomno dokonalé poznání, vylučuje se poznání nedokonalé: jako jasné vidění tváře vylučuje nejasné vidění víry, jak jest patrné I. Kor. 13. Ježto tedy bylo v Kristu blažené vědění, jak bylo řečeno, zdá se, že v něm nemohlo býti jiné vlité vědění.

Mimo to nedokonalejší způsob poznání upravuje k dokonalejšímu: jako domněnka, nabytá dialektickým sylogismem, upravuje k vědění, které se získá sylogismem důkazným. Když však se má dokonalost, není více třeba úpravy: jako není třeba pohybu, když se dosáhlo konce. Ježto tedy každé jiné stvořené poznání se přirovnává k blaženému poznání jako nedokonalé k dokonalému a jako úprava pro konec, zdá se, že, ježto Kristus měl poznání blažené, nebylo mu třeba míti jiné poznání.

Mimo to, jako tělesná hmota jest v možnosti ke smyslovému tvaru, tak trpný rozum jest v možnosti k pomyslnému tvaru. Avšak tělesná hmota nemůže zároveň přijmouti dva smyslové tvary, jeden dokonalejší a druhý méně dokonalý. Tedy ani duše nemůže přijmouti zároveň dvojí vědění, jedno dokonalejší a druhé méně dokonalé. A tak totéž, co dříve.

Avšak proti jest, co se praví Koloss. 2, že "v Kristu jsou všechny poklady moudrosti a vědění ukryty".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, slušelo se, aby lidská přirozenost, přijatá Slovem Božím, nebyla nedokonalá. Všechno však, co jest v možnosti, jest nedokonalé, není-li uvedeno v uskutečnění. A trpnýrozum lidský jest v možnosti ke všemu myslitelnému. Jest pak přiveden do uskutečnění rozumovými podobami, jež jsou jakési tvary doplňující: jak je patrné z toho, co je řečeno v III. O duši. A proto se musí stanoviti u Krista vlité vědění, pokud Slovem Božím duši Kristově, osobně s ním spojené, jsou vtisknuty rozumové podoby na všechno, k čemu jest trpný rozum v možnosti: jako také Slovem Božím byly andělské mysli vtisknuty rozumové podoby na začátku stvoření věcí, jak jest patrné z Augustina Ke Genesi, Slov. A proto jako podle téhož Augustina se stanoví dvojí poznání, jedno totiž jitřní, jímž poznávají věci ve Slově, a jiné večerní, jímž poznávají věci vlastní přirozenosti podobami sobě danými; tak v Kristu podle jeho duše jest mimo nestvořené vědění Boží také vědění blažené, jímž poznává Slovo a věci ve Slově; a poznání dané či vlité, jímž poznává ve vlastní přirozenosti rozumovými podobami, přiměřenými lidské mysli.

K prvnímu se tedy musí říci, že nedokonalé vidění víry obsahuje ve svém pojmu opak vidění jasného; protože v

## 3. Utrum habuerit scientiam inditam velinfusam.

III q. 9 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita, praeter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia creata comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed, praesente perfecta cognitione, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit aenigmaticam visionem fidei ut patet I Cor. XIII. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est, videtur quod non potuerit in eo alia esse scientia indita.

III q. 9 a. 3 arg. 2

Praeterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio, sicut, habito termino, non est necessarius motus. Cum igitur cognitio quaecumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod, cum Christus habuerit cognitionem beatam, quod non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

III q. 9 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Et sic idem quod prius.

III q. 9 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Coloss. II, quod *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*.

III q. 9 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, decebat quod natura humana assumpta a verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completivae ipsius, ut patet ex his quae dicuntur in III de anima. Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, inquantum per verbum Dei animae Christi, sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia, sicut etiam per verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, super Gen. ad Litt. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, praeter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit verbum et res in verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas.

III q. 9 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod visio imperfecta fidei in



pojmu víry jest, aby byla o neviděných, jak jsme měli ve Druhé Části. Avšak poznání, jež je skrze rozumové podoby, neobsahuje nějaký opak blaženého poznání. A proto není na obou stranách stejný smysl.

Ke druhému se musí říci, že úprava se má dvojmo k dokonalosti: jedním způsobem jako cesta, vedoucí k dokonalosti; jiným způsobem jako účinek pocházející od dokonalosti. Teplem se totiž upravuje hmota k přijetí tvaru ohně: ale když tento přijde, nepřestává teplo, nýbrž zůstává jako jakýsi účinek takového tvaru. A podobně domněnka, způsobená sylogismem dialektickým, jest cestou k vědění, jehož nabýváme důkazem: když pak se ho dosáhlo, může zůstati poznání nabyté sylogismem dialektickým, jakožto následující z vědění důkazového, jež je skrze příčinu; protože ten, jenž poznává příčinu, může tím spíše poznati všechny známky pravděpodobnosti, z nichž vychází dialektický sylogismus. A podobně v Kristu zůstává s blaženým věděním vědění dané, ne jako cesta k blaženosti, nýbrž jako potvrzené blažeností.

Ke třetímu se musí říci, že blažené poznání se neděje podobou, jež by byla podobnost Boží bytnosti, nebo těch, jež se poznávají v Boží bytnosti, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v První Části: nýbrž takové poznání jest bezprostředně o Boží bytnosti tím, že sama Boží bytnost se spojuje s blaženou myslí, jako rozumové s rozumějícím. A tato Boží bytnost je tvarem, který přesahuje míru jakéhokoliv tvora. Proto nic nepřekáží, aby s tímto vše přesahujícím tvarem zároveň byly v mysli rozumové podoby, přiměřené její přirozenosti.

## I.4. Zda bylo v Kristu nějaké nabyté zkušenostní vědění.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo v Kristu nějaké nabyté zkušenostní vědění. Kristus totiž měl svrchovaně všechno, co bylo proň vhodné. Kristus však neměl svrchovaně nabyté vědění: neboť se nevěnoval studiu knih, jímž se nejdokonaleji nabývá vědění; praví se totiž Jan 7: "Divili se Židé, řkouce: Jak tento zná Písma, když se neučil?" Tedy se zdá, že v Kristu nebylo nějaké nabyté vědění.

Mimo to nemůže se nic přidati k tomu, co jest plné. Avšak možnost Kristovy duše byla naplněna božsky danými podobami rozumovými, jak bylo řečeno. Proto nemohly přibýti do jeho duše nějaké podoby získané.

Mimo to v tom, jenž má již zběhlost vědění tím, co přijímá od smyslů, nezískává se nová zběhlost, protože by tak byly dva tvary téhož druhu zároveň v témž: nýbrž zběhlost; která tam dříve byla, se tím posiluje a roste. Ježto tedy měl Kristus zběhlost vlitého vědění, nezdá se, že by tím, co vnímal smyslem, nabýval nějakého jiného vědění.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 5: "Ačkoliv byl Synem Božím, naučil se z toho, co vytrpěl, poslušnosti: Glossa:

sui ratione includit oppositum manifestae visionis, eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in secunda parte habitum est. Sed cognitio quae est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitionis beatae. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

III q. 9 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter, uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendum formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur, qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

III q. 9 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio beata non fit per speciem quae sit similitudo divinae essentiae, vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti. Quae quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatae suae naturae.

## 4. Utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

III q. 9 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam, non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur; dicitur enim Ioan. VII, *mirabantur Iudaei, dicentes, quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

III q. 9 a. 4 arg. 2

Praeterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animae Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Non ergo potuerunt supervenire eius animae aliquae species acquisitae.

III q. 9 a. 4 arg. 3

Praeterea, in eo qui iam habitum scientiae habet, per ea quae a sensu accipit, non acquiritur novus habitus, quia sic duae formae eiusdem speciei simul essent in eodem, sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Cum ergo Christus habuerit habitum scientiae inditae, non videtur quod per ea quae sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

III q. 9 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Heb. V dicitur, *cum esset filius Dei,*

"to jest, zkusil". Bylo tedy v Kristu nějaké zkušenostní vědění: a to jest vědění nabyté.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné, ze svrchu řečeného, nechybělo lidské přirozenosti přijaté Slovem Božím nic z toho, co Bůh vštípil do naší přirozenosti. Jest však jasné, že Bůh vštípil do lidské přirozenosti nejen rozum trpný, nýbrž i rozum činný. Proto se musí říci, že byl v duši Kristově nejen rozum trpný, nýbrž i rozum činný. Jestliže pak v jiných "Bůh a příroda nic marně neučinili", jak praví Filosof v I. O nebi a o světě, mnohem méně bylo něco marně v duši Kristově. Marně však jest, co nemá vlastní činnosti, ježto "každá věc je pro svou činnost", jak se praví v II. O nebi a o zemi. Vlastní pak činnost činného rozumu jest činiti podoby v uskutečnění rozumové, odloučením jich od představ: proto se praví v III. O duši, že činný rozum jest, "jímž lze všechno vykonati". A proto jest nutné říci, že byly v Kristu nějaké podoby rozumové, činností rozumu činného přijaté v jeho rozumu trpném. Což jest, že v něm bylo získané vědění, jež někteří nazývají zkušenostním. A proto, ačkoliv jinde jsem jinak napsal, musí se říci, že v Kristu nabyté vědění bylo. A je to vědění vlastní způsobu lidskému, ne pouze se strany přijímajícího podmětu, nýbrž i se strany jednající příčiny: neboť takové vědění se klade v Krista podle světla činného rozumu, což jest vrozené lidské přirozenosti. Vlité pak vědění se přisuzuje lidské duši podle světla shůry vlitého, a ten způsob poznávání jest přiměřený přirozenosti andělské. Vědění pak blažené, jímž se vidí sama bytnost Boží, jest vlastní a vrozené jedině Bohu, jak bylo řečeno v První Části.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto jest dvojí cesta k nabytí vědění, totiž nalezením a naučením, přednější způsob jest nalezením, způsob pak, jenž jest z vyučování, jest podřadný. Proto se praví v I. Ethic.: "Ten sice jest nejlepší, jenž sám sebou všechno rozumí: dobrý však i ten, který poslouchá dobře mluvícího." A proto spíše Kristu příslušelo míti vědění nabyté nalezením než z vyučování: zvláště když sám byl dán od Boha všem za Učitele, podle onoho Joel 2: "Plesejte v Pánu Bohu svém, že vám dal Učitele spravedlnosti."

Ke druhému se musí říci, že lidská mysl má dvojí ohled. Jeden k vyšším. A podle toho ohledu byla Kristova duše plná z daného vědění. Jiný pak její ohled jest k nižším: to jest k představám, jež mají skrze sílu činného rozumu hýbati lidskou myslí. Bylo však nutno, aby duše Kristova i podle tohoto ohledu byla naplněna věděním: ne že by prvá plnost nebyla dostačovala lidské mysli sama o sobě; ale bylo třeba, aby také byla zdokonalena vzhledem k představám.

Ke třetímu se musí říci, že jiný je důvod při zběhlosti nabyté a zběhlosti vlité. Neboť zběhlost vědění se nabývá srovnáním lidské mysli s představami: proto podle téhož rázu nelze znova nabýti jiné zběhlosti. Avšak zběhlost vlitého vědění jest jiného rázu, ježto sestupuje od vyššího

*didicit ex his quae passus est, obedientiam*, Glossa, *idest, expertus est*. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quae est scientia acquisita.

III q. 9 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, nihil eorum quae Deus in nostra natura plantavit, defuit humanae naturae assumptae a verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens fuerit. Si autem in aliis *Deus et natura nihil frustra fecerunt*, ut philosophus dicit, in I de caelo et mundo, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum *omnis res sit propter suam operationem*, ut dicitur in II de caelo et mundo. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus, unde dicitur in III de anima quod intellectus agens est quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae. Quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causae agentis, nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae humanae secundum lumen desuper infusum, qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est.

III q. 9 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I Ethic., *ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit, bonus autem et ille qui bene dicenti obediet*. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Ioel II, *laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae*.

III q. 9 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora. Et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora, idest ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo menti humanae sufficeret secundum seipsam; sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata.

III q. 9 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiae acquiritur per comparationem humanae mentis ad



do duše nikoli podle přiměřenosti představami. A proto není stejný důvod při obojí zběhlosti.

## *X. O blaženém vědění duše Kristovy.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o každém ze zmíněných vědění. Protože však bylo promluveno o Božím vědění v První Části, zbývá nyní viděti o ostatních: nejprve o vědění blaženém, za druhé o vědění daném, za třetí o vědění nabytém. Protože však o blaženém vědění, které záleží ve vidění Boha, bylo mnoho řečeno v První Části, proto se zdá, že tu třeba říci pouze to, co patří k duši Kristově. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda duše Kristova postihovala Slovo, čili bytnost Boží.

2. Zda poznávala všechno ve Slově.

3. Zda duše Kristova poznávala ve Slově nekonečné.

4. Zda vidí Slovo nebo Boží bytnost jasněji než jakýkoliv jiný tvor.

### I.1. Zda duše Kristova postihovala a postihuje Slovo nebo Boží bytnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova postihovala a postihuje Slovo nebo Boží bytnost. Praví totiž Isidor, že "Trojice jenom sobě jest známa a přijatému člověku". Tudíž přijatý člověk má spolu se svatou Trojicí ono sebepoznání, jež jest vlastní svaté Trojici. Toto poznání jest však postižné. Tedy postihovala duše Kristova Boží bytnost.

Mimo to více jest býti spojen s Bohem podle osobního bytí než podle vidění. Ale, jak praví Damašský v III. knize, "celé Božství bylo v jedné z osob spojeno v Kristu s lidskou přirozeností". Tudíž tím spíše vidí duše Kristova celou Boží přirozenost. A tak se zdá, že duše Kristova postihuje Boží bytnost.

Mimo to, "co přísluší Synu Božímu přirozeností, to přísluší Synu člověka milostí", jak praví Augustin v knize O Trojici. Avšak postihnouti Boží přirozenost přísluší přirozeností Synu Božímu. Tedy přísluší Synu člověka milostí. A tak se zdá, že duše Kristova postihuje Slovo skrze milost.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize Osmdesátitří Otázek: "Co sebe postihuje, jest sobě konečné." Ale Boží bytnost není konečná ve srovnání s duší Kristovou: protože ji nekonečně přesahuje. Tedy duše Kristova nepostihuje Slovo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak ze svrchu řečeného jest patrné, spojení přirozeností v osobě Kristově se stalo tak, že přece zůstalo nezmateno vlastní obojí přirozenosti: tak totiž, že "nestvořené zůstalo nestvořeným, a stvořené zůstalo v mezích tvora", jak praví Damašský ve III. knize.

phantasmata, unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

## *10. De scientia beata quae pertinet ad animatu Christi.*

### Prooemium

III q. 10 pr.

Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc videre de aliis, primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita; tertio, de scientia acquisita. Sed quia de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte, ideo hic sola illa videntur dicenda quae pertinent ad animam Christi. Circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum anima Christi comprehenderit verbum, sive divinam essentiam. Secundo, utrum cognoverit omnia in verbo. Tertio, utrum anima Christi in verbo cognoverit infinita. Quarto, utrum videat verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

### 1. Utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam.

III q. 10 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus quod *Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto*. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quae est sanctae Trinitatis propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

III q. 10 a. 1 arg. 2

Praeterea, magis est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, *tota divinitas, in una personarum, est unita humanae naturae in Christo*. Multo igitur magis tota natura divina videtur ab anima Christi. Et ita videtur quod anima Christi comprehendat divinam essentiam.

III q. 10 a. 1 arg. 3

*Praeterea, illud quod convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam*, ut Augustinus dicit, in libro de Trinitate. Sed comprehendere divinam essentiam competit filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur quod anima Christi per gratiam verbum comprehendat.

III q. 10 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *quod se comprehendit, finitum est sibi*. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit verbum.

III q. 10 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permansit, ita scilicet quod *increatum mansit increatum, et creatum*

Jest však nemožné, aby nějaký tvor postihoval Boží bytnost, jak bylo praveno v První Části: ježto nekonečné není postiženo konečným. A proto se musí říci, že duše Kristova nikterak nepostihuje Boží bytnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že přijatý člověk se připočítává k božské Trojici v poznávání sebe, ne z důvodu postižení, nýbrž z důvodu jakéhosi velmi vynikaj ícího poznání nad ostatní tvory.

Ke druhému se musí říci, že ani ve spojení, jež jest podle bytí osobního, nepostihuje lidská přirozenost Slovo Boží nebo božskou přirozenost: neboť, ačkoliv byla celá spojená s lidskou přirozeností v osobě Syna, nebyla přece celá síla božská lidskou přirozeností jakoby omezena. Proto praví Augustin v Listě Volusiánovi: "Chci, abys věděl, že to nemá křesťanská nauka, že by tak byl Bůh vlit v tělo, aby péči o řízení vesmíru buď opustil nebo ztratil, nebo přenesl jakoby zhuštěnou a soustředěnou na ono tělíčko." A podobně duše Kristova vidí celou bytnost Boží: ale nepostihuje ji, protože ji nevidí zcela, to jest, ne tak dokonale, jak jest viditelná, jak bylo vyloženo v První Části.

Ke třetímu se musí říci, že onen výrok Augustinův se rozumí o milosti spojení, podle níž všechno, co se praví podle přirozenosti o Synu Božím, praví se o Synu Člověka pro totožnost svébytí. A takto se může pravdivě říci, že Syn člověka postihuje Boží bytnost ne podle duše, nýbrž podle Boží přirozenosti. A tím způsobem také se může říci, že Syn Člověka je Stvořitelem.

## I.2. Zda duše Kristova poznává všechno ve Slově.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova nepoznává všechno ve Slově. Praví se totiž Marek 13: "O onom pak dnu nikdo neví, ani andělé v nebesích ani Syn člověka, leč Otec." Nepoznává proto všechno ve Slově.

Mimo to, čím kdo dokonaleji poznává nějakou zásadu, tím více v oné zásadě poznává. Bůh však vidí dokonaleji svou bytnost než duše Kristova. Tedy poznává více ve Slově než duše Kristova. Nepoznává tedy duše Kristova všechno ve Slově.

Mimo to obsáhlost vědění se béře podle kolikosti věděných. Kdyby tedy poznávala duše Kristova ve Slově všechno, co zná Slovo, následovalo by, že poznání duše Kristovy se rovná poznání Božímu, totiž stvořené nestvořenému. Což jest nemožné.

Avšak proti jest, co k onomu Zjev. 5: "Hoden jest Beránek, který byl zabit, přijmouti Božství a vědění;" praví Glossa: "to jest, poznání všeho."

Odpovídám: Musí se říci, že, když jest otázka, zda poznává Kristus všechno ve Slově, má se odpověděti, že ly *mansit infra limites creaturae*, sicut Damascenus dicit, in III libro. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte dictum est, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

III q. 10 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo assumptus connumeratur divinae Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimae cognitionis prae ceteris creaturis.

III q. 10 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nec etiam in unione quae est secundum esse personale, natura humana comprehendit verbum Dei, sive naturam divinam, quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *scire te volo non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit*. Et similiter anima Christi totam essentiam Dei videt, non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, idest, non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est.

III q. 10 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quae dicuntur de filio Dei secundum naturam divinam, dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc, vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinae essentiae, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

## 2. Utrum cognoverit omniain Verbo.

III q. 10 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci XIII, *de die autem illa nemo scit, neque Angeli in caelo neque filius, nisi pater*. Non igitur omnia scit in verbo.

III q. 10 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in verbo cognoscit omnia.

III q. 10 a. 2 arg. 3

Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in verbo omnia quae scit verbum, sequeretur quod scientia animae Christi aequaretur scientiae divinae, creatum videlicet increato. Quod est impossibile.

III q. 10 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, super illud Apoc. V, *dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et scientiam*, Glossa dicit, idest, omnium cognitionem.

III q. 10 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum quaeritur an Christus



všechno může se bráti dvojmo. Jedním způsobem vlastně, aby platilo jednotlivě o všech, která jakýmkoliv způsobem jsou nebo budou nebo byla ať učiněna nebo pověděna nebo myšlena od kohokoliv a podle kteréhokoli času. A tak se musí říci, že duše Kristova ve Slově poznává všechno. Každý totiž stvořený rozum poznává ve Slově, ne sice jednoduše všechno, ale tím více, čím dokonaleji vidí Slovo: nechybí však žádnému blaže nému rozumu, že by nepoznával ve Slově všechno, co k němu patří. Ke Kristu však a jeho důstojnosti nějak patří všechno, pokud "jest mu všechno podřízeno". On byl též "ustanoven od Boha soudcem všech, protože je Synem Člověka", jak se praví Jan 5. A proto poznává duše Kristova ve Slově všechna jsoucí podle kterékoliv doby, i také myšlenky lidí, jichž jest soudcem: takže se o něm praví Jan 2: "On totiž věděl, co jest v člověku"; což se může rozuměti nejen o vědění božském, nýbrž i o vědění duše jeho, jež má ve Slově. Jiným způsobem se ly všechno může vzíti více široko: že se vztahovalo nejen na všechno, co jest v uskutečnění podle kteréhokoli času, nýbrž i na všechno, cokoli jest v možnosti nikdy neuvedené do uskutečnění. Z těch pak některá jsou pouze v možnosti božské. A taková nepoznává všechna duše Kristova ve Slově. To by totiž znamenalo vystihnouti všechno, co může Bůh učiniti: což by bylo vystihnouti Boží moc a následovně Boží bytnost; každá moc totiž se poznává poznáním těch, na něž může. Některá však jsou nejen v možnosti božské, nýbrž i v možnosti tvorově. A všechna taková poznává duše Kristova ve Slově. Vystihuje totiž ve Slově bytnost každého tvora, a následovně možnost a sílu a všechna, jež jsou v možnosti tvora.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo rozuměli Arius a Eunomius ne o poznání duše Kristovy, kterou nepřipouštěli v Kristu, jak bylo svrchu řečeno, nýbrž o božském poznání Synově, o němž tvrdili, že jest menší než Otec, co do vědění. - Ale tohle nemůže obstáti. Protože "všechno bylo učiněno Slovem Božím", jak se praví Jan 1: a mezi jiným byly jím učiněny všechny časy. Nic však jím nebylo učiněno, čeho by neznalo. Proto se praví, že neví dne ani hodiny soudu, že nečiní, aby se znaly: neboť, byv na to otázán od apoštolů, nechtěl jim toho zjeviti. Jako se naopak čte Gen. 22: "Nyní jsem poznal, že se bojíš Boha," to jest, "Nyní jsem učinil, že se poznalo". Praví se pak, že Otec ví, ježto dal takové poznání Synovi. Proto v tom samém, co se praví, leč Otec, dává se rozuměti, že Syn ví nejen co do božské přirozenosti, nýbrž i co do lidské. Protože, jak dovozuje Zlatoústý, "jestliže bylo dáno Kristu člověku, aby věděl, jak třeba souditi, což jest více, tím spíše mu bylo dáno věděti to, co je méně, totiž čas soudu". Origenes však to vykládá o Kristu podle "jeho těla, jímž jest Církev", jež právě ten čas nezná. Někteří pak praví, že se to má rozuměti o přijatém Synu Božím, ne o přirozeném.

K druhému se musí říci, že Bůh poznává dokonaleji svou bytnost než duše Kristova, protože ji vystihuje. A proto po znává všechno, nejen co jest v uskutečnění podle kteréhokoliv času, a praví se, že to poznává věděním vidění; nýbrž i všechno, co sám může učiniti, a říká se, že cognoscat omnia in verbo, dicendum est quod ly omnia potest dupliciter accipi. Uno modo, proprie, ut distribuat pro omnibus quae quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt, vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt verbum, nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem, et ad eius dignitatem, spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse est etiam *omnium iudex constitutus a Deo, quia filius hominis est*, ut dicitur Ioan. V. Et ideo anima Christi in verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex, ita quod de eo dicitur, Ioan. II, *ipse enim sciebat quid esset in homine*; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae eius quam habet in verbo. Alio modo ly omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia nunquam reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt solum in potentia divina. Et huiusmodi non omnia cognoscit in verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae. Et huiusmodi omnia cognoscit anima Christi in verbo. Comprehendit enim in verbo omnis creaturae essentiam, et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae.

III q. 10 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantum ad scientiam animae, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est, sed quantum ad divinam cognitionem filii, quem ponebant esse minorem patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest. Quia per verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Ioan. I, et, inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire, interrogatus enim ab apostolis super hoc, Act. I, hoc eis noluit revelare. Sicut e contrario legitur Gen. XXII, *nunc cognovi quod timeas Deum*, idest, nunc cognoscere feci. Dicitur autem pater scire, eo quod huiusmodi cognitionem tradidit filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *nisi pater*, datur intelligi quod filius cognoscat, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam. Quia, ut Chrysostomus argumentatur, *si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est maius; multo magis datum est ei scire quod est minus, scilicet tempus iudicii*. Origenes tamen hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est Ecclesia, quae hoc ipsum tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de naturali.

III q. 10 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quae

to poznává jednoduchým rozuměním, jak jsme měli v První. Ví tedy duše Kristova všechno, co Bůh sám v sobě poznává věděním vidění, ne však všechno, co Bůh poznává sám v sobě věděním jednoduchého rozumění. A tak Bůh sám v sobě více ví než duše Kristova.

K třetímu se musí říci, že obsáhlost vědění se béře nejen podle počtu věděných, nýbrž také podle jasnosti poznání. Ačkoli se tedy vědění duše Kristovy, jež má ve Slově, rovná vědění vidění, které má Bůh sám v sobě, co do počtu věděných, přece vědění Boží vyniká nekonečně nad vědění duše Kristovy co do jasnosti poznání. Protože nestvořené světlo Božího rozumu nekonečně vyniká nad každé stvořené světlo, přijaté v duši Kristově, nejen co do způsobu poznávání, nýbrž i co do počtu věděných, jak bylo řečeno.

## I.3. Zda duše Kristova může poznávati ve Slově nekonečná.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova nemůže poznávati nekonečná ve Slově. Neboť odporuje výměru nekonečna, aby nekonečné bylo poznáno, jak se praví v III. Fysic., že "nekonečné jest, jehož ličnost beroucím vždy jest něco mimo na braní". Není však možné odděliti výměr od vyměřeného: protože by to znamenalo, že protikladná jsou zároveň. Tedy jest nemožné, aby duše Kristova věděla nekonečná.

Mimo to nekonečné jest vědění nekonečných. Ale vědění duše Kristovy nemůže býti nekonečné: neboť její schopnost jest konečná, ježto je tvorem. Tedy nemůže duše Kristova poznávati nekonečná.

Mimo to, nic nemůže býti větší než nekonečné. Avšak prostě řečeno, ve vědění Božím jest obsaženo více než ve vědění duše Kristovy, jak bylo řečeno. Tedy nepoznává duše Kristova nekonečná.

Avšak proti, duše Kristova poznává celou svou schopnost a všechno, na co může. Může však na očištění nekonečných hříchů, podle onoho I. Jan 2: "On jest usmíření za hříchy naše; ne však pouze za naše, nýbrž i celého světa." Tedy duše Kristova poznává nekonečná.

Odpovídám: Musí se říci, že vědění není, leč o jsoucnu: ježto jsoucno a pravdivo se zaměňují. Něco však sluje jsoucnem dvojmo: Jedním způsobem jednoduše, co totiž jest jsoucnem v uskutečnění; druhým způsobem z části, co totiž jest jsoucnem v možnosti. A protože, jak se praví v IX. Metafys., každé jest poznáváno pokud jest v uskutečnění, a ne pokud jest v možnosti, poznání nejprve a především přihlíží ke jsoucnu v uskutečnění. Podružně pak ke jsoucnu v možnosti: jež sice není poznatelné samo o sobě, nýbrž pokud se poznává to, v jehož možnosti jest. Tedy co do prvého způsobu vědění, duše Kristova nezná nekonečná. Protože nejsou nekonečna v uskutečnění, i

sunt in actu secundum quodcumque tempus, quae dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quaecumque ipse potest facere, quae dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est. Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae. Et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

III q. 10 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in verbo, parificetur scientiae visionis quam Deus habet in seipso quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

## 3. Utrum anima in Verbo cognoverit infinita.

III q. 10 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III Physic. quod *infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*. Impossibile autem est definitionem a definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

III q. 10 a. 3 arg. 2

Praeterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animae Christi non potest esse infinita, est enim capacitas eius finita, cum sit creatura. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

III q. 10 a. 3 arg. 3

Praeterea, infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animae Christi, ut dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

III q. 10 a. 3 s. c.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quae potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam totius mundi*. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

III q. 10 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens, uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX Metaphys., unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiae, anima Christi



když se vezmou všechna, která jsou v uskutečnění podle jakékoliv doby: protože netrvá do nekonečna stav rození a rušení; proto jest jistý počet nejen těch, jež jsou bez rození a rušení; nýbrž i rodících se a porušených. - Ale co do jiného způsobu vědění, duše Kristova ví nekonečná ve Slově. Ví totiž, jak bylo řečeno, všechno, co je v možnosti stvoření. Proto, ježto nekonečná jsou v možnosti stvoření, ví tímto způsobem nekonečná, jako nějakým věděním jednoduchého rozumění, ne však věděním vidění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno v Prvé Části, nekonečné se říká dvojmo. Jedním způsobem podle rázu tvaru. A tak se říká nekonečné záporně: totiž to, co je tvar nebo uskutečnění neomezené hmotou nebo podmětem, v němž se přijímá. A takové nekonečné samo o sobě jest nejvíce poznatelné pro dokonalost uskutečnění, ačkoliv není vystižitelné konečnou schopností tvorovou: tak totiž sluje Bůh nekonečný. A takové nekonečné poznává duše Kristova, ačkoliv je nevystihu je. Jiným způsobem se říká nekonečné podle možnosti hmoty. A to se říká z postrádání: totiž z toho, že nemá tvaru, jejž má přirozeně míti. A tímto způsobem se říká nekonečné v rozsahu. Takové však nekonečné jest svou povahou neznámé: protože totiž jest jakoby hmota s postrádáním tvaru, jak se praví ve III. Fysic.; každé pak poznání se děje tvarem nebo uskutečněním. Tak tedy, kdyby se toto nekonečné mělo popoznávati podle způsobu samého poznaného, jest nemožné, aby se poznávalo. Jeho způsob totiž jest, aby se brala část po části, jak se praví v III. Fysic. A proto je pravdou, že beroucím jeho ličnost, totiž část po části, vždy jest něco mimo na braní. Ale jako se mohou hmotná brati rozumem nehmotně a mnohá najednou, tak se mohou bráti rozumem nekonečná ne po způsobu nekonečna, nýbrž konečně tak, aby to, co samo o sobě jest nekonečné, bylo konečné rozumu poznávajícího. A tímto způsobem duše Kristova ví nekonečná; pokud totiž jeví, nepostupujíc přes jednotlivá, nýbrž v něčem jed nom; třebas v nějakém tvoru, v jehož možnosti předem jsou nekonečná, a hlavně v samém Slově.

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby něco bylo nekonečné jedním způsobem, co jiným způsobem jest konečné: jako kdybychom si představili v ličnostech povrch, jenž by byl podle délky nekonečný, podle šířky však konečný. Tak tedy, kdyby byli lidé počtem nekoneční, měli by sice nekonečná bytí podle něčeho, totiž podle množství; neměli by však nekonečnost podle rázu bytnosti, ježto každá bytnost by byla omezena pod rázem jednoho druhu. Ale ono, jež jest jednoduše nekonečné podle rázu své bytnosti, jest Bůh, jak bylo řečeno v Prvé Části. Vlastním však předmětem rozumu jest, čím co jest, jak se praví v III. C duši; a k tomu patří ráz druhu. Tak tedy duše Kristova, protože má konečnou schopnost, dosahuje sice toho, co jest jednoduše nekonečné podle bytnosti, totiž Boha, ale nevystihuje, jak bylo řečeno. Ale to nekonečné, které jest ve tvorech v možnosti, může býti vystiženo duší Kristovou: protože se k ní přirovnává podle rázu bytnosti a s té strany nemá nekonečnosti. Neboť i náš rozum rozumí všeobecné, třebas přirozenost rodu nebo druhu, jež sice jaksi má nekonečnost, pokud může býti

non scit infinita. Quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum; unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est, omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde, cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis.

III q. 10 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod infinitum, sicut in prima parte dictum est, dupliciter dicitur. Uno modo, secundum rationem formae. Et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subiectum in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturae, sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiae. Quod quidem dicitur privative, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formae, ut dicitur in III Physic.; omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic igitur, si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur, est enim modus ipsius ut accipiatur pars eius post partem, ut dicitur in III Physic. Et hoc modo verum est quod eius quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, inquantum scilicet scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura in cuius potentia praeexistunt infinita; et principaliter in ipso verbo.

III q. 10 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum, sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quae sit secundum longitudinem infinita secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinita esse secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem, secundum tamen rationem essentiae non haberent infinitatem, eo quod omnis essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed illud quod est simpliciter infinitum secundum essentiae rationem, est Deus, ut in prima parte dictum est, proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiae rationem, ex qua parte

vypovídáno o nekonečných.

K třetímu se musí říci, že to, co jest nekonečné všemi způsoby, nemůže býti leč jedno: proto také Filos. praví v I. O nebi a světě, že jest nemožné, aby bylo více nekonečných těl, jelikož jest tělo rozměřené na každou stranu. Kdyby však bylo nekonečné toliko jedním způsobem, nic by nebránilo, aby bylo více takových nekonečných; jako kdybychom si myslili více čar, nekonečných podle délky, tažených na nějaké ploše, konečné podle šířky. Protože tedy nekonečné není nějakou podstatou, nýbrž připadá věcem, které slují nekonečné, jak se praví ve III. Fysic., jako se nekonečné množí podle různých podmětů, tak jest nutné, aby se množila vlastnost nekonečného, tak aby připadala jednomu každému z nich podle onoho podmětu. Je pak nějaká vlastnost nekonečna, že není nic většího nad nekonečno. Tak tedy, když vezmeme jednu čáru nekonečnou, není v ní něco většího než nekonečné. A podobně, když vezmeme kteroukoli z jiných nekonečných čar, jest jasné, že části každé z nich jsou nekonečné. Je tedy nutné, aby v oné čáře nebylo něco většího než všechna ona nekonečná; v jiné však čáře a v třetí bude více částí, také nekonečných, mimo tyto. A také vidíme, že se to přihází u čísel: neboť druhy sudých čísel jsou nekonečné, a podobně druhy čísel lichých; a přece čísel i sudých i lichých jest více, než sudých. Tak tedy se musí říci, že není nic většího nad nekonečno jednoduše co do všeho: ale nad nekonečno podle něčeho omezené, není nic většího v onom řádě, může však se bráti něco většího mimo onen řád. Tím tedy způsobem nekonečná jsou v možnosti tvorově; a přece četnější jsou v možnosti Boha, než v možnosti tvorově. A podobně duše Kristova ví nekonečná věděním jednoduchého rozumění: Bůh však ví četnější tímto způsobem rozumění.

## I.4. Zda vidí duše Kristova Slovo dokonaleji než kterýkoli jiný tvor.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova nevidí dokonaleji Slovo než kterýkoli jiný tvor. Dokonalost poznání jest totiž podle prostředku poznávání, jako jest dokonalejší poznání, které se má skrze prostředek sylogismu důkazného, než které se má skrze prostředek sylogismu dialektického. Ale všichni blažení vidí Slovo bezprostředně skrz samu Boží bytnost, jak bylo řečeno v Prvé Části. Tedy duše Kristova nevidí dokonaleji Slovo než kterýkoliv jiný tvor.

Mimo to dokonalost vidění nepřesahuje zřecí schopnost. Ale schopnost duše rozumové, jakou jest duše Kristova, jest pod rozumovou schopností andělovou, jak jest patrné z Diviše, IV. hl. Neb. Hier. Tedy duše Kristova nevidí Slovo dokonaleji než andělé.

Mimo to Bůh vidí nekonečně dokonaleji své Slovo než duše. Jsou tedy nekonečné stupně prostřední mezi způsobem, kterým vidí Bůh své Slovo, a způsobem, kterým je vidí duše Kristova. Tedy se nemá tvrditi, že duše Kristova vidí dokonaleji Slovo nebo Boží bytnost než

infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis praedicari.

III q. 10 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum, unde et philosophus dicit, in I de caelo et mundo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est plura esse corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita, sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem. Quia igitur infinitum non est substantia quaedam, sed accidit rebus quae dicuntur infinitae, ut dicitur in III Physic.; sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subiecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique eorum secundum illud subiectum. Est autem quaedam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter, si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscuiusque earum partes sunt infinitae. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea, tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes, etiam infinitae, praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere, nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri et pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius, infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae, et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiae, plura tamen scit Deus secundum hunc intelligentiae modum.

## 4. Utrum videat Verbum ive divinam essentiam clarius qualibet alia cr eatura.

III q. 10 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non perfectius videat verbum quam quaelibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio quae habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quae habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam quaelibet alia creatura.

III q. 10 a. 4 arg. 2

Praeterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animae, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Ergo anima Christi non perfectius videt verbum quam Angeli.

III q. 10 a. 4 arg. 3

Praeterea, Deus in infinitum perfectius videt verbum suum quam anima. Sunt ergo infiniti gradus medii inter modum quo Deus videt verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quod anima



kterýkoliv jiný tvor.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 1, že "Bůh postavil Krista v nebesích po své pravici, nad všechno knížectvo, Mocnost a Sílu a Panstvo a veškeré jméno, jež se jmenuje, nejen v tomto věku, nýbrž i v budoucím". Avšak v oné nebeské slávě jest někdo tím vyšší, čím dokonaleji poznává Boha. Tedy duše Kristova vidí dokonaleji Boha než každý jiný tvor.

Odpovídám: Musí se říci, že vidění Boží bytnosti přísluší všem blaženým podle podílu světla, přivedeného k nim ze zřídla Božího Slova, podle onoho Eccli 1: "Pramen moudrosti, Slovo Boží na výsostech." Ale s tímto Slovem Božím spojuje se blíže duše Kristova, která jest spojena v osobě se Slovem, než každý jiný tvor. A proto dostává plněji příliv světla, v němž Bůh jest viděn samým Slovem, než kterýkoliv jiný tvor. A proto dokonaleji než ostatní tvorové vidí samu prvou pravdu, jež jest Boží bytnost. A proto se praví Jan. 1: "Viděli jsme slávu jeho, jakožto Jednorozeného od Otce, plného" ne jen "milosti", nýbrž i "pravdy".

K prvnímu se tedy musí říci, že dokonalost poznání, pokud jest ze strany poznaného, béře se podle prostředku: ale pokud jest ze strany poznávajícího, béře se podle schopnosti nebo zběhlosti. A odtud jest, že také mezi lidmi jedním prostředkem jeden poznává dokonaleji nějaký závěr než jiný. A tím způsobem duše Kristova, která jest naplněna hojnějším světlem, dokonaleji poznává Boží bytnost než jiní blažení, ačkoliv všichni vidí Boží bytnost skrze ni samu.

K druhému se musí říci, že vidění Boží bytnosti přesahuje přirozenou schopnost každého tvora, jak bylo řečeno v Prvé Části. A proto stupně se v něm berou spíše podle řádu milosti, v němž Kristus nejvíce vyniká, než podle řádu přírozenosti, podle něhož přirozenost andělská vyniká nad lidskou.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno o milosti, nemůže býti větší milosti než ona, kterou měl Kristus vzhledem ke spojení se Slovem, totéž se také musí říci o dokonalosti božského vidění; ačkoliv, naprosto vzato, mohl by nějaký stupeň býti vyšší podle nekonečnosti božské moci.

# *XI. O daném či vlitém vědění duše Kristovy.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o daném či vlitém vědění duše Kristovy. A o tom je šest otázek.

1. Zda tímto věděním Kristus ví všechno.

2. Zda mohl užívati tohoto vědění, aniž by se obracel k představám.

3. Zda bylo toto vědění srovnávací.

4. O přirovnání tohoto vědění k vědění andělskému.

Christi perfectius videat verbum, vel essentiam divinam, quam quaelibet alia creatura.

III q. 10 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. I, quod *Deus constituit Christum in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro*. Sed in caelesti gloria tanto aliquis est superior quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quaevis alia creatura.

III q. 10 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte verbi Dei, secundum illud Eccli. I, *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*. Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia. Et ideo dicitur Ioan. I, *vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum* non solum gratiae, sed etiam veritatis.

III q. 10 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium, sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quae abundantiori impletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes Dei essentiam videant per seipsam.

III q. 10 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiae, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae.

III q. 10 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est de gratia quod non potest esse maior gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinae visionis, licet, absolute considerando, possit aliquis gradus esse sublimior secundum infinitatem divinae potentiae.

# *11. De scientia indita vel infusa animae Christi.*

## Prooemium

III q. 11 pr.

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per hanc scientiam Christus sciat omnia. Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. Tertio, utrum haec scientia fuerit collativa. Quarto, de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam. Quinto, utrum fuerit scientia habitualis. Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

5. Zda to bylo vědění zběhlostní.

6. Zda bylo rozděleno na různé zběhlosti.

## I.1. Zda Kristus věděním daným čili vlitým věděl všechno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neznal Kristus všechno tímto věděním. Neboť toto vědění bylo dáno Kristu na zdokonalení možnosti jeho rozumu. Avšak trpný rozum lidské duše nezdá se v možnosti ke všemu jednoduše, nýbrž pouze k těm, v nichž může býti uveden do uskutečnění činným rozumem, jenž jest jeho vlastním činitelem; a to pak jsou poznatelná podle přirozeného rozumu. Tedy podle tohoto vědění neznal to, co přesahuje přirozený rozum.

Mimo to představy se mají k lidskému rozumu jako barvy ke zraku, jak se praví ve III. O duši. Nepatří však k dokonalosti zřecí schopnosti poznávati ta, jež jsou vůbec bez barvy. Tedy ani nepatří k dokonalosti lidského rozumu poznávati ta, o nichž nemohou býti představy, jako jsou oddělené podstaty. Tak tedy, ježto takové vědění v Kristu bylo na zdokonalení jeho rozumové duše, zdá se, že nepoznával tímto věděním oddělené podstaty.

Mimo to nepatří k dokonalosti rozumu poznávati jednotlivosti. Tedy se zdá, že nepoznávala duše Kristova jednotlivosti tímto věděním.

Avšak proti jest, co se praví u Isaiáše 11, že "jej naplní Duch moudrosti a rozumu, vědění a rady", v nichž jsou zahrnuta všechna poznatelná. Neboť moudrosti patří poznání všech božských, rozumu pak patří poznání všech nehmotných, vědění pak patří poznání všech závěrů, radě poznání všeho, co lze konati. Tedy se zdá, že měl Kristus poznání všeho podle vědění daného mu Duchem svatým.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo prve pověděno, slušelo se, aby duše Kristova byla ve všem dokonalá tím, že všechna její možnost byla uvedena do uskutečnění. Jest však třeba uvážiti, že v lidské duši, jako v každém tvoru, se pozoruje dvojí trpná možnost: a to jedna skrze přirovnání k přirozenému činiteli; jiná pak skrze přirovnání k činiteli prvému, jenž může kteréhokoliv tvora uvésti do nějakého vyššího uskutečnění, do něhož není uveden přirozeným činitelem: a to se obyčejně nazývá možností poslušnosti ve tvoru. Avšak obojí možnost Kristovy duše byla do uskutečnění uvedena tímto božsky daným věděním. A tudíž poznala podle ní nejprve duše Kristova, cokoliv může býti od člověka poznáno silou světla činného rozumu, jako je, cokoliv patří k lidským věděním. Za druhé pak znal Kristus všechno to, co se lidstvo dovídá božským zjevením, ať to patří k daru moudrosti nebo k daru proroctví, či ke kterémukoliv daru Ducha Svatého. Neboť to všechno poznala duše Kristova bohatěji a plněji než ostatní. Nepoznávala však tímto věděním samu Boží bytnost, nýbrž pouze prvým, o němž byla prve řeč.

## 1. Utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia.

III q. 11 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Haec enim scientia indita est Christo ad perfectionem potentiae intellectus eius. Sed intellectus possibilis animae humanae non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quae potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius, quae quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit ea quae naturalem rationem excedunt.

III q. 11 a. 1 arg. 2

Praeterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Sed non pertinet ad perfectionem virtutis visivae cognoscere ea quae sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiae separatae. Sic igitur, cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animae intellectivae ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

III q. 11 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur igitur quod per huiusmodi scientiam anima Christi non cognoverit singularia.

III q. 11 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, quod *replebit eum spiritus sapientiae et intellectus, scientiae et consilii*, sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia. Nam ad sapientiam pertinet cognitio divinorum omnium; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam sibi inditam per spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

III q. 11 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit ut anima Christo per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti.



K prvnímu se tedy musí říci, že ten důvod platí o přirozené činnosti rozumové duše, jež totiž jest skrze přirovnání k přirozenému činiteli, jímž jest činný rozum.

K druhému se musí říci, že lidská duše ve stavu tohoto života, kdy jest jaksi upoutána k tělu, takže nemůže rozuměti bez představ, nemůže rozuměti odloučené podstaty. Ale po stavu tohoto života bude moci odloučená duše nějak poznávati sama sebou odloučené podstaty; jak bylo řečeno v Prvé Části. A to jest především jasné o duších blažených. Kristus však nebyl před umučením pouze poutníkem, nýbrž i patřícím. Proto jeho duše mohla poznávati odloučené podstaty, jakým způsobem je poznává odloučená duše.

K třetímu se musí říci, že poznání jednotlivosti nepatří k dokonalosti rozumové duše podle poznání badavého, přísluší však k její dokonalosti podle poznání činorodého, jež se nekoná bez poznání jednotlivosti, v nichž jest činnost, jak se praví v VI. Ethic. Proto je třeba k opatrnosti paměť minulých, poznání přítomných a opatření budoucích, jak praví Tullius ve své Rhetorice. Protože tedy Kristus měl plnost opatrnosti podle daru rady, následuje, že poznával všechny jednotlivosti minulé, přítomné i budoucí.

## I.2. Zda mohl Kristus užívati tohoto vědění, aniž by se obracel k představám.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova nemohla rozuměti podle tohoto vědění, leč by se obracela k představám. Představy totiž tak přirovnávají se k rozumové duši, jako barvy ke zraku, jak se praví ve III. O duši. Avšak zřecí schopnost Kristova nemohla vejíti v kon. leč by se obrátila k barvám. Tedy také ani jeho rozumová duše nemohla nic rozuměti, leč by se obrátila k představám.

Mimo to duše Kristova jest téže přirozenosti jako naše duše; jinak by sám nebyl stejného druhu s námi, proti tomu co praví Apoštol, Filipp. 2, že byl "učiněn k podobnosti lidí". Avšak naše duše nemůže rozuměti, leč když se obrátí k představám. Tedy také ani duše Kristova.

Mimo to smysly byly dány člověku, aby sloužily rozumu. Jestli tedy mohla duše Kristova rozuměti bez obrácení k před stavám, jež smysly se přijímají, následovalo by, že by smysly byly marně v duši Kristově, což jest nevhodné. Proto se zdá, že nemohla duše Kristova rozuměti, leč by se obrátila k představám.

Avšak proti jest, že duše Kristova poznávala některá, jež se Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est.

III q. 11 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de actione naturali animae intellectivae, quae scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

III q. 11 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima humana in statu huius vitae, quando quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitae, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est. Et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem, ante passionem, non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata.

III q. 11 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam, pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI Ethic. Unde ad prudentiam requiritur memoria praeteritorum, cognitio praesentium, et providentia futurorum, ut Tullius dicit, in sua rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiae, secundum donum consilii, consequens est quod cognovit omnia singularia praeterita, praesentia et futura.

## 2. Utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata.

III q. 11 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata. Phantasmata enim comparantur ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima eius intellectiva potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

III q. 11 a. 2 arg. 2

Praeterea, anima Christi est eiusdem naturae cum animabus nostris, alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum; contra id quod apostolus dicit, Philipp. II, quod est *in similitudinem hominum factus*. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo nec etiam anima Christi.

III q. 11 a. 2 arg. 3

Praeterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quae per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

III q. 11 a. 2 s. c.

nemohou poznati z představ, totiž oddělené podstaty. Proto mohla poznávati, aniž by se obracela k představám.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus ve stavu před utrpením byl zároveň poutníkem i zároveň patřícím, jak bude níže patrné. A zvláště pak měl podmínky poutníka ze strany těla, pokud mohlo trpěti; podmínky pak patřícího měl nejvíce ze strany rozumové duše. To pak jest podmínkou duše patřícího, že není nikterak podrobena svému tělu, ani nezávisí na něm, nýbrž je zcela ovládá; proto i po vzkříšení rozlije se z duše sláva na tělo. Proto však potřebuje duše poutníkova obraceti se k představám, že jest vázána na tělo a jemu jaksi podrobena a na něm závislá. A proto duše blažené, i před vzkříšením, i po něm, mohou poznávati bez obracení k představám. A totéž třeba též říci o duši Kristově, která měla dokonale schopnost patřícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona podobnost, kterou stanoví Filosof, neplatí ve všem. Je totiž jasné, že cíl zřecí schopnosti jest poznávati barvy: není však cílem schopnosti rozumové poznávati představy, nýbrž rozumové podoby, jež vnímá z představ a v představách podle stavu přítomného života. Je tedy podobnost v tom, k čemu přihlíží obojí schopnost, a ne v tom, co jest koncem podmínek obojí schopnosti. Nic však nepřekáží, aby nějaká věc směřovala ke svému cíli podle různých stavů z různých; vlastní však cíl každé věci vždy jest jeden. A proto, ačkoliv zrak ničeho nepoznává bez barvy, rozum přece podle nějakého stavu může poznávati bez představ; ale ne bez podoby rozumové.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv byla duše Kristova téže přirozenosti jako naše duše, měla přece nějaký stav, jejž nemají nyní naše duše věcně, nýbrž pouze v naději, totiž stav patření.

K třetímu se musí říci, že, ačkoliv mohla duše Kristova poznávati, neobracejíc se k představám, mohla přece poznávati, k představám se obracejíc. A proto nebyly v něm nadarmo smysly, především, když nejsou člověku smysly dány jenom na poznávání rozumové, nýbrž i na nutnosti živočišného života.

## I.3. Zda duše Kristova měla vědění dané či vlité na způsob srovnávání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova neměla toto vědění na způsob srovnávání. Praví totiž Damašský ve III. knize: "Netvrdíme o Kristu ani radu ani volbu." Avšak ty se od Krista neodstraňují, leč pokud obnášejí srovnávání a postup. Tedy se zdá, že nebylo v Kristu vědění srovnávací nebo postupové.

Mimo to člověk potřebuje srovnávání a postupu

Sed contra est quod anima Christi cognovit quaedam quae per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere non convertendo se ad phantasmata.

III q. 11 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit. Et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, inquantum fuit passibile, conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animae intellectivae. Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur, unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animae beatae, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de anima Christi, quae plene habuit facultatem comprehensoris.

III q. 11 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa quam philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiae visivae est cognoscere colores, finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus, secundum statum praesentis vitae. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiae conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere, finis autem proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo, licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen, secundum aliquem statum, potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

III q. 11 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet anima Christi fuerit eiusdem naturae cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animae nostrae non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensionis.

III q. 11 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipso, praesertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitae animalis.

## 3. Utrum haec scientia fuerit collativa.

III q. 11 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuit hanc scientiam per modum collationis. Dicit enim Damascenus, in III libro, *in Christo non dicimus consilium neque electionem*. Non autem removentur haec a Christo nisi inquantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

III q. 11 a. 3 arg. 2



rozumového k hledání toho, čeho nezná. Avšak duše Kristova znala všechno, jak bylo výše řečeno. Proto v ní nebylo vědění postupového nebo srovnávacího.

Mimo to vědění duše Kristovy bylo podle způsobu patřících, kteří jsou jako andělé, jak se praví Mat. 22. Avšak v andělích není vědění srovnávací nebo postupové, jak je patrné z Diviše, VII. hl. O Bož. Jm. Proto nebylo ani v duši Kristově vědění postupového nebo srovnávacího.

Avšak proti, Kristus měl duši rozumovou, jak jsme výše měli. Vlastní však činností rozumové duše jest srovnávati a postupovati od jednoho ke druhému. Tedy bylo v Kristu vědění postupové nebo srovnávací.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké vědění může býti postupovací nebo srovnávací dvojmo. Jedním způsobem co do získávání vědění: jako se děje v nás, kteří postupujeme k poznání jednoho přes druhé, jako účinek přes příčinu a naopak. A tímto způsobem nebylo vědění duše Kristovy postupové nebo srovnávací: protože toto vědění, o němž nyní mluvíme, bylo mu božsky dáno, nikoli získáno zkoumáním rozumu. Jiným způsobem může slouti vědění postupovým nebo srovnávacím co do užívání: jako vědoucí někdy z příčin usuzují na účinky, ne aby se novému naučili, nýbrž chtějíce užíti vědění, které již mají. A tímto způsobem mohlo býti srovnávacím a postupovým vědění duše Kristovy; mohl totiž z jednoho usuzovati na druhé, jak mu bylo libo. Jako Mat. 17, když se ptal Pán Petra, "od koho vybírají pozemští králové daně, od svých synů nebo od cizích", když Petr odpověděl, že "od cizích", usoudil: "Tedy synové jsou svobodni."

K prvnímu se tedy musí říci, že se vylučuje u Krista rada, která je s pochybováním; a následovně i volba, jež zahrnuje takovou radu ve svém pojmu. Avšak nevylučuje se u Krista užívání rady.

K druhému se musí říci, že ten důvod platí o postupu nebo srovnávání, pokud jsou zařízeny k získávání vědění.

K třetímu se musí říci, že blažení jsou jako andělé co do darů milostí; zůstává však rozdíl, jenž jest podle přirozenosti: a proto jest přirozené duším blažených užívati srovnávání a postupu, ne však andělům.

## I.4. Zda vědění dané či vlité bylo v Kristu menší než u andělů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že takové vědění bylo v Kristu menší než v andělech. Dokonalost jest totiž úměrná zdokonalitelnému. Avšak lidská duše jest podle přirozeného řádu pod přirozenosti andělskou. Když tedy vědění, o němž nyní mluvíme, bylo dáno duši Kristově k jejímu zdokonalení, zdá se, že toto vědění bylo pod věděním, kterým se zdokonaluje přirozenost andělská.

Mimo to vědění duše Kristovy bylo nějakým způsobem

Praeterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quae ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est. Non igitur fuit in eo scientia discursiva vel collativa.

III q. 11 a. 3 arg. 3

Praeterea, scientia animae Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. XXII. Sed in Angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, VII cap. de Div. Nom. Non ergo in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

III q. 11 a. 3 s. c.

Sed contra, Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est. Propria autem operatio animae rationalis est conferre et discurrere ab uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

III q. 11 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiae acquisitionem, sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso. Et hoc modo scientia animae Christi non fuit discursiva vel collativa, quia haec scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animae Christi poterat esse collativa et discursiva, poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut, Matth. XVII, cum dominus quaesivisset a Petro *a quibus reges terrae tributum acciperent, a filiis suis an ab alienis*, Petro respondente quod ab alienis, conclusit, ergo liberi sunt filii.

III q. 11 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quae in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

III q. 11 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de discursu et collatione prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

III q. 11 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod beati conformantur Angelis quantum ad dona gratiarum, manet tamen differentia quae est secundum naturam. Et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis.

## 4. Utrum haec scientia in Christo fuerit minor scientia angelorum.

III q. 11 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo huiusmodi scientia fuerit minor quam in Angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana, secundum ordinem naturae, est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia de qua nunc loquimur, sit indita animae Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod huiusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

III q. 11 a. 4 arg. 2

srovnávací a postupové; což se nemůže říci o vědění andělů. Tedy bylo vědění Kristovy duše nižší než vědění andělů.

Mimo to, čím jest nějaké vědění více nehmotně. tím jest větší. Avšak vědění andělů jest nehmotnější než vědění duše Kristovy: protože duše Kristova jest uskutečněním těla a obrací se k představám, což se nemůže říci o andělech. Proto jest vědění andělů větší než vědění duše Kristovy.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 2: "Vidíme jej, jenž jest málo menší andělů, Ježíše, korunovaného slávou a ctí pro utrpění smrti." Z čehož se jeví, že jenom pro utrpení smrtí sluje Kristus menší andělů. Ne tudíž pro vědění.

Odpovídám: Musí se říci, že se můžeme dvojmo dívati na dané vědění Kristovy duše: jedním způsobem podle toho, co měla od působící příčiny; jiným způsobem podle toho, co měla z přijímajícího podmětu. Tudíž co do prvního bylo dané poznání duše Kristovy vznešenější než vědění andělů, i co do množství poznaných, i co do jistoty vědění; protože světlo duchovní, jež je dáno duši Kristově, jest mnohem vznešenější než světlo, které patří k andělské přirozenosti. Ale co do druhého, jest dané vědění Kristovo pod andělským věděním; totiž co do způsobu poznávání, jenž jest přirozený lidské duši, který totiž jest skrze obrácení k představám a skrze srovnávání a postup.

A tím je patrná odpověď na námitky.

## I.5. Zda vědění dané či vlité bylo v Kristu věděním zběhlostním.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo vědění zběhlostního. Bylo totiž řečeno, že duši Kristově příslušela největší dokonalost. Avšak jest větší dokonalost vědění jsoucího v uskutečnění než předem jsoucího ve zběhlosti. Proto se zdá, že bylo vhodné, aby všechno věděl v uskutečnění. Proto neměl vědění zběhlostního.

Mimo to, protože zběhlost jest zařízena ke konu, zdá se býti marně vědění zběhlostní, jež se nikdy neuvede v kon. Ježto však Kristus věděl všechno, jak již bylo řečeno, nemohl by to všechno skutečně pozorovati, poznávaje jedno po druhém, protože nekonečná nelze projíti vypočítáváním. Proto by v něm bylo marné vědění zběhlostní, což jest nevhodné. Proto měl skutkové vědění všeho, co věděl, a ne zběhlostní.

Mimo to vědění zběhlostní jest nějaká dokonalost vědoucího. Dokonalost jest však ušlechtilejší než zdokonalitelné. Jestli tedy byla v duši Kristově nějaká stvořená zběhlost vědění, následovalo by, že by něco stvořeného bylo ušlechtilejším než duše Kristova. Proto nebylo v duši Kristově vědění zběhlostní.

Avšak proti, vědění Kristovo, o němž nyní mluvíme, bylo

Praeterea, scientia animae Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva, quod non potest dici de scientia Angelorum. Ergo scientia animae Christi fuit inferior scientia Angelorum.

III q. 11 a. 4 arg. 3

Praeterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum est immaterialior quam scientia animae Christi, quia anima Christi est actus corporis et habet conversionem ad phantasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior quam scientia animae Christi.

III q. 11 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. II, *eum qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*. Ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

III q. 11 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod scientia indita animae Christi potest considerari dupliciter, uno modo, secundum id quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit excellentior quam scientia Angelorum, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiae certitudinem, quia lumen spirituale quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

III q. 11 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## 5. Utrum fuerit scientia habitualis.

III q. 11 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim quod animam Christi decuit maxima perfectio. Sed maior est perfectio scientiae existentis in actu quam praeexistentis in habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Ergo non habuit habitualem scientiam.

III q. 11 a. 5 arg. 2

Praeterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia quae nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut iam dictum est, non potuisset omnia illa actu considerare unum post aliud cognoscendo, quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra ergo fuisset in eo scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit igitur actualem scientiam omnium quae scivit, et non habitualem.

III q. 11 a. 5 arg. 3

Praeterea, scientia habitualis est quaedam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuit aliquis habitus scientiae creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

III q. 11 a. 5 s. c.



jednoznačné s naším věděním, jakož i duše jeho byla jednoho druhu s naší duší. Avšak naše vědění jest v rodu zběhlosti. Tedy i vědění Kristovo bylo zběhlostní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo výše praveno, způsob tohoto daného vědění duše Kristovy byl vhodný tomu přijímajícímu podmětu: Neboť bylo přijato v přijímajícím podle způsobu přijímajícího. Jest pak lidské duši přirozeným tento způsob, aby někdy bylo rozumění v uskutečnění, někdy v možnosti. Prostřední pak mezi čirou možností a úplným úkonem jest zběhlost. Avšak téhož rodu jest prostřední i konce, A tak je patrné, že jest přirozený způsob lidské duše, aby přijímala vědění na způsob zběhlosti. A proto je třeba říci, že vědění dané duši Kristově bylo zběhlostní;. mohla ho totiž užívati kdy chtěla.

K prvnímu se tedy musí říci, že v duši Kristově bylo dvojí poznání: a obojí svým způsobem nejdokonalejší. A to, jedno přesahující způsob lidské přirozenosti: protože totiž viděl Boží bytnost a jiná v ní. A to bylo nejdokonalejší jednoduše. A takové poznání nebylo zběhlostní, nýbrž skutkové, vzhledem ke všem, jež tímto způsobem poznával. - Jiné pak vědění bylo v Kristu podle způsobu úměrného lidské přiroze nosti, když totiž poznával věci skrze podoby jemu božsky dané: a o tom poznání nyní mluvíme. A toto poznání nebylo jednoduše nejdokonalejší, nýbrž pouze v rodě lidského poznání. Proto nebylo třeba, aby bylo ustavičně v uskutečnění.

K druhému se musí říci, že zběhlost se uvede ve skutek na rozkaz vůle: neboť zběhlost jest, čím kdo jedná kdy chce. Vůle však se má k nekonečným nerozhodně. Ale přece to není marně, i když se neodnáší skutečně ke všem, jen když tíhne skutkem k tomu, co jest vhodné místu a času. A proto ani zběhlost není marně, i když nejsou uvedena ve skutek všechna, jež podléhají zběhlosti, když jen se uvede ve skutek to, co jest vhodné k povinnému cíli vůle podle požadavku záležitostí a času.

K třetímu se musí říci, že se dvojmo říká dobro a jsoucno. Jedním způsobem jednoduše. A tak sluje dobrem a jsoucnem podstata, jež jest svébytná ve svém bytí a ve své dobrotě. Jiným způsobem se říká jsoucno a dobro z části. A tím způšobem sluje případek jsoucnem: ne, že by sám měl jsoucno a dobrotu, nýbrž protože má za podmět jsoucno a dobro. Tak tedy není vědění zběhlostní jednoduše lepší nebo hodnotnější než duše Kristova, nýbrž z části: neboť celá dobrota vědění zběhlostního vychází na dobrotu podmětu.

## I.6. Zda dané vědění duše Kristovy bylo rozděleno podle různých zběhlostí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v duši Kristově byla pouze jedna zběhlost vědění. Neboť čím jest vědění dokonalejší, tím více jest jednotné: proto také vyšší andělé poznávají všeobecnějšími tvary, jak bylo řečeno v Prvé Části. Avšak vědění Kristovo bylo nejdokonalejší. Tedy bylo nejvíce jedno. Nebylo tedy rozděleno na více zběhlostí.

Sed contra, scientia Christi de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiae nostrae, sicut et anima eius fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

III q. 11 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, modus huius scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intellectus actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Eiusdem autem generis est medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis, poterat enim ea uti quando volebat.

III q. 11 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturae humanae, qua scilicet vidit Dei essentiam et alia in ipsa. Et haec fuit perfectissima simpliciter. Et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanae cognitionis. Unde non oportuit quod semper esset in actu.

III q. 11 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est *quo quis agit cum voluerit*. Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quae habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.

III q. 11 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum et ens dupliciter dicitur. Uno modo, simpliciter. Et sic bonum et ens dicitur substantia, quae in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid. Et hoc modo dicitur ens accidens, non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia eo subiectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, nam tota bonitas habitualis scientiae cedit in bonitatem subiecti.

## 6. Utrum fuerit distincta per diversos habitus.

III q. 11 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiae. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita, unde et Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est. Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit

Mimo to naše víra plyne z vědění Kristova; proto se praví Žid. 12: "Patříce na původce víry a dokonatele Ježíše." Jest však jedna zběhlost víry o všech věřitelných, jak bylo řečeno ve Druhé Části. Proto tím spíše byla v Kristu jen jedna zběhlost vědění.

Mimo to vědění se rozlišuje podle různých rázů věděných. Avšak duše Kristova věděla všechno podle jednoho rázu, totiž podle světla božsky vlitého. Tedy byla v Kristu pouze jedna zběhlost vědění.

Avšak proti jest, co se praví Zach. 3, že "na jednom kame ni", totiž Kristu, "jest sedm očí". Okem pak rozumí se vědění. Tedy se zdá, že bylo v Kristu více zběhlostí vědění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, dané vědění duše Kristovy mělo způsob přirozený lidské duši. Jest pak přirozené lidské duši, aby přijímala podoby v menší všeobecnosti než andělé: tak totiž, že různé druhové přirozenosti poznává různými rozumovými podobami. Z toho pak se stává, že jsou v nás různé zběhlosti vědění: pokud totiž to, co se uvádí na jeden rod, poznává se jednou zběhlostí vědění; jako se praví v I. Poster., že "jedna věda jest, která jest jednoho rodu podmětu". A proto dané vědění Kristovo bylo rozděleno podle různých zběhlostí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vědění duše Kristovy jest nejdokonalejší a převyšující vědění andělů v tom, co se v něm pozoruje se strany působícího Boha; jest však pod věděním andělským co do způsobu přijímajícího. A k tomuto způsobu patří, že ono vědění se rozděluje na mnohé zběhlosti, jakožto jsoucí v různých více zvláštních druzích.

K druhému se musí říci, že naše víra se opírá o prvou pravdu. A proto jest Kristus původcem naší víry podle božského vědění, jež jest jednoduše jedno.

K třetímu se musí říci, že světlo božsky vlité jest společným důvodem rozuměti to, co se božsky zjevuje, jakož i světlo rozumu ta, jež se poznávají přirozeně. A proto bylo třeba dáti do Kristovy duše podoby jednotlivých věcí, k poznávání jednoho každého vlastním poznáním. A podle toho bylo třeba, aby byly různé zběhlosti vědění v duši Kristově, jak bylo řečeno.

## *XII. O získaném vědění duše Kristovy.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články. Potom se má uvažovati o získaném či zkušenostním vědění duše Kristovy. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda poznával Kristus tímto vědění všechno.

distincta per plures habitus.

III q. 11 a. 6 arg. 2

Praeterea, fides nostra derivatur a scientia Christi, unde dicitur Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum*. Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est. Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiae.

III q. 11 a. 6 arg. 3

Praeterea, scientiae distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiae.

III q. 11 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Zach. III dicitur quod super lapidem unum, idest Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerunt plures habitus scientiae.

III q. 11 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, scientia indita animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli, ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas intelligibiles species cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sunt diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, inquantum scilicet ea quae reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiae cognoscuntur; sicut dicitur in I Poster. quod *una scientia est quae est unius generis subiecti*. Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

III q. 11 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, scientia animae Christi est perfectissima, et excedens scientiam Angelorum, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis, est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

III q. 11 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides nostra innititur primae veritati. Et ideo Christus est auctor fidei nostrae secundum divinam scientiam, quae est simpliciter una.

III q. 11 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod lumen divinitus infusum est ratio intelligendi communis ea quae divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus eorum quae naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit in anima Christi species singularum rerum ponere ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc, oportuit esse diversos habitus scientiae in anima Christi, ut dictum est.

## *12. De scientia animae Christi acquisita vel experimentali.*

### Prooemium

III q. 12 pr.

Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus



2. Zda prospíval v tomto vědění.

3. Zda se něčemu od člověka naučil.

4. Zda přijal něco od andělů.

### I.1. Zda podle vědění získaného či zkušenostního poznal Kristus všechno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepoznal Kristus všechno tímto věděním. Takové vědění se totiž nabývá zkušeností. Kristus však nezakusil vše. Proto také nevěděl vše tímto věděním.

Mimo to člověk nabývá vědění smyslem. Ale všechna smyslová nebyla podrobena tělesným smyslům Kristovým. Nepoznal tedy Kristus vše tímto věděním.

Mimo to, obsáhlost vědění se béře podle poznatelných. Kdyby tedy Kristus byl znal všechno tímto věděním, bylo by v něm získané vědění rovné vědění vlitému a vědění blaženému, což jest nevhodné. Proto neznal Kristus všechno tímto věděním.

Avšak proti jest, že nebylo v Kristu nic nedokonalého, co do duše. Bylo by však nedokonalé toto jeho vědění, kdyby jím Kristus nebyl znal všechno: protože nedokonalé jest, jemuž může býti přidáno. Tedy tímto věděním znal Kristus všechno.

Odpovídám: Musí se říci, že se klade do duše Kristovy získané vědění, jak bylo výše řečeno, pro příhodnost činnému rozumu, aby nezahálela jeho činnost, která činí rozuměná v uskutečnění: jako také se klade do duše Kristovy vědění dané či vlité na zdokonalení rozumu trpného. Jako pak rozum trpný jest, jímž se lze státi vším, tak rozum činný jest, jímž lze všechno učiniti, jak se praví ve III. O duši. A proto, jako poznávala duše Kristova věděním daným všechno ono, k čemu rozum trpný jest jakkoliv v možnosti, tak získaným věděním věděla všechna ta, jež se mohou věděti činnosti rozumu činného.

K prvnímu se tedy musí říci, že vědění věcí se může získati nejen zkušeností o nich samých, nýbrž i zkušeností o některých jiných věcech; protože světlem činného rozumu může člověk postupovati k rozumění účinků přes příčiny a příčin přes účinky a podobných přes podobná a opačných přes opačná. Tak tedy, ačkoliv Kristus nezakusil všeho, přece z toho, co zakusil, došel k poznání všeho.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv nebyla podrobena tělesným smyslům Kristovým všechna smyslová, přece byla podrobena jeho smyslům některá smyslová, z nichž mohl z nejvyšší síly rozumu svého dojíti k poznání jiných dříve řečeným způsobem. Jako, vida nebeská tělesa, mohl vystihnouti jejich síly a účinky, jež mají v těchto nižších, jež nebyly podrobeny jeho smyslům. A z téhož důvodu mohl z kterýchkoliv jiných přijíti k poznání ostatních.

cognoverit omnia. Secundo, utrum in hac scientia profecerit. Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit. Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

### 1. Utrum secundum hanc scientiam cognoverit omnia.

III q. 12 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognovit. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

III q. 12 a. 1 arg. 2

Praeterea, scientiam acquirit homo per sensum. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit.

III q. 12 a. 1 arg. 3

Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita aequalis scientiae infusae et scientiae beatae, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

III q. 12 a. 1 s. c.

Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta haec eius scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

III q. 12 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu, sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III de anima. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis.

III q. 12 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam.

III q. 12 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet corporalibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam devenire per modum praedictum. Sicut, videndo corpora caelestia, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et, eadem ratione, ex

K třetímu se musí říci, že podle onoho vědění nepoznávala duše Kristova jednoduše všechno, nýbrž všechna ta, jež jsou poznatelná světlem činného rozumu člověka. Proto nepoznávala tímto věděním bytnosti oddělených podstat, aniž jednotlivosti minulé nebo budoucí. Ty však poznala věděním daným, jak bylo svrchu řečeno.

quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

III q. 12 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum; nec etiam singularia praeterita vel futura. Quae tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est.

## I.2. Zda podle vědění získaného či zkušenostního Kristus prospíval.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neprospíval podle tohoto vědění. Jako totiž Kristus poznával všechno věděním blaženým nebo věděním vlitým, tak tímto věděním získaným, jak je patrné z řečeného. Ale podle oněch vědění neprospíval. Tedy ani podle tohoto.

Mimo to, prospívati jest nedokonalého, protože dokonalé nepřijímá přidání. Ale v Kristu nelze klásti nedokonalé vědění. Tedy Kristus podle tohoto vědění neprospíval.

Mimo to praví Damašský: "Kdož říkají, že Kristus prospíval moudrostí a milosti, jako přijímající přidání, nectí spojení." Jest však bezbožné nectíti spojení. Tedy jest bezbožné říci, že jeho vědění bylo přidáno.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 2, že "Ježíš prospíval moudrostí a věkem a milostí u Boha a lidí". A Ambrož praví, že "prospíval podle moudrosti lidské". Lidská pak moudrost jest ona, které se nabývá lidským způsobem, totiž světlem činného rozumu. Tedy Kristus prospíval v tomto vědění.

Odpovídám: Musí se říci, že jest dvojí prospěch vědění. A to jeden podle bytnosti: když se totiž zvětší sama zběhlost vědění. Jiný pak podle účinku: jako když někdo touže a stejnou zběhlostí vědění nejprve dokáže jiným menší a potom větší a jemnější. Jest však jasné, že tímto druhým způsobem Kristus prospíval ve vědění a v milosti, jakož i věkem; protože totiž podle vzrůstu věku konal větší skutky, které prokazovaly větší moudrost a milost. Avšak, co do samé zběhlosti vědění, jest jasné, že v něm nerostla zběhlost vlitého vědění, protože od počátku mu bylo plně vlito veškeré vědění. A mnohem méně mohlo v něm růsti vědění blažené. Že pak nemohlo růsti vědění božské, bylo řečeno výše v Prvé Části. Kdyby tedy v duši Kristově vedle zběhlosti vlitého vědění nebyla nějaká zběhlost vědění získaného, jak se některým zdá a i mně se kdysi zdálo, nevzrostlo žádné vědění v Kristu podle bytnosti, nýbrž pouze podle zkušenosti, to jest obracením daných rozumových podob k představám. A podle toho praví, že Kristovo vědění prospívalo zkušeností; obracením totiž daných rozumových podob k tomu, co nově smyslem přijímal. Protože se však zdá nevhodné, aby chyběla Kristu nějaká přirozená rozumová činnost, ježto vyvozovati rozumové podoby z představ jest nějakou přirozenou činností člověka podle činného rozumu, zdá se vhodné i tuto činnost položiti do Krista. A z toho následuje, že byla

## 2. Utrum in hac scientia profecerit.

III q. 12 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis vel secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia, ita secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet. Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.

III q. 12 a. 2 arg. 2

Praeterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

III q. 12 a. 2 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, *qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem*. Non venerari autem unionem est impium. Ergo impium est dicere quod scientia eius additamentum acceperit.

III q. 12 a. 2 s. c.

Sed contra est quod habetur Luc. II, quod *Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia, apud Deum et homines*. Et Ambrosius dicit quod *proficiebat secundum sapientiam humanam*. Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

III q. 12 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est profectus scientiae. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis, secundum eundem et aequalem scientiae habitum, primo minora aliis demonstret, et postea maiora et subtiliora. Hoc autem secundo modo, manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scilicet, secundum augmentum aetatis, opera maiora faciebat, quae maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie sibi fuerit omnis scientia infusa. Et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est. Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est; nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, idest per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc, dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit. Sed quia



nějaká zběhlost vědění v duši Kristově, jež mohla růsti oním odvozováním podob: z toho totiž, že činný rozum mohl také jiné podoby odvoditi po prvých odvozených podobách od představ.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak vlité vědění duše Kristovy, tak vědění blažené bylo účinkem činitele nekonečné síly, jenž může zároveň konati celé; a tak v žádném z obou vědění Kristus neprospíval, nýbrž měl je od počátku dokonalá. Vědění však získané je toliko od činného rozumu, jenž nedělá zároveň celé, nýbrž postupně. A proto podle tohoto vědění nevěděl od počátku vše, nýbrž znenáhla a po nějakém čase, to jest, v dospělém věku. Což je patrné z toho, že Evangelista praví zároveň, že prospíval moudrostí a věkem.

K druhému se musí říci, že i toto vědění bylo v Kristu vždycky dokonalé podle času: i když nebylo dokonalé jednoduše a podle přirozenosti. A proto mohlo míti vzrůst.

K třetímu se musí říci, že slovo Damašského se rozumí o těch, kteří praví, že k vědění Kristovu bylo jednoduše přidáváno, totiž podle každého jeho vědění, a především podle vlitého, jež jest působeno v duši Kristově ze spojení se Slovem. Nerozumí se však o vzrůstu vědění, který jest působen přirozeným činitelem.

## I.3. Zda se Kristus něčemu naučil od lidí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus naučil něčemu od lidí. Praví se totiž Luk. 2, že "jej nalezli ve chrámě prostřed učitelů, tážícího se jich a odpovídajícího". Avšak tázati se a odpovídati jest učícího se. Tedy se Kristus něčemu naučil od lidí.

Mimo to se zdá, že jest ušlechtilejší nabývati vědění od učícího člověka, než od smyslů: protože v duši učícího člověka jsou rozumové podoby v uskutečnění, kdežto ve věcech smyslových jsou rozumové podoby jenom v možnosti. Avšak Kristus přijímal zkušenostní vědění od věcí smyslových, jak bylo řečeno. Tedy tím spíše mohl přijímati vědění, uče se od lidí.

Mimo to Kristus neznal zkušenostním věděním od počátku všechno, nýbrž v něm prospíval, jak bylo řečeno. Ale každý slyšící významnou řeč někoho, může se naučiti, čeho nezná. Tedy se mohl Kristus od lidí něčemu naučiti, čeho neznal podle tohoto vědění.

Avšak proti jest, co se praví, Isaiáš 55: "Hle, dal jsem jej za svědka národům, vůdce a učitele kmenům." Učiti se však není učitele, nýbrž učiti. Tedy nepřijal Kristus

inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias abstrahere.

III q. 12 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tam scientia infusa animae Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitae virtutis, qui potest simul totum operari, et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio habuit eam perfectam. Sed scientia acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et aetate.

III q. 12 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

III q. 12 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter factam fuisse additionem scientiae Christi, scilicet secundum quamcumque eius scientiam; et praecipue secundum infusam, quae causatur in anima Christi ex unione ad verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiae quae ex naturali agente causatur.

## 3. Utrum aliquid ab homine didicerit.

III q. 12 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. II quod *invenerunt eum in templo in medio doctorum, interrogantem illos et respondentem*. Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus ab hominibus aliquid didicit.

III q. 12 a. 3 arg. 2

Praeterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a sensibus, quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est. Ergo multo magis poterat accipere scientiam addiscendo ab hominibus.

III q. 12 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus secundum scientiam experimentalem a principio non omnia scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quae secundum hanc scientiam nesciebat.

III q. 12 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae LV, *ecce, testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus*. Praeceptoris

nějakého vědění z učení nějakého člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je prvním hýbajícím v kterémkoli rodě, není pohybováno podle onoho druhu pohybu: jako se nemění prvé měnící. Kristus však byl ustanoven za hlavu Církve, ba i všech lidí, jak bylo výše řečeno, aby nejen všichni skrze něho přijímali milost, nýbrž aby od něho též všichni obdrželi nauku pravdy. Proto sám řekl, Jan. 18: "K tomu jsem se narodil, a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." A proto nebylo vhodné jeho důstojnosti, aby od kohokoliv z lidí byl učen.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Origenes, K Luk., "Kristus se tázal, ne aby se něčemu přiučil, nýbrž aby otázán poučil. Neboť prýští z jednoho zdroje moudrosti i tázati se i moudře odpovídati." Proto také tamtéž v Evangeliu následuje, že "žasli všichni, kdož ho poslouchali, nad moudrostí a odpovědmi jeho".

K druhému se musí říci, že ten, který se učí o3 člověka, nepřijímá vědění bezprostředně od rozumových podob, které jsou v jeho mysli, nýbrž prostřednictvím smyslových zvuků, jakožto znamení rozumových pojmů. Jako však zvuky, vytvořené člověkem, jsou znaky jeho rozumového vědění, tak tvorové stvoření od Boha jsou znaky jeho moudrosti; proto se praví Eccli l, že Bůh "rozlil svou moudrost na všechna díla svá". Jako tedy jest hodnotnější, býti poučován přímo od Bohů než od lidí, tak jest hodnotnější přijímati vědění ze smyslových tvorů nežli z lidského učení.

K třetímu se musí říci, že Ježíš prospíval ve vědění zkušenostním, jakož i ve věku, jak bylo řečeno. Jako se však vyžaduje vhodný věk k tomu, aby člověk nabýval vědění pátráním, tak též k tomu, aby přijímal vědění vyučováním. Pán však nečinil ničeho, co by se nehodilo pro jeho věk. A proto řečer:T o nauce nepřiklonil sluchu, leč v oné době, kdy mohl zároveň cestou zkušenosti dosáhnouti takového stupně vědění. Proto praví Řehoř, K Ezech.: "Ráčil se tázati lidí na zemi ve dvanáctém roce svého věku, protože podle užívání rozumu řeč o nauce přísluší jen věku dospělému."

## I.4. Zda přijal Kristus vědění od andělů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus přijal vědění od andělů. Praví se totiž Luk. 22, že "se Kristu zjevil anděl s nebe posiluje ho". Posilování se však děje nabadajícími slovy učícího, podle onoho Job. 4: "Hle, učil jsi přemnohé a posilnil jsi ruce zemdlené: kolísající se posilnily řeči tvé." Tedy Kristus byl poučen od andělů.

Mimo to praví Diviš IV. hl. Neb. Hier.: "Vidím totiž, že i Ježíš nadpodstatná podstata nadnebeských podstat, přišed bez proměny k naší, poslušně Otcova a Božího vychovávání skrze anděly." Zdá se tedy, že i sám Kristus se chtěl podrobiti zařízení Božího zákona, jímž jsou lidé

autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

III q. 12 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus, sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est, ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur.

III q. 12 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Luc., *dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter*. Unde et ibidem in Evangelio sequitur quod *stupebant omnes qui eum audiebant super prudentia et responsis eius*.

III q. 12 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit inmediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius, sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius, unde Eccli. I dicitur quod *Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua*. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam.

III q. 12 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Iesus proficiebat in scientia experimentali sicut etiam in aetate, ut dictum est. Sicut autem aetas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius aetati. Et ideo audiendis doctrinae sermonibus non accommodavit auditum nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiae talem scientiae gradum attigisse. Unde Gregorius dicit, super Ezech., *duodecimo anno aetatis suae dignatus est homines interrogare in terra, quia, iuxta rationis usum, doctrinae sermo non suppetit nisi in aetate perfecta*.

## 4. Utrum Christus aliquid acceperit ab angelis.

III q. 12 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. XXII quod *apparuit Christo Angelus de caelo confortans eum*. Sed confortatio fit per verba exhortatoria docentis, secundum illud Iob IV, *ecce, docuisti plurimos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui*. Ergo Christus ab Angelis doctus est.

III q. 12 a. 4 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier., *video enim quod et ipse Iesus, supercaelestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subiicitur patris et*



poučováni prostřednictvím andělů.

Mimo to, jako je lidské tělo přirozeným řádem podrobeno nebeským tělesům, tak též lidská mysl myslím andělským. Avšak tělo Kristovo bylo podrobeno vlivům nebeských těles: trpěl totiž horkem v létě a v zimě mrazem jakožto i jiným lidským utrpením. Tedy i jeho lidská mysl byla podrobena osvěcováním nadnebeských duchů.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. Neb. Hier., že nejvyšší andělé "dotazují se samého Ježíše a pro nás se učí vědě o jeho božském díle, je Ježíš bezprostředně sám učí". Není však téže osoby učiti a učiti se. Tedy nepřijal Kristus vědění od andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že jako jest lidská duše uprostřed mezi duchovními podstatami a věcmi tělesnými, tak také jest jí vrozeno zdokonalovati se dvojím způsobem: a to, jedním způsobem věděním přijatým z věcí smyslových; jiným způsobem daným či vtištěným věděním z osvícení duchových podstat. Duše Kristova však byla dokonalá obojím způsobem: a to, ze smyslových podle zkušenostního vědění, k němuž ovšem netřeba andělského světla, nýbrž stačí světlo činného rozumu; z vyššího pak vtisknutí podle vlitého vědění, které přijal bezprostředně od Boha. Neboť jako nad obecný způsob stvoření byla ona duše spojena se Slovem v jednotě osoby, tak nad obecný způsob lidský byla samým Slovem Božím bezprostředně naplněna věděním i milostí: ne však prostřednictvím andělů, kteří také z vlivu Slova vědění o věcech přijali při svém počátku, jak praví Augustin v II. knize Ke Gen. Slov.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono posilnění anděla nebylo na způsob poučování, nýbrž na důkaz pravosti lidské přirozenosti. Proto praví Beda, K Luk.: "Na důkaz obojí přirozenosti se dí, že andělé jemu sloužili i že jej posilnili. Stvořitel totiž nepotřeboval ochrany svého tvora; ale stav se člověkem, jako jest pro nás smuten, tak jest pro nás posilován;" aby totiž byla v nás posilněna víra v jeho vtělení.

K druhému se musí říci, že Diviš dí, že byl Kristus podroben výchově andělské ne k vůli sobě, nýbrž k vůli těm, jež se děla při jeho vtělení a při sloužení jemu, stojícímu v dětském věku. Proto tamtéž dodává, že "prostřednictvím anděla Josefovi se zvěstuje od Otce připravený ústup do Egypta, a opět převedení z Egypta do Judska".

K třetímu se musí říci, že Syn Boží přijal tělo schopné utrpení, jak bude níže řečeno; duši však dokonalou věděním a milostí. A proto bylo vhodně jeho tělo podrobeno vlivu nebeských těles; duše však jeho nebyla podrobena vlivu nebeských duchů.

*Dei per Angelos formationibus*. Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinae subiici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, erudiuntur.

III q. 12 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus caelestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus caelestium corporum, passus est enim calorem in aestate et frigus in hieme, sicut et alias humanas passiones. Ergo et eius mens humana subiacebat illuminationibus supercaelestium spirituum.

III q. 12 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *supremi Angeli ad ipsum Iesum quaestionem faciunt, et ipsius divinae operationis pro nobis scientiam discunt, et eas ipse Iesus sine medio docet*. Non est autem eiusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

III q. 12 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod anima humana, sicut media inter substantias spirituales et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici, uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo, per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturae anima illa unita est verbo in unitate personae, ita, supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei verbo repleta est scientia et gratia, non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II libro super Gen. ad Litt. Augustinus dicit.

III q. 12 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandum proprietatem humanae naturae. Unde Beda dicit, super Luc., *in documento utriusque naturae, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim suae creaturae non eguit praesidio, sed, homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur*; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

III q. 12 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Dionysius dicit Christum angelicis formationibus fuisse subiectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quae circa eius incarnationem agebantur, et circa ministrationem in infantili aetate constituti. Unde ibidem subdit quod *per medios Angelos nuntiatur Ioseph a patre dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, et rursum ad Iudaeam de Aegypto traductio*.

III q. 12 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur, sed animam perfectam scientia et gratia. Et ideo corpus eius fuit convenienter subiectum impressioni caelestium corporum, anima vero eius non fuit subiecta impressioni caelestium spirituum.

# *XIII. O moci duše Kristovy.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články. Potom je třeba uvažovati o moci duše Kristovy. A o tom je čtvero otázek.

1. Zda měla všemohoucnost jednoduše.

2. Zda měla všemohoucnost vzhledem k tělesným tvorům.

3. Zda měla všemohoucnost vzhledem k vlastnímu tělu.

4. Zda. měla všemohoucnost vzhledem k vykonávání vlastní vůle.

## I.1. Zda duše Kristova měla všemohoucnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova měla všemohoucnost. Praví totiž Ambrož, K Luk.: "Moc, kterou má přirozeně Syn Boží, měl dostati člověk v čase." Avšak to se zdá především býti podle duše, jež jest lepší částí člověka. Protože tedy měI Syn Boží od věčnosti všemohoucnost, zdá se, že duše Kristova přijala v čase všemohoucnost.

Mimo to, jako moc Boží jest nekonečná, tak také jeho vě dění. Avšak duše Kristova má vědění všech těch, jež zná Bůh, nějak, jak bylo výše řečeno. Tedy má také všechnu moc. A tak jest všemohoucí.

Mimo to duše Kristova má všechno vědění. Avšak jedno z vědění jest činorodé, jedno badavé. Tedy má činorodé vědění toho, co ví, aby totiž dovedl učiniti, co ví. A tak se zdá, že může všechno učiniti.

Avšak proti jest: co jest vlastní Bohu, nemůže příslušeti nějakému stvoření. Jest však vlastní Bohu býti všemohoucím, podle onoho Exodu 15: "On Bohem mým, a budu jej oslavovati;" a potom se dodává "Všemohoucí jméno jeho". Tedy duše Kristova, protože je tvorem, nemá všemohoucnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tak bylo učiněno v tajemství vtělení spojení v osobě, že přece zůstalo rozdělení přirozenosti, že totiž každá přirozenost podržela to, co jí jest vlastní. Činná však schopnost každé věci následuje její tvar, jenž jest počátkem činnosti. Tvar pak jest buď sama přirozenost věci, jako v jednoduchých; nebo je složkou samé přirozenosti věci, jako v těch, jež jsou složena z hmoty a z tvaru. Proto jest jasné, že činná schopnost každé věci následuje její přirozenost. A tím způsobem všemohoucnost se má následovně k přirozenosti Boží. Protože totiž Boží přirozenost jest samo bytí Boží neohraničené, jak je patrné z Diviše, V. hl. O Bož. Jm., proto má činnou schopnost vzhledem ke všem, jež mohou míti ráz jsoucna, což jest míti všemohoucnost: jako i každá jiná věc má činnou schopnost vzhledem k těm, k nimž se vztahuje dokonalost její přirozenosti, jako teplé k oteplování. Ježto tedy duše Kristova jest částí lidské přirozenosti, jest nemožné, aby měla všemohoucnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk přijal v čase všemohoucnost, kterou měl Syn Boží od věčnosti, samým

# *13. De potentia animae Christi.*

## Prooemium

III q. 13 pr.

Deinde considerandum est de potentia animae Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum. Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis.

## 1. Utrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

III q. 13 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius, super Luc., *potentiam quam Dei filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus*. Sed hoc praecipue videtur esse secundum animam, quae est potior pars hominis. Cum ergo filius Dei ab aeterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

III q. 13 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, sic et eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam eorum quae scit Deus quodammodo, ut supra dictum est. Ergo etiam habet omnem potentiam. Et ita est omnipotens.

III q. 13 a. 1 arg. 3

Praeterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quaedam est practica, quaedam speculativa. Ergo habet eorum quae scit scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quae scit. Et sic videtur quod omnia facere possit.

III q. 13 a. 1 s. c.

Sed contra est, quod proprium est Dei, non potest alicui creaturae convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi XV, *iste Deus meus, et glorificabo eum*; et postea subditur, *omnipotens nomen eius*. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

III q. 13 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in mysterio incarnationis ita facta est unio in persona quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom., inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam, sicut et quaelibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quae se extendit perfectio suae naturae, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est quod habeat omnipotentiam.

III q. 13 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo accepit ex tempore



spojením osoby, jímž se stalo, že jako člověk sluj e Bohem, tak také sluje všemohoucím; ne jako by byla jiná všemohoucnost člověka než Syna Božího, jako ani jiné božství; nýbrž protože jest jedna osoba Boha i člověka.

K druhému se musí říci, že jiný jest důvod při vědění a při činné schopnosti, jak někteří praví. Neboť činná schopnosti následuje samu přirozenost věci, jelikož se díváme na činnost jako na vycházející od činitele. Vědění ale se nemá vždycky ze samé bytnosti vědoucího, nýbrž lze je míti připodobením vědoucího k věcem věděným, přijatým podle podobností. Avšak zdá se, že tento důvod nepostačuje. Protože, jako někdo může poznávati podobou od jiného přijatou, tak také může jednati tvarem od jiného přijatým; jako voda nebo železo otepluje teplem přijatým od ohně. Proto se tím nezabra ňuje, aby duše Kristova, jako může všechno poznati podobami všech věcí, sobě od Boha danými, mohla je též oněmi podobami konati. Musí se tedy dále uvážiti, že to, co se přijímá od vyšší přirozenosti v nižší, drží se nižším způsobem: není totiž přijímáno teplo vodou v téže dokonalosti a síle, jíž jest v ohni. Protože tudíž duše Kristova jest nižší přirozenosti než přirozenost Boží, nejsou přijímány podoby věcí od duše Kristovy podle téže dokonalosti a síly, podle níž jsou v přirozenosti Boží. A z toho jest, že vědění duše Kristovy je nižší než vědění božské; co do způsobu poznání, protože Bůh poznává dokonaleji než duše Kristova; i co do počtu poznaných, protože duše Kristova nepoznává všechny věci, které může Bůh učiniti, to však Bůh poznává věděním jednoduchého rozumění; ač poznává všechna přítomná, minulá i budoucí, jež Bůh poznává věděním vidění. A podobně podoby věcí, dané duši Kristově, nerovnají se síle Boží v jednání, aby totiž mohly činiti všechno, co Bůh může, nebo i týmž způsobem činiti, jako Bůh jedná, jenž jedná nekonečnou mocí, jíž tvor není schopný. Není však žádná věc, k jejímuž nějakému poznání by bylo třeba nekonečné moci, ačkoliv nějaký způsob poznání jest nekonečné moci; jsou však některá, která se nemohou státi, leč nekonečnou mocí, jako stvoření a jiná taková, jak je patrné z toho, co jsme řekli v Prvé Části. A proto duše Kristova, poněvadž jest tvorem a konečné moci, může sice všechno poznávati, ale ne všemi způsoby; ale nemůže všechno učiniti, což patří k pojmu všemohoucnosti. A mezi jiným jest jasné, že nemůže stvořiti sama sebe.

K třetímu se musí říci, že duše Kristova měla i vědění badavé i činorodé: není však třeba, aby měla o všem tom vědění činorodé, o čem měla vědění badavé. K vědění totiž badavému postačí pouhá stejnotvárnost nebo připodobnění vědoucího k věci věděné; ale k poznání činorodému se vyžaduje, aby tvary věcí, které jsou v rozumu, aby byly tvořivé. Jest však více míti tvar a vtisknouti svůj do druhého, než jenom míti tvar; jako jest více svítiti a osvěcovati, než pouze svítiti. A odtud jest, že duše Kristova má sice badavé vědění o tvoření, neboť ví, jak Bůh tvoří, ale nemá o tom způsobu vědění činorodého, protože nemá tvůrčího vědění o tvoření.

omnipotentiam quam filius Dei habuit ab aeterno, per ipsam unionem personae, ex qua factum est ut, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens, non quasi sit alia omnipotentia hominis quam filii Dei sicut nec alia deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

III q. 13 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de scientia, et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente. Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed haec ratio non videtur sufficere. Quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non igitur per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est ergo ulterius considerandum quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum, non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturae est quam divina natura, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem et virtutem secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animae Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit quam anima Christi; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res quas Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae; licet cognoscat omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animae Christi inditae non adaequant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quae Deus potest; vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit per virtutem infinitam, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae, quaedam tamen sunt quae non possunt fieri nisi a virtute infinita sicut creatio et alia huiusmodi, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi, cum sit creatura et virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae et inter cetera, manifestum est quod non potest creare seipsam.

III q. 13 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam, non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam, ad scientiam autem practicam requiritur quod formae rerum quae sunt in intellectu sint factivae. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam, sicut plus est lucere et illuminare quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi, scit enim qualiter Deus creat, sed non habet huius modi scientiam practicam, quia

## I.2. Zda duše Kristova má všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova měla všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů. Praví totiž sám, Mat. posl.: "Byla mi dána všeliká moc na nebi i na zemi." Avšak slovem nebe a země rozumí se veškeré stvoření, jak je patrné, když se praví Gen. 1: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." Tedy se zdá, že duše Kristova měla všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů.

Mimo to duše Kristova jest dokonalejší než každý tvor. Avšak každý tvor může býti hýbán nějakým tvorem jiným: praví totiž Augustin, ve III. O Troj., že "jako tělesa hrubší a nižší jakýmsi řádem jsou řízena tělesy jemnějšími a mocnějšími, tak jsou všechna tělesa řízena rozumovým duchem života; a duch života rozumového uprchlík a hříšný, duchem života rozumovým, zbožným a spravedlivým." Duše pak Kristova hýbe i samými nejvyššími duchy, osvěcujíc je, jak praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén. Tedy se zdá, že duše Kristova má všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů.

Mimo to duše Kristova měla nejplněji moc zázraků neboli sil, jakož i ostatní milosti. Avšak každá proměna tvorů může patřiti k milosti zázraků; ježto i nebeská tělesa byla zázračně ve svém řádě proměněna, jak dokazuje Diviš v Listě Polykarpovi. Tedy měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů.

Avšak proti jest, že téhož jest tvory přeměňovati, jehož jest zachovávati je. Avšak to jest jediného Boha, podle onoho Žid. 1: "Nesa všechno slovem síly své." Tedy jediného Boha jest, míti všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů. Tedy to nepřísluší duši Kristově.

Odpovídám: Musí se říci, že je tu třeba dvojího rozlišení. Prvé z nich jest ze strany přeměny tvorů; a ta je trojí. A to, jedna jest přirozená, jež totiž se děje vlastním činitelem podle řádu přírody. Jiná jest zázračná, jež se děje od nadpřirozeného činitele nad obvyklý řád a běh přírody, jako křísení mrtvých. Třetí pak jest, pokud že každý tvor se může obrátiti v nic. Druhé pak rozlišení třeba vzíti ze strany duše Kristovy; na niž se lze dvojím způsobem dívati. Jedním způsobem podle vlastní přirozenosti a síly, ať přirozené nebo darované. Jiným způsobem, pokud jest nástrojem Slova Božího, s ní osobně spojeného. Jestli tedy mluvíme o duši Kristově podle vlastní přirozenosti a síly, ať přirozené nebo darované, měla moc ke konání oněch účinků, jež jsou příhodné duši; jako k řízení těla a k úpravě lidských činů; a též k osvěcování plností milosti a vědění všech rozumových tvorů, nedosahujících její dokonalosti, způsobem, který jest příhodný rozumovému tvoru. Mluvíme-li však o duši Kristově, pokud jest nástrojemSlova s ní spojeného, tak měla nástrojnou moc ke konání všech zázračných proměňování, zařiditelných k cíli Vtělení, jenž jest "všechno obnoviti, i co jest na nebi, i co na zemi". Proměny pak tvorů, pokud se mohou obrátiti v nic, odpovídají stvoření věcí, pokud totiž pocházejí z

non habet scientiam creationis factivam.

## 2. Utrum habuerit omnipotentiam respectu corpora1ium creaturarum.

III q. 13 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*. Sed nomine caeli et terrae intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur, Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

III q. 13 a. 2 arg. 2

Praeterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quaelibet creatura potest moveri ab aliqua alia creatura, dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod *sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem, pium et iustum*. Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

III q. 13 a. 2 arg. 3

Praeterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et ceteras gratias. Sed omnis immutatio creaturae potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculose caelestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut probat Dionysius, in epistola ad Polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

III q. 13 a. 2 s. c.

Sed contra est quod eiusdem est transmutare creaturas cuius est conservare eas. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae*. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animae Christi.

III q. 13 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quae triplex est. Una quidem est naturalis, quae scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturae. Alia vero est miraculosa, quae fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturae, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animae Christi, quae dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam. Alio modo, prout est instrumentum verbi Dei sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animae convenientes, puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos; et etiam ad illuminandum, per gratiae et scientiae plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem



ničeho. A proto, jako jenom Bůh může stvořiti, tak jediný může tvory obrátiti v nic a také on jediný je v bytí zachovává, aby se nepropadly v nic. Tak tedy je třeba říci, že nemá duše Kristova všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Jeronym, "tomu byla dána moc, který málo před tím byl ukřižován a do hrobu pohřben, jenž potom povstal": to jest, Kristu, jakožto člověku. Praví se pak, že mu byla dána veškerá moc, z důvodu spojení, jímž se stalo, že byl člověk všemohoucím, jak bylo výše řečeno. A ačkoliv to bylo andělům známo před vzkříšením, po vzkříšení vešlo ve známost všem lidem, jak praví Remigius. "Říká se" pak, "že se věci dějí tehdy, když vcházejí ve známost." A proto po vzkříšení praví Pán, že mu byla dána moc na nebi i na zemi.

K druhému se musí říci, že ačkoli každý tvor jest proměnný od jiného tvora, mimo nejvyššího anděla, jenž však může býti osvěcován od duše Kristovy: nemůže přece býti od tvora učiněna každá proměna, která může býti učiněna na tvoru; nýbrž některé proměny mohou býti způsobeny jediné Bohem. Jakékoli proměny tvorů mohou býti učiněny skrze tvory, mohou ovšem býti také učiněny duší Kristovou, pokud jest nástrojem Slova. Ne však podle vlastní přirozenosti a síly; protože některé z těchto proměn nepatří duši, ani co do řádu přirozenosti, ani co do řádu milosti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno v Druhé Části, milost sil neboli zázraků se dává duši nějakého svatého, ne, aby jeho vlastní silou, nýbrž aby se takové zázraky stávaly silou Boží. A tato pak milost byla nejsvrchovanějším způsobem dána duši Kristově: aby totiž nejenom sám konal zázraky, nýbrž aby tuto milost i na jiné přeléval. Proto se praví Mat. 10, že "svolav dvanáct učedníků, dal jim moc nad nečistými duchy, aby je vymítali; a aby léčili veškerý neduh a veškerou nemoc."

## I.3. Zda měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem k vlastnímu tělu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova měla všemohoucnost vzhledem k vlastnímu tělu. Praví totiž Damašský, ve III. knize, že "všechna přirozená u Krista byla dobrovolná: lačněl totiž chtěje, žíznil chtěje, bál se chtěje, zemřel chtěje." Proto však sluje Bůh všemohoucím, že "všechno, co chtěl, učinil". Tedy se zdá, že duše Kristova měla všemohoucnost ohledně přirozených úkonů vlastního těla.

Mimo to v Kristu byla dokonaleji lidská přirozenost nežli v Adamovi; v němž podle původní spravedlnosti, kterou měl ve stavu nevinnosti, měla tělo vůbec podrobené duši, takže se nemohlo nic v těle přihoditi proti vůli duše. Tedy

virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est *instaurare omnia, sive quae in caelis sive quae in terris sunt*. Immutationes vero creaturarum secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

III q. 13 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, *illi potestas data est qui paulo ante crucifixus et sepultus in tumulo, qui postea resurrexit*, idest, Christo secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dominus dicit sibi potestatem esse datam in caelo et in terra.

III q. 13 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, praeter supremum Angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen omnis immutatio quae potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quaedam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quaecumque tamen immutationes creaturarum possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi secundum quod est instrumentum verbi. Non autem secundum propriam naturam et virtutem, quia quaedam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturae neque quantum ad ordinem gratiae.

III q. 13 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, gratia virtutum, seu miraculorum, datur animae alicuius sancti, non ut propria virtute eius, sed ut per virtutem divinam huiusmodi miracula fiant. Et haec quidem gratia excellentissime data est animae Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur, Matth. X, quod, *convocatis duodecim discipulis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos; et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem*.

## 3. Utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

III q. 13 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria, volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est*. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens quia *omnia quaecumque voluit, fecit*. Ergo videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

III q. 13 a. 3 arg. 2

Praeterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam, in quo, secundum originalem iustitiam quam habuit in statu innocentiae, corpus habebat omnino subiectum

mnohem spíše měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem ke svému tělu.

Mimo to, tělo se přirozeně mění obrazivostí duše, a tím spíše, čím duše je silnější obrazivosti, jak jsme měli v Prvé Části. Avšak duše Kristova měla nejdokonalejší sílu i co do obrazivosti i co do jiných sil. Tedy duše Kristova byla všemohoucí vzhledem k vlastnímu tělu.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 2, že "měl býti ve všem připodobněn bratřím", a především v tom, co patří ke stavu lidské přirozenosti. Ale ke stavu lidské přirozenosti patří, že zdraví těla a jeho vyživování a vzrůst nejsou podrobeny rozkazu rozumu nebo vůli, protože přirozená jsou podrobena pouze Bohu, jenž jest původcem přirozenosti. Proto nebyla duše Kristova všemohoucí vzhledem k vlastnímu tělu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, může se dvojím způsobem uvažovati o duši Kristově. Jedním způsobem podle vlastní síly a přirozenosti. A tímto způsobem jako nemohla proměňovati zevnější těla v běhu a řádu přírody, tak také nemohla měniti vlastní tělo v přirozeném uzpůsobení; protože duše Kristova má podle vlastní přirozenosti určený poměr ke svému tělu. Jiným způsobem se může uvažovati o duši Kristově pokud jest nástrojem spojeným v osobě se Slovem Božím. A tak bylo jeho moci podrobeno jakékoliv upravení vlastního těla. Protože však síla k činu se nepřisuzuje vlastně nástroji, nýbrž hlavnímu činiteli, přisuzuje se taková všemohoucnost spíše samému Slovu Božímu než duši Kristově.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Damašského se má rozuměti co do božské vůle Kristovy. Protože, jak sám v před chozí hlavě praví, "zalíbením Boží vůle bylo tělu ponecháno trpěti a konati, co je vlastní".

K druhému se musí říci, že to nepatřilo k původní spravedlnosti, kterou měl Adam ve stavu nevinnosti, aby měla duše člověka sílu proměňovati vlastní tělo v jakýkoliv tvar, nýbrž, aby je mohla zachovati bez poškození. A tuto moc také by byl mohl Kristus přijmouti, kdyby byl chtěl. Protože však jsou tři lidské stavy, totiž nevinnosti, viny a slávy, jako ze stavu slávy přijal patření, a ze stavu nevinnosti nedotčenost od hříchu, tak také přijal ze stavu viny nutnost podrobení trestnostem tohoto života, jak bude níže řečeno.

K třetímu se musí říci, že obrazivosti, je-li prudká, tělo poslouchá vzhledem k něčemu. Jako vpřípadě klády ve výši položené, protože obrazivost jest od přirozenosti počátkem místního pohybu, jak se praví ve III. O duši. Podobně také co do změny, jež jest podle tepla a zimy a i jiných následných. Ježto z obrazivosti přirozeně následují vášně duše, podle nichž se hýbe srdce, a tak pohnutím duchů mění se celé tělo. Jiné však tělesné poměry, které nemají přirozeného vztahu k obrazivosti, nemění se

animae, ut nihil in corpore posset accidere contra animae voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

III q. 13 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad imaginationem animae naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto anima fuerit fortioris imaginationis; ut in prima parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

III q. 13 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. II, quod debuit per omnia fratribus assimilari, et praecipue in his quae pertinent ad conditionem humanae naturae. Sed ad conditionem humanae naturae pertinet quod valetudo corporis, et eius nutritio et augmentum, imperio rationis, seu voluntati, non subdantur, quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturae, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

III q. 13 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam virtutem et naturam. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione, quia anima, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi verbo Dei quam animae Christi.

III q. 13 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem divinam Christi. Quia, sicut ipse in praecedenti capitulo dicit, *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria*.

III q. 13 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed, cum sint tres status hominum, scilicet innocentiae culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato, ita et de statu culpae assumpsit necessitatem subiacendi poenalitatibus huius vitae, ut infra dicetur.

III q. 13 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in III de anima. Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi



obrazivostí, nechť je jakoliv prudká: jako útvar ruky nebo nohy nebo něco podobného.

## I.4. Zda měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem k provádění své vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova neměla všemohoucnost vzhledem k provádění vlastní vůle. Praví se totiž Mark. 7, že "chtěl, aby nikdo nevěděl, že vešel do domu; ale nemohl se utajiti". Proto nemohl ve všem provésti předsevzetí své vůle.

Mimo to rozkaz jest znamením vůle, jak bylo řečeno v Prvé Části. Avšak Pán rozkázal učiniti některá, jichž opaky se přihodily: praví se totiž Mat. 9, že "prohlédnuvším slepcům Ježíš pohrozil, řka: Vizte, aby se nikdo nedověděl; oni však vyšedše, rozhlásili jej po celé oné zemi". Tedy nemohl Ježíš ve všem provésti předsevzetí své vůle.

Mimo to, nikdo nežádá od jiného to, co sám může učiniti. Pán však žádal v modlitbě od Otce to, co chtěl, aby se stalo: praví se totiž Luk. 6, že "vyšel na horu se modliti a byl přes noc v modlitbě Boží". Tedy nemohl provésti ve všem předsevzetí své vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O Otáz. Star. a Nov. Zák.: "Jest nemožné, aby se nesplnila vůle Spasitelova; ani nemůže chtíti, co ví, že se nemá státi."

Odpovídám: Musí se říci, že duše Kristova něco chtěla dvojmo. Jedním způsobem jako co jí se splní. A tak se musí říci, že cokoliv chtěla, mohla. Neboť by se nehodilo jeho moudrosti, aby chtěla sama něco učiniti, co by nepodléhalo její moci. Jiným způsobem chtěla něco, co se splní mocí Boží: jako vzkříšení vlastního těla a jiné podobné zázračné skutky. Tyto pak nemohla vlastní silou, nýbrž pokud byla nástrojem božství, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak praví Augustin ve knize O Otáz. Nov. a Star. Zák., "musí se říci, že co se stalo, to Kristus chtěl. Třeba totiž si všimnouti, že se to stalo v končinách pohanských, jimž kázati ještě nebyl čas. Nepřijímati však přicházejících k víře o své újmě, bylo by závistí. Nechtěl tudíž, aby byl hlásán od svých, chtěl však, aby byl vyhledáván. A tak se stalo". Nebo lze říci, že tato vůle Kristova nebyla o tom, co se mělo jím státi, nýbrž o tom, co se mělo státi skrze jiné, co nepodléhalo jeho lidské vůli. Proto se čte v Listě papeže Agathona, která je pojata do Šesté Synody: "Zda tedy všech Stvořitel a Vykupitel, na zemi se chtěje skrýti, nemohl: leč že to přidělí jeho lidské vůli, kterou v čase ráčil přijmouti?"

K druhému se musí říci, že, jak praví Řehoř XIX. Moral., že Pán rozkázal mlčeti o jeho divech, tím "dal příklad svým služebníkům, jej následujícím, aby sami toužili

passiones animae, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, puta figura manus vel pedis, vel aliquid simile.

## 4. Utrum habuerit omnipotentiam respectu propriae suae voluntatis.

III q. 13 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis. Dicitur enim Marc. VII quod, *ingressus domum, neminem voluit scire sed non potuit latere*. Non ergo potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

III q. 13 a. 4 arg. 2

Praeterea, praeceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est. Sed dominus quaedam facienda praecepit quorum contraria acciderunt, dicitur enim Matth. IX quod caecis illuminatis *comminatus est Iesus, dicens, videte ne aliquis sciat, illi autem egressi diffamaverunt illum per totam terram illam*. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suae voluntatis.

III q. 13 a. 4 arg. 3

Praeterea, id quod aliquis potest facere, non petit ab alio. Sed dominus petivit a patre, orando, illud quod fieri volebat, dicitur enim Luc. VI quod *exivit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei*. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

III q. 13 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *impossibile est ut salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle quod scit fieri non debere*.

III q. 13 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic, dicendum est quod quidquid voluit, potuit. Non enim conveniret sapientiae eius ut aliquid vellet per se facere quod suae voluntati non subiaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia huiusmodi miraculosa opera. Quae quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis, ut dictum est.

III q. 13 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est gentilium, quibus adhuc tempus praedicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere invidiae erat. A suis ergo noluit praedicari, requiri autem se voluit. Et ita factum est*. Vel potest dici quod haec voluntas Christi non fuit de eo quod per eum fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subiacebat humanae voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis Papae, quae est recepta in sexta synodo, legitur, *ergone ille omnium conditor ac redemptor, in terris latere volens, non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter dignatus est assumere, redigatur?*

III q. 13 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Gregorius, XIX Moral., per hoc quod dominus praecepit taceri virtutes

skrývati svoje divy, a přece by jiní měli z jejich příkladu prospěch, aby i nechtějíce byli zjeveni". Tak tedy onen rozkaz znamenal jeho' vůli, jíž prchal před lidskou slávou, podle onoho Jan. 8: "Já své slávy nehledám." Prostě však chtěl, zvláště podle vůle Boží, aby učiněný zázrak se uveřejnil, k užitku jiných.

K třetímu se musí říci, že se Kristus modlil i o to, co se mělo státi Boží silou, i o to, co měl učiniti lidskou vůlí. Protože síla a činnost duše Kristovy závisela na Bohu, "jenž působí ve všech i chtění i dokonání", jak se praví Filip. 2.

## *XIV. O nedostatcích těla, které Kristus v lidské přirozenosti přijal.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom je třeba uvažovati o nedostatcích, jež Kristus přijal v lidské přirozenosti. A nejprve o nedostatcích těla; za druhé o nedostatcích duše. O prvém jest čtvero otázek:

1. Zda měl přijmouti Syn Boží nedostatky těla v lidské přirozenosti.

2. Zda přijal nutnost podrobení těmto nedostatkům.

3. Zda si způsobil tyto nedostatky.

4. Zda přijal všechny tyto nedostatky.

### I.1. Zda měl přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost s nedostatky těla.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Syn Boží neměl přijmouti lidskou přirozenost s nedostatky těla. Jako totiž byla duše osobně spojena se Slovem Božím, tak i tělo. Avšak duše Kristova měla všestrannou dokonalost, i co do milosti, i co do vědění, jak bylo výše řečeno. Tedy i jeho tělo mělo býti všemi způsoby dokonalé, nemajíc v sobě žádného nedostatku.

Mimo to duše Kristova viděla Slovo Boží oním viděním, kterým blažení vidí, jak bylo výše řečeno; a tak byla duše Kristova blažená. Avšak z blaženosti duše se oslavuje tělo: praví totiž Augustin v Listě Dioskorovi: "Bůh učinil duši tak silné přirozenosti, aby z její nejplnější blaženosti přelévala se i do nižší přirozenosti, jíž jest tělo, ne blaženost, která jest vlastní požívajícího a rozumějícího, nýbrž plnost zdraví, to jest svěžest neporušenosti." Bylo tedy neporušitelným tělo Kristovo a bez veškerého nedostatku.

Mimo to trest následuje vinu. V Kristu však nebylo nějaké viny, podle onoho I. Petr 2: "Jenž hříchu neučinil." Tedy ani tělesné nedostatky, které jsou trestnosti, neměly v něm býti.

Mimo to nikdo moudrý nepřijímá to, co mu překáží ve vlastním cíli. Ale zdá se, že tělesné nedostatky překážejí mnohým způsobem cíli vtělení. A to nejprve, že pro takové slabosti se lidem překáželo v poznání jeho: podle onoho

suas, *servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti*. Sic ergo praeceptum illud designabat voluntatem ipsius qua humanam gloriam refugiebat, secundum illud Ioan. VIII, *ego gloriam meam non quaero*. Volebat tamen absolute, praesertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.

III q. 13 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus orabat etiam pro his quae virtute divina fienda erant, et pro his etiam quae humana voluntate erat facturus. Quia virtus et operatio animae Christi dependebat a Deo, *qui operatur in omnibus velle et perficere*, ut dicitur Philipp. II.

## *14. De defectibus quos Christus in humana natura assumpsit quantum ad corpus.*

### Prooemium

III q. 14 pr.

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi. Tertio, utrum hos defectus contraxerit. Quarto, utrum omnes huiusmodi defectus assumpserit.

### 1. Utrum filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

III q. 14 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est verbo Dei personaliter, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem, et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut supra dictum est. Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

III q. 14 a. 1 arg. 2

Praeterea, anima Christi videbat verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est, et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animae glorificatur corpus, dicit enim Augustinus, in epistola ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus, non beatitudo, quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, et absque omni defectu.

III q. 14 a. 1 arg. 3

Praeterea, poena consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud I Pet. II, *qui peccatum non fecit*. Ergo nec defectus corporales, qui sunt poenales, in eo esse debuerunt.

III q. 14 a. 1 arg. 4

Praeterea, nullus sapiens assumit id quod impedit illum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo



Isaiášova 53: "Toužili jsme po něm; pohrdnut jest a poslední z mužů, muž bolesti a znající slabost a jako ukrytá jest tvář jeho a pohrdnutá; proto také jsme ho nedbali." Za druhé, protože se nezdá býti vyplněna touha svatých Otců, v jejichž osobě se praví u Isaiáše 59: "Povstaň, povstaň, oblec sílu, Rámě Páně. Za třetí, protože vhodněji na síle než na slabosti se vidělo, že může býti zlomena moc ďáblova a bude moci býti uzdravena lidská přirozenost. Proto se nezdá, že bylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost s tělesnými slabostmi nebo nedostatky.

Avšak proti jest, co se praví Žid.: "V tom, v čem on sám trpěl a zkoušen byl, sílu má pomoci i těm, kteří jsou zkoušeni." Ale na to přišel, aby nám pomáhal; proto i David pravil: "Zdvihl jsem oči své k horám, odkud mi přijde pomoc." Bylo tedy vhodné, aby Syn Boží přijal tělo podrobené lidským slabostem, aby v něm mohl trpěti a býti zkoušen, a tak nám dáti pomoc.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, aby tělo, přijaté Synem Božím, bylo podrobeno lidským slabostem a nedostatkům, a hlavně pro trojí. A to nejprve, protože proto Syn Boží, přijav tělo, přišel na svět, aby zadostučinil za hřích lidského pokolení. Jeden však zadostčiní za hřích druhého, když sám béře na sebe trest, povinný hříchu druhého. Tyto však nedostatky tělesné, totiž smrt, hlad a žízeň a takové, jsou trestem za hřích, jenž byl přiveden na svět Adamem, podle onoho Řím. 5: "Jedním člověkem přišel hřích na svět a hříchem smrt." Proto bylo zcela vhodné cíli vtělení, aby přijal tyto trestnosti v našem těle místo nás, podle onoho Isaiášova 53: "On věru nesl naše neduhy." Za druhé, aby byla stanovena víra ve vtělení. Ježto totiž jinak by nebyla lidem známou lidská přirozenost, než pokud podléhá takovým tělesným nedostatkům, kdyby Syn Boží přijal lidskou přirozenost bez těchto nedostatků. Zdálo by se, že nebyl pravým člověkem, ani že neměl pravého těla, nýbrž přeludové, jak pravili Manichejští. A proto, jak se praví Filip. 2: "Zničil sama sebe, přijav tvar služebníka, učiněný k po dobenství lidí, a zevnějškem shledán jako člověk." Proto i Tomáš byl vrácen k víře pohledem na rány, jak se praví Jan. 20. Za třetí, pro příklad trpělivosti, jejž nám dává, snášeje statečně lidská utrpení a nedostatky. Proto se praví Žid. 12: "Vydržel od hříšníků protivenství proti sobě, abyste se neunavili, klesajíce na myslích svých."

K prvnímu se tedy musí říci, že zadostučinění za hřích jiné ho má sice jako látku tresty, jež někdo za hříchy druhého snáší; ale za původ má stav duše, jímž jest někdo nakloněn ke chtění za druhého zadostučiniti, a z toho zadostučinění má účinnost; nebylo by totiž účinným zadostučinění, kdyby nevycházelo z lásky, jak bude níže řečeno. A proto bylo třeba, aby duše Kristova byla dokonalá co do zběhlostí vědění a ctností, aby měl schopnost zadostučiniti; a aby jeho tělo bylo podrobeno slabostem, aby mu nechyběla látka k zadostučinění.

quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediebantur, secundum illud Isaiae LIII, *desideravimus eum; despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus est vultus eius et despectus; unde nec reputavimus eum*. Secundo, quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum persona dicitur Isaiae li, *consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium domini*. Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur potestas Diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus sive defectibus.

III q. 14 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. II, *in eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari*. Sed ad hoc venit ut nos adiuvaret, unde et David dicebat, *levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*. Ergo conveniens fuit quod filius Dei carnem assumpserit humanis infirmitatibus subiacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

III q. 14 a. 1 co.

Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors*. Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit*. Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*. Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio, propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. XII, *sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes*.

III q. 14 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet, sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet, ut infra dicetur. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quod corpus eius subiectum

K druhému se musí říci, že podle přirozeného vztahu, jenž jest mezi duší a tělem, ze slávy duše přetéká sláva na tělo. Avšak tento přirozený vztah byl v Kristu podroben vůli jeho božství, jíž se stalo, že blaženost zůstala v duši a nerozlila se nu tělo; tělo však trpělo to, co přísluší utrpení podrobené přirozenosti, podle toho, co praví Damašský, že "zalíbením Boží vůle bylo dopuštěno tělu trpěti a konati, co mu vlastní".

K třetímu se musí říci, že trest vždycky následuje vinu, skutkovou nebo prvotní, a to někdy toho, jenž jest trestán, někdy však toho, za něhož ten, jenž za něho trpí tresty, zadostčiní. A tak se stalo v Kristu, podle onoho Isaiáše 53: "Byl zraněn pro nepravosti naše; potřen byl pro zločiny naše."

Ke čtvrtému se musí říci, že slabost, přijatá Kristem, nepřekážela cíli vtělení, nýbrž mu nejvíce prospěla. A ačkoliv takovými slabostmi bylo zakryto jeho božství, jevilo se přece člověčenství, jež je cestou k dosažení božství, podle onoho Řím. 5: "Máme přístup k Bohu skrze Ježíše Krista." - Staří Otcové pak netoužili v Kristu po síle tělesné, nýbrž duchovní, jíž i přemohl ďábla, i uzdravil lidskou slabost.

## I.2. Zda Kristus byl z nutnosti podroben těmto nedostatkům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nepodléhal z nutnosti těmto nedostatkům. Praví se totiž, Isaiáš 53: „Byl obětován, protože sám chtěl", a mluví tam o nabídce k utrpení. Vůle však jest opakem nutnosti. Tedy nebyl Kristus z nutnosti podroben těmto nedostatkům.

Mimo to praví Damašský: "Nepozoruje se v Kristu nic vynuceného, nýbrž vše dobrovolné." Co však je dobrovolné, není nutné. Tedy takové nedostatky nebyly v Kristu z nutnosti.

Mimo to nutnost se uvaluje někým mocnějším. Ale žádný tvor není mocnější než duše Kristova, které příslušelo udržovati vlastní tělo. Tedy nebyly ony nedostatky čili slabosti v Kristu z nutnosti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 8: "Poslal Bůh Syna svého v podobnosti těla hříchu." Avšak stav těla hříchu jest, že má nutnost umříti a snášeti jiné takové strázně. Tedy tato nutnost snášeti ony nedostatky byla v Kristově těle.

Odpovídám: Musí se říci, že jest dvojí nutnost. A to, jedna přinucení, jež se děje od činitele vnějšího: a tato nutnost jest proti přirozenosti i vůli, jež obě jsou počátkem vnitřním. - Jiná pak jest nutnost přírodní: jež pochází z přírodních příčin; třeba z tvaru, jako jest nutné, že oheň zahřívá; nebo z látky, jako jest nutné, že se rozkládá tělo

esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

III q. 14 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus, sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili; secundum illud quod dicit Damascenus, quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria*.

III q. 14 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod poena semper sequitur culpam, actualem vel originalem, quandoque quidem eius qui punitur; quandoque autem alterius, pro quo ille qui patitur poenas satisfacit. Et sic accidit in Christo, secundum illud Isaiae LIII, *ipse vulneratus est propter iniquitates nostras; attritus est propter scelera nostra*.

III q. 14 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est. Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quae est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. V, *accessum habemus ad Deum per Iesum Christum*. Desiderabant autem antiqui patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et Diabolum vicit et humanam infirmitatem sanavit.

## 2. Utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi.

III q. 14 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit. Dicitur enim Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*, et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporis defectibus.

III q. 14 a. 2 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, *nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria*. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

III q. 14 a. 2 arg. 3

Praeterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

III q. 14 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VIII, *misit Deus filium suum in similitudinem carnis peccati*. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

III q. 14 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco. Et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia



složené z protiv. Podle této nutnosti tudíž, která následuje látku, bylo tělo Kristovo podrobeno nutnosti smrtí a jiných takových nedostatků. Protože, jak bylo řečeno, "ze zalíbení Božího bylo dopuštěno tělu Kristovu, aby činilo a trpělo co vlastní"; tato pak nutnost jest způsobena z prvků lidské přirozenosti, jak bylo praveno. Když však mluvíme o nutnosti přinucení, pokud odporuje tělesné přirozenosti, tak opět tělo Kristovo podle stavu vlastní přirozenosti podléhalo nutnosti i hřebu probíjejícího i důtek bijících. Pokud pak taková nutnost odporuje vůli, jest jasné, že nebyla v Kristu nutnost těchto nedostatků, ani vzhledem k božské vůli, ani naprostě vzhledem k lidské vůli Kristově, jak následuje uvažující rozum, nýbrž jen vzhledem k přirozenému hnutí vůle, pokud totiž přirozeně prchá před smrtí a škodami těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví o Kristu, že "byl obětován, protože sám chtěl", i vůlí Boží i rozvážnou vůlí lidskou; ačkoliv smrt byla proti přirozenému hnutí lidské vůle, jak praví Damašský.

Odpověď ke druhému jest patrná z řečeného.

K třetímu se musí říci, že nic nebylo prostě silnější než duše Kristova; nic však nepřekáží, aby bylo něco mocnější co do tohoto účinku, jak hřeb k proražení. A to pravím, pokud se duše Kristova béře podle své vlastní přirozenosti a síly.

## I.3. Zda si přinesl Kristus tělesné nedostatky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že si Kristus přinesl tělesné nedostatky. Neboť říkáme, že to si přinášíme, co zároveň neseme ze svého původu s lidskou přirozeností. Avšak Kristus tělesné nedostatky a slabosti zároveň s lidskou přirozeností svým původem si nesl od matky, jejíž tělo bylo podrobeno takovým nedostatkům. Tedy se zdá, že si Kristus přinesl tyto nedostatky.

*Tento článek jest budován na slovní etymologii slova contrahere, jež překládáme "přinesl si".*

Mimo to, co je působeno z prvků přirozenosti, jest zároveň neseno s přirozeností, a tak to jest přineseno. Avšak takovéto trestnosti jsou působeny prvky lidské přirozenosti. Tedy si je Kristus přinesl.

Mimo to Kristus jest těmito nedostatky podoben ostatním lidem, jak se praví Žid. 2. Avšak jiní lidé si přinesli tyto nedostatky. Tedy se zdá, že i Kristus si tyto nedostatky přinesl.

Avšak proti jest, že takové nedostatky jsou přinášeny s hříchem, podle onoho Řím. 5: "Skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět, a skrze hřích smrt." V Kristu však hřích neměl místa. Tedy si nepřinesl Kristus tyto nedostatky.

Odpovídám: Musí se říci, že ve slově přinášeti se rozumí

naturalia, puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, et aliorum huiusmodi defectuum. Quia, sicut dictum est, *beneplacito divinae voluntatis Christi carni permittebatur agere et pati quae propria*, haec autem necessitas causatur ex principiis humanae carnis, ut dictum est. Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriae naturae, necessitati subiacuit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta.

III q. 14 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur oblatus quia voluit, et voluntate divina, et voluntate humana deliberata, licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanae, ut dicit Damascenus.

III q. 14 a. 2 ad 2

Ad secundum patet responsio ex dictis.

III q. 14 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute, nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum; sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

## 3. Utrum contraxerit hos defectus.

III q. 14 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus defectus corporales contraxit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxit.

III q. 14 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod ex principiis naturae causatur, simul cum natura trahitur, et ita contrahitur. Sed huiusmodi poenalitates causantur ex principiis naturae humanae. Ergo eas Christus contraxit.

III q. 14 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur ut dicitur Heb. II. Sed alii homines huiusmodi defectus contraxerunt. Ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxit.

III q. 14 a. 3 s. c.

Sed contra est quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors*. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

III q. 14 a. 3 co.

řád účinku k příčině; že totiž se řekne, že to se přináší, co jest zároveň nutně neseno s příčinou svou. Příčinou však smrtí a těchto nedostatků v lidské přirozenosti jest hřích, protože "hříchem vstoupila smrt na svět", jak se praví Řím. 5. A proto o těch se vlastně říká, že si přinesli tyto nedostatky, kteří si je uhnali z dluhu hříchu. Kristus však neměl tyto nedostatky z dluhu hříchu, protože, jak praví Augustin, vykládaje ono Jan. 3: "Kdo shůry přichází, nade všechny jest. S hůry přišel Kristus, to jest, s výše lidské přirozenosti, kterou měla před hříchem prvého člověka." Přijal totiž lidskou přirozenost bez hříchu v oné čistotě, v níž byla ve stavu nevinnosti. A podobným způsobem mohl by býval přijmouti lidskou přirozenost bez nedostatků. A tak je patrné, že si Kristus nepřinesl ony nedostatky, jakoby je přijímaje z dluhu hříchu, nýbrž z vlastní vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo Panny bylo počato v dědičném hříchu a proto si přineslo tyto nedostatky. Avšak tělo Kristovo přijalo z Panny přirozenost bez viny a podobně by mohlo přijmouti přirozenost i bez trestu. Chtěl však přijmouti trest pro naplnění díla našeho vykoupení, jak bylo řečeno. A proto měl tyto nedostatky, ne přinášeje si je, nýbrž je dobrovolně přijímaje.

K druhému se musí říci, že jest dvojí příčina smrtí a jiných tělesných nedostatků v lidské přirozenosti. A to, jedna vzdálená, která se béře se strany hmotných prvků lidského těla; pokud jest složeno z protiv. Této příčině však zabránila původní spravedlnost. A proto nejbližší příčinou smrti a jiných nedostatků jest hřích, jímž byla odňata původní spravedl nost. A proto, že byl Kristus bez hříchu, říká se, že si nepřinesl ony nedostatky, nýbrž dobrovolně přijal.

K třetímu se musí říci, že byl Kristus v těchto nedostatcích připodobněn jiným lidem co do jakosti nedostatků, ne však co do příčiny. A proto si Kristus nepřinesl tyto nedostatky jako jiní.

## I.4. Zda měl Kristus přijmouti všechny tělesné nedostatky lidí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl přijmouti všechny tělesné nedostatky lidí. Praví totiž Damašský: "Co jest nepřijatelné, jest neléčitelné." Kristus však přišel léčiti všechny naše nedostatky. Proto měl všechny naše nedostatky přijmouti.

Mimo to bylo řečeno, že na to, aby Kristus za nás zadostučinil, musil míti zdokonalující zběhlosti v duši a nedostatky v těle. Ale on se strany duše přijal plnost veškeré milosti. Tedy musil přijmouti se strany těla všechny nedostatky.

Mimo to mezi všemi tělesnými nedostatky přední místo má smrt. Kristus však přijal smrt. Tedy tím spíše měl přijmouti všechny jiné nedostatky.

Avšak proti jest, že se nemohou zároveň díti protivy v

Respondeo dicendum quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in mundum*, ut dicitur Rom. V. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati, quia, ut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. III, *qui de sursum venit, super omnes est, de sursum venit Christus, idest de altitudine humanae naturae, quam habuit ante peccatum primi hominis*. Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae. Et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

III q. 14 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caro virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex virgine assumpsit naturam absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque poena, sed voluit suscipere poenam propter opus nostrae redemptionis implendum, sicut dictum est. Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

III q. 14 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

III q. 14 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo non contraxit huiusmodi defectus, sicut et alii.

## 4. Utrum assumpserit omnes huiusmodi defectus.

III q. 14 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuit. Dicit enim Damascenus, *quod est inassumptibile, est incurabile*. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

III q. 14 a. 4 arg. 2

Praeterea, dictum est quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima et defectus in corpore. Sed ipse ex parte animae assumpsit plenitudinem omnis gratiae. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

III q. 14 a. 4 arg. 3

Praeterea, inter omnes defectus corporales praecipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes defectus alios assumere debuit.

III q. 14 a. 4 s. c.



témže. Avšak některé nedostatky si vzájemně odporují, jakožto působené protivnými příčinami. Tedy nemohlo býti, aby Kristus přijal všechny lidské slabosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus přijal lidské nedostatky na zadostučinění za hřích lidské přirozenosti: k čemuž se vyžadovalo, aby měl v duši dokonalost vědění a milosti. Proto měl přijmouti Kristus ony nedostatky, které následují ze společného hříchu celé přirozenosti, a přece neodporují dokonalosti vědění a milosti. Tak tedy nebylo vhodné, aby přijal všechny nedostatky či slabosti lidské. Jsou totiž některé nedostatky, které odporují dokonalosti vědění a milosti: jako nevědomost, náklonnost ke zlému a obtíž v dobrém. Některé pak jsou nedostatky, které nenásledují obecně celou lidskou přirozenost pro hřích prvého rodiče, nýbrž jsou působeny v některých lidech z nějakých zvláštních příčin: jako malomocenství nebo padoucí nemoc a jiné takové: kteréžto nedostatky jsou působeny někdy vinou člověka, to jest nezřízeností výživy, někdy pak z nedostatku tvárné síly. A žádné z obou nepřísluší Kristu: protože jeho tělo bylo počato z Ducha Svatého, jenž jest nekonečně moudrý a silný, nemo ha se ani zmýliti ani ochabnouti; a on v řízení svého života nic nezřízeného neučinil. Jsou pak nedostatky třetí, jež se nacházejí obecně v lidech z hříchu prvého rodiče: jako smrt, hlad, žízeň a jiná taková. A tyto všechny nedostatky Kristus přijal. A Damašský je nazývá "přirozenými a neutrhajícími trpnostmi"; a to přirozenými, protože následují obecně celou lidskou přirozenost; neutrhajícími pak, protože nepřinášejí nedostatek vědění a milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny zvláštní nedostatky lidské jsou působeny porušitelností a trpností těla, s přidáním některých zvláštních příčin. A proto, když Kristus léčil trpnost a porušitelnost našeho těla tím, že je přijal, následovně léčil všechny jiné nedostatky.

K druhému se musí říci, že plnost veškeré milosti a vědění bylo dlužné duši Kristově, právě proto, že byla přijata Slovem Božím. A proto Kristus přijal naprostě veškerou plnost moudrosti a milosti. Nedostatky však naše přijal úmyslně, aby zadostučinil za náš hřích; ne že by mu příslušely o sobě. A proto nebylo třeba, aby je všechny přijal, nýbrž pouze ony, které dostačily na zadostučinění za hřích celé lidské přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že přešla smrt na všechny lidi z hříchu prvého rodiče; ne však některé jiné nedostatky, i když jsou menší než smrt. Proto není podobného důvodu.

Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibi ipsis contrariae, utpote ex contrariis principiis causatae. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

III q. 14 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod perfectionem scientiae et gratiae haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus, quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum convenit Christo, quia caro eius de spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non valens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus vocat naturales et indetractibiles passiones, naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam; indetractibiles quidem, quia defectum scientiae et gratiae non important.

III q. 14 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, dum Christus curavit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

III q. 14 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod plenitudo omnis gratiae et scientiae animae Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a verbo Dei assumpta. Et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiae et gratiae Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.

III q. 14 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis, non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

## *XV. O nedostatcích patřících k duši, jež přijal Kristus v lidské přirozenosti.*

### Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom je třeba uvažovati o nedostatcích patřících k duši. A o tom je deset otázek.

1. Zda byl v Kristu hřích.
2. Zda v něm byl troud1 hříchu.
3. Zda v něm byla nevědomost.
4. Zda byla jeho duše trpná.
5. Zda v něm byla smyslová bolest.
6. Zda v něm byl smutek. i Fomes překládáme doslova troud. Tento český výraz má přesně význam a smysl latinského fomes, jak se ho v theologii užívá.
7. Zda v něm byl strach.
8. Zda v něm byl podiv.
9. Zda v něm byl hněv.
10. Zda byl poutníkem a patřícím.

### I.1. Zda v Kristu byl hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byl hřích. Praví se totiž v žalmu: "Bože, Bože můj, proč jsi opustil? Daleko od spasení mého slova provinění mých." Avšak ta slova se praví jako osobou samého Krista, jak je patrné z toho, že je pronesl na kříži. Tedy se zdá, že byla v Kristu provinění.

Mimo to praví Apoštol Řím. 5:, že "v Adamovi všichni zhřešili", protože totiž v něm původově byli. Ale i Kristus byl původově v Adamovi. Tedy v něm zhřešil.

Mimo to Apoštol praví, Žid. 2, že "v tom, v čem Kristus trpěl a zkoušen byl, mocen jest pomoci těm, kteří jsou zkoušeni". Nejvíce však jsme potřebovali jeho pomoci proti hříchu. Tedy se zdá, že byl v něm hřích.

Mimo to v II. Kor. se dí, že Bůh "toho, který neznal hříchu", totiž Krista, "učinil hříchem za nás". Avšak co Bohem bylo učiněno, jest vpravdě. Tedy v Kristu byl vpravdě hřích.

Mimo to, jak praví Augustin v knize O zápase křesťanském, "v Kristu člověku dal se nám za příklad Syn Boží". Člověk však potřebuje příkladu nejen ke správnému životu, nýbrž také k tomu, aby se kál z hříchů. Tedy se zdá, že měl býti hřích v Kristu, aby, kaje se z hříchů, dal nám příklad kajícnosti.

Avšak proti jest, co sám řekl, Jan. 8: "Kdo z vás obviní mne z hříchu?"

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus přijal naše nedostatky, aby za nás zadostučinil a dokázal pravdivost lidské přirozenosti, i aby se stal

## *15. De defectibus quos Christus assumpsit in humana natura quantum ad animatu.*

### Prooemium

III q. 15 pr.

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum in Christo fuerit peccatum. Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati. Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia. Quarto, utrum anima eius fuerit passibilis. Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis. Sexto, utrum in eo fuerit tristitia. Septimo, utrum in eo fuerit timor. Octavo, utrum in eo fuerit admiratio. Nono, utrum in eo fuerit ira. Decimo, utrum simul fuerit viator et comprehensor.

### 1. Utrum in Christo fuerit peccatum.

III q. 15 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in Psalmo, *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum*. Haec autem verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

III q. 15 a. 1 arg. 2

Praeterea, Rom. V dicit apostolus quod in Adam omnes peccaverunt, scilicet quia in eo originaliter fuerunt. Sed etiam Christus originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

III q. 15 a. 1 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, Heb. II, quod *in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur auxiliari*. Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

III q. 15 a. 1 arg. 4

Praeterea, II Cor. V dicitur quod Deus *eum qui non noverat peccatum, scilicet Christum, pro nobis fecit peccatum*. Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

III q. 15 a. 1 arg. 5

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *in homine Christo se nobis ad exemplum praebuit filius Dei*. Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod poeniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuit esse peccatum, ut, de peccatis poenitendo, poenitentiae nobis daret exemplum.

III q. 15 a. 1 s. c.

Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. VIII, *quis ex vobis arguet me de peccato?*

III q. 15 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret;



příkladem ctnosti. A podle toho trojího jest jasné, že neměl přijmouti nedostatek hřích. Nejprve totiž hřích nic nečiní na zadostučinění: naopak ještě překáží síle zadostučinění: protože, jak se praví Eccli. 34, "Nejvyšší neschvaluje dary špatných". Podobně z hříchu se nedokazuje pravdivost lidské přirozenosti: protože hřích nepatří k lidské přirozenosti, jejíž příčinou jest Bůh; nýbrž spíše byl proti lidské přirozenosti "ďábelským zasetím" uveden, jak praví Damašský. Za třetí hřeše nemohl dáti příklad ctnosti, ježto hřích odporuje ctnosti. A proto Kristus žádným způsobem nepřijal nedostatek hřích, ani dědičný, ani osobní, podle toho, co se praví I. Petr. 2: ;,Jenž neučinil hříehu, aniž byla nalezena lest v ústech jeho."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Damašský, v III. knize, něco se říká o Kristu jedním způsobem podle přirozené a hypostatické vlastnosti, jako se říká, že se stal člověkem, a že trpěl za nás: jiným způsobem podle vlastnosti osobní a poměrové: když se o něm říká něco v naší osobě, co samo sebou mu žádným způsobem nepřísluší. Proto i mezi sedmi pravidly Tichoniovými, jež podává Augustin, v III. O Nauce křesť., jako prvé stojí "o Pánu a jeho těle", když totiž "se myslí jedna osoba Církve i Krista". A podle toho, Kristus, mluvě za osobu svých údů, praví "slova provinění mých"; ne, že by v samé hlavě byla provinění.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, X. Ke Gen. Slov., ne týmž způsobem byl Kristus v Adamovi a v jiných otcích, jak jsme tam byli my. Byli jsme totiž v Adamovi podle rázu semenného a podle tělesné podstaty; protože totiž, jak sám tamtéž praví, "ježto je v semeni i viditelná tělesnost i neviditelný způsob, obojí vyšlo z Adama: Kristus však přijal viditelnou podstatu těla z těla Panny; způsob však jeho početí nikoli od mužského semene, ale daleko jinak, a shůry přišel." Proto nebyl v Adamovi podle semenného rázu, nýbrž pouze podle tělesné podstaty. A proto nepřijal Kristus činně od Adama lidskou přirozenost, nýbrž pouze hmotně, činně pak od Ducha Svatého. Jakož i sám Adam hmotně přijal své tělo z hlíny země a činně od Boha. A proto Kristus nezhřešil v Adamovi, v němž byl pouze podle hmoty.

K třetímu se musí říci, že Kristus přinesl nám pomoc, když za nás zadostučinil svým pokušením a utrpením. Hřích však nepřičiňuje k zadostučinění, nýbrž spíše mu překáží, jak bylo řečeno. A proto nebylo třeba, aby měl v sobě hřích, nýbrž aby byl vůbec čist od hříchu: jinak by trest, který snášel, byl mu povinný za vlastní hřích.

Ke čtvrtému se musí říci, že Bůh "učinil Krista hříchem", ne sice tak, aby měl v sobě hřích, nýbrž, protože ho učinil oběti za hřích; jak se i u Oseáše praví: "Budou pojídati hříchy lidu mého", totiž kněží, kteří podle zákona pojídali oběti přinesené za hřích. A podle toho se praví Isaiáš 53, že "Bůh na něho vložil nepravosti nás všech": protože totiž

et veritatem humanae naturae comprobaret; et ut nobis exemplum virtutis fieret. Secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo enim, peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimmo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. XXXIV, *dona iniquorum non probat altissimus*. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa; sed magis est contra naturam per seminationem Diaboli introductum, ut Damascenus dicit. Tertio, peccando exempla virtutum praebere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis, secundum illud quod dicitur I Pet. II, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius*.

III q. 15 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, dicitur aliquid de Christo, uno modo, secundum proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quod factus est homo, et quod pro nobis passus est; alio modo, secundum proprietatem personalem et habitudinalem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra quae sibi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas ponit Augustinus in III de Doct. Christ., prima ponitur *de domino et eius corpore*, cum scilicet Christi et Ecclesiae una persona aestimatur. Et secundum hoc, Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.

III q. 15 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam, quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, *cum sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit*. Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a spiritu sancto, sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

III q. 15 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus sua tentatione et passione nobis auxilium tulit pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est. Et ideo non oportuit ut peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato, alioquin, poena quam sustinuit fuisset sibi debita pro peccato proprio.

III q. 15 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato, sicut Osee IV dicitur, peccata populi mei comedent, scilicet sacerdotes, qui

jej vydal, aby byl obětí za hříchy všech lidí. Nebo "učinil jej hříchem", to jest, "majícím podobu těla hříchu", jak se praví Řím. 8. A to pro tělo podrobené utrpení a smrti, jež přijal.

K pátému se musí říci, že kajícník může dáti chvalný příklad, ne tím, že zhřešil, nýbrž tím, že dobrovolně snáší trest za hřích. Proto dal Kristus největší příklad kajícníkům, když chtěl podstoupiti trest ne za hřích vlastní, nýbrž za hříchy jiných.

## I.2. Zda byl v Kristu troud hříchu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byl troud hříchu. Neboť od téhož původu plyne troud hříchu i trpnost těla nebo smrtelnost, totiž z odstraněni původní spravedlnosti, jíž byly zároveň nižší síly duše podrobeny rozumu a tělo duši. Avšak v Kristu byla trpnost těla a smrtelnost. Tedy v něm byl také troud hříchu.

Mimo to, jak praví Damašský v III. knize, "zalíbením vůle Boží bylo dopuštěno tělu Kristovu trpěti a konati co vlastní". Avšak tělu jest vlastní, aby toužilo po tom, co je mu příjemné. Ježto tedy troud hříchu není nic jiného než žádostivost, jak se praví v Glosse, Řím. 7, zdá se, že v Kristu byl troud hříchu.

Mimo to z důvodu troudu "dychtí tělo proti duchu", jak se praví Galat. 5. Avšak duch se jeví tím silnějším a více hodným koruny, čím více panuje nad nepřítelem, totiž žádostivostí těla; podle onoho II. Tim. 2: "Nebude korunován, leč kdo řádně zápasil." Kristus měl však nejsilnějšího a nejvítěznějšího ducha, a nejvíce hodného koruny, podle onoho Zjev. 6: "Byla mu dána koruna a vyšel vítězný, aby zvítězil." Proto se zdá, že v Kristu měl býti nejvíce troud hříchu.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 1: "Co se v ní narodilo, z Ducha Svatého jest." Duch Svatý však vylučuje hřích a náklonnost ke hříchu, jež se uvádí pod jménem troudu. Tedy v Kristu nebyl troud hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus měl nejdokonaleji milost a všechny ctnosti. Avšak mravní ctnost, která jest v nerozumové části duše, činí ji podrobenou rozumu; a tím více, čím je ctnost dokonalejší; tak jako mírnost dychtivou, a statečnost a tichost náhlivou, jak bylo řečeno v Druhé Části. Patří pak k pojmu troudu náklonnost smyslné žádosti k tomu, co jest proti rozumu. Tak jest tedy patrné, že, čím více je v někom ctnost dokonalá, tím více je v něm oslabena síla troudu. Ježto tedy byla v Kristu ctnost v nejdokonalejším stupni, důsledek jest, že nebyl v něm troud hříchu; protože ani tento nedostatek nelze zaříditi k zadostučinění, nýbrž spíše nachyluje k opaku zadostučinění.

secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isaiae LIII, quod *dominus posuit in eo iniquitates omnium nostrum*, quia scilicet eum tradidit ut esset hostia pro peccatis omnium hominum. Vel, fecit eum peccatum, idest, *habentem similitudinem carnis peccati*, ut dicitur Rom. VIII. Et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.

III q. 15 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod poenitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie poenam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum poenitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit poenam subire.

## 2. Utrum in eo fuerit fomes peccati.

III q. 15 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiae, per quam simul inferiores vires animae subdebantur rationi, et corpus animae. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

III q. 15 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Damascenus dicit, in III libro, *beneplacito divinae voluntatis permittebatur caro Christi pati et operari quae propria*. Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum ergo nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa, Rom. VII, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

III q. 15 a. 2 arg. 3

Praeterea, ratione fomitis *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Galat. V. Sed tanto spiritus ostenditur esse fortior et magis dignus corona, quanto magis super hostem, scilicet concupiscentiam carnis, dominatur, secundum illud II Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*. Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud Apoc. VI, *data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret*. Videtur ergo quod in Christo debuerit esse maxime fomes peccati.

III q. 15 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. I, *quod in ea natum est, de spiritu sancto est*. Sed spiritus sanctus excludit peccatum, et inclinationem peccati, quae importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

III q. 15 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinat ad contrarium



K prvnímu se tedy musí říci, že nižší síly, patřící k smyslové žádosti, přirozeně mají poslouchati rozumu; ne však síly tě lesné, nebo tělesných šťáv nebo i samé duše bylinné, jak je patrné v I. Ethic. A proto dokonalost ctnosti, jež jest podle správného rozumu, nevylučuje trpnost těla; vylučuje však troud hříchu, jehož ráz spočívá v odporu smyslové žádosti vůči rozumu.

K druhému se musí říci, že tělo přirozeně dychtí po tom, co jest mu příjemné, dychtěním smyslové žádosti; avšak tělo člověka, jenž jest rozumovým živočichem, dychtí po tom podle způsobu a řádu rozumu. A tímto způsobem dychtěním smyslové. žádosti žádalo tělo Kristovo přirozeně pokrmu a nápoje a spánku, a jiná taková, která se žádají podle správného rozumu, jak jest patrné z Damašského, v III. knize. Z toho však nenásleduje, že byl v Kristu troud hříchu, jenž přináší dychtění po příjemných věcech mimo řád rozumu.

K třetímu se musí říci, že se ukazuje jakási statečnost ducha v tom, když odporuje žádostivosti těla sobě odporujícího; ukazuje se však větší statečnost ducha, jestliže jest jeho silou tělo zcela potlačeno, aby nemohlo dychtiti proti duchu. A proto toto příslušelo Kristu, jehož duch dosáhl nejvyššího stupně statečnosti. A ačkoliv nesnášel vnitřního útočení se strany troudu, snášel přece útočení vnější se strany světa a ďábla, jež přemohl a zasloužil si korunu vítězství.

## I.3. Zda byla v Kristu nevědomost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byla nevědomost. To bylo totiž vpravdě v Kristu, co mu přísluší podle lidské přirozenosti, i když mu nepřísluší podle přirozenosti božské; jako utrpení a smrt. Avšak nevědomost přísluší Kristu podle lidské přirozenosti: praví totiž Damašský v III. knize, že "přijal nevědomou a otrockou přirozenost". Tedy nevědomost byla vpravdě v Kristu.

Mimo to někdo sluje nevědomý pro nedostatek znalosti. Chyběla však nějaká znalost Kristu; praví totiž Apoštol, II. Kor. 5: "Toho, který neznal hříchu, pro nás hříchem učinil." Tedy byla v Kristu nevědomost.

Mimo to Isai. 8 se praví: "Dříve než bude uměti hoch jmenovati svého otce a svou matku, bude odňata síla Damašku." Tedy byla v Kristu nevědomost některých věcí.

Avšak proti, nevědomost neodstraní se nevědomostí. Kristus však proto přišel, aby odstranil naše nevědomosti: přišel totiž, "aby osvítil ty, kteří sedí v temnotách a ve stínu smrti". Tedy nebylo v Kristu nevědomosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako byla v Kristu plnost milosti a ctnosti, tak v něm byla plnost veškerého vědění, jak je patrné z řečeného. Jako pak plnost milosti a ctnosti v Kristu vylučuje troud hříchu, tak plnost vědění vylučuje

satisfactioni.

III q. 15 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi, non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I Ethic. Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in resistentia sensibilis appetitus ad rationem.

III q. 15 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi, sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia huiusmodi quae secundum rationem rectam appetuntur, ut patet per Damascenum, in III libro. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.

III q. 15 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et Diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit.

## 3. Utrum in eo fuerit ignorantia.

III q. 15 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo quod sibi competit secundum humanam naturam, licet non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam, dicit enim Damascenus, in III libro, quod *ignorantem et servilem assumpsit naturam*. Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

III q. 15 a. 3 arg. 2

Praeterea, aliquis dicitur ignorans per notitiae defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo, dicit enim apostolus, II Cor. V, *eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit*. Ergo in Christo fuit ignorantia.

III q. 15 a. 3 arg. 3

Praeterea, Isaiae VIII dicitur, *antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci*. Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

III q. 15 a. 3 s. c.

Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret, venit enim *ut illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

III q. 15 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut ex praemissis patet. Sicut autem in Christo plenitudo

nevědomost, která odporuje vědění. Proto, jako nebyl v Kristu troud hříchu, tak také nebyla v něm nevědomost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se lze dvojím způsobem dívati na přirozenost přijatou Kristem. Jedním způsobem podle rázu jejího druhu; a podle toho praví Damašský, že jest "nevědomou a otrockou". Proto dodává: "Neboť ta přirozenost člověka jest otrokyní toho, který ji učinil, Boha, a nemá poznání budoucích." - Jiným způsobem se lze na ni dívati podle toho, co má ze spojení s božskou hypostazí, z níž má plnost vědění a milosti, podle onoho Jan. l: "Viděli jsme ho jako Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy." A tímto způsobem neměla lidská přirozenost v Kristu nevědomosti.

K druhému se musí říci, že se o Kristu praví, že neznal hříchu, protože ho neznal ze zkušenosti; znal jej však jednoduchou znalostí.

K třetímu se musí říci, že prorok tam mluví o lidském vědění Kristově. Praví tedy: "Dříve než by hoch uměl", to jest podle člověčenství, "jmenovati svého otce", Josefa, jenž byl domněle otcem, "a matku svou", totiž Marii, "bude odňata síla Damašku". Tomu se nemá tak rozuměti, jako že někdy byl člověkem a toto neuměl, nýbrž "dříve, než by to uměl", to jest, dříve než se stane člověkem, majícím lidské vědění, "bude odňata", buď doslovně, "síla Damašku a kořist Samařska králem Asyrským"; nebo duchovně, protože "ještě nenarozený na pouhé vzývání spasí svůj lid", jak vykládá Glossa Jeronymova. Augustin však, v řeči O Zjev., praví, že to bylo naplněno při klanění Magů. Dí totiž: "Dříve než vyslovoval lidským tělem lidská slova, dostal sílu Damašku, totiž bohatství, na něž se spoléhal Damašek: v bohatství se však dává přednost zlatu. Kořist pak Samařska týž sám měl. Samařsko se totiž klade místo modloslužby; tam totiž lid obrátil se k uctívání model: Tuto tedy prvou kořist hoch odňal modlářství. A podle toho se rozumí: "dříve než by uměl"; to jest, "dříve než by ukázal, že umí".

## I.4. Zda duše Kristova byla trpná.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že duše Kristova nebyla trpná. Nic totiž netrpí, leč od silnějšího, protože "činné vyniká nad trpné", jak je patrné z Augustina, XII. ke Gen. Slov., a z Filosofa, v III. O Duši. Nebylo však tvora vznešenějšího Kristovy duše. Proto nemohla duše Kristova od nějakého stvoření trpěti. A tak nebyla trpnou; byla by v ní totiž nadarmo možnost trpěti, jestli od nikoho trpěti nemohla.

Mimo to Tullius praví v knize O Tuscul. Ot., že trpnosti duše jsou "jakési nemoci". Nebylo však nemoci v duši Kristově; neboť nemoc duševní následuje hřích, jak jest patrné z onoho Žalmu: "Uzdrav duši mou, protože proti tobě jsem zhřešil." Tedy nebyly trpnosti duše v Kristu.

Mimo to se zdá, že trpnosti duše jsou totožné s troudem

gratiae et virtutis excludit peccati fomitem, ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

III q. 15 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suae speciei. Et secundum hoc dicit Damascenus eam esse ignorantem et servilem. Unde subdit, *nam serva est quidem hominis natura eius qui fecit ipsam, Dei, et non habet futurorum cognitionem*. Alio modo potest considerari secundum illud quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiae et gratiae, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

III q. 15 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam. Scivit autem per simplicem notitiam.

III q. 15 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod propheta ibi loquitur de humana Christi scientia. Dicit ergo, antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, Ioseph, qui pater fuit putative, et matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum quasi aliquando fuerit homo et hoc nesciverit, sed, antequam sciat, idest, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur vel, ad litteram, fortitudo Damasci et spolia Samariae, per regem Assyriorum; vel, spiritualiter, quia, nondum natus, populum suum sola invocatione salvabit, ut Glossa Hieronymi exponit. Augustinus tamen, in sermone de Epiph., dicit hoc esse completum in adoratione magorum. Ait enim, *antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus praesumebat in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariae iidem ipsi erant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus ad idola colenda conversus est. Haec ergo prima spolia puer idololatriae detraxit*. Et secundum hoc intelligitur, antequam sciat puer, idest, antequam ostendat se scire.

## 4. Utrum anima Christi fuerit passibilis.

III q. 15 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur nisi a fortiori, quia *agens est praestantius patiente*, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt.; et per philosophum, in III de anima. Sed nulla creatura fuit praestantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati. Et ita non fuit passibilis, frustra enim fuisset in eo potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

III q. 15 a. 4 arg. 2

Praeterea, Tullius in libro de Tusculan. quaest., dicit quod passiones animae sunt quaedam aegritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua aegritudo, nam aegritudo animae sequitur peccatum, ut patet per illud Psalmi, *sana animam meam, quia peccavi tibi*. Ergo in Christo non fuerunt animae passiones.

III q. 15 a. 4 arg. 3



hříchu; proto je také Apoštol, Řím. 7, nazývá trpnostmi hříchu. V Kristu však nebyl troud hříchu, jak bylo shora řečeno. Tedy se zdá, že v něm nebyly trpnosti duše. A tak nebyla duše Kristova trpná.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu o osobě Kristově: "Zly byla naplněna duše má", ne sice hříchy, nýbrž lidskými zly, "to jest bolestmi", jak tam vykládá Glossa. A tak tedy byla duše Kristova trpná.

Odpovídám: Musí se říci, že duše postavená v těle trpívá dvojmo: Jedním způsobem trpností tělesnou, jiným způsobem trpností duševní. Trpností tělesnou pak trpí při zranění těla. Ježto totiž duše jest tvarem těla, důsledkem je, že jedno jest bytí duše i těla; a proto když je tělo rozrušeno nějakou tělesnou trpností, jest nutné, že se případkově i duše rozruší, totiž co do bytí, které má v těle. Protože tedy tělo Kristovo bylo trpné a smrtelné, jak jsme shora měli, bylo nutné, aby i jeho duše byla tímto způsobem trpná. Že pak duše trpí trpností duševní, říkáme podle činnosti, jež jest buď vlastní duši, anebo jest spíše duše než těla. A ačkoliv i podle rozumění a cítění se říká, že duše něco tímto způsobem trpí, přece, jak bylo řečeno v Druhé Části, v nejvlastnějším smyslu nazýváme trpnostmi duše vzněty smyslové žádosti; a ty byly v Kristu, jakož i ostatní, co patří k lidské přirozenosti. Proto praví Augustin XIV. O Městě Bož.: "Pán sám v podobě otroka ráčiv vésti lidský život, užíval jich, kde usoudil, že se jich má užíti. Neboť nebyl nepravý lidský vznět v tom, ve kterém bylo pravé lidské tělo a pravý lidský duch." Musí se však věděti, že takové trpnosti byly jinak v Kristu a jinak v nás v trojím. A to nejprve co do předmětu: protože v nás tyto trpnosti se nesou často k nedovoleným, což nebylo v Kristu. - Za druhé, co do původu: protože tyto trpností v nás často předejdou úsudek rozumu; v Kristu však všechna hnutí smyslové žádosti povstávala podle určení rozumu. Proto praví Augustin, XIV. O Městě Bož., že "Kristus když chtěl, přijal v lidském duchu tato hnutí následkem nejjistějšího rozvážení, jako se stal člověkem, když chtěl". - Za třetí, co do účinku. Protože v nás někdy se taková hnutí nezastavují v smyslové žádosti, nýbrž strhují rozum. Ale toho u Krista nebylo: protože hnutí, přirozeně příslušející lidské přirozenosti, tak z jeho ustanovení zůstávala ve smyslové žádosti, že z toho se rozumu nijak nepřekáželo ve vykonávání toho, co se patřilo. Proto dí Jeronym k Mat., že "Pán náš, aby potvrdil pravdivost přijatého člověka, vpravdě sice zesmutněl, aby však nevládla vášeň v jeho duchu, říká se, že "začal se rmoutiti místovášní" že se rozumí dokonalá vášeň, když vládne duchu, to jest, rozumu; místovášeň pak, když se začala ve smyslové žádosti, ale nešíří se dále.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše Kristova mohla odporovati trpnostem, aby ji nepřišly, především mocí božskou. Avšak vlastní vůlí se podrobovala trpnostem jak tělesnýmtak duševním.

Praeterea, passiones animae videntur idem esse cum fomite peccati, unde apostolus, Rom. VII, vocat eas *passiones peccatorum*. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non fuerint in eo animae passiones. Et ita anima Christi non fuit passibilis.

III q. 15 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo dicitur ex persona Christi, *repleta est malis anima mea*, non quidem peccatis, sed humanis malis, idest doloribus, ut Glossa ibidem exponit. Sic igitur anima Christi fuit passibilis.

III q. 15 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod animam in corpore constitutam contingit pati dupliciter, uno modo passione corporali; alio modo, passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis, et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est, necesse fuit ut etiam anima eius hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem quae vel est propria animae, vel est principalius animae quam corporis. Et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est, propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi, quae in Christo fuerunt, sicut et cetera quae ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *ipse dominus, in forma servi agere vitam dignatus, humanitus adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus*. Sciendum tamen quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *hos motus, certissimae dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo*. Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod *dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est, sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari*, ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

III q. 15 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut non ei supervenirent, praesertim virtute divina. Sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus quam

K druhému se musí říci, že Tullius tam mluví podle názoru Stoiků, kteří nenazývali vášněmi jakákoliv hnutí smyslové žádosti; nýbrž pouze nezřízená. Jest pak jasné, že takové vášně v Kristu nebyly.

K třetímu se musí říci, že trpnosti hříchů jsou hnutí žádosti smyslové, tíhnoucí k nedovoleným. Ale toho nebylo v Kristu, jakož ani troudu hříchu.

## I.5. Zda byla v Kristu pravá smyslová bolest.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo pravé smyslové bolesti. Praví totiž Hilarius, v 7. O Troj.: "Protože pro Krista jest smrt životem, z čeho se má mysliti, že měl bolest, v tajemství smrti, když odplácí životem těm, kteří za něho umrou?" A níže dí: "Jednorozený Bůh přijal pravého člověka, neodpadnuv od sebe, Boha: na něhož nechť padl buď úder, anebo snesla se rána, anebo uzly se sběhly anebo pověšení vyzdvihlo, přinesou sice útok utrpení, ale bolest nevnesou." Tedy nebylo v Kristu pravé bolesti.

Mimo to, to se zdá býti vlastním tělu, počatému v hříchu, že podléhá nutnosti bolesti. Avšak, tělo Kristovo nebylo počato s hříchem, nýbrž z Ducha Svatého v panenském lůně. Tedy nepodléhalo nutnosti trpěti bolest.

Mimo to potěšení z patření na božské zmenšuje pocit bolesti: proto také mučedníci v utrpeních svých snesitelněji vydrželi bolest z myšlenky na božskou lásku. Duše Kristova však svrchovaně se těšila z nazírání na Boha, jejž viděla v byt nosti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nemohl pociťovati nějakou bolest.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 53: "Slabosti naše vpravdě vzal na sebe a bolesti naše sám snášel."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z toho co bylo řečeno v Druhé Části, k pravdivosti smyslové bolesti se vyžaduje ranění těla a cítění toho ranění. Tělo Kristovo však mohlo býti raněno, protože bylo trpné a smrtelné, jak jsme výše měli. Ani mu nechybělo cítění ranění, protože duše Kristova měla dokonale všechny přirozené mohutnosti. Proto nesmí nikomu býti pochybným, že byla v Kristu pravá bolest.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve všech těch a podobných slovech Hilarius nechtěl vyloučiti pravdivost bolesti, nýbrž nutnost. Proto po uvedených slovech dodal: "Když totiž žíznil nebo hladověl nebo plakal, neukazovalo se, že Pán pil nebo jedl anebo měl bolest; nýbrž aby se ukázala skutečnost těla, přijata'byla obvyklost těla tak, aby bylo učiněno zadost tělesné obvyklosti obvyklostí naší přirozenosti. Nebo když přijal napoj nebo pokrm, nepoddal se nutnosti těla, nýbrž obvyklosti." A přijal nutnost vzhledem k prvé příčině těchto nedostatků, jíž jest hřích, jak bylo svrchu řečeno; aby se totiž řeklo, že z toho důvodu tělo Kristovo nebylo podrobeno nutnosti těchto nedostatků, protože v něm nebylo hříchu. Proto dodává:

animalibus.

III q. 15 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

III q. 15 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes. Quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

## 5. Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis.

III q. 15 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *cum pro Christo mori vita sit, quid ipse in mortis sacramento doluisse aestimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?* Et infra dicit, *unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit, in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem inferrent*. Non igitur in Christo fuit verus dolor.

III q. 15 a. 5 arg. 2

Praeterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptae, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.

III q. 15 a. 5 arg. 3

Praeterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris, unde et martyres in passionibus suis tolerabilius dolorem sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est. Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

III q. 15 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Isaiae LIII dicitur, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*.

III q. 15 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt, ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporis et sensus laesionis. Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est. Nec defuit ei sensus laesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

III q. 15 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post praemissa verba subdit, *neque enim, cum sitivit aut esurivit aut flevit, bibisse dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est, sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est, ita ut, naturae nostrae consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum. Vel, cum potum aut cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit*. Et accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quae est peccatum, ut supra dictum est, ut scilicet ea ratione



"Měl sice," totiž Kristus, "tělo, ale vlastní svému původu; a nejsoucí z vad lidského početí, nýbrž mocí své síly stávající v podobě těla našeho." Co se však týče blízké příčiny, jíž je složení z protiv, tělo Kristovo podléhalo nutnosti těchto nedostatků, jak jsme svrchu měli.

K druhému se musí říci, že tělo počaté ve hříchu podléhá bolesti nejenom z nutnosti přírodních prvků, nýbrž také z nutnosti viny hříchu: kterážto nutnost nebyla v Kristu, nýbrž jenom nutnost přírodních prvků.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, mocí božství Kristova úmyslně byla blaženost zadržována v duši, aby neplynula do těla, takže by byla odstraněna jeho trpnost a smrtelnost. A z téhož důvodu bylo zadržováno v mysli potěšení z nazírání, aby neplynulo do smyslových sil, takže by tím byla vyloučena smyslová bolest.

## I.6. Zda byl smutek v Kristu.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyl smutek. Praví se totiž o Kristu, Isai. 42: "Nebude smutný ani pobouřený."

Mimo to Přísl. 12 se praví: "Nezarmoutí spravedlivého, cokoliv se mu přihodí." A Stoikové za důvod toho udávali, že nikdo nemá smutku, leč nad ztrátou svých dober. Spravedlivý však nepokládá za svoje dobra než spravedlnost a ctnost, jež nemůže ztratiti. Jinak by byl spravedlivý podroben štěstěně, kdyby se rmoutil pro ztrátu dober štěstěny. Kristus však byl nejspravedlivější, podle onoho Jerem. 23: "Toto jest jméno, jímž ho budou nazývati: Pán Spravedlivý náš." Tedy v něm nebyl smutek.

Mimo to Filosof praví v VII. Ethic., že každý smutek jest "zlem a třeba před ním prchati". V Kristu však nebylo žádné zlo nebo před čím by měl prchati. Tedy nebyl v Kristu smutek.

Mimo to, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož.: "Smutek je z toho, co se nám přihodí nechtějícím." Kristus však nic netrpěl proti své vůli; praví se totiž Isai. 53: "Byl obětován, protože sám chtěl." Tedy nebylo smutku v Kristu.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 26: "Smutná jest duše má až k smrti." - A Ambrož dí, II. O Troj.: "Jako člověk měl smutek: přijal totiž smutek můj. Směle jmenuji smutek, protože hlásám kříž."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, potěšení z božského nazírání zařízením Boží síly tak bylo zadrženo v mysli Kristově, že se nepřelilo na smyslové schopnosti, čímž by byla vyloučena bolest. Jako je však smyslová bolest v žádostivosti smyslové, tak i smutek. Jest však rozdíl podle pohnutky nebo předmětu. Neboť předmět a

dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit, *habuit enim*, scilicet Christus, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suae potestate, subsistens*. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quae est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum, ut supra habitum est.

III q. 15 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro in peccato concepta subiacet dolori non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quae quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

III q. 15 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ut eius passibilitas et mortalitas tolleretur. Et, eadem ratione, delectatio contemplationis sic continebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur.

## 6. Utrum in Christo fuerit tristitia.

III q. 15 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo, Isaiae XLII, *non erit tristis neque turbulentus*.

III q. 15 a. 6 arg. 2

Praeterea, Proverb. XII dicitur, *non contristabit iustum quidquid ei acciderit*. Et huius rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione bonorum suorum, iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam et virtutem, quas non potest amittere. Alioquin, subiaceret iustus fortunae, si pro amissione bonorum fortunae tristaretur. Sed Christus fuit maxime iustus, secundum illud Ierem. XXIII. *Hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus iustus noster*. Ergo in eo non fuit tristitia.

III q. 15 a. 6 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum vel fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

III q. 15 a. 6 arg. 4

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt*. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem, dicitur enim Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*. Ergo in Christo non fuit tristitia.

III q. 15 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicit dominus, Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem*. Et Ambrosius dicit, II de Trin., *ut homo, tristitiam habuit, suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem praedico*.

III q. 15 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et

pohnutka bolesti jest ranění smyslem hmatu postřehnuté, jako když je někdo poraněn. Předmět pak a pohnutka smutku jest škodlivé, čili zlo vnitřně postřehnuté, ať rozumem, ať obrazivosti, jak jsme měli v Druhé Části: jako když je někdo smutný nad ztrátou milosti nebo peněz. Duše Kristova však mohla vnitřně postřehnouti něco jakožto škodlivé, i pro sebe, jako bylo jeho utrpení a smrt; i pro jiné, jako hřích učedníků nebo také Židů jej zabíjejících. A proto jako mohla býti v Kristu pravá bolest, tak mohl býti v něm pravý smutek: ovšem jiným způsobem, než jest u nás, podle onoho trojího, jež bylo shora označeno, když jsme obecně mluvili o trpnosti Kristově.

K prvnímu se tedy musí říci, že se odstraňuje smutek od Krista co do dokonalé vášně; byl v něm však započat podle místovášně. Proto se praví Mat. 26: "Počal smutněti a teskliv býti." Něco totiž jiného jest zesmutněti a něco jiného počínati smutněti, jak tamtéž Jeronym praví.

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, XIV. O Městě Bož., "proti trojímu rozrušení", totiž žádostivosti, veselí a strachu, "Stoikové stanovili v duši mudrcově tři eupatheias," to jest dobré trpnosti; totiž "proti žádostivosti vůli, proti veselí radost, proti strachu ostražitost. Popřeli však, že by mohlo býti v duši moudrého něco proti smutku; protože smutek jest nad zlem, které se již přihodilo; domnívají se však, že se moudrému nemůže přihoditi nic zlého." A to proto, jelikož se domnívali, že není jiného dobra než ušlechtilého, jež lidi dobrými činí, ani také jiného zla než nečestného, jímž se lidé stávají zlými. Ačkoliv však jest ušlechtilé dobro předním dobrem lidským a zlo nečestné předním zlem lidským, protože toto přísluší k rozumu, jenž jest předním v člověku; avšak jsou některá podružná dobra lidská, jež patří k samému tělu nebo k vnějším věcem, posluhujícím tělu. A podle toho může býti smutek v duši moudrého, co do žádosti smyslové, podle postřehování takových zel; ne však tak, že by ten smutek zmátl rozum. A tak se také rozumí, že "nic ho nezarmoutí, cokoliv se mu přihodí": protože žádnou případností se jeho mysl nezmate. A podle toho byl smutek v Kristu podle místovášně, ale ne podle vášně.

K třetímu se musí říci, že veškerý smutek jest zlo trestu; není však vždycky zlem viny, nýbrž jen když vychází z nezřízeného citu. Proto praví Augustin, XIV. O Městě Bož.: "Když tyto city následují správný rozum a jest jich užito kdy a kde jest třeba, kdo by se je tehdy odvážil nazvati chorobnými anebo neřesnými vášněmi?"

Ke čtvrtému se musí říci, že nic nepřekáží, aby něco bylo o sobě protivné vůli, co však jest chtěno z důvodu cíle, k němuž jest zařízeno: jako hořký lék není chtěný o sobě, nýbrž jenom pokud se zařizuje ke zdraví. A tímto způsobem o sobě vzata smrt Kristova a jeho muka byla nedobrovolná a příčinou smutku; ačkoliv byla dobrovolná v zařízení k cíli, jímž jest vykoupení lidského pokolení.

tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis est, secundum illa tria quae sunt assignata supra, cum communiter de Christi passione loqueremur.

III q. 15 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam, fuit tamen in eo initiata, secundum propassionem. Unde dicitur Matth. XXVI, *coepit contristari et moestus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari*, ut Hieronymus ibidem dicit.

III q. 15 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, laetitia et timore, Stoici tres eupathias, idest bonas passiones, in anima sapientis posuerunt, scilicet *pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis, quia tristitia est de malo quod iam accidit; nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti*. Et hoc ideo est quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum, non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod *non contristabit iustum quidquid ei acciderit*, quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem.

III q. 15 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis tristitia est malum poenae, non tamen semper est malum culpae, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *cum rectam rationem sequantur istae affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas aut vitiosas passiones audeat dicere?*

III q. 15 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur, sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et



## I.7. Zda byl v Kristu strach.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyl strach. Praví se totiž Přísl. 38: "Spravedlivý jako smělý lev, bez děsu bude." Kristus však byl nejspravedlivější. Proto nebyl v Kristu nijaký strach.

Mimo to Hilarius praví, X. O Troj.: "Ptám se těch, kteří se to domnívají, zda před rozumem obstojí, aby se bál umříti ten, který, zapudiv veškerý strach před smrtí od svých apoštolů, povzbuzoval je ke slávě mučednictví." Proto není rozumné, že by byl v Kristu strach.

Mimo to se zdá, že strach jest jenom ze zla, jemuž se člověk nemůže vyhnouti. Avšak Kristus se mohl vyhnouti i zlu trestu, jež vytrpěl; i zlu viny, jež se jiným přihodilo. Proto nebyl v Kristu nijaký strach.

Avšak proti jest, co se praví Mar. 14: "Počal Ježíš hnusiti si a chvěti se."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako smutek má příčinu v postřehnutí přítomného zla, tak též strach má příčinu v postřehnutí zla budoucího. Avšak postřehnutí zla budoucího, má-li všestrannou jistotu, nepřivádí strach. Proto praví Filisof, v II. Rhet., že strach není leč tam, kde jest nějaká naděje vyváznouti; neboť když není žádná naděje vyváznouti, postřehuje se zlo jako přítomné; a tak spíše působí smutek nežli strach. Tak tedy lze pozorovati strach s dvojího hlediska: jedním způsobem vzhledem k tomu, že smyslová žádost prchá přirozeně před raněním těla i smutkem, je-li přítomné, i strachem, je-li budoucí. A tím způsobem byl strach v Kristu, jakož i smutek. Jiným způsobemlze pozorovati co do nejistoty budoucí příhody, jako když v noci se strachujeme z nějakého zvuku, nevědouce totiž, co to jest. A v tom nebyl strach v Kristu, jak praví Damašský, v III. knize.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že spravedlivý jest ,,bez děsu", protože děs obnáší dokonalou vášeň, odvracející člověka od dobra, jež jest rozumu. A takto nebyl strach v Kristu; nýbrž jen podle místovášně. A proto se praví, že "Ježíš počal se chvěti a hnusiti si", jakoby "podle místovášně", jak Jeronym vykládá.

K druhému se musí říci, že Hilarius tím způsobem vylučuje strach z Krista, kterým vylučuje smutek; totiž co do nutnosti strachovati se. Avšak, aby dokázal pravdivost lidské přirozenosti, dobrovolně přijal strach jakož i smutek.

K třetímu se musí říci, že ačkoliv Kristus se mohl vyhnouti. budoucím zlům podle síly božství, byla přece nevyhnutelná nebo ne snadno vyhnutelná vzhledem k tělesné slabosti.

tristitiam causans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

## 7. Utrum in Christo fuerit timor.

III q. 15 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. XXVII, *iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit*. Sed Christus fuit maxime iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

III q. 15 a. 7 arg. 2

Praeterea, Hilarius dicit, X de Trin., *interrogo eos qui hoc existimant an ratione subsistat ut mori timuerit qui, omnem ab apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus*. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

III q. 15 a. 7 arg. 3

Praeterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum poenae, quod passus est; et malum culpae, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

III q. 15 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marc. XIV, *coepit Iesus taedere et pavere*.

III q. 15 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali praesentis, ita etiam timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde philosophus dicit, in II Rhet., quod timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi, nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut praesens; et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic igitur timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis laesionem, et per tristitiam, si sit praesens; et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri adventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc, timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit, in III libro.

III q. 15 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem a bono quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod *coepit Iesus pavere et taedere*, quasi secundum propassionem, ut Hieronymus exponit.

III q. 15 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Hilarius eo modo excludit a Christo timorem quo excludit tristitiam, scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem humanae naturae, voluntarie timorem assumpsit, sicut et tristitiam.

III q. 15 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

## I.8. Zda byl v Kristu podiv.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebyl podiv. Praví totiž Filosof, v I. Metafys., že podiv povstává z toho, že někdo vidí účinek a nezná příčinu: a tak podiviti se ne náleží leč nevědomému. V Kristu však nebylo nevědomosti, jak bylo řečeno. Tedy nebyl podiv v Kristu.

Mimo to Damašský praví, v II. knize, že "podiv je strach z velké obrazivosti"; a proto dí Filosof, ve IV. Ethic., že "člověk velkodušný není divivý". Kristus však byl nejvíce velkodušný. Tedy v Kristu nebylo podivu.

Mimo to nikdo se nepodivuje tomu, co může sám vykonati. Kristus však mohl vykonati, cokoliv bylo velikého ve věcech. Tedy se zdá, že se ničemu nepodivoval.

Avšak proti jest, co se praví Matouš 8: "Uslyšev Ježíš," totiž slova setníkova, "podivil se."

Odpovídám: Musí se říci, že podiv vlastně jest o něčem novém a nezvyklém. V Kristu však nemohlo býti nic nového ani nezvyklého vzhledem k Božímu vědění, ani vzhledem k vědění lidskému, jímž poznával věci ve Slově, nebo jímž poznával věci skrze vlité podoby. Mohlo mu však býti něco novým a nezvyklým podle vědění zkušenostního, podle něhož ho mohlo denně něco nového potkati. A proto, mluvíme-li o Kristu co do vědění božského a vědění blaženého nebotaké vlitého, nebylo v Kristu podivu; mluvíme-li však o něm co do vědění zkušenostního, tak mohl v něm býti podiv. Apřijal tento cit k našemu poučení; aby totiž nás učil, že se máme podivovati, když se on sám podivoval. Proto praví Augustin, v I. Ke Gen. proti Manich.: "Když se Pán podivuje, naznačuje nám, že se máme podivovati my, jimž jest ještě třeba tak býti pohybovánu. Proto všechna taková hnutí nejsou v něm znameními pobouřeného ducha, nýbrž naukou učícího."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv Kristus není nevědomý, přece mohlo něco potkati znovu jeho zkušenostní vědění, z čeho by povstal podiv.

K druhému se musí říci, že se Kristus podivil víře setníkově nikoli z toho důvodu, že by byla velkou vůči němu, nýbrž protože byla velká vůči jiným.

K třetímu se musí říci, že on mohl učiniti všechno podle své božské síly, podle níž nebylo v něm podivu, nýbrž pouze podle lidského zkušenostního vědění, jak bylo řečeno.

## I.9. Zda byl v Kristu hněv.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu nebylo hněvu. Praví se totiž Jak. 1: "Hněv totiž mužův nekoná spravedlnosti Boží." Ale, cokoli bylo v Kristu, patřilo k spravedl nosti Boží; on totiž "byl nám učiněn spravedlností

## 8. Utrum in Christo fuerit admiratio.

III q. 15 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim philosophus, in I Metaphys., quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam, et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est. Ergo in Christo non fuit admiratio.

III q. 15 a. 8 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit, in II libro, quod *admiratio est timor ex magna imaginatione*, et ideo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus non est admirativus*. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

III q. 15 a. 8 arg. 3

Praeterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere potuit quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

III q. 15 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. VIII, audiens Iesus, scilicet verba centurionis, miratus est.

III q. 15 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod admiratio proprie est de novo aliquo insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res in verbo; vel qua cognoscebat res per species inditas. Potuit tamen esse aliquid sibi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo, si loquimur de Christo quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde Augustinus dicit, in I super Gen. contra Manich., *quod miratur dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium*.

III q. 15 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus nihil ignoret, poterat tamen de novo aliquid occurrere experimentali eius scientiae, ex quo admiratio causaretur.

III q. 15 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus admirabatur de fide centurionis non ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

III q. 15 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est.

## 9. Utrum in Christo fuerit ira.

III q. 15 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Iac. I, *ira enim viri iustitiam Dei non operatur*. Sed quidquid fuit in Christo ad iustitiam Dei



od Boha", jak se praví I. Kor. 1. Tedy se zdá, že v Kristu nebylo hněvu.

Mimo to hněv odporuje tichosti, jak je patrné ve IV. Ethic. Kristus

však byl nejvíce tichý. Tedy v něm nebylo hněvu. Mimo to Řehoř praví, v V. Moral., že "hněv jako neřest za slepuje oko mysli; hněv však jako horlivost je rozrušuje". Ale v Kristu nebylo oko mysli ani zaslepeno ani rozrušeno. Tedy nebyl v Kristu hněv ani jako neřest, ani jako horlivost.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 1, že se na něm splnilo; co se čte

v Žalmu: "Horlivost o dům tvůj ztrávila mne. ' Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v Druhé Části, hněv jest účinkem smutku. Ze smutku totiž někomu způsobeného povstává v něm ve smyslové části žádost odstraniti křivdu způsobenou buď sobě nebo jiným. A tak jest hněv vášní, složenou ze smutku a žádosti po pomstě. Bylo však řečeno, že v Kristu mohl býti smutek. Také touha po pomstě jest někdy s hříchem, když totiž si někdo hledá pomstu bez pořádku rozumu. A tak nemohl býti v Kristu hněv: to se totiž nazývá hněv ,jakožto neřest. - Někdy však taková žádost jest bez hříchu, ba jest chvalná; třebas když někdo žádá pomstu podle řádu spravedlnosti. A to se nazývá hněv jakožto horlivost; praví totiž Augustin, K Jan., že "jest stravován horlivostí o dům Boží, jenž touží napraviti všechno zvrácené; a když nemůže napraviti, snáší a lká". A takový hněv byl v Kristu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, v V. Moral., hněv se má dvojmo v člověku. Někdy totiž předejde rozum a táhne jej s sebou k dílu. A tehdy se říká vlastně, že hněv pracuje: neboť práce se přiděluje hlavnímu činiteli. A podle toho se rozumí, že "hněv mužův nepůsobí spravedlnosti". Někdy však hněv následuje rozum a jest jako jeho nástrojem. A tehdy čin, jenž jest spravedlnosti, se nepřiděluje hněvu, nýbrž rozumu.

K druhému se musí říci, že hněv, který překročuje pořádek rozumu, stojí proti tichosti; ne však hněv, jenž jest řízen a na střední přiveden rozumem. Neboť tichost se drží středního ve hněvu.

K třetímu se musí říci, že v nás, podle přirozeného řádu, mohutnosti duše si vzájemně překážejí; tak totiž, že, když je napjata činnost jedné mohutnosti, zeslabuje se činnost druhé. A z toho pochází, že hnutí hněvu, i když jest řízeno podle rozumu, přece nějak překáží oku nazírající duše. V Kristu však řízením božské síly bylo "každé mohutnosti připuštěno konati, co bylo jí vlastní", takže jedna mohutnost neměla překážku z druhé. A proto, jako potěšení mysli nazírající ne bránilo smutku nebo bolesti nižší části, tak také obráceně vášně nižší části v ničem nepřekážely úkonu rozumu.

pertinuit, ipse enim *factus est nobis iustitia a Deo*, ut dicitur I Cor. I. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

III q. 15 a. 9 arg. 2

Praeterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV Ethic. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in Christo non fuit ira.

III q. 15 a. 9 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira per vitium excaecat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat*. Sed in Christo mentis oculus non fuit neque excaecatus neque turbatus. Ergo in Christo non fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

III q. 15 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Ioan. II dicitur de eo esse impletum quod in Psalmo legitur, *zelus domus tuae comedit me*.

III q. 15 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, hoc enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis, puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit*. Et talis ira fuit in Christo.

III q. 15 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, in V Moral., ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim praevenit rationem, et trahit eam secum ad operandum. Et tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod *ira viri iustitiam Dei non operatur*. Quandoque vero ira sequitur rationem, et est quasi instrumentum ipsius. Et tunc operatio, quae est iustitiae, non attribuitur irae, sed rationi.

III q. 15 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod ira quae transgreditur ordinem rationis mansuetudini opponitur, non autem ira quae est moderata, ad medium reducta per rationem. Nam mansuetudo medium tenet in ira.

III q. 15 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nobis, secundum naturalem ordinem, potentiae animae mutuo se impediunt, ita scilicet quod, cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus irae etiam si sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo, per moderationem divinae virtutis, *unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium*, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

## I.10.Zda byl Kristus zároveň poutníkem a patřícím.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl zároveň poutníkem a patřícím. Poutníku totiž přísluší pohybovati se k cíli blaženosti: patřícímu pak přísluší spočívati v cíli. Nemůže však témuž příslušeti zároveň, že se pohybuje k cíli a že spočívá v cíli. Tedy nemohlo zároveň býti, aby byl Kristus poutníkem a patřícím.

Mimo to pohybovati se k blaženosti nebo jí dosáhnouti nepřísluší člověku podle těla, nýbrž podle duše. Proto praví Augustin, v Listě Dioskorovi, že "na nižší přirozenost, jíž jest tělo, se rozlévá z duše ne blaženost, která jest vlastní požívajícímu a rozumějícímu". Avšak Kristus, ačkoliv měl tělo trpné, přece podle mysli plně požíval Boha. Nebyl tedy Kristus poutníkem, nýbrž čiře patřícím.

Mimo to svatí, jejichž duše jsou v nebi a těla v hrobech, požívají blaženosti podle duše, ačkoliv jejich těla podléhají smrti; a přece se nenazývají poutníky, nýbrž pouze patřícími. Tedy ze stejného důvodu, ačkoli tělo Kristovo bylo smrtelné, přece, protože jeho mysl požívala Boha, zdá se, že byl čiře patřícím a žádným způsobem poutníkem.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 14: "Jako cizí budeš na zemi a

jako poutník, uchylující se k přenocování." Odpovídám: Musí se říci, že někdo sluje poutníkem proto, jelikož tíhne k blaženosti; patřícím pak sluje proto, že již je v držení blaženosti: podle onoho I. Kor. 9: "Tak běžte, abyste dosáhli"; a Filip. 3: "Sleduji pak, zda bych nějakým způsobem dosáhl." Dokonalá však blaženost člověka spočívá v duši a v těle, jak jsme měli v Druhé Části: a to, v duši to, co jest jí vlastní, pokud mysl vidí a požívá Boha; v těle pak, pokud tělo "vstane duchovní a v síle a v slávě a v neporušenosti", jak se praví I. Kor. 15. Kristus však před utrpením viděl podle mysli plně Boha; a tak měl blaženost v tom, co jest vlastní duši. Ale v jiných mu chyběla blaženost; protože i jeho duše byla trpná i tělo trpné a smrtelné, jak je patrné ze shora řečeného. A proto byl zároveň patřícím, pokud měl blaženost vlastní duši; a zároveň poutníkem, pokud tíhnul k blaženosti podle toho, co mu chybělo z blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest nemožné pohybovati se k cíli a v cíli spočívati podle téhož. Ale podle různých tomu nic nebrání. Jako nějaký člověk jest zároveň vědoucím to, co již zná, a přiučujícím se tomu, co ještě nevěděl.

K druhému se musí říci, že blaženost především a vlastně spočívá v duši podle mysli. Podřadně pak a jakoby nástrojově se vyžadují k blaženosti dobra těla; jak i Filosof praví, v I. Ethic., že vnější dobra organicky slouží

## 10. Utrum sunul fuerit viator et comprehensor.

III q. 15 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest simul eidem convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

III q. 15 a. 10 arg. 2

Praeterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum, quod *ad inferiorem naturam, quae est corpus, redundat ab anima non beatitudo, quae propria est fruentis et intelligentis*. Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non ergo Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

III q. 15 a. 10 arg. 3

Praeterea, sancti, quorum animae sunt in caelo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant, et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo, pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

III q. 15 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XIV, *quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum*.

III q. 15 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I Cor. IX, *sic currite ut comprehendatis*; et Philipp. III, *sequor autem, si quo modo comprehendam*. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est, in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus *resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione*, ut dicitur I Cor. XV. Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

III q. 15 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil prohibet hoc, sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quae iam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondum novit.

III q. 15 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem, secundario tamen, et quasi instrumentaliter, requiruntur ad



blaženosti.

K třetímu se musí říci, že není týž důvod o duších zemřelých svatých a o Kristu, pro dvojí. A to nejprve, protože duše svatých nejsou trpné, jako byla duše Kristova. Za druhé, protože těla nekonají nic, čím by tíhnula k blaženosti; jako Kristus tělesným utrpením tíhnul k blaženosti co do slávy těla.

# *XVI. O tom, co přísluší Kristu, jak byl a povstal.*

## Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom je třeba uvažovati o tom, co následuje spojení. A nejprve o tom, co přísluší Kristu o sobě; za druhé o tom, co přísluší Kristu ze srovnání s Bohem Otcem; za třetí o tom, co přísluší Kristu vzhledem k nám. O prvém se naskytá dvojí úvaha. Prvá o tom, co přísluší Kristu, jak byl a povstal. Za druhé o tom, co přísluší Kristu z důvodu jednoty. O prvém je dvanáct otázek.

1. Zda je pravdivá tato: Bůh jest člověkem.
2. Zda je pravdivá tato: Člověk je Bohem.
3. Zda Kristus může slouti Člověkem Páně.
4. Zda to, co přísluší Synu Člověka, může se vypovídati o Synu Božím, a obráceně.
5. Zda to, co přísluší Synu Člověka, může se vypovídati o Boží přirozenosti, a o lidské to, co přísluší Synu Božímu.
6. Zda je pravdivá tato: Syn Boží stal se člověkem.
7. Zda je pravdivá tato: Člověk se stal Bohem.
8. Zda je pravdivá tato: Kristus jest tvorem.
9. Zda je tato pravdivá: Tento člověk (s poukazem na Krista) počal býti, anebo byl vždycky.
10. Zda jest pravdivá tato: Kristus jako člověk jest tvorem.
11. Zda ta je pravdivá: Kristus co člověk jest Bohem.
12. Zda je pravdivá tato: Kristus co člověk jest hypostaze neboli osoba.

## I.1. Zda tato jest pravdivá: Bůh jest člověkem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tato jest nesprávná: "Bůh jest člověkem." Neboť každá kladná věta ve věci vzdáleně jest nesprávná. Avšak tato věta, "Bůh jest člověkem", jest ve věci vzdálené: protože tvary naznačené podmětem a přísudkem jsou nejvíce vzdálené. Ježto tedy řečená věta jest kladná, zdá se, že jest nesprávná.

Mimo to více se shodují tři Osoby než přirozenost lidská a božská. Avšak v tajemství Trojice jedna osoba se nevypovídá o druhé: neříkáme totiž, že Otec jest Syn nebo obráceně. Tedy se zdá, že ani lidská přirozenost se nemůže vypovídati o Bohu, aby se říkalo, že Bůh je člověkem.

Mimo to Athanáš praví, že "jako duše a tělo jest jeden

beatitudinem corporis bona; sicut philosophus dicit, in I Ethic., quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

III q. 15 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de animabus sanctorum defunctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animae sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus, secundum corporis passiones, in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

# *16. De his quae eonsequuntur unionem quantum ad ea, quae conveniunt Christo secundum se.*

## Prooemium

III q. 16 pr.

Deinde considerandum est de his quae consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum patrem; tertio, de his quae conveniunt Christo quantum ad nos. Circa primum duplex consideratio occurrit, primo quidem, de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri; secundo, de his quae conveniunt Christo secundum rationem unitatis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum haec sit vera, Deus est homo. Secundo, utrum haec sit vera, homo est Deus. Tertio, utrum Christus possit dici homo dominicus. Quarto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de filio Dei, et e converso. Quinto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de divina natura; et de humana ea quae conveniunt filio Dei. Sexto, utrum haec sit vera, filius Dei factus est homo. Septimo, utrum haec sit vera, homo factus est Deus. Octavo, utrum haec sit vera, Christus est creatura. Nono, utrum haec sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incoepit esse, vel, fuerit semper. Decimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura. Undecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus. Duodecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

## 1. Utrum haec sit vera: Deus est homo.

III q. 16 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus est homo. Omnis enim propositio affirmativa in materia aliqua remota est falsa. Sed haec propositio, Deus est homo, est in materia remota, quia formae significatae per subiectum et praedicatum sunt maxime distantes. Cum ergo praedicta propositio sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

III q. 16 a. 1 arg. 2

Praeterea, magis conveniunt tres personae ad invicem quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non praedicatur de alia, non enim dicimus quod pater est filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit praedicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

III q. 16 a. 1 arg. 3

člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus". Avšak tato jest nesprávná: Tělo jest duše. Tedy i ta je nesprávná: Bůh jest člověk.

Mimo to, jak jsme měli v První Části, co se vypovídá o Bohu nikoli vztažně, nýbrž naprostě, přísluší celé Trojici i jednotlivým osobám. Avšak toto jméno člověk není vztažné, nýbrž naprosté. Jestli se tedy vpravdě vypovídá o Bohu, následuje, že celá Trojice a každá osoba jest člověkem. Což jest patrně nesprávné.

Avšak proti jest, co se praví Filip. 2: "Jenž, když byl ve tvaru Božím, zmařil sebe sama, přijáv tvar otroka, učiněn v podobě lidí a zevnějškem shledán co člověk." A tak onen, jenž jest ve tvaru Božím, jest člověkem. Ale onen, jenž jest ve tvaru Božím, jest Bohem. Tedy Bůh jest člověkem.

Odpovídám: Musí se říci, že tahle věta: Bůh jest člověkem, jest připouštěna od všech Křesťanů; ne však ode všech podle téhož rázu. Někteří totiž připouštějí tuto větu ne podle vlastního smyslu těchto výrazů. Neboť Manichejští praví, že Slovo Boží jest člověkem, ne však pravým, nýbrž zdánlivým pravíce, že Syn Boží přijal tělo mátožné: takže tak se říká, že Bůh jest člověkem, jako se říká, že utvářená měď je člověkem, protože má podobu člověka. - Podobně také oni, kteří stanovili, že v Kristu nebylo spojeno tělo s duší, nestanovili, že Bůh jest pravým člověkem, nýbrž že se nazývá člověkem obrazně, z důvodu částí. - Avšak obojí z těch domněnek byla svrchu zavržena. Jiní však obráceně kladou pravost se strany člověka, popírají však pravost se strany Boha. Praví totiž, že Kristus, který jest Bůh-člověk, jest Bohem nikoli přirozeně, nýbrž podílně, totiž z milosti: jakož i všichni svatí muži slují bohy; Kristus však vynikal nad ostatní pro hojnější milost. A podle toho, když se řekne "Bůh jest člověkem", ly Bůh, nezastupuje pravého a přirozeného Boha. A to jest kacířství Fotinovo, jež bylo svrchu zavrženo. Jiní pak připouštějí tuto větu v pravosti obojího výrazu, stanovíce, že Kristus byl i pravým Bohem i pravým člověkem; ale přece nezachovávají pravost vypovídání. Praví toťiž, že se člověk vypovídá o Bohu jakýmsi spojením buď důstojnosti nebo autority anebo i cítění nebo přebývání. A tak stanovil Nestorius, že Bůh jest člověkem; že se tím nic jiného nenaznačuje, nežli že Bůh je spojen s člověkem takovým spojením, že člověk jest obýván od Boha a s ním spojen podle citu a podle podílu na autoritě a cti božské. - A do podobného bludu upadají, kteří stanoví dvě hypostaze nebo dvě svébytí v Kristu. Protože není nemožné rozuměti, že ze dvou, jež podle svébytí nebo hypostaze jsou rozlišena, jedno o druhém se vypovídá vlastně; avšak pouze podle jakéhosi obrazného mluvení, pokud jsou v něčem spojena: třebas, když říkáme, že Petr jest Janem, protože mají navzájem nějaké spojení. A tyto domněnky byly také svrchu zamítnuty. Proto, předpokládajíce podle pravdy katolické víry, že pravá božská přirozenost byla spojena s pravou přirozeností lidskou, nejenom v osobě, nýbrž i ve svébytí čili hypostazi, pravíme, že jest pravdivá a vlastní tato věta: Bůh jest člověk: ne pouze pro pravdu výrazů, protože totiž Kristus jest pravým Bohem a pravým člověkem, nýbrž také pro pravdu vypovídání. Neboť jméno, znamenající společnou přirozenost konkrétně, může zastupovati každé z obsažených ve společné přirozenosti; jako toto jméno člověk může zastupovati každého jednotlivého člověka. A

Praeterea, Athanasius dicit quod, *sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. Sed haec est falsa, anima est corpus. Ergo et haec est falsa, Deus est homo.

III q. 16 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut in prima parte habitum est, quod praedicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen homo non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere praedicatur de Deo, sequitur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo. Quod patet esse falsum.

III q. 16 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo*. Et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

III q. 16 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ista propositio, Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichaei verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, inquantum dicunt filium Dei corpus phantasticum assumpsisse, ut sic dicatur Deus esse homo sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non posuerunt quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative, ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est. Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur dii, excellentius tamen Christus prae aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum. Et haec est haeresis Photini, quae supra improbata est. Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem, sed tamen veritatem praedicationis non salvant. Dicunt enim quod homo praedicatur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum esse hominem, ut per hoc nihil aliud significetur quam quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo. Quia non est possibile intelligi quod duorum quae sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie praedicetur de alio, sed solum secundum quandam figurativam locutionem, inquantum in aliquo coniunguntur; puta si dicamus Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem ad invicem. Et hae etiam opiniones supra reprobatae sunt. Unde, supponendo, secundum veritatem Catholicae fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus esse veram hanc propositionem et propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem



tak toto jméno Bůh v samém způsobu svého významu může zastupovati osobu Syna Božího, jak jsme měli v Prvé Části. O každém však svébytí nějaké přirozenosti se může vpravdě a vlastně vypovídati jméno, značící onu přirozenost konkrétně; jako se vlastně a vpravdě o Platonovi a Sokratovi vypovídá člověk. Protože tedy osoba Syna Božího, kterou zastupuje toto jméno Bůh, jest svébytím lidské přirozenosti, vpravdě a vlastně se může vypovídati toto jméno člověk o tomto jméně Bůh, pokud zastupuje osobu Syna Božího.

K prvnímu se tedy musí říci, že když se nemohou sejíti různé tvary na jednom svébytí, tehdy jest třeba, aby byla věta ve věci vzdálené, jejíž podmět znamená jeden z oněch tvarů, a výrok druhý. Když však dva tvary se mohou sejíti na jednom svébytí, není vzdálená věc, nýbrž přirozená nebo ná hodná, ,jako když pravím: "Bílé jest hudební". Přirozenost však božská a lidská, ač jsou nejvíce vzdálené, přece se scházejí skrze tajemství vtělení na jednom svébytí, v němž žádná není případkově, nýbrž sama sebou. A proto tato věta "Bůh jest člověkem", není ani ve vzdálené věci, ani ve věci náhodné, nýbrž ve věci přirozené. A vypovídá se člověk o Bohu, ne případkově, nýbrž o sobě, jako o své hypostazi: ne sice z důvodu tvaru poznačeného tímto jménem Bůh, nýbrž z důvodu svébytí, jež jest hypostazí lidské přirozenosti.

K druhému se musí říci, že tři božské osoby se shodují v přirozenosti, ale rozlišují se ve svébytí a proto se navzájem nevypovídají. V tajemství však Vtělení se sice jedné přirozenosti nevypovídají navzájem, protože se rozlišují, pokud totiž jsou vyznačeny abstraktně, neboť božská přirozenost není lidskou, ale, protože se scházejí ve svébytí, vypovídají se vzájemně konkrétně.

K třetímu se musí říci, že duše a tělo jsou vyznačeny abstraktně, jako božství a člověčenství. Konkrétně však se říká duchové a masové či tělesné, jako z jiné strany Bůh a člověk. Proto s obou stran se abstraktní nevypovídá o abstraktním, nýbrž jen konkrétní o konkrétním.

Ke čtvrtému se musí říci, že z důvodu spojení v osobě se toto jméno člověk vypovídá o Bohu; toto pak spojení obnáší vztah. A proto nenásleduje pravidla těch jmen, jež se vypovídají naprostě a od věčnosti o Bohu.

## I.2. Zda tato jest pravdivá: Člověk jest Bohem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tato je nesprávnou: "Člověk je Bohem." Bůh je totiž jméno nesdělitelné. Ale Moudr. 14. jsou káráni modláři z toho, že "toto jméno, Bůh, které jest nesdělitelné, dali dřevům a kamenům." Tedy ze stejného důvodu se zdá nevhodné, aby se toto jméno Bůh vypovídalo o člověku.

terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo; sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen Deus, ex ipso modo suae significationis, potest supponere pro persona filii Dei, ut in prima parte habitum est. De quolibet autem supposito alicuius naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate et Platone proprie et vere praedicatur homo. Quia ergo persona filii Dei, pro qua supponit hoc nomen Deus, est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen homo potest praedicari de hoc nomine Deus, secundum quod supponit pro persona filii Dei.

III q. 16 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando formae diversae non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota cuius subiectum significat unam illarum formarum, et praedicatum aliam. Sed quando duae formae possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens, sicut cum dico, album est musicum. Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se. Et ideo haec propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et praedicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut de sua hypostasi, non quidem ratione formae significatae per hoc nomen Deus; sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanae naturae.

III q. 16 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod tres personae divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur secundum quod significantur in abstracto, non enim natura divina est humana, sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de invicem in concreto.

III q. 16 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas. In concreto vero dicuntur animatum et carneum, sive corporeum, sicut ex alia parte Deus et homo. Unde utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

III q. 16 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod hoc nomen homo praedicatur de Deo ratione unionis in persona, quae quidem unio relationem importat. Et ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno.

## 2. Utrum haec sit vera: Homo est Deus.

III q. 16 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile. Sed Sap. XIV reprehenduntur idololatrae de hoc quod *istud nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo pari ratione, videtur esse inconveniens

Mimo to, cokoliv se přisuzuje přísudku, vypovídá o podmětu. Avšak tato jest pravdivá, "Bůh je Otec" nebo ,;Bůh je Trojice". Jestliže tudíž tato je pravdivá, ,,Člověk je Bohem", zdá se, že i tato je pravdivá, "Člověk je Otec" nebo "Člověk je Trojice". Ale jest patrné, že tyto jsou nesprávné. Tedy i prvá.

Mimo to v Žalmu se praví: "Nebude u tebe Bůh nedávný." Člověk je však něco nedávného: nebyl totiž Kristus vždycky člověkem. Tedy tato je nesprávná, "Člověk je Bohem."

Avšak proti jest, co se praví Řím. 9: " Z nichž jest Kristus podle těla, jenž jest nade vše Bůh požehnaný na věky." Avšak Kristus jest podle těla člověkem. Tedy tato je pravdivá, "Člověk jest Bohem."

Odpovídám: Musí se říci, že když předpokládáme pravost obojí přirozenosti, totiž božské a lidské, a spojení v osobě a hypostazi, jest pravdivá a vlastní tato, "Člověk jest Bohem" jakož i tahle, "Bůh jest člověkem". Toto totiž jméno člověk může zastupovati každou hypostazi lidské přirozenosti; a tak může zastupovati osobu Syna, o níž pravíme, že jest hypostazí lidské přirozenosti. Jest pak jasné, že o osobě Syna Božího vpravdě a vlastně se vypovídá toto jméno Bůh, jak jsme měli v Prvé Části. Proto zbývá, že jest pravdivá a vlastní tato, "Člověk jest Bohem".

K prvnímu se tedy musí říci, že modláři přidělovali jméno božství kamenům a dřevům, jak jsou brány ve své přirozenosti, protože myslili, že jest v nich něco božského. My však nepřikládáme jména Božství člověku podle lidské přirozenosti, nýbrž podle věčného svébytí, jež ze spojení je také svébytím lidské přirozenosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že toto jméno Otec se vypovídá o tomto jméně Bůh, pokud toto jméno Bůh zastupuje osobu Otce. Tak však se nevypovídá o osobě Syna, protože osoba Syna není osobou Otce. A v důsledku není třeba, aby se toto jméno Otec vypovídalo o tomto jméně člověk, o němž se vypovídá toto jméno Bůh, pokud totiž člověk zastupuje osobu Syna.

K třetímu se musí říci, že, ač lidská přirozenost jest v Kristu něco nedávného, přece svébytí lidské přirozenosti není nedávné, nýbrž věčné. A protože toto jméno Bůh se nevypovídá o člověku z důvodu lidské přirozenosti, nýbrž z důvodu svébytí, nenásleduje, že stanovíme nedávného Boha. - Následovalo by však, kdybychom stanovili, že člověk zastupuje stvořené svébytí, jak musejí říci ti, kteří stanoví v Kristu dvě svébytí.

## I.3. Zda se může Kristus nazvati člověkem Páně.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus může nazvati člověkem Páně. Praví totiž Augustin v knize Osmdesátitří Otáz.: "Jest napomínati, aby se očekávala ona dobra, jež byla v onom člověku Páně." Mluví však o Kristu. Tedy se zdá, že Kristus jest člověkem Páně.

quod hoc nomen Deus praedicetur de homine.

III q. 16 a. 2 arg. 2

Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed haec est vera, Deus est pater, vel, Deus est Trinitas. Si ergo haec sit vera, homo est Deus; videtur etiam quod haec sit vera, homo est pater, vel, homo est Trinitas. Quas quidem patet esse falsas. Ergo et primam.

III q. 16 a. 2 arg. 3

Praeterea, in Psalmo dicitur, *non erit in te Deus recens*. Sed homo est quiddam recens, non enim Christus semper fuit homo. Ergo haec est falsa, homo est Deus.

III q. 16 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. IX, *ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo haec est vera, homo est Deus.

III q. 16 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, supposita veritate utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, et unione in persona et hypostasi, haec est vera et propria, homo est Deus, sicut et ista, Deus est homo. Hoc enim nomen homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae, et ita potest supponere pro persona filii, quam dicimus esse hypostasim humanae naturae. Manifestum est autem quod de persona filii Dei vere et proprie praedicatur hoc nomen Deus, ut in prima parte habitum est. Unde relinquitur quod haec sit vera et propria, homo est Deus.

III q. 16 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod idololatrae attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum aeternum, quod est etiam per unionem suppositum humanae naturae, ut dictum est.

III q. 16 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc nomen pater praedicatur de hoc nomine Deus secundum quod hoc nomen Deus supponit pro persona patris. Sic autem non praedicatur de persona filii, quia persona filii non est persona patris. Et per consequens non oportet quod hoc nomen pater praedicetur de hoc nomine homo, de quo praedicatur hoc nomen Deus, inquantum scilicet homo supponit pro persona filii.

III q. 16 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum. Et quia hoc nomen Deus non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

## 3. Utrum Christus possit dici homo dominicus.

III q. 16 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *monendum est ut illa bona expectentur quae fuerunt in illo homine dominico.*



Mimo to, jako patří panství Kristu z důvodu jeho božské přirozenosti, tak také člověčenství patří k lidské přirozenosti. Říká se však, že se Bůh polidštil, jak je patrné z Damašského; v III. knize, kde dí, že "polidštění ukazuje na to spojení, které je s člověkem". Tedy ze stejného důvodu se může s ukázáním říci, že onen člověk je Páně.

Mimo to, jako Páně se názvově říká podle Pán, tak božský se názvově říká podle Bůh. Ale Diviš nazývá Krista nejbožštějším Ježíšem. Tedy ze stejného důvodu se může říci, že je Kristus člověkem Páně.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odvol.: "Nevím, zda se Ježíš Kristus správně nazývá člověkem Páně, ježto přece je Pánem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když se řekne "člověk Ježíš Kristus", označuje se věčné svébytí, jež jest osobou Syna Božího, protože jest jedno svébytí obojí přirozenosti. O osobě však Syna Božího se vypovídá Bůh a Pán bytostně. A proto se nemá vypovídati názvově, protože to ruší pravost spojení. Proto, ježto Páně říká se názvově podle Pán, nemůže se vpravdě a vlastně říci, že onen člověk jest Páně, nýbrž spíše, že jest Pánem. Jestliže však, když se řekne "člověk Kristus Ježíš", naznačuje se tím nějaké stvořené svébytí, podle oněch, kteří stanoví dvě svébytí v Kristu, mohl by se onen člověk nazvati Páně, pokud je totiž přijat k podílu na božské poctě, jak stanovili Nestoriáni. A tím také způsobem se lidská přirozenost nenazývá bohyní, nýbrž oboženou, ne snad obrácením jí v přirozenost božskou, nýbrž spojením s přirozeností božskou v jednu hypostazi, jak je patrné z Damašského, v III. knize.

K prvnímu se musí říci, že Augustin odvolává ona a podobná rčení v knize Odvolání. Proto po něch slovech knihy Odvolání dodává: "Kdekoliv jsem to řekl," totiž, že Kristus Ježíš jest člověkem Páně, "chtěl bych, abych nebyl řekl. Potom jsem totiž viděl, že se to nemá říci; ačkoliv by se to mohlo leckterým důvodem hájiti": že totiž by někdo mohl říci, že se nazývá člověkem Páně z důvodu lidské přirozenosti, již znamená toto jméno člověk, ne však z důvodu svébytí.

K druhému se musí říci, že to jedno svébytí, jež jest přirozenosti božské i lidské, bylo sice nejprve přirozenosti božské, totiž od věčnosti; potom pak od času skrze vtělení se stalo svébytím lidské přirozenosti. A z toho důvodu sluje polidštěným; ne že přijal člověka, nýbrž přijal lidskou přirozenost. Ale tak není obrácené, že svébytí lidské přirozenosti přijalo přirozenost božskou. Proto se nemůže říci člověk obožený nebo Páně.

K třetímu se musí říci, že toto jméno božský se obvykle vypovídá také o těch, o nichž se vypovídá bytostně toto jméno Bůh; pravíme totiž, že "božská bytnost jest Bůh, z důvodu totožnosti; a že "bytnost jest Boha" neboli

*Loquitur autem de Christo*. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

III q. 16 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinae naturae, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damascenum, in III libro, ubi dicit quod *humanatio eam quae ad hominem copulationem demonstrat*. Ergo pari ratione, potest demonstrative dici quod homo ille sit dominicus.

III q. 16 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut dominicus denominative dicitur a domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius Christum nominat divinissimum Iesum. Ergo, pari ratione, potest dici quod Christus sit homo dominicus.

III q. 16 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., *non video utrum recte dicatur homo dominicus Iesus Christus, cum sit utique dominus*.

III q. 16 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut, supra dictum est, cum dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum aeternum, quod est persona filii Dei, propter hoc quod unum suppositum est utriusque naturae. De persona autem filii Dei praedicatur Deus et dominus essentialiter. Et ideo non debet praedicari denominative; quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum dominicus dicatur denominative a domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit dominus. Si autem per hoc quod dicitur homo Christus Iesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, inquantum sumitur ad participationem honoris divini; sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter dea, sed deificata, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi; ut patet per Damascenum, in III libro.

III q. 16 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba, et similia, retractat in libro Retractationum. Unde post praedicta verba libri Retractationum subdit, hoc ubicumque dixi, scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, *quamvis nonnulla ratione posset defendi*, quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur homo dominicus ratione humanae naturae, quam significat hoc nomen homo, non autem ratione suppositi.

III q. 16 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud unum suppositum quod est divinae et humanae naturae, primo quidem fuit divinae naturae, scilicet ab aeterno, postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanae naturae. Et hac ratione dicitur humanatum, non quia assumpserit hominem; sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso quod suppositum humanae naturae assumpserit divinam naturam. Unde non potest dici homo deificatus, vel dominicus.

III q. 16 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc nomen divinum consuevit praedicari etiam de his de quibus praedicatur essentialiter hoc nomen Deus, dicimus enim quod divina essentia est

"božská", pro různý způsob značení; a "Slovo božské", ač přece Slovo je Bohem. A podobně říkáme "osoba božská"; jakož i "osoba Platonova", pro různý způsob značení. Ale Páně se neříká o těch, o nichž se vypovídá pán: není totiž zvykem říkati, že nějaký člověk, který jest pánem, jest páně. Ale, co jest jakkoli pánovo, sluje páně: jako "vůle Páně", nebo "ruka Páně" nebo "majetek Páně". A proto sám člověk Kristus, jenž jest Pánem, nemůže se nazvati Páně; ale jeho tělo se může zváti "tělo Páně", a utrpení jeho se může zváti "utrpení Páně".

## I.4. Zda to, co jest lidské přirozenosti, může se říkati o Bohu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že to, co jest lidské přirozerosti, nemůže se říkati o Bohu. Jest totiž nemožné, aby se protilehlá vypovídala o témž. Ale ta, jež jsou lidské přirozenosti, jsou protivná těm, jež jsou vlastní Bohu; Bůh je totiž nestvořený, neměnný, věčný; k lidské však přirozenosti patří, aby byla stvořená, časná a měnivá. Tedy to, co jest lidské přirozenosti, nemůže se říkati o Bohu.

Mimo to přidělovati Bohu to, co patří k nedostatku zdá se ubírati Boží cti a patřiti k rouhání. Avšak to, co jest lidské přirozenosti, obsahuje jakýsi nedostatek; jako umříti, trpěti a jiná taková. Tedy se zdá, že to, co jest lidské přirozenosti, žádným způsobem se nemůže říkati o Bohu.

Mimo to býti přijatá přísluší lidské přirozenosti. Ale nepřísluší to Bohu. Tedy se nemůže říkati o Bohu to, co jest lidské přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Damašský, ve III. knize, že Bůh "přijal to, co jsou idiomata těla", to jest vlastnosti, "když se jmenuje Bůh trpný, a když Bůh slávy byl ukřižován".

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce byla různost mezi Nestoriány a Katolíky. Nestoriáni totiž chtěli takto rozděliti slova, jež se říkají o Kristu, aby to, co patří k lidské přirozenosti neříkalo se o Bohu; a to, co patří k božské přirozenosti, se neříkalo o člověku. Proto pravil Nestorius: "Jestli se někdo pokouší přidělovati trpnosti Slovu Božímu, budiž anathema." Jsou-li však nějaká jména, jež mohou k obojí přirozenosti patřiti,o takových vypovídali to, co jest obojí přirozenosti; jako toto jméno Kristus nebo Pán: Proto připouštěli, že se Kristus narodil z Panny a byl od věčnosti, ale nepřipouštěli, že Bůh se narodil z Panny, nebo že člověk byl od věčnosti. Katolíci však tvrdili, že taková, jež se říkají o Kristu, ať podle přirozenosti božské anebo podle lidské, mohou se říkati jak o Bohu, tak o člověku. Proto řekl Cyril: "Jestli kdo dvěma osobám či podstatám," to jest hypostazím, "rozděluje ty hlasy, které jsou v Evangelních anebo Apoštolských spisech, nebo to, co o Kristu jest řečeno od Svatých, nebo od samého Krista o sobě samém, a myslí, že některé z nich se mají připojitikčlověku, některé jedinému Slovu přiznává, budiž anathema." A důvod toho je; že, ježto jest totéž svébytí obojí přirozenosti, táž hypostaze jest Deus, ratione identitatis; et quod essentia est Dei sive divina, propter diversum modum significandi; et verbum divinum, cum tamen verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his de quibus dominus praedicatur, non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est dominus, sit dominicus. Sed illud quod qualitercumque est domini, dominicum dicitur, sicut dominica voluntas vel dominica manus, vel dominica possessio. Et ideo ipse homo Christus, qui est dominus, non potest dici dominicus, sed potest caro eius dici dominica caro, et passio eius potest dici dominica passio.

## 4. Utrum ea quae conveniunt filio hominis possint praedicari de filio Dei et e converso.

III q. 16 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici non possint. Impossibile est enim opposita de eodem praedicari. Sed ea quae sunt humanae naturae, sunt contraria his quae sunt propria Dei, Deus enim est increatus, immutabilis et aeternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Non ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt dici de Deo.

III q. 16 a. 4 arg. 2

Praeterea, attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quae sunt humanae naturae, defectum quendam continent, sicut mori, pati, et alia huiusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quae sunt humanae naturae, possint dici de Deo.

III q. 16 a. 4 arg. 3

Praeterea, assumi convenit humanae naturae. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici possunt.

III q. 16 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod Deus suscepit ea quae sunt carnis idiomata, idest proprietates, *dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriae crucifixus est*.

III q. 16 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod de hac quaestione diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quae dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quae pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quae pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit, *si quis Dei verbo passiones tentat tribuere, anathema sit*. Si qua vero nomina sunt quae pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus praedicabant ea quae sunt utriusque naturae, sicut hoc nomen Christus, vel dominus. Unde concedebant Christum esse natum de virgine, et fuisse ab aeterno, non tamen concedebant vel Deum natum de virgine, vel hominem ab aeterno fuisse. Catholici vero posuerunt huiusmodi quae dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dixit, si quis duabus personis seu substantiis, idest hypostasibus, *eas quae in evangelicis et apostolicis sunt conscriptionibus dividit voces, vel ea quae de Christo a sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso; et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas soli verbo*



zastoupena jménem obojí přirozenosti. Ať se tedy řekne člověk nebo Bůh, zastupuje se hypostaze božské i lidské přirozenosti. A proto se může říci o člověku to, co je božské přirozenosti, a o Bohu se může říci to, co je přirozenosti lidské. Má se však věděti, že ve větě, ve které se něco vypovídá, nedbá se jenom, co jest ono, o čem se výrok vyřkne, nýbrž také podle čeho se o něm vypovídá. Ačkoli tedy se nerozlišují ta, jež se vypovídají o Kristu, rozlišují se přece v tom, podle čeho se obojí vypovídá. Neboť ta, jež jsou božské přirozenosti, vypovídají se o Kristu podle božské přirozenosti; ta pak, jež jsou lidské přirozenosti, vypovídají se o něm podle přirozenosti lidské. Proto praví Augustin, v I. O Troj.: , Rozlišujme, co v Písmě zní podle tvaru Božího, a co podle tvaru otroka." A níže: "Co pro co, a co podle něčeho se říká, opatrný a pečlivý a bohabojný čtenář rozumí."

K prvnímu se tedy musí říci, že jest nemožné vypovídati protilehlá o tomtéž podle téhož; ale podle různých nic nebrání. A tímto způsobem se protilehlá vypovídají o Kristu, ne podle téhož, nýbrž podle různých přirozeností.

K druhému se musí říci, že, kdyby ta, jež patří k nedostatku, se přidělovala Bohu podle božské přirozenosti, bylo by rouhání, jakoby patřící zmenšování jeho cti; nepatří však k bezpráví Bohu, když se mu přidělují podle přijaté přirozenosti. Proto se praví v nějaké řeči Sněmu Efesského: "Nic Bůh nepovažuje za bezpráví, co jest lidem příležitosti spasení: neboť nic z povržených, jež vyvolil pro nás, nečiní bezpráví oné přirozenosti, která nemůže býti podrobena bezpráví: učinil však nízká vlastními, aby spasil přirozenost naši. Když tedy co jest povržené a všední, nečiní bezpráví přirozenosti Boží, nýbrž koná lidem spasení, jak pravíš, že ta, jež jsou příčinou našeho spasení, že byla příležitostí bezpráví na Bohu?"

K třetímu se musí říci, že býti přijata přísluší lidské přiro zenosti ne z důvodu svébytí, nýbrž z důvodu jí samé. A proto nepřísluší Bohu.

## I.5. Zda to, co jest lidské přirozenosti, může se říkati o božské přirozenosti.

přirozenosti. Při páté se postupuje takto: Zdá se, že to, co je lidské přiro zenosti, může se říkati o přirozenosti božské. Neboť to, co je lidské přirozenosti, vypovídá se o Synu Božím a o Bohu. Bůh jest však svá přirozenost. Tedy to, co je lidské přirozenosti, může se vypovídati o přirozenosti božské.

Mimo to tělo patří k lidské přirozenosti. Ale, jak praví Damašský v III. knize, "říkáme, že přirozenost Slova se vtělila, podle blažených Athanáše a Cyrila". Tedy se zdá, že ze stejného důvodu to, co je lidské přirozenosti, může se říkati o přirozenosti božské.

Mimo to, co je přirozenosti božské, přísluší lidské přirozenosti v Kristu: jako poznávati budoucí věci a míti

*deputaverit, anathema sit*. Et huius ratio est quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine dici possunt ea quae sunt divinae naturae, et de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae. Sciendum tamen quod in propositione in qua aliquid de aliquo praedicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo praedicatur praedicatum, sed etiam secundum quid de illo praedicetur. Quamvis igitur non distinguantur ea quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen quantum ad id secundum quod utrumque praedicatur. Nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam, ea autem quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit, in I de Trin., *distinguamus quod in Scripturis sonat secundum formam Dei et quod secundum formam servi*. Et infra, *quid propter quid, et quid secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligit*.

III q. 16 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opposita praedicari de eodem secundum idem est impossibile, sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita praedicantur de Christo, non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

III q. 16 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si ea quae ad defectum pertinent Deo attribuantur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius, non autem pertinet ad Dei iniuriam si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abiectorum quae elegit propter nos, iniuriam facit illi naturae quae non potest esse subiecta iniuriis, propria vero facit inferiora ut salvet naturam nostram. Quando ergo quae abiecta et vilia sunt Dei naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea quae causa nostrae salutis sunt, iniuriae occasionem Deo fuisse?*

III q. 16 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod assumi convenit humanae naturae non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius. Et ideo non convenit Deo.

## 5. Utrum ea quae conveniunt filio hominis possint praedicari de divina natura, et de humana ea quae conveniunt filio Dei.

III q. 16 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, possint dici de natura divina. Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

III q. 16 a. 5 arg. 2

Praeterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus, in III libro, *dicimus naturam verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum*. Ergo videtur quod, pari ratione, ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

III q. 16 a. 5 arg. 3

sílu spásonosnou. Tedy se zda, že ze stejného důvodu to, co je lidské přirozenosti se může říkati o přirozenosti božské.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize: "Když jmenujeme Božství, nejmenujeme o něm, co jsou idiomata člověčenství," to jest vlastnosti: "neříkáme totiž božství trpné nebo stvořitelné". Božství však jest božská přirozenost. Tedy to, co je lidské přirozenosti, nemůže se říkati o přirozenosti božské.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, jež jsou jednoho vlastně, nemohou se vypovídati o ničem; leč o tom, co je s ním totožné: jako smavé nepřísluší leč tomu, co jest člověkem. V tajemství však vtělení není totéž přirozenost božská a lidská; ale jest táž hypostaze obojí přirozenosti. A proto ta, jež jsou jedné přirozenosti, nemohou se o jiné vypovídati, pokud jsou vyznačena abstraktně. Jména však konkretní zastupují hypostazi přirozenosti. A proto se mohou nelišně vypovídati ta, která patří k obojí přirozenosti, o jménech konkretních: ať ono jméno, o němž se říkají, dává rozuměti obojí přirozenost, jako toto jméno Kristus, v němž se rozumí "i Božství pomazávající i člověčenství pomazané", nebo jen božskou přirozenost, jako toto jméno Bůh nebo Syn Boží; nebo pouze přirozenost lidskou, jako toto jméno člověk nebo Ježíš. Proto praví Papež Lev v Listě k Palestinským: "Nezáleží podle které podstaty se Kristus jmenuje; když, při nerozlučně trvající jednotě osoby, týž jest i celý Syn člověka podle těla, i celý Syn Boží pro jedno Božství s Otcem."

K prvnímu se tedy musí říci, že v božství jest věcně totéž osoba s přirozeností, a z důvodu té totožnosti přirozenost božská se vypovídá o Synu Božím. Není však týž způsob označování. A proto některá se říkají o Synu Božím, jež se neříkají o božské přirozenosti; jako říkáme, že Syn Boží jest zrozený, neříkáme však, že jest zrozena přirozenost božská, jak jsme měli v Prvé Části. A podobně v tajemství vtělení pravíme, že Syn Boží trpěl, neříkáme však, že trpěla přirozenost božská.

K druhému se musí říci, že vtělení spíše obnáší spojení s tělem než vlastnost těla. Obojí pak přirozenost jest v Kristu spojena s druhou v osobě; a z důvodu toho spojení se i přirozenost božská nazývá vtělenou, i přirozenost lidská oboženou, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že ta, jež jsou božské přirozenosti, se říkají o lidské přirozenosti, ne pokud bytostně přísluší božské přirozenosti, nýbrž pokud podílně plynou na přirozenost lidskou. Proto ta, jichž nemůže býti účastna lidská přirozenost, jako býti nestvořená nebo všemohoucí, žádným způsobem se neříkají o lidské přirozenosti. Božská však přirozenost ničeho podílně nepřijímá od lidské přirozenosti. A proto ta, jež jsou lidské přirozenosti, žádným způsobem se nemohou říkati o božské.

Praeterea, ea quae sunt divinae naturae, conveniunt humanae naturae in Christo, sicut cognoscere futura, et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod, pari ratione ea, quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

III q. 16 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea quae humanitatis idiomata*, idest proprietates, *non enim dicimus deitatem passibilem vel creabilem*. Deitas autem est divina natura. Ergo ea quae sunt humanae naturae, non possunt dici de divina natura.

III q. 16 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt proprie unius, non possunt vere de aliquo praedicari nisi de eo quod est idem illi, sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem divina natura et humana, sed est eadem hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae. Et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis sive, illud nomen de quo dicuntur det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen Christus in quo intelligitur et divinitas ungens et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen Deus, vel filius Dei; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen homo, vel Iesus. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Palaestinos, *non interest ex qua Christus substantia nominetur, cum inseparabiliter manente unitate personae, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei filius propter unam cum patre divinitatem*.

III q. 16 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in divinis realiter est idem persona cum natura, et ratione huius identitatis, divina natura praedicatur de filio Dei. Non tamen est idem modus significandi. Et ideo quaedam dicuntur de filio Dei quae non dicuntur de divina natura, sicut dicimus quod filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod divina natura sit genita, ut in prima parte habitum est. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quod filius Dei est passus, non autem dicimus quod natura divina sit passa.

III q. 16 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura est in Christo unita alteri in persona, ratione cuius unionis et natura divina dicitur incarnata, et humana natura deificata, ut supra dictum est.

III q. 16 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura. Et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina.



## I.6. Zda je pravdivá tato: Bůh stal se člověkem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že je nesprávná tato: Bůh se stal člověkem. Ježto totiž člověk znamená podstatu, státi se člověkem, jest státi se jednoduše. Avšak tato jest nesprávná: "Bůh se stal jednoduše." Tedy jest nesprávná tato: Bůh se stal člověkem.

Mimo to státi se člověkem jest změniti se. Bůh však nemůže býti podmětem změny: podle onoho Malach. 3: "Já Pán a neměním se." Tedy se zdá, že jest nesprávná tato: Bůh se stal člověkem.

Mimo to člověk, jak se říká o Kristu, zastupuje osobu Syna Božího. Ale tato jest nesprávná: Bůh se stal osobou Syna Božího. Tedy jest nesprávná tato: Bůh se stal člověkem.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 1: "Slovo tělem učiněno jest." A jak praví Athanáš v Listě Epiktetovi, "že pravil: Slovo tělem učiněno jest, podobné jest, jako by se řeklo, Bůh se stal člověkem".

Odpovídám: Musí se říci, že se říká, že něco se stalo tím, co se nově o něm vypovídá. Pravdivě se však vypovídá o Bo hu, že jest člověkem, jak bylo řečeno; ale tak, že nepřísluší Bohu býti člověkem od věčnosti, nýbrž od času, skrze přijetí lidské přirozenosti. A proto je pravdivá tato: Bůh se stal člověkem. Různě však se od různých rozumí, jakož i tato, "Bůh jest člověkem", jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že státi se člověkem jest státi se jednoduše ve všem tom, v čem lidská přirozenost začíná býti ve svébytí nově stvořeném. Říká se však o Bohu, že se stal člověkem, protože lidská přirozenost začala býti ve svébytí božské přirozenosti od věčnosti jsoucím. A proto, že se Bůh stal člověkem, není státi se Bohem jednoduše:

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, státi se obnáší, že se něco nově vypovídá o druhém. Proto kdykoli se něco nově vypovídá o druhém se změnou toho, o čem se říká, tehdy státi se jest měniti se. A to přísluší všem, jež se vypovídají naprostě: nemůže totiž někomu přijíti nově bělost nebo velikost nežli tím, že se nově mění na bělost nebo velikost. Ta však, jež se říkají vztažně, mohou se vypovídati nově o něčem bez jeho změny: jako se člověk stává nově pravým bez změny sebe, pohybem onoho, jenž se mu stává levým. Proto u takových není třeba, aby všechno, o čem se říká, že se stává, bylo změněno: protože se to může přihoditi změnou druhého. A tímto způsobem říkáme Bohu: "Pane, útočištěm stal ses nám." Býti však člověkem přísluší Bohu z důvodu spojení, jež jest nějakým vztahem. A proto vypovídáme o Bohu nově, že je člověkem, bez jeho změny, skrze změnu lidské přirozenosti, jež jest přijata k osobě božské. A proto, když se říká "Bůh se stal člověkem", nerozumí se nějaká změna se strany Boží, nýbrž pouze se strany lidské přirozenosti.

## 6. Utrum haec sit vera: Filius Dei factus est homo.

III q. 16 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed haec est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo haec est falsa, Deus factus est homo.

III q. 16 a. 6 arg. 2

Praeterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis, secundum illud Malach. III, *ego dominus, et non mutor*. Ergo videtur quod haec sit falsa, Deus factus est homo.

III q. 16 a. 6 arg. 3

Praeterea, homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam filii Dei. Sed haec est falsa, Deus factus est persona filii Dei. Ergo haec est falsa, Deus factus est homo.

III q. 16 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *verbum caro factum est*. Et sicut Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, *quod dixit verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, homo factus est*.

III q. 16 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, sicut dictum est, ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera, Deus factus est homo. Diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et haec, Deus est homo, ut supra dictum est.

III q. 16 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo ex eo quod humana natura incoepit esse in supposito divinae naturae ab aeterno praeexistente. Et ideo Deum fieri hominem non est Deum fieri simpliciter.

III q. 16 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, fieri importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quae absolute dicuntur, non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus, *domine, refugium factus es nobis*. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.

K třetímu se musí říci, že člověk zastupuje osobu Syna Božího, ne holou, nýbrž jak jest svébytná v lidské přirozenosti. A ačkoliv tato jest nesprávná: "Bůh se stal osobou Syna", jest přece pravdivá tato: "Bůh se stal člověkem", proto, že jest spojen s lidskou přirozeností.

## I.7. Zda je pravdivá tato: Člověk stal se Bohem.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tato jest pravdivá: "Člověk stal se Bohem." Praví se totiž Řím. 1: "Co napřed slíbil skrze své proroky v Písmech svatých o Synu svém, jenž mu byl učiněn ze semene Davidova podle těla." Ale Kristus, pokud jest člověkem, podle těla jest ze semene Davidova. Tedy člověk se stal Synem Božím.

Mimo to Augustin praví, v I. O Troj.: "Takové bylo ono přijetí, že Boha učinilo člověkem a člověka Bohem." Avšak z důvodu toho přijetí jest pravdivá tato: "Bůh se stal člověkem." Tedy podobně jest pravdivá tato: "Člověk se stal Bohem."

Mimo to Řehoř Nazianský praví, v Listě Chelidoniovi: "Bůh se sice polidštil, člověk však se obožil, nebo jakkoli jinak by pojmenoval." Bůh však z toho důvodu sluje polidštěným, že se stal člověkem. Tedy člověk z toho důvodu sluje oboženým, že se stal Bohem. A tak jest pravdivá tato: "Člověk se stal Bohem."

Mimo to, když se praví, "Bůh stal se člověkem", podmětem učinění nebo spojení není Bůh, nýbrž lidská přirozenost, již znamená toto jméno člověk. Ale to se zdá býti podmětem učinění, jemuž se učinění přiděluje. Tedy je spíše pravdivá tato: "Člověk stal se Bohem" než ona: "Bůh se stal člověkem".

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize: "Neříkáme, že byl člověk obožen, nýbrž Bůh polidštěn." Jest pak totéž státi se Bohem, co býti obožen. Tedy tato jest nesprávná: "Člověk se stal Bohem."

Odpovídám: Musí se říci, že tato věta: "Člověk se stal Bohem" se může trojmo rozuměti. Jedním způsobem tak, jako příčestí učiněn, určujíc naprostě buď podmět nebo výrok: a v tomto smyslu jest nesprávná; protože ani onen člověk, o němž vypovídá, nebyl učiněn, ani Bůh nebyl učiněn, jak se níže řekne. A v témž smyslu jest nesprávná tato: "Bůh se stal člověkem." Avšak v tomto smyslu není otázka o těch větách. Jiným způsobem se může rozuměti, že ly stal určuje složení; aby byl smysl, "Člověk se stal Bohem", to jest, "stalo se, že člověk jest Bohem". A v tomto smyslu obojí jest pravdivá, i "Člověk se stal Bohem", i "Bůh se stal člověkem". Avšak tu není vlastní smysl těchto rčení; - leč by se snad rozumělo, že ly člověk nemá osobního zastupování, nýbrž jen jednoduché. Neboť ačkoliv tento člověk se nestal Bohem, protože toto svébytí, osoba Syna Božího, bylo od věčnosti Bohem, přece člověk, obecně řečeno, nebyl vždy Bohem. Třetím způsobem se rozumí vlastně; jako toto příčestí učiněn stanoví u člověka státi se vzhledem k Bohu, jakožto konci učinění. A v tomto smyslu, za předpokladu, že jest v Kristu tatáž osoba a hypostaze a svébytí Boha a člověka,

III q. 16 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo supponit personam filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et quamvis haec sit falsa, Deus factus est persona filii, est tamen haec vera, Deus factus est homo, ex eo quod unitus est humanae naturae.

## 7. Utrum haec sit vera: Homo factus est Deus.

III q. 16 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera, homo factus est Deus. Dicitur enim Rom. I, *quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. Sed Christus secundum quod homo est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est filius Dei.

III q. 16 a. 7 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in I de Trin., *talis erat illa susceptio quae Deum hominem faceret, et hominem Deum*. Sed ratione illius susceptionis haec est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter haec est vera, homo factus est Deus.

III q. 16 a. 7 arg. 3

Praeterea, Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola ad Chelidonium, *Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit*. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, quia est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, quia est factus Deus. Et ita haec est vera, homo factus est Deus.

III q. 16 a. 7 arg. 4

Praeterea, cum dicitur, Deus factus est homo, subiectum factionis vel unitionis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen homo. Sed illud videtur esse subiectum factionis cui factio attribuitur. Ergo haec magis est vera, homo factus est Deus, quam ista, Deus factus est homo.

III q. 16 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum*. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo haec est falsa, homo factus est Deus.

III q. 16 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod propositio ista, homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod hoc participium factus determinet absolute vel subiectum, vel praedicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille de quo praedicatur est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur. Et sub eodem sensu haec est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi ut ly factus determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, idest, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et, homo factus est Deus, et, Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur quod ly homo non habeat personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, persona filii Dei, ab aeterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo, proprie intelligitur, secundum quod hoc participium factus ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum sicut ad



jak bylo shora řečeno, jest tato věta nesprávná. Protože, když se řekne, "Člověk stal se Bohem", člověk má osobní zastupování. Neboť býti Bohem není pravdou o člověku z důvodu lidské přirozenosti, nýbrž z důvodu jeho svébytí. Avšak ono svébytí lidské přirozenosti, o němž je pravdou, že jest Bohem, je totéž, co hypostaze neboli osoba Syna Božího, jež byla vždycky Bohem. Proto se nemůže říci, že ten člověk "začal . býti Bohem", nebo že "se stává Bohem", nebo že "se stal Bohem". Kdyby však byla jiná osoba nebo hypostaze Boha a člověka, tak, že by se pak býti Bohem vypovídalo o člověku, a obráceně, z jakéhosi spojení svébytí; buď osobní hodnosti, nebo citu nebo přebývání, jak pravili Nestoriáni: tehdy by se mohlo stejným důvodem říci, že "člověk se stal Bohem", to jest "spojeným s Bohem", jakož i že "Bůh se stal člověkem", to jest "spojeným s člověkem".

K prvnímu se tedy musí říci, že v oněch slovech Apoštolových toto vztažné jenž, což se vztahuje na osobu Syna, nemá se rozuměti se strany výroku, jako by někdo, jsoucí ze semene Davidova podle těla, stal se Synem Božím, ve kterémž smyslu postupovala námitka; ale má se rozuměti se strany podmětu, takže jest smysl, že "Syn Boží byl učiněn jemu" (totiž ke cti Otcově, jak vykládá Glossa) "jsoucí ze semene Davidova podle těla"; jako by chtěl říci: "Syn Boží, mající tělo ze semene Davidova ke cti Boží."

K druhému se musí říci, že ono slovo Augustinovo se má rozuměti, v onom smyslu, že z onoho přijetí vtělení se stalo, že člověk jest Bohem a Bůh jest člověkem. A v tom smyslu jsou obě rčení pravdivá, jak bylo řečeno.

A podobně třeba říci k třetímu, neboť býti obožen je totéž, co státi se Bohem.

Ke čtvrtému se musí říci, že výraz položený v podmětu béře se hmotně, to jest za svébytí; ale položen ve výroku, béře se tvarově, to jest za označenou přirozenost. A proto, když se řekne, "Člověk stal se Bohem", ono státi se nepřiděluje se lidské přirozenosti, nýbrž svébytí lidské přirozenosti, jež jest od věčnosti Bohem, a proto mu nepřísluší státi se Bohem. Když se však řekne, "Bůh se stal člověkem", rozumí se, že nastávání se týká lidské přirozenosti samé. A proto, když se mluví vlastně, tato jest pravdivá, "Bůh se stal člověkem"; ale tato jest nesprávná: "Člověk se stal Bohem." Jako kdyby Sokrates, když byl prve člověkem, potom se stal bílým: při ukázání na Sokrata, tato jest pravdivá, "Tento člověk se dnes stal bílým"; ale tato nesprávná, "Toto bílé se dnes stalo člověkem". Kdyby se však se strany podmětu položilo jméno, značící lidskou přirozenost abstraktně, mohlo by tímto způsobem býti označeno jako podmět stání se; třebas kdyby se řeklo, že "lidská přirozenost se stala Syna Božího".

## I.8. Zda je pravdivá tato: Kristus je tvorem.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tato jest pravdivá: "Kristus je tvorem." Praví totiž Papež Lev: "Nové a neslýchané sejití: "Bůh, který jest a byl, stává se tvorem." Ale to se může vypovídati o Kristu, čím Syn Boží se stal

terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut supra ostensum est, ista propositio falsa est. Quia cum dicitur, homo factus est Deus, ly homo habet personalem suppositionem, non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione sui suppositi. Suppositum autem illud humanae naturae de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incoepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt, tunc pari ratione posset dici quod homo factus est Deus, idest coniunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, idest coniunctus homini.

III q. 16 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in verbis illis apostoli hoc relativum qui, quod refert pro persona filii, non debet intelligi ex parte praedicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus filius Dei, in quo sensu obiectio procedebat, sed debet intelligi ex parte subiecti, ut sit sensus quod filius Dei factus est ei, (scilicet ad honorem patris, ut Glossa exponit) existens ex semine David secundum carnem; ac si diceret, filius Dei habens carnem ex semine David ad honorem Dei.

III q. 16 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus et Deus esset homo. In quo sensu ambae locutiones sunt verae, ut dictum est.

III q. 16 a. 7 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium, nam deificari idem est quod fieri Deum.

III q. 16 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito, positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata. Et ideo cum dicitur, homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanae naturae, sed supposito humanae naturae, quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, haec est vera, Deus factus est homo, sed haec est falsa, homo factus est Deus. Sicut, si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, haec est vera, hic homo hodie factus est albus; haec tamen est falsa, hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subiectum factionis, puta si dicatur quod natura humana facta est filii Dei.

## 8. Utrum haec sit vera: Christus factus est creatura.

III q. 16 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera, Christus est creatura. Dicit enim Leo Papa, *nova et*

skrz vtělení. Tedy jest pravdivá tato: "Kristus je tvorem."

Mimo to vlastnosti obojí přirozenosti se mohou vypovídati o hypostazi společné oběma přirozenostem, ať se označí kterýmkoliv jménem, jak bylo svrchu řečeno. Ale vlastností lidské přirozenosti jest býti tvorem: jako jest vlastností přirozenosti božské, býti Stvořitelem. Tedy se může obojí říci o Kristu, totiž, že jest tvorem, i že jest nestvořeným a Stvořitelem.

Mimo to duše jest přednější částí člověka než tělo. Ale Kristus z důvodu těla, které přijal z Panny, sluje jednoduše z Panny narozený. Tedy z důvodu duše, jež byla stvořena od Boha, se má jednoduše říci, že Kristus je tvorem.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O Troj.: "Zdaž byl slovem učiněn Kristus? Zdaž byl rozkazem stvořen Kristus?" Jako by řekl: "Ne." Proto dodává: "Ale jak může býti stvoření v Bohu? Vždyť Bůh jest jednoduché přirozenosti, ne spojené." Tedy se nemá připustit tato: .,Kristus je tvorem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Jeronym, "ze slov nespořádaně pronesených se vběhne do kacířství". Proto nemáme míti s kacíři ani společná jména, aby se nezdálo, že přejeme jejich kacířství. Ariánští však kacíři pravili, že Kristus jest tvorem, a menší než Otec, ne pouze vzhledem k lidské přirozenosti, nýbrž i vzhledem k božské osobě. A proto se nemá naprostě říci, že Kristus je tvorem anebo menší než Otec, nýbrž s určením, totiž "podle lidské přirozenosti". Ta však, o nichž nelze tušiti, že přísluší božské osobě podle ní samé, mohou se jednoduše o Kristus říkati vzhledem k lidské přirozenosti.; jako říkáme jednoduše, že Kristus ,;trpěl, umřel a byl pohřben". Jako také ve věcech tělesných a lidských, ta, o nichž může přijíti pochybnost, zda přísluší celku nebo části, jsou-li vnějaké části, nepřidělujeme celku jednoduše, to jest bez určení: neříkáme totiž, že "Ethiop jest bílý", nýbrž že "jest bílý podle zubu". Říkáme však bez určení, že jest kadeřavý, protože mu to nemůže příslušeti než podle vlasu.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdy svatí Učenci k vůli stručnosti; vynechavše určení, užívají o Kristu jména tvor. Má se však pod jejich výroky rozuměti.

K druhému se musí říci, že všechny vlastnosti lidské přirozenosti, jakož i božské, mohou se nějak říci o Kristu. Proto také praví Damašský, v III. knize, že Kristus, který se nazývá "Bohem i člověkem, stvořený jest i nestvořený, dělitelný i nedělitelný". Přece však ona, u nichž jest pochybnost o některé z obou přirozeností, nemají se říkati bez určení. Proto i sám potom jinde dodává: "Ona jedna hypostaze," totiž Kristova, "jest i božstvím nestvořená, i stvořená člověčenstvím." Jako též obráceně nemělo by se říkati bez určení, že "Kristus jest netělesný" nebo "netrpný", k vůli vyhnutí bludu Manicheovu, jenž tvrdil, že

*inaudita conventio, Deus qui est et erat, fit creatura*. Sed illud potest praedicari de Christo quod filius Dei factus est per incarnationem. Ergo haec est vera, Christus est creatura.

III q. 16 a. 8 arg. 2

Praeterea, proprietates utriusque naturae possunt praedicari de hypostasi communi utriusque naturae, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est. Sed proprietas humanae naturae est esse creaturam, sicut proprietas divinae naturae est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura; et quod sit increatus et creator.

III q. 16 a. 8 arg. 3

Praeterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de virgine traxit, dicitur simpliciter esse natus de virgine. Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

III q. 16 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Trin., *nunquid dicto factus est Christus? Nunquid mandato creatus est Christus?* Quasi dicat, non. Unde subdit, *quomodo autem creatura in Deo esse potest? Etenim Deus naturae simplicis est, non coniunctae*. Ergo haec non est concedenda, Christus est creatura.

III q. 16 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, *ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis*. Unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem haeretici Christum dixerunt esse creaturam, et minorem patre, non solum ratione humanae naturae, sed etiam ratione divinae personae. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam. Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinae personae conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanae naturae, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quae in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest sine determinatione, non enim dicimus quod Aethiops est albus, sed quod est albus secundum dentem. Dicimus autem absque determinatione quod est Crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

III q. 16 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquando sancti doctores, causa brevitatis determinatione omissa, nomine creaturae utuntur circa Christum. Est tamen in eorum dictis subintelligenda.

III q. 16 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes proprietates humanae naturae, sicut et divinae, possunt aliqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod *Christus, qui Deus et homo dicitur, creabilis est et increabilis, et partibilis et impartibilis*. Sed tamen illa quae dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde et ipse postea alibi subdit, ipsa una hypostasis, scilicet Christi, *et increata est deitate, et creata est humanitate*. Sicut et e converso non esset dicendum



Kristus neměl pravého těla, ani že opravdu netrpěl; ale je třeba říci s určením, že "Kristus podle svého Božství byl netělesný a netrpný".

K třetímu se musí říci, že o narození z Panny nemůže býti žádné pochybnosti, že by příslušelo osobě Syna Božího, jako může býti o stvoření. A proto není v obojím podobného důvodu.

## I.9. Zda „Onen člověk", s poukazem na Krista, „začal býti".

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že "onen člověk", s poukazem na Krista, "začal býti". Praví totiž Augustin, K Jan.: "Dříve než byl svět, ani nás nebylo, ani samého prostředníka Boha a lidí, člověka Krista Ježíše." Co však nebylo vždycky, začalo býti. Tedy onen člověk, s poukazem na Krista, začal býti.

Mimo to Kristus začal býti člověkem. Býti však člověkem jest býti

jednoduše. Tedy onen člověk začal býti jednoduše. Mimo to člověk obnáší svébytí lidské přirozenosti. Kristus však nebyl vždycky svébytím lidské přirozenosti. Tedy onen člověk začal býti.

Avšak proti jest, co se praví Žid. posl.: "Ježíš Kristus včera i dnes, on i na věky."

Odpovídám: Musí se říci, že se nemá říkati, že onen člověk, s poukazem na Krista, začal býti, když se nic nepřidá. A to z dvojího důvodu. A to, nejprve, protože rčení jest jednoduše nesprávné, podle poučky Katolické víry, jíž klademe v Krista jedno svébytí a jednu hypostazi, jakož i jednu osobu. Neboť podle toho je třeba, v tom, co se praví, "onen člověk", s poukazem na Krista, aby se označovalo svébytí věčné; a jeho věčnosti odporuje začíti býti. Proto tato jest nesprávná: "Tento člověk počal býti." A nevadí, že začíti býti přísluší lidské přirozenosti, jež jest označena tímto jménem člověk; protože výraz položený v podmětu, nebéře se tvarově za přirozenost, nýbrž hmotně, za svébytí, jak bylo shora řečeno. Za druhé, protože i kdyby byla pravdivá, nesmělo by se jí užívati bez určeníkvůli vyhnutí kacířstvu Ariovu, jenž, jako přidělil osobě Syna Božího, že jest tvorem a že jest menší než Otec, tak mu také přiděluje, že začal býti, říkaje, že "bylo, kdy nebyl".

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita musí se rozuměti s určením jako když řekneme, že člověk Ježíš Kristus nebyl dříve než byl svět, podle člověčenství.

K druhému se musí říci, že s tímto slovem začal neplatí důkaz od nižšího k vyššímu; nenásleduje totiž: "Toto začalo býti bílým." Tedy začalo býti barevným. A to proto, že začíti obnáší býti nyní a ne prve; ale nenásleduje: "Toto nebylo dříve bílé. Tedy nebylo dříve barevné." Býti

sine determinatione quod Christus est incorporeus, vel impassibilis, ad evitandum errorem Manichaei, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.

III q. 16 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod de nativitate ex virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personae filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

## 9. Utrum haec sit vera: Iste homo demonstrato Christo incoepit esse vel fuerit semper.

III q. 16 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse. Dicit enim Augustinus, super Ioan., *priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*. Sed illud quod non semper fuit, incoepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incoepit esse.

III q. 16 a. 9 arg. 2

Praeterea, Christus incoepit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incoepit esse simpliciter.

III q. 16 a. 9 arg. 3

Praeterea, homo importat suppositum humanae naturae. Sed Christus non fuit semper suppositum humanae naturae. Ergo homo ille incoepit esse.

III q. 16 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. ult., *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*.

III q. 16 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod non est dicendum quod ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam Catholicae fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, ille homo, demonstrato Christo, designetur suppositum aeternum, cuius aeternitati repugnat incipere esse. Unde haec est falsa, hic homo incoepit esse. Nec obstat quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen homo, quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est. Secundo quia, etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum haeresim Arii, qui, sicut personae filii Dei attribuit quod esset creatura et quod esset minor patre, ita attribuit ei quod esse incoeperat, dicens quod erat quando non erat.

III q. 16 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione, ut si dicamus quod homo Christus Iesus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

III q. 16 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum hoc verbo incoepit non sequitur argumentum ab inferiori ad superius, non enim sequitur, hoc incoepit esse album, ergo incoepit esse

jednoduše je však vyšší než býti člověkem. Proto nenásleduje: "Kristus začal býti člověkem. Tedy začal býti."

K třetímu se musí říci, že toto jméno člověk, pokud se béře o Kristu, ačkoli znamená lidskou přirozenost, která začala býti, přece zastupuje věčné svébytí, které nezačalo býti. A proto, ježto položeno jsouc do podmětu, zastupuje svébytí, a pokud jest položeno do výroku, vztahuje se k přirozenosti, i proto jest nesprávná tato: "Člověk Kristus začal býti," ale pravdivá jest tato: "Kristus začal býti člověkem."

## I.10.Zda je pravdivá tato: „Kristus jakožto člověk jest tvorem", nebo: „začal býti".

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že tato jest nesprávná: "Kristus jakožto člověk jest tvorem"; nebo "začal býti". Neboť v Kristu není nic stvořeného, leč lidská přirozenost. Avšak jest nesprávná tato: "Kristus jakožto člověk jest lidská přirozenost." Tedy též tato jest nesprávná: "Kristus jakožto člověk jest tvorem."

Mimo to výrok je spíše vyřknut o výrazu, položeném ve zdvojení, než o samém podmětu věty: jako kdyby se řeklo: "Tělo, jakožto barevné, jest viditelné," následuje, že barevné jest viditelné. Avšak, jak bylo řečeno, nesmí se naprostě připustiti tato: "Člověk Kristus je tvorem". Tedy ani tato: "Kristus jakožto člověk je tvorem."

Mimo to, cokoli se vypovídá o kterémkoliv člověku jakožto člověku, vypovídá se o něm o sobě a jednoduše; neboť jest totéž o sobě a jako takové, jak se praví v V. Metafys. Avšak tato jest nesprávná: "Kristus jest o sobě a jednoduše tvorem." Tedy též tato jest nesprávná: "Kristus jakožto člověk je tvorem."

Avšak proti, vše co jest, jest buď Tvůrcem nebo tvorem. Avšak tato jest nesprávná: "Kristus jakožto člověk je Tvůrcem." Tedy tato jest pravdivá: "Kristus jakožto člověk je tvorem."

Odpovídám: Musí se říci; že když se řekne, "Kristus jakožto člověk", toto jméno člověk se může vzíti ve zdvojení buď z důvodu svébytí anebo z důvodu přirozenosti. Když se zdvojuje z důvodu svébytí, ježto svébytí lidské přirozenosti v Kristu jest věčné a nestvořené, bude nesprávná tato: "Kristus jakožto člověk je tvorem." Jestliže však se zdvojuje z důvodu lidské přirozenosti, tak jest pravdivá: protože z důvodu lidské přirozenosti; čili podle lidské přirozenosti, přísluší mu býti tvorem, jak bylo shora řečeno. Musí se však věděti, že jméno, takto opět vzaté ve zdvojení; platí spíše pro přirozenost než pro svébytí; neboť se opět béře z moci výroku, jenž platí tvarově: neboť totéž jest, říci "Kristus jakožto člověk", jako by se řeklo, "Kristus, pokud jest člověkem". A proto tato se má spíše připustit, než popříti: "Kristus jakožto člověk je tvorem." Kdyby se však přidalo něco, čím by byla přetažena ke svébytí, musila se by se věta spíše popříti, než připustiti; třebas kdyby se řeklo:

coloratum. Et hoc ideo quia incipere importat nunc esse et non prius, non autem sequitur, hoc non erat prius album, ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur, Christus incoepit esse homo, ergo incoepit esse.

III q. 16 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc nomen homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quae incoepit esse, tamen supponit suppositum aeternum, quod esse non incoepit. Et ideo, quia, secundum quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in praedicato, refertur ad naturam, et ideo haec est falsa, homo Christus incoepit esse; sed haec est vera, Christus incoepit esse homo.

## 10. Utum haec sit vera: Christus secundum quod homo est creatura.

III q. 16 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura; vel, incoepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est humana natura. Ergo etiam haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 arg. 2

Praeterea, praedicatum magis praedicatur de termino in reduplicatione posito quam de ipso subiecto propositionis, sicut, si dicatur, corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed haec non est absolute, sicut dictum est, concedenda, homo Christus est creatura. Ergo etiam neque haec, Christus, secundum quod homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 arg. 3

Praeterea, quidquid praedicatur de quocumque homine secundum quod homo, praedicatur de eo per se et simpliciter, idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in V Metaphys. Sed haec est falsa, Christus est per se et simpliciter creatura. Ergo etiam haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 s. c.

Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed haec est falsa, Christus, secundum quod homo, est creator. Ergo haec est vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur, Christus secundum quod homo, hoc nomen homo potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanae naturae, sic est vera, quia ratione humanae naturae, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est. Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, resumitur enim in vi praedicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideo haec est magis concedenda quam neganda, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod pertraheretur ad suppositum,



"Kristus jakožto tento člověk je tvorem."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač Kristus není lidská přirozenost, přece jest majícím lidskou přirozenost. Jménu však tvor jest vrozeno býti vypovídáno nejen o abstraktních, nýbrž také o konkretních: říkáme totiž, že "člověčenství je tvorem", a že "člověk je tvorem".

K druhému se musí říci, že by člověk, jak se klade v podmětu, spíše přihlíží ke svébytí; pokud se však klade ve zdvojení, spíše přihlíží k přirozenosti, jak bylo řečeno. A protože přirozenost je stvořená, svébytí však nestvořené, proto, ač se tato nepřipustí jednoduše, "Ten člověk je tvorem", přece se připouští: "Kristus jakožto člověk je tvorem."

K třetímu se musí říci, že každému člověku, jenž jest svébytím pouhé lidské přirozenosti, přísluší, aby měl bytí jenom podle lidské přirozenosti. A proto o každém takovém svébytí platí, že, je-li tvoremjakožto člověk, že je tvorem jednoduše: Kristus však není pouze svébytí lidské přirozenosti, nýbrž také božské, podle níž má bytí nestvořené: A proto nenásleduje, že je "tvorem jednoduše, je-li tvorem jakožto člověk".

## I.11.Zda „Kristus jakožto člověk jest Bohem".

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že "Kristus jakožto člověk jest Bohem". Kristus je totiž Bohem skrze milost spojení. Avšak Kristus jakožto člověk má milost spojení. Tedy Kristus jakožto člověk jest Bohem.

Mimo to odpouštěti hříchy jest vlastní Bohu, podle onoho Isai. 43: "Já sám jsem, jenž shlazuji nepravosti tvé k vůli sobě." Avšak Kristus jakožto člověk odpouští hříchy, podle onoho Mat. 9: "Abyste však věděli, že Syn Člověka má moc na zemi odpouštěti hříchy" atd. Tedy Kristus jakožto člověk jest Bohem.

Mimo to Kristus není člověk obecně, nýbrž ten člověk zvláštní. Avšak Kristus, jakožto ten člověk, jest Bohem: neboť tím člověkem se vyjadřuje věčné svébytí, jež jest Bohem přirozené. Tedy Kristus jakožto člověk jest Bohem.

Avšak proti, to, co přísluší Kristu, jakožto člověk, přísluší člověku každému. Je-li tedyBohem Kristus jakožto člověk, následuje, že každý člověk je Bohem. Což jest patrně nesprávně.

Odpovídám: Musí se říci, že ten výraz člověk, položený ve zdvojení, může se vzíti dvojmo. Jedním způsobem co do přirozenosti. A tak není pravda, že "jakožto člověk jest Bohem", protože lidská přirozenost jest odlišná od božské podle odlišnosti přirozenosti. - Jiným způsobem se může vzíti vzhledem k svébytí. A tak, ježto svébytí lidské přirozenosti v Kristu jest osoba Syna Božího, jemuž samo sebou přísluší býti Bohem, jest pravda, že "Kristus jakožto

esset propositio magis neganda quam concedenda, puta si diceretur, Christus, secundum quod hic homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturae natum est praedicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis, dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

III q. 16 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod ly homo, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum, secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo, licet non concedatur ista simpliciter, iste homo est creatura, conceditur tamen ista, Christus, secundum quod homo, est creatura.

III q. 16 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod cuilibet homini qui est suppositum solius naturae humanae, competit quod non habeat esse nisi secundum naturam humanam. Et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod est homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanae naturae, sed etiam divinae, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod simpliciter sit creatura.

## 11. Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo est Deus.

III q. 16 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

III q. 16 a. 11 arg. 2

Praeterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isaiae XLIII, *ego ipse sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. IX, *ut autem sciatis quod filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, et cetera. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

III q. 16 a. 11 arg. 3

Praeterea, Christus non est homo communis, sed est iste homo particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum aeternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

III q. 16 a. 11 s. c.

Sed contra, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus. Quod patet esse falsum.

III q. 16 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam. Et sic non est verum quod, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturae. Alio modo potest accipi ratione suppositi. Et sic, cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona filii Dei, cui per se

člověk jest Bohem". Protože však výraz položený ve zdvojení platí spíše pro přirozenost než pro svébytí, jak bylo svrchu řečeno; proto spíše se má popříti tato "Kristus jakožto člověk jest Bohem", než tvrditi.

K prvnímu se tedy musí říci, že nikoli podle téhož přísluší něčemu pohybovati se k něčemu a býti jím, neboť býti pohybováno přísluší něčemu z důvodu hmoty nebo podmětu; býti však v uskutečnění přísluší z důvodu tvaru. A podobně ne podle téhož přísluší Kristu býti určen k tomu, aby byl Bohem, skrze milost spojení, a býti Bohem; ale první mu patří podle lidské přirozenosti, druhé pak podle božské. A proto tato jest pravdivá, "Kristus jakožto člověk má milost spojení", ne však ta, "Kristus jakožto člověk jest Bohem".

K druhému se musí říci, že "Syn Člověka má na zemi moc odpouštěti hříchy ne silou přirozenosti lidské, nýbrž božské; a v té božské přirozenosti jest moc odpouštěti hříchy mocí svrchovanou, v lidské však přirozenosti jest nástrojově a služebně. Proto K Mat., toto vykládaje, Zlatoústý praví: "Význačně pravil, "na zemi odpouštěti hříchy", aby ukázal; že s lidskou přirozeností spojil moc Božství nerozdílnou jednotou. Protože, ač se stal člověkem, zůstal přece Slovem Božím."

K třetímu se musí říci, že když se řekne: ten člověk, zájmeno ukazovací táhne jméno člověk ke svébytí. A proto jest spíše tato pravdivá, "Kristus jakožto ten člověk jest Bohem", než tato: Kristus jakožto člověk jest Bohem.

## I.12.Zda „Kristus jakožto člověk jest hypostaze neboli osoba".

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že "Kristus jakožto člověk jest hypostaze neboli osoba". Neboť to, co přísluší každému člověku, přísluší Kristu jakožto člověku: jest totiž podobný jiným lidem, podle onoho Filip. 2: "K podobnosti s lidmi učiněn." Avšak každý člověk jest osobou. Tedy Kristus jakožto člověk jest osobou.

Mimo to Kristus jakožto člověk jest podstata rozumové přirozenosti. Ne však podstatou všeobecnou. Tedy jest podstatou ojedinělou. Osoba však není nic jiného, než "ojedinělá podstata rozumové přirozenosti", jak praví Boetius v knize O dvou přirozenostech. Tedy Kristus jakožto člověk jest osobou.

Mimo to Kristus jakožto člověk jest věcí lidské přirozenosti a svébytím a hypostazí téže přirozenosti. Avšak každá hypostaze a svébytí a věc lidské přirozenosti jest osobou. Tedy Kristus jakožto člověk jest osobou.

Avšak proti, Kristus jakožto člověk není osoba věčná. Je-li tedy jakožto člověk osobou, budenásledovati, že jsou v Kristu osoby dvě, jedna časná a druhá věčná; což jest

convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est, ideo magis est ista neganda, Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.

III q. 16 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid, et esse illud, nam moveri convenit alicui ratione materiae vel subiecti, esse autem in actu ratione formae. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum, sed convenit primum sibi secundum humanam naturam; secundum vero secundum divinam. Et ideo haec est vera, Christus secundum quod homo, habet gratiam unionis, non tamen ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

III q. 16 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod *filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata*, non virtute humanae naturae, sed divinae, in qua quidem divina natura consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus, super Matth., hoc exponens, dicit, *signanter dixit, in terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanae naturae potestatem divinitatis univit indivisibili unione. Quia, etsi factus est homo, tamen Dei verbum permansit*.

III q. 16 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur iste homo, pronomen demonstrativum trahit hoc nomen homo ad suppositum. Et ideo magis est haec vera, Christus, secundum quod iste homo, est Deus, quam ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

## 12. Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo est hypostasis vel persona.

III q. 16 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo secundum quod est homo, est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp. II, *in similitudinem hominum factus*. Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

III q. 16 a. 12 arg. 2

Praeterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae. Non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam *rationalis naturae individua substantia*, ut dicit Boetius, in libro de duabus naturis. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

III q. 16 a. 12 arg. 3

Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res humanae naturae, et suppositum et hypostasis eiusdem naturae. Sed omnis hypostasis et suppositum et res naturae humanae est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

III q. 16 a. 12 s. c.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna. Si ergo, secundum quod homo, sit



bludné, jak bylo svrchu řečeno.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ten výraz člověk, položený ve zdvojení, může se vzíti buď vzhledem ke svébytí nebo vzhledem k přirozenosti. Když se tedy řekne, "Kristus jakožto člověk jest osoba", kdyby se bralo ve smyslu svébytí, jest jasné, že Kristus jakožto člověk jest osobou; protože svébytí lidské přirozenosti není nic jiného než osoba Syna Božího. Jestli se však béře ve smyslu přirozenosti, tak se může rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, když se rozumí, že lidské přirozenosti přísluší, býti v nějaké osobě. A také tímto způso bem jest pravdivé; neboť všechno, co má svébytí v lidské přirozenosti, jest osobou. - Jiným způsobem se může rozuměti, že lidské přirozenosti v Kristu náleží vlastní osobnost, způsobená z prvků lidské přirozenosti. A tak Kristus jakožto člověk není osobou; protože lidská přirozenost není o sobě zvláště jsoucí vedle božské přirozenosti, což vyžaduje ráz osoby.

K prvnímu se tedy musí říci, že každému člověku přísluší, býti osobou, pokud každé svébytné v lidské přirozenosti jest osobou. Avšak toto jest Kristu člověku vlastní, že osoba svébytná v jeho lidské přirozenosti není způsobena z prvků lidské přirozenosti, nýbrž jest věčná. A proto jedním způsobem jest osobou jakožto člověk, jiným způsobem nikoli, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ojedinělá podstata, jež se klade do výměru osoby obnáší podstatu úplnou, o sobě svébytnou odděleně od jiných. Jinak by se mohla ruka člověka zváti osobou, ježto jest jakousi ojedinělou podstatou; protože však jest podstatou ojedinělou, jakožto v jiném jsoucí, nemůže slouti osobou. A z téhož důvodu ani lidská přirozenost v Kristu, jež se však může nazvati ojedinělem nebo něčím jednotlivým.

K třetímu se musí říci, že jako osoba znamená něco úplného a o sobě svébytného v rozumové přirozenosti, tak hypostaze, svébytí nebo věc přirozenosti v rodu podstaty znamenají něco o sobě svébytného. Pročež, jako lidská přirozenost není o sobě vedle osoby Syna, tak také není o sobě hypostazí, nebo svébytím nebo věcí přirozenosti. A proto ve smyslu, ve kterém se popírá ta, "Kristus jakožto člověk jest osobou", třeba popírati také všechny jiné.

# *XVII. O jednotě Kristově co do bytí.*

## Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o tom, co patří k jednotě v Kristu obecné. Neboť na svém místě bude stanoveno o tom, co patří k jednotě nebo mnohosti podrobně: jakož bylo svrchu stanoveno, že není v Kristu toliko jedno vědění, a bude níže stanoveno, že není v Kristu toliko jedno narození. Třeba tedy uvažovati nejprve o jednotě Kristově co do bytí, za druhé co do chtění, za třetí co do konání. O prvém jsou dvě otázky:

1. Zda jest Kristus jedno nebo dvě.

2. Zda jest v Kristu toliko jedno bytí.

persona, sequetur quod in Christo sint personae duae, una temporalis et alia aeterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est.

III q. 16 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur, Christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil est aliud quam persona filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est, omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanae naturae. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum existens a divina natura, quod requirit ratio personae.

III q. 16 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omni homini convenit esse personam secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna. Et ideo uno modo est persona secundum quod homo, alio modo non, ut dictum est.

III q. 16 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo, quae tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

III q. 16 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum et res naturae in genere substantiae significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se seorsum a persona filii, ita etiam non est per se hypostasis vel suppositum vel res naturae. Et ideo in sensu in quo negatur ista, Christus, secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

# *17. De his quae pertinent ad unitatem Christi quantum ad esse.*

## Prooemium

III q. 17 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est, sicut supra determinatum est quod in Christo non una est tantum scientia; et infra determinabitur quod in Christo non una est tantum nativitas. Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit unum vel duo. Secundo, utrum in Christo sit

## I.1. Zda jest Kristus jedno nebo dvě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus není jedno, nýbrž dvě. Praví totiž Augustin, v I. O Troj.: "Protože tvar Boží přijal tvar otroka, obojí Bůh pro přijímajícího Boha; obojí člověk pro přijatého člověka." Nelze však říci obojí tam, kde nejsou dvě. Tedy Kristus jest dvě.

Mimo to, kdekoliv jest jiné a jiné, tam jsou dvě. Avšak Kristus jest jiné a jiné; praví totiž Augustin, v Enchirid.: "Když byl ve tvaru Božím, přijal tvar otroka; obojí jeden; ale jiné pro Slovo, jiné pro člověka." Tedy Kristus jest dvě.

Mimo to Kristus není toliko člověkem, protože kdyby byl pouhým člověkem, nebyl by Bohem. Tedy jest něco jiného než člověk. A tak jest v Kristu jiné a jiné. Tedy Kristus jest dvě.

Mimo to, Kristus jest něco, co jest Otec, a jest něco, co není Otec.

Tedy Kristus jest něco a něco. Tedy Kristus jest dvě. Mimo to, jako jsou v tajemství Trojice tři osoby v jedné přirozenosti: tak jsou v tajemství vtělení dvě přirozenosti v jedné osobě Avšak pro jednotu přirozenosti, přes rozlišnost osob, Otec a Syn jsou jedno, podle onoho Jan 10: "Já a Otec jedno jsme." Tedy přes jednotu osoby Kristus jest dvě pro dvojí přirozenost.

Mimo to Filosof praví, v III. Fysic., že jedno a dvě se užívá názvově. Kristus však má dvojí přirozenost. Tedy Kristus jest dvě.

Mimo to, jako tvar případkový činí druhé, tak tvar podstatný jiné, jak praví Porphyrius. V Kristu však jsou dvě přirozenosti podstatné, totiž lidská a božská. Tedy jest Kristus jiné a jiné. Tedy Kristus jest dvě.

Avšak proti jest, co praví Boetius, v knize O dvou přirozenostech: "Všechno, co jest, pokud jest, jedno jest." Vyznáváme však, že Kristus jest. Tedy jest Kristus jedno.

Odpovídám: Musí se říci, že přirozenost o sobě vzatá, tak jak se abstraktně označuje, nemůže se pravdivě vypovídati o svébytí neboli osobě, leč v Bohu, v němž se neliší co jest a čím jest, jak jsme měli v Prvé Části. Protože však jsou v Kristu dvě přirozenosti, totiž božská a lidská, jedna z nich, totiž božská, může se o něm vypovídati i abstraktně i konkretně: pravíme totiž, že "Syn Bboží", jenž je zastoupen v tomto jméně "Kristus", "jest i božskou přirozeností, i jest Bohem." Avšak lidská přirozenost se o Kristu nemůže vypovídati o sobě abstraktně, nýbrž pouze konkrétně, totiž jakožto označená ve svébytí. Nemůže se totiž vpravdě říci, že "Kristus jest lidská přirozenost", protože lidská přirozenost nemá vrozeno býti vypovídána o svém svébytí: pravíme však, že "Kristus jest člověk" jakož i že "Kristus jest Bůh". Bůh však znamená majícího božství a člověk

tantum unum esse.

## 1. Utrum Christus sit unum vel duo.

III q. 17 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., *quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum, utrumque homo, propter acceptum hominem*. Sed utrumque dici non potest ubi non sunt duo. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 2

Praeterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud, dicit enim Augustinus, in Enchirid., *cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed aliud propter verbum, aliud propter hominem*. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 3

Praeterea, Christus non est tantum homo, quia, si purus homo esset, non esset Deus. Ergo est aliquid aliud quam homo. Et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 4

Praeterea, Christus est aliquid quod est pater, et est aliquid quod non est pater. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 5

Praeterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae, non obstante distinctione personae, pater et filius sunt unum, secundum illud Ioan. X, *ego et pater unum sumus*. Ergo, non obstante unitate personae, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 6

Praeterea, philosophus dicit, in III Physic., quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 arg. 7

Praeterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit. Sed in Christo sunt duae naturae substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

III q. 17 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de duabus naturis, *omne quod est, inquantum est, unum est*. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

III q. 17 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt quod est et quo est, ut in prima parte habitum est. In Christo autem cum sint duae naturae, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo praedicari et in abstracto et in concreto, dicimus enim quod filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus, est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata praedicari de suo



znamená majícího člověčenství. Ale jinak mající člověčenství se naznačuje tímto jménem člověk a jinak tímto jménem Ježíš nebo Petr. Neboť toto jméno člověk obnáší majícího člověčenství neurčitě, jako i toto jméno Bůh. neurčitě značí majícího Božství. Toto však jméno Petr nebo Ježíš značí určitého majícího člověčenství, totiž s určitými jednotlivostními vlastnostmi; jako i toto jméno Syn Boží obnáší majícího Božství pod určitou osobní vlastností. Podvojný počet pak se klade v Kristu při jeho přirozenostech. A proto, kdyby se obě přirozenosti abstraktně vypovídaly o Kristu, následovalo by, že Kristus jest dvě. Protože se však nevypovídají o Kristu dvě přirozenosti, leč jako označené ve svébytí, podle rázu svébytí se má vypovídati o Kristu jedno nebo dvě. Někteří pak stanovili v Kristu dvě svébytí, ale jednu osobu: jež podle jejich mínění se jeví jakožto svébytí doplněné posledním doplněním. A proto, jelikož stanovili v Kristu dvě svébytí, říkali, že Kristus jest dvě středně; protože pak stanovili jednu osobu, říkali, že Kristus jest jeden mužsky; neboť střední rod znamená něco beztvarého a nedokonalého, rod pak mužský znamená něco utvářeného a dokonalého. - Nestoriáni pak, stanovíce v Kristu dvě osoby, říkali, že Kristus nejen jest dvě středně, nýbrž i dva mužsky. - Protože však my stanovíme jednu osobu v Kristu a jedno svébytí, jak je patrné ze svrchu řečeného, následuje, že říkáme, že "nejen jest Kristus jeden" mužsky, nýbrž také "jest jedno" středně.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Augustinovo se nemá rozuměti tak, že by obojí se drželo na straně výroku, jako by řekl, že "Kristus jest obojí", nýbrž se drží na straně podmětu. A tak ly obojí se neklade jakoby místo dvou svébytí, nýbrž místo dvou jmen, znamenajících dvě přirozenosti konkrétně. Mohu totiž říci, že "obojí", totiž Bůh a člověk, "jest Bohem pro přijímajícího Boha" a "obojí", totiž Bůh a člověk, "jest člověkem pro přijatého člověka".

K druhému se musí říci, že když se praví, "Kristus jest jiné a jiné", musí se rčení vysvětliti, aby byl smysl: "Mající jinou a jinou přirozenost." A tímto způsobem vykládá Augustin, v knize Proti Felicianovi, kde, když pravil: "V prostředníku Boha a lidí jiné jest Syn Boží, a jiné Syn člověka," dodává: "Jiné, pravím, na rozlišení podstaty, ne jiný pro jednotu osoby." - A Řehoř Naziánský, v Listu Chelidoniovi: "Máme-li stručně mluviti, jiné a jinéta, z nichž Spasitel jest: neboť není totéž neviditelné s viditelným, a co bez času s tím co v čase. Ne však jiný a jiný: nikterak! To obojí totiž jedno."

K třetímu se musí říci, že jest nesprávná tato: "Kristus jest toliko člověk," protože nevylučuje jiné svébytí, nýbrž jinou přirozenost, ježto výrazy ve výroku platí tvarově. Kdyby se však přidalo něco, čím by se stáhl pouze na výrok, bylo by rčení správné; třebas, "Kristus jest toliko to, co je člověk." Avšak nenásledovalo by, že jest "něco jiného než člověk"; protože ly jiné, ježto má vztah k

supposito, dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen homo, et aliter per hoc nomen Iesus, vel Petrus. Nam hoc nomen homo importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen Deus indistincte importat habentem deitatem. Hoc tamen nomen Petrus, vel Iesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut et hoc nomen filius Dei importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo, si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quae quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completione. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum esse unum masculine, nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem, ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex praedictis patet, sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter.

III q. 17 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ly utrumque teneatur ex parte praedicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque, sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly utrumque ponitur, non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus, propter accipientem Deum, et utrumque scilicet Deus et homo, est homo, propter acceptum hominem.

III q. 17 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Christus est aliud et aliud locutio est exponenda ut sit sensus, habens aliam et aliam naturam. Et hoc modo exponit Augustinus in libro contra Felicianum, ubi, cum dixisset, *in mediatore Dei et hominum aliud Dei filius, aliud hominis filius* subdit, *aliud, inquam, pro discretione substantiae, non alius, pro unitate personae*. Et Gregorius Nazianzenus, in epistola ad Chelidonium, *si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus salvator est, siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore ei quod sub tempore. Non autem alius et alius absit. Haec enim ambo unum*.

III q. 17 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod haec est falsa, Christus est tantum homo, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in praedicato positi tenentur formaliter. Si vero adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta, Christus est tantum id quod est homo. Non tamen sequeretur quod

různosti podstaty, vlastně se odnáší ke svébytí, jakož i všechna vztažná, činící osobní vztahy. Ale následuje, "Tedy má jinou přirozenost".

Ke čtvrtému se musí říci, že když se praví, "Kristus jest něco, co jest Otec", ly něco platí o přirozenosti božské, jež se také abstraktně vypovídá o Otci a Synu. Když se však praví, "Kristus jest něco, co není Otec", ly něco platí nikoliv o samé lidské přirozenosti, pokud jest označena abstraktně, nýbrž pokud jest označena konkretně; ne sice podle přesného svébytí, nýbrž podle svébytí nepřesně, pokud totiž stojí pod přirozeností, ne však pod ojediňujícími vlastnostmi. A proto neplyne, že Kristus jest jiné a jiné, nebo že jest dvě; protože svébytí lidské přirozenosti v Kristu, což jest osoba Syna Božího, neskládá se v číslo s božskou přirozeností, jež se vypovídá o Otci a Synu.

K pátému se musí říci, že v tajemství božské Trojice se božská přirozenost vypovídá abstraktně o třech osobách: a proto se jednoduše může říci, že "tři osoby jsou jedno". Avšak v tajemství vtělení se obě přirozenosti nevypovídají abstraktně o Kristu, a proto se nemůže říci jednoduše, že Kristus jest dvě.

K šestému se musí říci, že dvě se říká jakožto mající dvojí, ne však v něčem jiném, nýbrž právě v tom, o čem se dvě vypovídají. Vypovídání pak jest o svébytí, jež jest dáno tímto jménem Kristus. Ačkoliv tedy má Kristus dvojí přirozenost, protože však nemá dvojí svébytí, nemůže se říci, že jest dvě.

K sedmému se musí říci, že druhé znamená různost případku; a proto stačí různost případku k tomu, aby se něco mohlo nazývati druhým. Jiné však obnáší různost podstaty. Podstatou však sluje nejen přirozenost, nýbrž také svébytí, jak se praví v V. Metafys. A proto nestačí různost přirozenosti k tomu, aby se něco mohlo jednoduše nazývati jiným, když tu není různost podle svébytí. Různost však přirozenosti činí jiné z části, totiž podle přirozenosti, když není různost svébytí.

## I.2. Zda jest v Kristu toliko jedno bytí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu není toliko jedno bytí, nýbrž dvě. Praví totiž Damašský, v III. knize, že se zdvojuje v Kristu to, co sleduje přirozenost. Bytí však sleduje přirozenost: neboť bytí jest od tvaru. Tedy jsou v Kristu dvě bytí.

Mimo to bytí Syna Božího jest sama božská přirozenost a jest věčné. Bytí však Krista člověka není božská přirozenost, nýbrž jest bytí časné. Tedy není v Kristu toliko jedno bytí.

Mimo to, ačkoliv jsou v Trojici tři osoby, jest přece jedno bytí, pro jednotu přirozenosti. V Kristu však jsou dvě přirozenosti, ač jest jedna osoba. Tedy není v Kristu toliko jedno bytí, nýbrž dvě.

sit aliquid aliud quam homo, quia ly aliud, cum sit relativum diversitatis substantiae, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem, ergo habet aliam naturam.

III q. 17 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, Christus est aliquid quod est pater, ly aliquid tenetur pro natura divina, quae etiam in abstracto praedicatur de patre et filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid quod non est pater, ly aliquid tenetur non pro ipsa natura humana secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto; non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturae, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo, quia suppositum humanae naturae in Christo quod est persona filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quae praedicatur de patre et filio.

III q. 17 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod in mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur in abstracto de tribus personis, et ideo simpliciter potest dici quod tres personae sint unum. Sed in mysterio incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo, et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

III q. 17 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod duo dicitur quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo duo praedicantur. Fit autem praedicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen Christus. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici esse duo.

III q. 17 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod alterum importat diversitatem accidentis, et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiae. Substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in V Metaphys. Et ideo diversitas naturae non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturae facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

## 2. Utrum in Christo sit tantum unum esse.

III q. 17 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod ea quae consequuntur naturam in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

III q. 17 a. 2 arg. 2

Praeterea, esse filii Dei est ipsa divina natura, et est aeternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

III q. 17 a. 2 arg. 3

Praeterea, in Trinitate, quamvis sint tres personae, est tamen unum esse, propter unitatem naturae. Sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est unum esse tantum, sed duo.



Mimo to v Kristu dává duše nějaké bytí tělu, ježto jest jeho tvarem. Ale nedává mu bytí božské, ježto jest nestvořené. Tedy jest v Kristu jiné bytí mimo bytí božské. A tak není v Kristu toliko jedno bytí.

Avšak proti, jak sluje cokoli jsoucnem, tak sluje jedním, protože jsoucno a bytí se zaměňují. Kdyby tedy byla v Kristu dvě bytí, a ne toliko jedno, byl by Kristus dvě a ne jedno.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž jsou v Kristu dvě přirozenosti a jedna hypostaze, jest nutné, aby dvojí bylo to, co patří v Kristu k přirozenosti, co však přísluší k hypostazi v Kristu, bylo toliko jedno. Bytí pak patří k hypostazi a k přirozenosti; a to, k hypostazi jako k tomu, co má bytí, k přirozenosti pak jako k tomu, čím něco má bytí; přirozenost totiž se označuje na způsob tvaru, jenž sluje bytím z toho, že jím něco jest, jako bělostí jest něco bílým, a člověčenstvím jest někdo člověkem. Třeba však uvážiti, že, když jest nějaký tvar nebo přirozenost, jež nepatří k osobnímu bytí svébytné hypostaze, o tom bytí neříkáme, že patří oné osobě jednoduše, nýbrž z části: jako býti bílým jest bytím Sokratovým, ne pokud je Sokratem, nýbrž pokud jest bílý. A nic nebrání, aby takové bytí bylo mnohé v jedné hypostazi nebo osobě; neboť jiné jest bytí, jímž jest Sokrates bílý, a jímž jest Sokrates hudebníkem. Avšak ono bytí, které patří k hypostazi neb osobě samé o sobě, nemůže býti mnohé v jedné hypostazi nebo osobě; protože jest nemožné, aby jedna věc neměla jedno bytí. Kdyby tudíž se dostalo Synu Božímu lidské přirozenosti ne hypostaticky nebo osobně, nýbrž případkově, jak někteří tvrdili, pak by bylo třeba klásti do Krista dvě bytí: jedno totiž, podle něhož jest Bohem, druhé, podle něhož jest člověkem. Jako klademe v Sokrata jiné bytí, podle něhož jest bílým, jiné, podle něhož jest člověkem. Býti však s hlavou, a býti s tělem, a býti oživeným, celé patří k jedné osobě Sokratově; a proto z toho všeho nepovstává než jedno bytí v Sokratovi. A kdyby se stalo, že by po utvoření osoby Sokratovy se dostalo Sokratovi rukou nebo nohou nebo oka, jako se stane od narození slepému, nepřibylo by z toho Sokratovi jiné bytí, nýbrž pouze nějaký vztah k takovým; protože by se totiž říkalo, že jest nejen podle toho, co dříve měl, nýbrž i podle toho, čeho se mu později dostává. Tak tedy, jelikož se lidská přirozenost spojuje se Synem Božím hypostaticky nebo osobně, jak bylo svrchu řečeno, a ne případkově, důsledkem jest, že mu nepřibývá nové osobní bytí, nýbrž jen nový poměr již jsoucího osobního býti k lidské přirozenosti; že totiž se již řekne, že ona osoba má svébytí nejen podle přirozenosti božské, nýbrž také lidské.

K prvnímu se tedy musí říci, že bytí sleduje přirozenost ne jakožto mající bytí, nýbrž jakožto jíž něco jest; osobu však nebo hypostazi sleduje jakožto mající bytí. A proto spíše podržuje jednotu podle jednoty hypostaze, než že by měl dvojitost podle dvojitosti přirozenosti.

III q. 17 a. 2 arg. 4

Praeterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma eius. Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse praeter esse divinum. Et sic in Christo non est tantum unum esse.

III q. 17 a. 2 s. c.

Sed contra, unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

III q. 17 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam, ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona, aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis, et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod, post constitutionem personae Socratis, advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi, quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.

III q. 17 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum

K druhému se musí říci, že ono věčné bytí Syna Božího, což jest božská přirozenost, stává se bytím člověka, pokud jest lidská přirozenost přijata od Syna Božího v jednotě osoby.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno v Prvé Části, protože jest božská osoba totéž s přirozeností, není v božských osobách jiné osobní bytí než bytí přirozenosti; a proto nemají tři osoby než jedno bytí. Měly by však trojí bytí, kdyby v nich bylo jiné bytí osoby, a jiné bytí přirozenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že duše v Kristu dává bytí tělu, pokud je činí v uskutečnění oživeným; což jest dáti mu doplnění přirozenosti a druhu. Jestliže však se rozumí tělo zdokonalé duší bez hypostaze, mající obojí, celé toto složené z duše a těla, pokud se označuje jménem člověčenství, neoznačuje se jako co jest, nýbrž jako čím něco jest. A proto bytí samo jest osoby svébytné, pokud je v poměru k takové přirozenosti; a toho poměru příčinou jest duše, pokud zdokonaluje lidskou přirozenost, jsouc tvarem těla.

## *XVIII. O jednotě Kristově co do vůle.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o jednotě co do vůle. A o tom je šest otázek.

1. Zda byla v Kristu jiná vůle božská, a jiná lidská.

2. Zda jest v lidské přirozenosti Kristově jiná vůle smyslová a jiná rozumu.

3. Zda bylo v Kristu se strany rozumu více vůlí.

4. Zda byla v Kristu svobodná vůle.

5. Zda byla lidská vůle Kristova zcela shodná s vůlí Boží ve chtěném.

6. Zda byla v Kristu nějaká protivnost vůlí.

### I.1. Zda jsou v Kristu dvě vůle, jedna božská a jedna lidská.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nejsou v Kristu dvě vůle, jedna božská a druhá lidská. Neboť vůle prvá hýbe a poroučí v každém chtějícím. Avšak v Kristu prvá hýbala a poroučela vůle božská: protože všechno lidské bylo v Kristu pohybováno podle vůle božské. Tedy se zdá, že byla v Kristu pouze jedna vůle, totiž božská.

Mimo to nástroj nepohybuje se vlastní vůlí, nýbrž vůlí pohybujícího. Avšak lidská přirozenost byla v Kristu jako nástroj jeho Božství. Tedy se nepohybovala lidská přirozenost v Kristu vlastní vůlí, nýbrž božskou.

Mimo to, jenom to se zmnožuje v Kristu, co patří k.:přiroze:nosti. Nezdá se však, že vůle patří k přirozenosti: protože to, co je přirozené, jest z nutnosti; co

dualitatem naturae.

III q. 17 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud esse aeternum filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a filio Dei in unitate personae.

III q. 17 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in prima parte dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae, et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae.

III q. 17 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod anima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam, cuius habitudinis causa est anima inquantum perficit humanam naturam informando corpus.

## *18. De his quae pertinent ad unitatem Christi quantum ad voluntatem.*

### Prooemium

III q. 18 pr.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana. Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis. Tertio, utrum in Christo fuerint ex parte rationis plures voluntates. Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. Quinto, utrum humana voluntas Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito. Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

### 1. Utrum in Christo sit alia voluntas divina et alia humana.

III q. 18 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint duae voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

III q. 18 a. 1 arg. 2

Praeterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

III q. 18 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad



však jest dobrovolné není nutné. Tedy jest toliko jedna vůle v Kristu.

Mimo to Damašský praví, v III. knize, že "nějak chtíti, není přirozenosti, nýbrž naší rozumovosti", totiž osobní. Avšak každá vůle jest nějaká vůle: protože "není v rodě, co není v některém jeho druhu": Proto každá vůle patří k osobě: V Kristu však je. toliko jedna osoba. Tedy jest v Kristu toliko jedna vůle.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. 22: "Otče, chceš-li; odejmi tento kalich ode mne.. Ale ne má vůle, nýbrž tvá se staň." Což uváděje Ambrož; praví v knize Císaři Gratiánovi, "Jako přijal vůli mou, přijal smutek můj." A K Lukáši dí: "Svou vůli k člověku odnášel, Otcovu k Božství. Neboť vůle člověka jest časná, vůle Božství věčná."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že je v Kristu pouze jedna vůle; ale zdá se, že k tomuto tvrzení byli pohnuti různým rozmanitě. Apollinaris totiž nestanovil v Kristu duši rozumovou, nýbrž že Slovo jest místo duše, nebo také místo rozumu. Proto, ježto "vůle je v rozumu", jak praví Filosof, v III. O duši, následovalo, že v Kristu není lidská vůle; a tak by v něm nebyla než jedna vůle. - A podobně Eutyches a všichni, kteří stanovili jednu složenou přirozenost v Kristu, byli nuceni stanoviti v něm jednu vůli. - Také Nestorius, jenž tvrdil, že spojení Boha a člověka bylo učiněno pouze podle citu a vůle, stanovil jednu vůli v Kristu. Později pak Makarius, Antiošský patriarcha, a Cyrus Alexandrijský, a Sergius Cařihradský, a někteří jejich následovníci, stanovili v Kristu jednu vůli, ačkoliv stanovili dvě přirozenosti v Kristu, spojené podle hypostaze: protože se domnívali, že lidská přirozenost v Kristu nikdy se nepohybovala vlastním pohybem, nýbrž pouze pokud byla pohybována od Božství, jak je patrné ze Synodního listu Papeže Agathona. A proto na Šesté Synodě, slavené v Cařihradě, bylo určeno, že třeba říci, že jsou v Kristu dvě vůle: kdež takto se čte: "Jako kdysi proroci o Kristu a on sám nás vyučil, a nám předalo Vyznání svatých Otců, hlásáme v něm dvě přirozené vůle a dvě přirozené činnosti." A bylo to nutné říci. Jest totiž jasné, že Syn Boží přijal lidskou přirozenost dokonalou, jak bylo svrchu ukázáno. Avšak k dokonalosti lidské přirozenosti patří vůle, jež jest její přirozenou mohutností, jakož i rozum, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Prvé Části. Proto je třeba říci, že Syn Boží přijal lidskou vůli v lidské přirozenosti. Přijetím však lidské přirozenosti neutrpěl Syn Boží žádné újmy v tom, co patří k božské přirozenosti, jíž přísluší míti vůli, jak jsme měli v Prvé Části. Proto se musí říci, že jsou v Kristu dvě vůle, jedna totiž božská a druhá lidská.

K prvnímu se tedy musí říci, že cokoli bylo v lidské přirozenosti Kristově, bylo pohybováno pokynem božské vůle: neplyne však, že nebyl v Kristu vlastní pohyb vůle

naturam pertinere, quia ea quae sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

III q. 18 a. 1 arg. 4

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *aliqualiter velle non est naturae, sed nostrae intelligentiae* scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia *non est in genere quod non est in aliqua eius specie*. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit tantum et est una persona. Ergo in Christo est tantum una voluntas.

III q. 18 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. XXII, *pater, si vis, transfer calicem istum a me. Veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat*. Quod inducens Ambrosius, in libro ad Gratianum imperatorem, dicit, *sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam*. Et, super Lucam, dicit, *voluntatem suam ad hominem retulit, patris, ad divinitatem. Voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis aeterna*.

III q. 18 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem, sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod verbum esset loco animae, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione, ut philosophus dicit, in III de anima, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, qui posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas, quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate, ut patet in epistola synodica Agathonis Papae. Et ideo in sexta synodo, apud Constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici quod in Christo sint duae voluntates, ubi sic legitur, *iuxta quod olim prophetae de Christo, et ipse nos erudivit, et sanctorum patrum nobis tradidit symbolum, duas voluntates naturales in eo, et duas naturales operationes praedicamus*. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, ut supra ostensum est. Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod filius Dei humanam voluntatem assumpserit in natura humana. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est filius Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est. Unde necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana.

III q. 18 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidquid fuit in humana

lidské přirozEnosti. Protože také zbožné vůle jiných svatých se pohybují podle Boží vůle, "jež v nich působí chtíti i dokonati", jak se praví Filip. 2. Neboť ačkoliv nemůže býti vůle vnitřně pohybována nějakým tvorem, jest přece vnitřně pohybována od Boha, jak bylo řečeno v Prvé Části. A tak i Kristus podle lidské vůle sledoval vůli božskou, podle onoho Žalmu: "Chtěl jsem, abych konal vůli tvou, můj Bože." Proto praví Augustin, Proti Maximinovi: "Kde Syn řekl Otci: ‚Ne co já chci, nýbrž co ty chceš,' co ti pomáhá, že připojuješ svá slova a díš: ‚Ukázal vpravdě svou vůli podrobenou Otci': jako bychom my popírali, že lidská vůle je povinna, býti podrobena vůli Boží?"

K druhému se musí říci, že jest vlastní nástroji, aby byl hýbán od hlavního činitele; avšak rozličně, podle vlastnosti jeho přirozenosti. Neboť nástroj neživý, jako sekera nebo pila, jest pohybován od umělce pouhým pohybem tělesným. Nástroj však oživený duší smyslovou jest pohybován žádostí smyslovou, jako kůň od sedícího. Nástroj pak oživený duší rozumovou jest pohybován vůlí jeho, jako otrok rozkazem pánovým jest pohybován ke konání něčeho; ten totiž otrok jest jako "nástroj oživený", jak praví Filosof, v I. Politic. Tak tedy lidská přirozenost v Kristu byla nástrojem Božství, aby byla pohybována vlastní vůlí.

K třetímu se musí říci, že ona mohutnost vůle jest přirozená a následuje z nutnosti přirozenost. Avšak pohyb neb úkon mohutnosti, jenž se také nazývá vůle, jest sice někdy vrozený a nutný, třebas vzhledem k štěstí: někdy však, vycházeje ze svobodné vůle, a není ani nutný, ani vrozený, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Druhé Části. A přece i sám rozum, který jest původcem tohoto pohybu, jest vrozený. A proto, vedle vůle božské jest třeba stanoviti v Kristu vůli lidskou, nejenom pokud jest vrozenou schopností, nebo pokud jest vrozeným pohybem, nýbrž i pokud jest pohybem rozumovým.

Ke čtvrtému se musí říci, že tím, že se řekne, "chtíti nějak", označuje se určitý způsob chtění. Určitý pak způsob se klade k věci, jejímž jest způsobem. Proto, ježto vůle patří k přirozenosti, také to, co jest "chtíti nějak", patří k přirozenosti; ne ovšem pokud jest naprostě vzata, nýbrž pokud jest v takové hypostazi. Proto také lidská vůle Kristova měla nějaký určitý způsob z toho, že byla v božské hypostazi; aby se totiž vždy pohybovala podle pokynu vůle božské.

## I.2. Zda byla v Kristu nějaká vůle smyslnosti mimo vůli rozumu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebyla v Kristu nějaká vůle smyslnosti vedle vůle rozumu. Praví totiž Filosof, v III. O duši, že "vůle jest v rozumu; ve smyslové však žá dosti jest náhlivá a dychtící. Smyslnost však znamená žádost smyslovou. Proto nebylo v Kristu smyslné vůle.

natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis, non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae. Quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *quae operatur in eis et velle et perficere*, ut dicitur Philipp. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalmi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, *ubi dixit filius patri, non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adiuvat quod tua verba subiungis, et dicis, ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori, quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam?*

III q. 18 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen, secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per motum solum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut philosophus dicit, in I Politic. Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem.

III q. 18 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quae est principium huius motus, est naturalis. Et ideo, praeter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

III q. 18 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis.

## 2. Utrum in humana natura Christi sit alia voluntas respectu sensualitatis et alfa respectu rationis.

III q. 18 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod *voluntas in ratione est, in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis*. Sed sensualitas significat



Mimo to, podle Augustina, XII. O Troj., smyslnost jest naznačena hadem. Nebylo však nic hadího v Kristu; neboť měl podobnost s jedovatým živočichem, bez jedu, jak praví Augustin, k onomu Jan. 3: "Jako povýšil Mojžíš na poušti hada." Tedy nebylo v Kristu smyslné vůle.

Mimo to vůle sleduje přirozenost. V Kristu však nebyla než jedna vůle lidská.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v II. Císaři Gratiánovi: "Mou jest vůle, již svou nazval: protože jako člověk přijal můj smutek." A tím se dává rozuměti, že smutek patří k lidské vůli v Kristu. Smutek však patří ke smyslnosti, jak jsme měli ve Druhé Části. Tedy se zdá, že jest v Kristu vůle smyslnosti vedle vůle rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, Syn Boží přijal lidskou přirozenost se vším, co patří k dokonalosti této přirozenosti. V lidské však přirozenosti jest uzavřena také přirozenost živočišná, jako jest v druhu uzavřen rod. Proto jest nutné, aby Syn Boží přijal s lidskou přirozeností také to, co náleží k dokonalosti přirozenosti živočišné. A v tom jest též žádost smyslová, jenž sluje smyslností. A proto se musí říci, že v Kristu byla smyslná žádost čili smyslnost. Jest však věděti, že smyslnost neboli smyslná žádost, pokud má vrozenou poslušnost rozumu, sluje "rozumovou z podílu", jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. A protože "vůle jest v rozumu", jak bylo řečeno, může se ze stejného důvodu říci, že smyslnost jest "vůlí z podílu".

K druhému se musí říci, že smyslnost jest naznačena hadem, ne co do přirozené smyslnosti, kterou Kristus přijal, nýbrž co do porušení troudu, jež nebylo v Kristu.

K třetímu se musí říci, že "kde jest jedno pro druhé, tam se zdá býti toliko jedno": jako povrch, který jest viditelný barvou, jest jedno viditelné s barvou. A podobně, protože neříkáme smyslnosti vůle, leč protože má podíl na vůli rozumu, jako jest jedna lidská přirozenost v Kristu, tak také se stanoví jedna lidská vůle v Krista.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o vůli vzaté bytostně, jež není leč v části rozumové. Ale vůle vzatá podílně může býti v části smyslové, pokud poslouchá rozumu.

## I.3. Zda byly v Kristu dvě vůle vzhledem 'k rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byly dvě vůle vzhledem k rozumu. Praví totiž Damašský, v II.

appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

III q. 18 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, XII de Trin., sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut dicit Augustinus, super illud Ioan. III, *sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

III q. 18 a. 2 arg. 3

Praeterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est. Sed in Christo non fuit nisi una natura praeter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

III q. 18 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in II ad Gratianum imperatorem, *mea est voluntas quam suam dixit, quia, ut homo, suscepit tristitiam meam*, ex quo datur intelligi quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, praeter voluntatem rationis.

III q. 18 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quae pertinent ad perfectionem ipsius naturae. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod filius Dei cum humana natura assumpserit etiam ea quae pertinent ad perfectionem naturae animalis. Inter quae est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur. Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas. Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per philosophum, in I Ethic. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est, pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

III q. 18 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quae non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

III q. 18 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

III q. 18 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, *ubi est unum propter alterum, ibi tantum unum esse videtur*, sicut superficies, quae est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

## 3. Utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.

III q. 18 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerunt

knize, že jest dvojí vůle lidská: přirozená, jež sluje thelesis; a rozumová, jež sluje bulesis. Avšak Kristus v lidské přirozenosti měl, cokoliv patří k dokonalosti lidské přirozenosti. Tedy byly v Kristu obě zmíněné vůle.

Mimo to žádostivá síla se různí v člověku podle různosti síly vnímavé; a proto podle odlišnosti smyslu a rozumu se různí v člověku žádost smyslová a rozumová. Avšak podobně vzhledem ke vnímání lidskému se stanoví odlišnost umu a rozumu, jež obojí bylo v Kristu. Tedy v něm byla dvojí vůle, jedna rozumová a druhá umová.

Mimo to od některých je stanovena v Kristu vůle milá, jež nemůže býti než se strany umu. Proto jest v Kristu ze strany rozumu více vůlí.

Avšak proti jest, že jest v každém řádě nějaké prvé pohybující. Vůle však je prvé pohybující v řádě lidských úkonů. Tedy v jednom člověku není než jedna vůle vlastně řečená, což jest vůle rozumu. Kristus však jest jeden člověk. Tedy jest v Kristu jenom jedna lidská vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, někdy se vůle béře za mohutnost a někdy za úkon. Béře-li se tedy vůle za úkon, tak se musí se strany rozumu klásti do Krista dvě vůle, to jest, dva druhy úkonů vůle. Vůle totiž, jak bylo řečeno v Druhé Části, jest i o cíli, i jest o těch, jež jsou k cíli, a ke každému směřuje jiným způsobem. Neboť k cíli směřuje jednoduše a naprostě, jako k tomu, co jest o sobě dobré; k tomu však, co jest k cíli, směřuje s jakýmsi srovnáním, pokud má dobrotu ze zařízení k jinému. A proto jest jiného rázu úkon vůle, pokud směřuje k něčemu o sobě chtěnému, jako zdraví, což sluje u Damašského thelesis, to jest "jednoduchá vůle" a u Mistrů sluje "vůle jakožto přirozenost"; a jiného rázu jest úkon vůle, pokud směřuje k něčemu, co jest chtěné jenom ze zařízení k jinému, jako jest vzíti lék: a ten úkon vůle nazývá Damašský bulesis, to jest, vůle poradná; a u Mistrů sluje "vůle jakožto rozum". Avšak tato různost úkonu nerůzni mohutnost; protože obojí úkon odnáší se k jednomu rázu předmětu, jímž jest dobro. A proto jest třeba říci, že, mluvíme-li o mohutnosti vůle, jest v Kristu jenom jedna vůle lidská podstatně a nepodílně vzatá. Mluvíme-li však o vůli, jež jest úkonem, tak se rozlišuje v Kristu vůle, která jest co přirozenost;která sluje thelesis; a vůle, jež jest co rozum, jež sluje bulesis.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony dvě vůle se nerůzní podle mohutnosti, nýbrž podle odlišnosti úkonu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že také rozum a um nejsou různé mohutnosti, jak bylo řečeno v Prvé Části.

K třetímu se musí říci, že "milá vůle" se nezdá býti jiné

duae voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus, in II libro, quod duplex est hominis voluntas, naturalis, quae vocatur thelesis; et rationalis, quae vocatur bulesis. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanae naturae pertinet. Ergo utraque praedictarum voluntatum fuit in Christo.

III q. 18 a. 3 arg. 2

Praeterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivae, et ideo, secundum differentiam sensus et intellectus, diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, et alia rationalis.

III q. 18 a. 3 arg. 3

Praeterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis. Quae non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

III q. 18 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quae est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est tantum una voluntas humana.

III q. 18 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quae sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thelesis; et voluntas ut ratio, quae dicitur bulesis.

III q. 18 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illae voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est.

III q. 18 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, ut in prima parte dictum est.

III q. 18 a. 3 ad 3



než vůle, která se béře jako přirozenost: pokud totiž odmítá cizí zlo vzaté naprostě.

## I.4. Zda byla v Kristu svobodná vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo v Kristu svobodné vůle. Praví totiž Damašský, v III. knize: "Jest nemožné říkati o Pánu gnomen (to jest názor či mysl či myšlení), a proaeresin (to jest volbu), chceme-li mluviti vlastně." Avšak nejvíce musíme mluviti vlastně při těch, která patří k víře. Tedy nebylo v Kristuvolby. A v důsledku ani svobodné vůle, jejímž úkonem jest volba.

Mimo to Filosof praví, v III. Ethic., že volba jest "žádost napřed uraděného". Ale nezdá se, že rada byla v Kristu; protože se neradíme, v čem máme jistotu; Kristus však měl jistotu ve všem. Tedy nebylo v Kristu volby . A tak ani svobodné vůle.

Mimo to svobodná vůle se má k obojímu. Ale vůle Kristova byla určena k dobru, neboť nemohl hřešiti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nebylo v Kristu svobodné vůle.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 7: "Bude jísti máslo a med, aby uměl odmítati zlo a voliti dobro:" což je úkon svobodné vůle. Tedy byla v Kristu svobodná vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, v Kristu byl dvojí úkon vůle; a to, jeden, jímž se nesla jeho vůle k něčemu jakožto o sobě chtěnému, což patří': rázu cíle: jiný pak, jímž se vůle nesla k něčemu v zařízen; k jinému, což patří k rázu toho, co jest k cíli. Liší se pak volba od vůle, jak praví Filosof, v III. Ethic., v tom, že vůle, o sobě řečeno, jest o samém cíli; volba však těch, která jsou k cíli. A tak, jednoduchá vůle je totéž, co vůle jakožto přirozenost; volba pak jest totéž, co vůle jakožto rozum, a jest vlastním úkonem svobodné vůle, jak bylo řečeno v Prvé Části. A tudíž, ježto se stanoví v Kristu vůle jakožto rozum, jest nutné stanoviti tam volbu; a v důsledku i svobodnou vůli, jejímž úkonem jest volba, jak jsme měli v Prvé Části.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský vylučuje z Krista volbu, pokud rozumí, že jménem volby je dáno pochybování. Přece však pochybování není nutně při volbě; protože i Bohu přísluší voliti podle onoho Efes. 1: "Vyvolil nás v něm před postavením světa;" kdežto přece v Bohu není žádného pochybování. Přistupuje však pochybování k volbě, pokud jest v přirozenosti nevědoucí. A totéž dlužno říci o jiných, o nichž jest zmínka ve zmíněné autoritě.

K druhému se musí říci, že volba předpokládá radu; nenásleduje však z rady, leč již určené soudem; neboť volíme ono, co po pátrání rady soudíme, že se má vykonati, jak se praví v III. Ethic. A proto, usoudí-li se, že se má něco vykonati, bez předchozího pochybování a

Ad tertium dicendum quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quae consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

## 4. Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

III q. 18 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus, in III libro, gnomen autem (idest sententiam, vel mentem, vel cogitationem) et proaeresin (idest electionem) *in domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus*. Maxime autem in his quae sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio. Et per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

III q. 18 a. 4 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem certitudinem habuit de omnibus. Ergo in Christo non fuit electio. Et sic, nec liberum arbitrium.

III q. 18 a. 4 arg. 3

Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

III q. 18 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae VII, *butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

III q. 18 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo fuit duplex actus voluntatis, unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut philosophus dicit, in III Ethic., electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est. Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est ibi ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, ut in prima parte habitum est.

III q. 18 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus excludit a Christo electionem secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Sed tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo competit eligere, secundum illud Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*; cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit autem dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate praedicta.

III q. 18 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod electio praesupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium; illud enim quod iudicamus

pátrání, to stačí k volbě. A tak jest patrné, že pochybování nebo pátrání nepatří o sobě k volbě, nýbrž jenom pokud jest v přirozenosti nevědoucí.

K třetímu se musí říci, že vůle Kristova, ač jest určena k dobru, přece není určena k tomu či onomu dobru. A proto náleželo Kristu voliti svobodnou vůlí, utvrzenou v dobrém, jako blaženým.

## I.5. Zda lidská vůle v Kristu chtěla jiné, než co Bůh chtěl.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že lidská vůle v Kristu nechtěla jiné, než co Bůh chce. Praví se totiž v osobě Krista v Žalmu 39: "Chtěl jsem, Bože můj, abych konal vůli tvou." Ale onen, jenž chce konati něčí vůli, chce, co onen chce. Tedy se zdá, že lidská vůle Kristova nechtěla nic jiného než jeho božská vůle.

Mimo to duše Kristova měla nejdokonalejší lásku, jež přesahuje i chápání našeho vědění, podle onoho Efes. 3: "Vynikající nad vědění lásku Kristovu." Ale láska má učiniti, aby člověk totéž chtěl, co Bůh; proto také dí Filosof, v IX. Ethic., že jedno z přátelských jest "totéž chtíti a voliti". Tedy lidská vůle v Kristu nechtěla nic jiného než božská.

Mimo to Kristus byl pravý patřící. Ale svatí, kteří jsou patřící ve vlasti, nic jiného nechtějí, než co Bůh chce. Jinak by nebyli blažení, protože by neměli, cokoli by chtěli: "blaženým" totiž "je ten, jenž má cokoliv chce, a nic zlého nechce", jak praví Augustin, v knize O Troj. Tedy Kristus nic jiného nechtěl podle lidské vůle, než co chtěla božská vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Proti Maximinovi: "V tom, co Kristus dí, 'Ne co já chci, nýbrž co ty', ukazuje, že chtěl jiné než Otec. A to nemohl než lidským srdcem; jež to naši slabost ve svůj nikoli božský, nýbrž lidský přetvořil cit."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, v Kristu podle lidské přirozenosti se stanoví mnohonásobná vůle; totiž vůle smyslnosti, jež podílně sluje vůlí; a vůle rozumová, ať se béře na způsob přirozenosti, nebo na způsob rozumu. Bylo však svrchu řečeno, že z jakéhosi ustanovení Syn Boží "před svým utrpením dovoloval tělu činiti a trpěti, co jest mu vlastní". A podobně dovoloval všem silám duše činiti co vlastní: Jest pak jasné, že vůle smyslnosti přirozeně odmítá smyslové bolesti a zranění těla. Podobně také vůle jakožto přirozenost zapuzuje to, co jest protivné přirozenosti, a co je o sobě zlé, třebas smrt a jiná taková. Avšak tato může někdy vůle na způsob rozumu voliti ze zařízení k cíli; jako také v ně jakém pouhém člověku jeho smyslnost, a též jeho vůle naprostě vzatá, odmítá pálení, jež vůle jakožto rozum volí pro cíl zdraví. Bylo však vůlí Boží, aby Kristus trpěl bolesti a utrpení a smrt; ne že by to bylo od Boha chtěno o sobě, agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione praecedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

III q. 18 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

## 5. Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis voluntati divinae in volito.

III q. 18 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas ipsius divina.

III q. 18 a. 5 arg. 2

Praeterea, anima Christi habuit perfectissimam caritatem, quae etiam comprehensionem nostrae scientiae excedit, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*. Sed caritatis est facere quod homo idem velit quod Deus, unde et philosophus, in IX Ethic., dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

III q. 18 a. 5 arg. 3

Praeterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult. Alioquin, non essent beati, quia non haberent quidquid vellent, beatus enim est qui habet quidquid vult et nihil mali vult, ut dicit Augustinus, in libro de Trin. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam quod voluit voluntas divina.

III q. 18 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Maximinum, *in hoc quod Christus ait, non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam pater. Quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum*.

III q. 18 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra quod, ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute



nýbrž ze zařízení k cíli lidské spásy. Z toho jest patrné, že Kristus podle vůle smyslnosti a podle vůle rozumu, když se vezme jakožto přirozenost, mohl chtíti jiné než Bůh. Ale vůlí, která jest po způsobu rozumu, chtěl vždycky totéž, co Bůh. A to je patrné právě z toho, co praví: "Ne jak já chci, nýbrž jak ty." Chtěl totiž podle vůle rozumu, aby se vyplnila vůle božská, ačkoliv dí, že chce jiné podle jiné své vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus chtěl, aby se vyplnila vůle Otcova; ne však podle vůle smyslnosti, jejíž hnutí nedosahuje až k vůli Boží; ani vůlí, jež se béře na způsob přirozenosti, jež se nese k nějakým předmětům naprostě vzatým, a ne v podřízení božské vůli.

K druhému se musí říci, že shodnost vůle lidské s vůlí božskou se myslí podle vůle rozumu, podle níž také jsou svorné vůle přátel, pokud totiž rozum něco chtěného vidí v zařízení k vůli přítelově.

K třetímu se musí říci, že Kristus byl zároveň i patřícím i poutníkem; pokud totiž myslí požíval Boha, a měl tělo trpné. A proto ze strany těla trpného mohlo v něm nastati něco, co by odporovalo jeho přirozené vůli, a také smyslové žádosti.

## I.6. Zda byla v Kristu protivnost vůlí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu byla protivnost vůlí. Protivnost totiž vůlí se myslí podle protivnosti předmětů; podobně jako protivnost pohybů se myslí podle protivnosti konců, jak je patrné z Filosofa, v V. Fysic. Avšak Kristus podle různých vůlí chtěl protivy: neboť podle vůle božské chtěl smrt, před kterou prchal podle vůle lidské. Proto dí Athanáš, Proti Apollinariovi: "Když Kristus řekl, 'Otče, je-li možné, odejdiž odemne kalich tento, a přece ne má, nýbrž tvá vůle se staň'; a opět: 'Duch jest ochotný, ale tělo slabé', ukazuje zde dvě vůle: lidskou, která pro slabost těla prchala před utrpením; a svou božskou, ochotnou k utrpení." Tedy byla v Kristu protivnost vůlí.

Mimo to, Galat. 5, se praví, že "tělo dychtí proti duchu, a duch proti tělu". Jest tedy protivnost vůlí, když duch dychtí po jednom a tělo po jiném. Ale to bylo v Kristu: neboť vůlí lásky, již působil Duch Svatý v jeho mysli, chtěl utrpení, podle onoho Isai. 53: "Byl obětován, protože sám chtěl;" ale podle těla odmítal utrpení. Tedy v něm byla protivnost vůlí.

considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, *non sicut ego volo, sed sicut tu*. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem.

III q. 18 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus volebat ut voluntas patris impleretur, non autem secundum voluntatem sensualitatis cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

III q. 18 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

III q. 18 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus simul fuit comprehensor et viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

## 6. Utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

III q. 18 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas enim voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum, sicut et contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per philosophum, in V Physic. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat, nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit, in libro adversus Apollinarium, *quando Christus dixit, pater si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat, et iterum, spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam, quae propter infirmitatem carnis refugiebat passionem; et divinam eius, promptam ad passionem*. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

III q. 18 a. 6 arg. 2

Praeterea, Galat. V dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*. Est igitur contrarietas voluntatum quando spiritus concupiscit unum, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem caritatis, quam spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*; secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

Mimo to, Luk. 22, se praví, že "octnuv se v úzkosti déle se modlil". Avšak úzkost přináší jakési útočení ducha, směřujícího k protivám. Tedy se zdá, že byla v Kristu protivnost vůlí.

Avšak proti jest, co se praví v ustanovení Šesté Synody: "Hlásáme dvě přirozené vůle: ne protivné, jak to tvrdí bezbožní kacíři; nýbrž jeho lidskou vůli sledující a neodporující nebo se protivící, nýbrž spíše podrobenou jeho božské a všemohoucí vůli."

Odpovídám: Musí se říci, že protivnost nemůže býti, leč by se protilehlost myslila v témž a podle téhož. Jestliže však podle různých a v různých je tato různost, to nedostačí k pojmu protivnosti, jakož ani k pojmu odporování; třebas že člověk je krásný nebo zdravý podle ruky a ne podle nohy. Tedy k tomu, aby byla v někom protivnost vůlí, jest pak nejprve třeba, aby se podle téhož myslila protivnost vůlí. Neboť, jestliže vůle jednoho jest o vykonání něčeho podle nějakého všeobecného hlediska, a vůle druhého jest o nevykonání téhož podle nějakého zvláštního hlediska, není vůbec protivnosti vůlí. Třebas když král chce oběšení lupiče pro dobro říše a nějaký jeho příbuzný nechce jeho oběšení pro soukromou lásku, nebude protivnosti vůle; leč by tak daleko sahala vůle soukromého dobra, že by chtěla zameziti veřejné dobro, aby se zachovalo dobro soukromé; neboť tehdy by se vidělo odpírání vůlí podle téhož. Za druhé pak se vyžaduje k protivnosti vůlí, aby byla o téže vůli. Jestliže totiž chce člověk jedno podle žádosti rozumu a jiné podle žádosti smyslové, není tu nijaké protivnosti, leč by snad žádost smyslová tak převládala, že by buď změnila nebo zdržovala žádost rozumu; neboť tak již přejde do samé vůle rozumu něco z protivného pohybu žádosti smyslové. Tak tedy je třeba říci, že, ačkoliv přirozená vůle a vůle smyslná v Kristu chtěla něco jiného než vůle božská a jeho vůle rozumu, přece tu nebylo nijaké protivnosti vůlí. A to, nejprve, protože ani jeho vůle přirozená, ani vůle smyslnosti neodmítala onen důvod, podle něhož božská vůle a vůle lidského rozumu v Kristu chtěly utrpení. Chtěla totiž naprostá vůle v Kristu spasení lidského pokolení; ale jí nepříslušelo, chtíti to v pořadu k jinému. Hnutí pak smyslnosti k tomu nemohlo dosahovati. Za druhé, protože ani vůle božská ani vůle rozumu v Kristu neměla překážku nebo zdržování z vůle přirozené nebo ze žádosti smyslné. Podobně pak ani obráceně vůle božská nebo vůle rozumu v Kristu nezamítala ani nezdržovala hnutí lidské vůle přirozené a hnutí smyslnosti v Kristu. Líbilo se totiž Kristu podle vůle božské i podle vůle rozumu, aby přirozená vůle v něm a vůle smyslnosti se pohybovaly podle řádu své přirozenosti. Z toho jest patrné, že nebylo v Kristu žádné odpírání nebo protivnost vůlí.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě to, že nějaká vůle lidská v Kristu chtěla jiné než jeho vůle božská, vycházelo

III q. 18 a. 6 arg. 3

Praeterea, Luc. XXII dicitur quod, *factus in agonia, prolixius orabat*. Sed agonia videtur importare quandam impugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.

III q. 18 a. 6 s. c.

Sed contra est quod in determinatione sextae synodi dicitur, *praedicamus duas naturales voluntates, non contrarias, iuxta quod impii asserunt haeretici; sed sequentem humanam eius voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati*.

III q. 18 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc igitur quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem in bonum reipublicae, et aliquis eius consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte se in tantum extendat voluntas boni privati ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum; tunc enim secundum idem attenderetur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat quod vel immutet vel saltem retardet appetitum rationis; sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis, repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo, passionem volebant. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo, impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuerit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

III q. 18 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod aliqua



ze samé vůle božské, z jehož dobrozdání se lidská přirozenost v Kristu pohybovala vlastními hnutími, jak praví Damašský.

K druhému se musí říci, že v nás z dychtivostí těla má překážku nebo zdržování dychtivost ducha, čehož nebylo v Kristu. A proto nebyla v Kristu protivnost těla vůči duchu, jako v nás.

K třetímu se musí říci, že nebyla v Kristu úzkost co do rozumové části duše, pokud obnáší zápas vůlí, vycházející z různosti důvodů; třebas když někdo, pokud jeho rozum považí jedno, chce to, a pokud považí jiné, chce protivné. To totiž nastane pro slabost rozumu, jež nemůže rozsouditi, co jest jednoduše lepší. Ale to nebylo v Kristu; protože svým rozumem soudil, že jest jednoduše lepší, aby jeho utrpením se vyplnila božská vůle o spasení lidského pokolení. Byla však v Kristu úzkost co do smyslové části, pokud obnáší strach z hrozícího neštěstí, jak praví Damašský, v III. knize.

## *XIX. O jednotě Kristovy činnosti.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o jednotě činnosti Kristovy. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda jest v Kristu jedna činnost Božství i člověčenství, či více.

2. Zda jest v Kristu více činností podle lidské přirozenosti.

3. Zda Kristus podle lidské činnosti si něčeho zasloužil.

4. Zda jí něčeho zasloužil nám.

### I.1. Zda jest v Kristu toliko jedna činnost Božství a člověčenství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu jest pouze jedna činnost Božství i člověčenství. Praví totiž Diviš, v knize O Bož. Jmén.: "Rozvážná pak jest předobrotivá činnost Boží vůči nám, tím že podle nás a z nás, neztenčeně a vpravdě se stalo člověkem Slovo, jež jest nad podstatu, a že činilo a trpělo vše, co přísluší jeho božské i lidské činnosti;" kde jednu činnost jmenuje lidskou i božskou, jež se nazývá v řeckém theandriké, totiž bohomužská. Proto se zdá, že jest v Kristu jedna složená činnost.

Mimo to jest pouze jedna činnost hlavního činitele i nástroje. Avšak lidská přirozenost v Kristu byla nástrojem božské, jak bylo svrchu řečeno. Tedy jest táž činnost božské i lidské přirozenosti v Kristu.

Mimo to, ježto jsou v Kristu dvě přirozenosti v jedné hypostazi či osobě, jest nutné, aby bylo jedno a totéž, co patří k hypostazi či osobě. Avšak činnost patří k hypostazi či osobě; nic totiž nekoná leč bytující svébytnost; proto též

voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit.

III q. 18 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

III q. 18 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem, puta cum aliquis secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus, in III libro.

## *19. De his quae pertinent ad unitatem quantum ad operationem Christi.*

### Prooemium

III q. 19 pr.

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam. Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit. Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

### 1. Utrum in Christo fuerit una operatio divinitatis et humanitatis vel plures.

III q. 19 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius, II cap. de Div. Nom., *discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc quod, secundum nos, ex nobis, integre vereque humanatum est verbum quod est supra substantiam, et operari et pati quaecumque humanae eius divinaeque operationi congruunt*, ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in Graeco dicitur theandrica, idest deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

III q. 19 a. 1 arg. 2

Praeterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinae, ut supra dictum est. Ergo eadem operatio est divinae et humanae naturae in Christo.

III q. 19 a. 1 arg. 3

Praeterea, cum in Christo duae naturae in una hypostasi vel persona sint, necesse est unum et idem esse quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad

podle Filosofa "úkony jsou jednotlivých". Tedy v Kristu jest jedna a táž činnost Božství i člověčenství.

Mimo to, jako bytí patří k svébytné hypostazi, tak i činnost. Avšak pro jednotu hypostaze jest v Kristu jedno bytí, jak bylo výše praveno. Tedy jest také pro tutéž jednotu jedna činnost v Kristu.

Mimo to, kde jest jedno učiněné, tam jest jedna činnost. Avšak bylo totéž učiněné Božstvím i člověčenstvím, jako uzdravení malomocného, nebo vzkříšení mrtvého. Tedy se zdá, že byla v Kristu toliko jedna činnost Božství i člověčenství.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v II. knize Císaři Gratiánovi: "Jakým by způsobem tutéž činnost měly různé moci?. Což může menší jednati tak, jako větší? Nebo může býti jedna činnost, kde jest různá podstata?"

Odpovídám: Musí se říci, že svrchu jmenovaní kacíři, kteří stanovili v Kristu jednu vůli, tvrdili, že v Kristu jest také jedna činnost. A aby se lépe rozumělo jejich mylnému názoru, třeba uvážiti, že kde jest více seřazených činitelů, nižší jest řízen vyšším, jako jest v člověku tělo řízeno duší, a nižší síly rozumem. A tak činy a hnutí nižší příčiny jsou spíše učiněná než činnost. Co však přísluší nejvyšší příčině, jest vlastní činnost; jako kdybychom řekli, že u člověka choditi, což patří nohám, a hmatati, což patří rukám, jsou nějaká učiněná člověkem, z nichž jedno koná duše skrze nohy a jiné skrze ruce; a protože jest táž duše, činná skrze obojí, se strany samého činitele, jímž jest prvá příčina hybná, jest jedna a nerozdílná činnost; ale rozdíl jest se strany oněch učiněných. Jako však v pouhém člověku tělo jest hýbáno duší, a žádost smyslová žádostí rozumovou, tak v Pánu Ježíši Kristu byla lidská přirozenost hýbána a řízena božskou. A proto říkali, že táž a nerozdílná jest činnost se strany samého Božství působícího; jsou však různá učiněná, pokud totiž Božství Kristovo konalo něco samo od sebe, jako když "neslo všechno slovem síly své"; jiná pak skrze přirozenost lidskou, jako když tělesně chodil. Proto se uvádějí na šesté Synodě slova kacíře Severa, tak řkoucího: "Velice se liší, co bylo vykonáno a učiněno od jednoho Krista: Některá totiž jsou slušící Bohu, některá lidská: jako tělesně jíti po zemi jest jistě lidské, dáti však zdravou chůzi údům trápeným a nemohoucím vůbec choditi po zemi, jest slušící Bohu. Avšak jeden, totiž vtělené Slovo, to i ono konal: a nepatří nikterak to té a ono oné přirozenosti. Ani nebudeme právem tvrditi, že jsou dvě činné přirozenosti a tvary, protože jsou různá učiněná." Ale v tom se klamali; protože činnost toho, co jest jiným pohybováno, jest dvojí: a to, jedna, kterou má podle vlastního tvaru, druhá pak, kterou má, pokud jest hýbáno jiným. Jako činnost sekery podle vlastního tvaru jest sekati; pokud pak jest hýbána umělcem, její činnosti jest dělati lavici. Činnost tudíž, kterou má nějaká věc podle vlastního tvaru, jest jí vlastní, a nepatří hýbajícímu, leč pokud užívá takové věci ke své činnosti; jako otepliti jest vlastní činností ohně ne však řemeslníka, leč pokud užívá ohně k oteplení železa. Avšak ona činnost, kterou věc má jenom pokud jest hýbána druhým, není jiná než činnost toho, jenž jí hýbe: jako dělati lavici není činností sekery vedle činnosti umělcovy,

hypostasim vel personam, nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, secundum philosophum, actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

III q. 19 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam et operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio.

III q. 19 a. 1 arg. 5

Praeterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

III q. 19 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius, in II libro ad Gratianum imperatorem, dicit, *quem ad modum eadem operatio diversae est potestatis? Nunquid sic potest minor quemadmodum maior operari? Aut una operatio potest esse ubi diversa est substantia?*

III q. 19 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, haeretici qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in ipso unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod, ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam quam operationes, id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta si dicamus in homine quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus, et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in domino Iesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod *portabat omnia verbo virtutis suae*; aliud autem per naturam humanam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta synodo inducuntur verba Severi haeretici sic dicentis, *ea quae agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quaedam enim sunt Deo decibilia, quaedam humana. Veluti, corporaliter vadere super terram profecto humanum est, cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare Deo decibile est. Sed unum, scilicet incarnatum verbum, hoc et illud operatum est et nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturae. Neque, eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas iuste definiemus*. Sed in hoc decipiebantur. Quia actio eius quod movetur ab altero, est duplex, una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio, secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere



nýbrž sekera má jako nástroj podíl na činnosti umělcově. A proto, kde pohybující a pohybované mají různé tvary nebo činné síly, tam je třeba, aby byla jiná činnost vlastní pohybujícího, a jiná vlastní činnost pohybovaného; i když hýbané má podíl na činnosti hýbajícího, a hýbající užívá činnosti hýbaného, a tak obojí jedná ve společenství s druhým. Tak tudíž lidská přirozenost v Kristu má vlastní tvar a sílu, kterou jedná, a podobně božská. Proto i lidská přirozenost má vlastní činnost rozlišnou od činnosti božské a obrácené. A přece božská přirozenost užívá činnosti přirozenosti lidské jakožto činnosti svého nástroje, a podobně lidská přirozenost má podíl na činnosti přirozenosti božské, jako nástroj má podíl na činnosti hlavního činitele. A to jest, co praví papež Lev v Listě Flaviánovi: "Jedná obojí tvar," totiž jak přirozenost božská, tak lidská v Kristu "se sdělením od druhého toho, co jest vlastní; že totiž Slovo činí, co patří Slovu, a tělo vykonává to, co jest těla." Kdyby však byla jenom jedna činnost v Kristu, totiž Božství a člověčenství, musilo by se buď říci, že lidská přirozenost neměla vlastního tvaru a síly (neboť o božské nelze to říci), z čehož by následovalo, že by v Kristu byla toliko božská činnost: nebo by se musilo říci, že byla v Kristu v jednu sílu splynula síla božská a lidská. A to obojí jest nemožné. Neboť prvním z nich se tvrdí, že lidská přirozenost Kristova jest nedokonalá; druhým se stanoví splynutí přirozeností. A proto byl důvodně zavržen tento názor na šesté Synodě, v jejímž rozhodnutí se praví: "Oslavujeme v témž Ježíši Kristu dvě přirozené činnosti ne

rozdělené, nezaměnitelně, nesplynule, nerozdělitelně," to jest činnost božskou a lidskou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš klade do Krista činnost theandrickou, to jest bohomužskou nebo boholidskou, ne skrze nějaké splynutí činností nebo sil obojí přirozenosti; ale proto, že jeho božská činnost užívá lidské, a jeho lidská činnost má podíl na síle činnosti božské. Proto jak sám praví v jednom Listě, "nad člověka konal to, co jest lidské; což ukazuje Panna nadpřirozeně počavší, a voda snášející tíhu pozemských nohou". Jest totiž jasné, že patří lidské přirozenosti, býti počata, podobně i kráčeti; avšak obojí bylo v Kristu nadpřirozeně. A podobně lidsky konal božská, jako když dotekem uzdravil malomocného. Proto dodává v témže Listě: "Nekonaje božská jako Bůh, ani lidská jako člověk, nýbrž novou jakousi činností Boha i člověka." Že pak myslí, že jsou dvě činnosti v Kristu, jedna božské přirozenosti, druhá pak lidské, je patrné z toho, co praví v II. hl. O Bož. Jmén., kde dí, že v tom, co patří k jeho lidské činnosti, "žádným způsobem nemají společenství Otec a Duch Svatý; leč by kdo řekl, podle nejdobrotivější a milosrdné vůle", pokud totiž Otec a Duch Svatý chtěli ve svém milosrdenství, aby Kristus konal a trpěl lidská. Přidává však, "a veškerou převznešenou a nevýslovnou činností Boha, kterou konal, stav se jako my, nezměnitelný, ježto

scamnum. Operatio igitur quae est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem, sicut calefacere est propria operatio ignis; non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum, sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis. Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti, licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agit cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in epistola ad Flavianum agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, *cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est*. Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio, vel oporteret dicere quod ex virtute divina et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile, nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo haec opinio est condemnata, in cuius determinatione dicitur, *duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem domino Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus*, hoc est, divinam operationem et humanam.

III q. 19 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem theandricam, idest divinamvirilem, vel divinamhumanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana operatio participat virtutem divinae operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola, *super hominem operabatur ea quae sunt hominis, quod monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem*. Manifestum est enim quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit, *sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione*. Quod autem intelligat duas esse operationes in Christo, unam divinae naturae, aliam autem humanae, patet ex his quae dicit in II cap. de Div. Nom., ubi dicit quod his, quae pertinent ad humanam eius operationem, *pater et spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem*, inquantum scilicet pater et spiritus sanctus ex sua

Bůh a Boží Slovo". Tak tedy jest patrné, že jest jiná činnost lidská, v níž Otec a Duch Svatý nemají společenství, leč podle ustanovení svého milosrdenství; a jiná jest jeho činnost, jakožto Božího Slova, v níž mají společenství Otec i Duch Svatý.

K druhému se musí říci, že se něco nazývá nástrojem, protože jest pohybováno hlavním činitelem. To však může mimo to míti vlastní činnost podle svého tvaru, jak bylo řečeno 0 ohni. Tak tedy činnost nástroje jakožto nástroje není jiná než činnost hlavního činitele; může však míti jinou činnost, jakožto nějaká věc. Tak tedy činnost, jež jest lidské přirozenosti v Kristu, pokud jest nástrojem Božství, není jiná než činnost Božství; není totiž jiné spasení, jímž spasí člověčenství Kristovo, a jeho Božství; avšak lidská přirozenost v Kristu, pokud jest nějaká přirozenost, má svou vlastní činnost mimo božskou, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že činnost jest svébytné hypostaze, ale podle tvaru a přirozenosti, od níž dostává činnost druh. A proto podle různosti tvarů nebo přirozeností jest rozličný druh činností; avšak z jednoty hypostaze jest jednota podle počtu co do činnosti druhu. Jako oheň má dvě činnosti druhově odlišné, totiž osvětlovati a otepliti, podle odlišnosti světla a tepla, a přece podle počtu jest jedno osvětlování jednou osvětlujícího ohně. A podobně v Kristu musí býti dvě činnosti druhově odlišné, podle jeho dvou přirozeností; avšak každá z činnosti, jednou vykonána, jest početně jedna, jako jedna chůze a jedno uzdravení.

Ke čtvrtému se musí říci, že býti a činiti má osoba od přirozenosti, ale jinak a jinak. Neboť bytí patří k samému ustavení osoby, a tak v tom se má ve významu konce. A proto jednota osoby vyžaduje jednotu samého bytí úplného a osobního. Avšak činnost jest nějaký účinek osoby podle nějakého tvaru či přirozenosti. Proto množnost činností nepřekáží osobní jednotě.

K pátému se musí říci, že jiné jest vlastní učiněné božské činnosti, a činnosti lidské v Kristu; jako vlastní učiněné božské činnosti jest uzdravení malomocného, vlastní pak učiněné přirozenosti lidské jest dotek jeho. Obě pak činnosti se sbí hají na jeden čin, pokud jedna přirozenost jedná ve společenství s druhou, jak bylo řečeno.

## I.2. Zda jest v Kristu více činností lidských.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu bylo více lidských činností. Kristus totiž, jakožto člověk, má s rostlinami společnou přirozenost vzrůstu, se živočichy přirozenost smyslovou, s anděly přirozenost rozumovou, jakož i ostatní lidé. Jest však jiná činnost rostliny jako

misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, *et omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam operatus est secundum nos factus incommutabilis eo quod Deus et Dei verbum*. Sic igitur patet quod alia est eius operatio humana, in qua pater et spiritus sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio inquantum est Dei verbum, in qua communicant pater et spiritus sanctus.

III q. 19 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen, praeter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis, non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quaedam, quandam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est.

III q. 19 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum, sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris, et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes, secundum eius duas naturas, quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

III q. 19 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.

III q. 19 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo, sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est eius contactus. Concurrunt tamen ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.

## 2. Utrum in Christo fuerint plures operationes secundum humanam naturam.

III q. 19 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint plures humanae operationes. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in



rostliny, a jiná živočicha jako živočicha. Tedy Kristus jakožto člověk má více činností.

Mimo to schopnosti a zběhlosti se rozlišují podle úkonů. Ale v duši Kristově byly různé schopnosti a různé zběhlosti. Tedy i různé činnosti.

Mimo to nástroje mají býti úměrné činnostem. Tělo však lidské má různé údy, odlišné podle tvaru. Tedy přizpůsobené různým činnostem. Jsou tudíž v Kristu různé činnosti podle lidské přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Damašský v III. knize: "Činnost sleduje přirozenost." Ale v Kristu jest pouze jedna lidská přirozenost. Tedy byla v Kristu jenom jedna činnost lidská.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto člověk je tím, čím je podle rozumu, ona činnost sluje jednoduše lidskou, jež vychází z rozumu skrze vůli, jež jest žádostí rozumu. Je-li však v člověku nějaká činnost, ježnevychází od rozumu a vůle, není jednoduše lidskou činnosti, nýbrž přísluší člověku podle nějaké části lidské přirozenosti: a to někdy podle přirozenosti tělesného prvku, jako tíhnouti dolů; někdy podle síly duše bylinné, jako vyživovati se a růsti: někdy pak podle části smyslové, jako viděti a slyšeti, představovati si a pamatovati, dychtiti a rozhněvati se. A mezi těmi činnostmi jest rozdíl. Neboť činnosti duše smyslové jsou nějak poslušné rozumu; a proto jsou něj ak rozumové a lidské, pokud totiž rozumu poslouchají, jak je patrné z Filosofa, v I. Ethic. Činnosti však, které sledují duši bylinnou anebo také přirozenost prvkového těla, nepodléhají rozumu: proto žádným způsobem nejsou rozumové, ani jednoduše lidské, nýbrž pouze podle jakési části lidské přirozenosti. Bylo však shora pověděno, že když nižší činitel jedná podle vlastního tvaru, tehdy jest jiná činnost činitele nižšího a vyššího; když však nižší činitel nejedná než pokud jest pohybován vyšším činitelem, tehdy jest táž činnost činitele vyššího a nižšího. Tak tedy v každém pouhém člověku jiná jest činnost prvková a duše bylinné než činnost vůle, jež jest lidskou vlastně. Podobně také činnost smyslové duše v tom, co není pohybováno rozumem; avšak v tom, co jest rozumem pohybováno, jest táž činnost části smyslové a rozumové. Sama pak rozumová duše má jednu činnost, když přihlížíme k samému původu činnosti, jímž jest rozum nebo vůle; ale rozlišují se různými předměty. A tuto různost nazvali někteří spíše růzností učiněných než činnosti, jednotnost činnosti posuzujíce pouze se strany činného původu; tak totiž jest nyní otázka o jednotnosti či množnosti činností v Kristu. Tak tedy jest v každém pouhém člověku toliko jedna činnost, jež sluje lidskou vlastně; ale vedle ní jsou v pouhém člověku jiné činnosti, které nejsou lidské vlastně, jak bylo řečeno. Ale v člověku Ježíši Kristu nebylo hnutí smyslové části, které by nebylo pořádáno rozumem. K jeho vůli patřily také nějak i samy činnosti přirozené a tělesné, pokud bylo jeho vůlí, "aby jeho tělo konalo a trpělo, co jest mu vlastní", jak bylo svrchu řečeno. A proto mnohem více jest v Kristu jedna činnost než v kterémkoliv jiném člověku.

natura intellectiva, sicut et ceteri homines. Sed alia est operatio plantae inquantum est planta, et alia animalis inquantum est animal. Ergo Christus, inquantum est homo, habet plures operationes.

III q. 19 a. 2 arg. 2

Praeterea, potentiae et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversae potentiae et diversi habitus. Ergo diversae operationes.

III q. 19 a. 2 arg. 3

Praeterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus accommodata. Sunt igitur in Christo diversae operationes secundum humanam naturam.

III q. 19 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *operatio sequitur naturam*. Sed in Christo est tantum una humana natura. Ergo in Christo fuit tantum una operatio humana.

III q. 19 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana quae a ratione procedit per voluntatem, quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae, quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi, et ideo sunt aliqualiter rationales et humanae, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per philosophum, in I Ethic. Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementalis corporis, non subiiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae. Dictum est autem supra quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris, quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementalis et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana. Similiter etiam operatio animae sensitivae quantum ad id quod non movetur a ratione, sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivae et rationalis. Ipsius autem animae rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas, diversificatur autem secundum respectum ad diversa obiecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum, magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii; sic enim nunc quaeritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio quae proprie humana dicitur, praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est. Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivae partis qui

K prvnímu se tedy musí říci, že činnost části smyslové a vyživující není činností vlastně lidskou, jak bylo řečeno. A přece tyto činnosti byly v Kristu více lidské než v jiných.

K druhému se musí říci, že schopnosti a zběhlosti se rozlišují skrze přirovnání k předmětům. A proto tím způsobem různost činnosti odpovídá různým schopnostem a zběhlostem, jako také odpovídá různým předmětům. Takovou však různost činností nemíníme vyloučiti z člověčenství Kristova, jakož ani tu, která jest podle jiného času a nástroje, nýbrž pouze onu, která jest podle prvého činného původu, jak bylo řečeno.

## I.3. Zda lidská činnost Kristova mohla mu býti záslužnou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lidská činnost Kristova nemohla mu býti záslužnou. Neboť Kristus před smrtí byl patřícím, jakož i nyní jest. Avšak patřícímu nepatří zasluhovati si. Neboť láska patřícího náleží k odměně blaženosti, ježto podle ní se myslí požívání; proto se nezdá býti původem zasluhování, protože není totožná zásluha a odměna. Tedy Kristus před utrpením si nezasluhoval, jakož ani nyní si nezasluhu je.

Mimo to, nikdo si nezasluhuje to, co je mu povinné. Avšak i V nejstarších rukopisech chybí odpověď k třetímu. z toho, že jest Kristus přirozeností Synem Božím, jest mu povinné věčné dědictví, jež si jiní lidé zaslouží dobrými skutky. Tedy si nemohl něco zasloužiti Kristus, jenž od počátku byl Synem Božím.

Mimo to, kdokoli má to, co jest hlavní, nezasluhuje si toho, co následuje z vlastnění toho. Avšak Kristus měl slávu duše, z níž následuje podle obecného řádu sláva těla, jak praví Augustin, v Listě Dioskorovi; v Kristu však zúmyslně bylo učiněno, že sláva duše se nepřelila na tělo. Tedy si Kristus nezasloužil slávu těla.

Mimo to zjevení vznešenosti Kristovy není dobrem samého Krista, nýbrž těch, kteří jej poznávají, proto se také za odměnu slibuje milovníkům Krista, že se jim zjeví, podle onoho Jan. 14: "Jestli mne kdo miluje, bude milován od Otce mého; a já jej budu milovati a zjevím jemu sebe." Tedy Kristus si nezasloužil zjevení své vznešenosti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Filipp. 2: "Byl poslušným učiněn až k smrti: pročež i Bůh jej vyvýšil." Zasloužil si tudíž poslušností své vyvýšení; a tak si něco zasloužil.

Odpovídám: Musí se říci, že míti nějaké dobro ze sebe jest non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat *ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria*, ut dictum est supra. Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

III q. 19 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio partis sensitivae et nutritivae non est proprie humana, sicut dictum est. Et tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanae quam in aliis.

III q. 19 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentiae et habitus diversificantur per comparationem ad obiecta, et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus sicut etiam respondet diversis obiectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quae est secundum aliud tempus, sed solum illam quae est secundum primum principium activum, ut dictum est.

## 3. Utrum secundum operationem humanam aliquid sibi msruerit.

III q. 19 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri, caritas enim comprehensoris pertinet ad praemium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et praemium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

III q. 19 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est filius Dei per naturam, debetur sibi hereditas aeterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit filius Dei.

III q. 19 a. 3 arg. 3

Praeterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animae, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum, in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animae non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

III q. 19 a. 3 arg. 4

Praeterea, manifestatio excellentiae Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt, unde et pro praemio promittitur dilectoribus Christi ut eis manifestetur, secundum illud Ioan. XIV, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Ergo Christus non meruit manifestationem suae altitudinis.

III q. 19 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum*. Meruit ergo obediendo suam exaltationem, et ita aliquid sibi meruit.

III q. 19 a. 3 co.



ušlechtilejší, než míti je skrze jiné. Neboť "vždycky jest větší příčina, která jest ze sebe, než ta, která jest skrze jiné", jak se praví v VIII. Fysic. Říká se však, že někdo má ze sebe to, čeho jest si nějakým způsobem příčinou. Avšak prvou příčinou autoritativní všech našich dober jest Bůh: a tímto způsobem žádný tvor nemá nic dobrého ze sebe, podle onoho I. Kor. 4: "Co máš cos nepřijal?" Může však si někdo druhotně býti příčinou nabytí nějakého dobra, pokud totiž v tom s Bohem spolupracuje. A tak ten, který má něco ze své zásluhy, má to jaksi sám ze sebe. Proto ušlechtile ji máme to, co máme ze zásluhy, než to, co máme bez zásluhy. Protože pak se musí přiděliti Kristu každá ušlechtilost, důsledkem jest, že sám měl ze zásluhy něco, co jiní mají ze zásluhy, leč by to bylo něco takového, že by postrádání toho spíše škodilo hodnotě a dokonalosti Kristově, než by přirostlo zásluhou. Proto si nezasloužil ani milosti, ani vědění, ani blaženosti duše, ani Božství: protože, ježto zasloužiti si nelze než to, co ještě nemáme, musil by jich Kristus někdy postrádati; postrádání však jich více zmenšuje hodnotu Kristovu, než zásluha zvětšuje. Avšak sláva těla, nebo je-li co takového, jest menší nežhodnota zasluhování, jež patří ke ctnosti lásky. A proto je třeba říci, že Kristus ze zásluhy měl slávu těla a to, co patří k jeho zevnější vznešenosti, jako jest nanebevstoupení, uctívání a jiná taková. A tak jest patrné, že si mohl něčeho zasloužiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že požívání, jež jest úkonem lásky, patří ke slávě duše, jíž si Kristus nezasloužil. A proto, jestliže si zasloužil něčeho láskou, nenásleduje, že jest totožná zásluha a odměna. Avšak nezasloužil si láskou, pokud byla láskou patřícího, nýbrž pokud byla poutníkova. Neboť on byl zároveň poutníkem i patřícím, jak jsme svrchu měli. A proto, že nyní není poutníkem, není ve stavu zasluhování.

K druhému se musí říci, že Kristu, pokud jest Bohem a Synem Božím skrze přirozenost, je povinná sláva božská a panství nade vším, jakožto prvému a svrchovanému Pánu. Nicméně však jest mu povinná sláva jakožto blaženému člověkovi; tu pak v něčem měl míti bez zásluhy, a v něčem se zásluhou, jak je patrné ze svrchu řečeného.

K třetímu se musí říci, že přetékání slávy z duše do těla jest z Božího zařízení, podle přiměřenosti k lidským zásluhám: aby totiž jako člověk zasluhuje úkonem duše, jejž vykonává v těle, tak aby byl odměněn slávou duše, přetékající do těla. A proto spadá pod zásluhu nejen sláva duše, nýbrž i sláva těla, podle onoho Řím. 8: "Oživí smrtelná těla naše pro přebývajícího Ducha jeho v nás." A tak mohla spadati pod zásluhu Kristovu.

Ke čtvrtému se musí říci, že zjevení vznešenosti Kristovy patří k jeho dobru podle bytí, které má ve známosti jiných: ačkoliv především patří k dobru těch, kteří jej poznávají podle bytí, jež mají sami v sobě: avšak i to se odnáší ke Kristu, pokud jsou jeho údy.

Respondeo dicendum quod habere aliquod bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud, semper enim causa quae est per se, potior est ea quae est per aliud, ut dicitur in VIII Physic. Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus, et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I Cor. IV, *quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animae, nec divinitatem meruit, quia, cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oportet quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quae pertinent ad exteriorem eius excellentiam, sicut est ascensio, veneratio, et alia huiusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

III q. 19 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fruitio, quae est actus caritatis, pertinet ad gloriam animae, quam Christus non meruit. Et ideo, si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et praemium. Nec tamen per caritatem meruit inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris, nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est. Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

III q. 19 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est Deus et Dei filius per naturam, debetur gloria divina et dominium omnium sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet.

III q. 19 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod redundantia gloriae ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, ut scilicet, sicut homo meretur per actum animae quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. VIII, *vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis*. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

III q. 19 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum, quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt secundum esse quod habent in seipsis. Sed hoc ipsum refertur ad Christum,

## I.4. Zda mohl Kristus zasloužiti jiným.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nemohl zasloužiti jiným. Praví se totiž, Ezech. 17: "Duše, která zhřeší, sama zemře." Proto stejným právem duše, která si zaslouží, sama bude odměněna. Není tedy možné, aby Kristus zasloužil jiným.

Mimo to "všichni přijímají z plnosti milosti Kristovy", jak se praví Jan 1. Avšak jiní lidé, mající milost Kristovu, nemohou jiným zasloužiti. Praví se totiž Ezech. 14, že "kdyby byli v městě Noe, Daniel a Job, nevysvobodí syna a dceru, ale sami spravedlností svou vysvobodí duše své". Tedy ani Kristus nemohl nám něco zasloužiti.

Mimo to "mzda", kterou kdo zaslouží, "jest mu povinná podle spravedlnosti, a ne podle milosti," jak je patrné Řím. 4. Jestli tedy Kristus zasloužil naše spasení, následuje, že naše spasení nebylo z milosti Boží, nýbrž ze spravedlnosti; a že jedná nespravedlivě s těmi, které nespasí, ježto zásluha Kristova se vztahuje na všechny.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 5: "Jako proviněním jednoho odsouzení na všechny lidi, tak i spravedlností jednoho k ospravedlnění na všechny lidi." Avšak provina Adamova přechází na odsouzení jiných. Tedy tím spíše zásluha Kristova přechází na jiné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, byla v Kristu milost nejen jakožto v nějakém jednotlivém člověku, nýbrž jako v hlavě celé Církve, s níž jsou všichni spojeni, jako údy s hlavou, z nichž se skládá mysticky jedna osoba. A odtud jest, že zásluha Kristova se vztahuje na jiné, pokud jsou jeho údy; jako též v jednom člověku činnost hlavy patří nějak všem údům jeho, protože necítí jenom sobě, nýbrž všem údům.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích jednotlivé osoby neškodí než jí. Ale hřích Adamův, jenž byl ustanoven od Boha jakožto počátek celé přirozenosti, rozvádí se na jiné tělesným plozením. A podobně zásluha Krista, který jest od Boha ustanoven hlavou všech lidí co do milosti, vztahuje se na všechny jeho údy.

K druhému se musí říci, že druzí přijímají z plnosti Kristovy, ne sice zdroj milosti, nýbrž nějakou zvláštní milost. A proto není třeba, aby jiní lidé mohli zasluhovati jiným jako Kristus.

K třetímu se musí říci, že, jako nepřechází hřích Adamův na jiné leč tělesným rozením, tak také nepřechází na jiné Kristova zásluha, leč duchovním obrozením, jež se děje ve křtu, jímž jsme přivtěleni Kristu, podle onoho Galat. 3: "Všichni, kteří jste v Kristu pokřtěni, Krista jste oblekli." A to je právě milost, že se člověku uděluje obrození v Kristu. A tak jest lidská spása z milosti.

inquantum sunt eius membra.

## 4. Utrum per eam aliquid nobis meruerit.

III q. 19 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus aliis mereri non potuit. Dicitur enim Ezech. XVIII, *anima quae peccaverit ipsa morietur*. Ergo, pari ratione, anima quae meretur ipsa remunerabitur. Non est ergo possibile quod Christus aliis meruerit.

III q. 19 a. 4 arg. 2

Praeterea, de plenitudine gratiae Christi omnes accipiunt, ut dicitur Ioan. I. Sed alii homines, habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri, dicitur enim Ezech. XIV quod, *si fuerint in civitate Noe, Daniel et Iob, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

III q. 19 a. 4 arg. 3

Praeterea, merces quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. IV. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia, et quod iniuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

III q. 19 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*. Sed demeritum Adae derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

III q. 19 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

III q. 19 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum singularis personae non nocet nisi sibi ipsi. Sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propagationem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

III q. 19 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

III q. 19 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quae fit in Baptismo, per quam Christo incorporamur, secundum illud Galat. III, *omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Et hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia.



# *XX. O Kristovu podrobení otci.*

## Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o tom, co přísluší Kristu z přirovnání k Otci. A něco z toho se o něm říká podle jeho poměru k Otci, třebas, že jest mu podroben, že se k němu modlil; že mu sloužil v kněžství. Něco však se říká, nebo se může říkati podle poměru Otcova k němu, třebas, zda si jej Otec přivlastnil, a že jej předurčil. Nejprve tedy musíme uvažovati o podrobení Kristovu Otci; za druhé o jeho modlitbě; za třetí o jeho kněžství; za čtvrté o přivlastnění, zda mu přísluší; za páté o jeho předurčení. O prvém jsou dvě otázky.

1. Zda jest Kristus podroben Otci.

2. Zda jest podroben sám sobě.

## I.1. Zda se má říci, že Kristus jest podroben Otci.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá říci, že Kristus jest podroben Otci. Nebot, cokoliv jest podrobeno Bohu Otci, jest stvoření; protože, jak se praví v knize O círk. dogmat., "v Trojici nic není sloužícím, ani podrobeným". Nelze však říci jednoduše, že Kristus jest stvořením, jak bylo svrchu řečeno. Tedy také nelze jednoduše říci, že Kristus jest podroben Otci.

Mimo to, proto sluje něco podrobené Bohu, že slouží jeho panství. Ale nemůže se přidělovati služebnost lidské přirozenosti v Kristu; praví totiž Damašský, v III. knize: "Má se věděti, že ani služebnicí nemůžeme ji," totiž lidskou přirozenost, "nazývati: neboť jméno služebnosti nebo panství nejsou známky přirozenosti, nýbrž těch, která k něčemu, jako otcovství a synovství." Tedy Kristus podle lidské přirozenosti nebyl podroben Otci.

Mimo to I. Kor. 15 se dí: "Až mu bude všechno podrobeno, tehdy sám Syn bude podroben tomu, jenž si podrobil všechno." Ale, jak se praví Žid. 2: "Nyní ještě nevidíme všechno jemu podrobené." Tedy on ještě není podroben Otci, jenž všechno podrobil jemu.

Avšak proti jest, co se praví Jan 14: "Otec jest větší než já." A Augustin praví, v I. O Troj.: "Ne neprávem Písmo obojí říká, že Syn jest rovný Otci, i Otec větší než Syn. Ono totiž pro Boží tvar; toto pak pro tvar služebníka se rozumí beze všeho zmatení." Ale menší jest podroben většímu. Tedy Kristus jest podroben Otci podle tvaru služebníka.

Odpovídám: Musí se říci, že každému, majícímu nějakou přirozenost, přísluší ta, jež jsou vlastní oné přirozenosti. Avšak lidská přirozenost ze svého stavu má trojí podrobení Bohu. A to, jedno podle stupně dobroty, pokud totiž Boží přirozenost jest sama bytnost dobroty, jak je patrné z Diviše, I. hl. O Bož. Jmén. Přirozenost pak stvořená má jakýsi podíl Boží dobroty, jakoby stojíc pod paprsky jeho dobroty. - Za druhé jest podrobena lidská přirozenost Bohu co do moci Boží, pokud totiž lidská přirozenost, jakož i

# *20. De his quae conveniunt Christo secundum subiectionem eius ad patrem.*

## Prooemium

III q. 20 pr.

Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad patrem. Quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad patrem, puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quaedam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem patris ad ipsum, puta, si pater eum adoptasset; et quod eum praedestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad patrem; secundo, de eius oratione; tertio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto, de eius praedestinatione. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit subiectus patri. Secundo, utrum sit subiectus sibi ipsi.

## 1. Utrum Christus sit subiectus patri.

III q. 20 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subiectum patri. Omne enim quod subiicitur Deo patri, est creatura, quia, ut dicitur in libro de Ecclesiast. Dogmat., *in Trinitate nihil est serviens neque subiectum*. Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo patri subiectus.

III q. 20 a. 1 arg. 2

Praeterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio serviens. Sed humanae naturae in Christo non potest attribui servitus, dicit enim Damascenus, in III libro, *sciendum quod neque servam ipsam*, humanam scilicet naturam Christi, *dicere possumus. Servitutis enim et dominationis nomen non naturae sunt cognitiones, sed eorum quae ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis*. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo patri.

III q. 20 a. 1 arg. 3

Praeterea, I Cor. XV dicitur, *cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia*. Sed, sicut dicitur Heb. II, *nunc necdum videmus ei subiecta omnia*. Ergo nondum ipse est subiectus patri, qui ei subiecit omnia.

III q. 20 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *pater maior me est*. Et Augustinus dicit, in I de Trin., *non immerito Scriptura utrumque dicit, aequalem patri filium; et patrem maiorem filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur*. Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus, secundum formam servi, est patri subiectus.

III q. 20 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quae sunt propria illius naturae. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet natura divina est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom.; natura autem creata habet quandam participationem

každý tvor, jest podrobena činnosti Božího zařízení. - Třetím způsobem jest lidská přirozenost zvláště podrobena Bohu skrze svůj vlastni úkon, pokud totiž vlastní vůlí poslouchá jeho rozkazů. A toto trojí podrobení Otci Kristus o sobě vyznává. První totiž: "Co se mne ptáš o dobrém? Jeden jest dobrý, Bůh." Kdež Jeronym praví, že, ježto jej nazval Mistrem dobrým, a nevyznal Boha nebo Syna Božího, řekl, že "člověk jakkoliv svatý, v přirovnání k Bohu není dobrým". A tím dal najevo, že sám, podle lidské přirozenosti nedosahoval stupně božské dobroty. A protože "v tom, co není velké hmotou, totéž jest býti větším, co býti lepším", jak praví Augustin v VI. O Troj., z toho důvodu se nazývá Otec větším než Kristus podle lidské přirozenosti. Přiděluje se pak druhé podrobení Kristu, pokud vše, co se dělo na člověčenství Kristovu, věří se, že se dělo Božím ustanovením. Proto praví Diviš, IV. hl. Nebes. Hier., že Kristus "se podrobuje nařízením Boha Otce". A to jest podrobení služebné, pokud "všechno tvorstvo slouží Bohu", jsouc podrobeno jeho nařízením, podle onoho Moudr. 16: "Tvor sloužící tobě, Tvůrci." A podle toho také se Filipp. 2. Syn Boží, nazývá "přijavším tvar služebníka". Také třetí podrobení si přiděluje, řka, Jan. 8: "Co se jemu líbí, konám vždy." A to jest podrobení poslušnosti: proto se praví, Filipp. 2, že "byl učiněn poslušným Otce až k smrti".

K prvnímu se tedy musí říci, že jako nelze rozuměti jednoduše, že Kristus je tvorem, nýbrž pouze podle lidské přirozenosti, ať již se přidá určení nebo ne, jak bylo svrchu řečeno, tak také nelze rozuměti jednoduše, že jest Kristus podroben Otci, nýbrž pouze podle lidské přirozenosti, i když se nepřidá toto určení. Avšak jest lépe je přidati, na vyhnutí bludu Ariovu, jenž tvrdil, že Syn jest menší než Otec.

K druhému se musí říci, že vztah služebnosti a panství spočívá na činnosti a trpnosti, pokud totiž služebník jest pohybován podle rozkazu od svého pána. Jednati však se nepřiděluje přirozenosti jako jednající, nýbrž osobě: nebol "činy jsou svébytí a jednotlivců" podle Filosofa. Přiděluje se však činnost přirozenosti jakožto tomu, podle čeho osoba nebo hypostaze jedná. A proto, ačkoliv se neříká vlastně, že přirozenost jest paní nebo služebnou, přece se může říci vlastně, že každá hypostaze nebo osoba jest paní nebo služebnou podle té či oné přirozenosti. A podle toho nic nepřekáží Krista nazvati po

drobeným Otci nebo služebníkem, podle lidské přirozenosti. K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin v I. O Troj., "tehdy Kristus odevzdá království Bohu a Otci, až spravedlivé, ve kterých nyní vládne věrou, přivede ke vzoru", aby totiž viděli samu bytnost, společnou Otci a Synu; a tehdy bude zcela podroben Otci nejen sám, nýbrž i ve svých údech, skrze plnou účast na božské dobrotě. Tehdy také bude všechno plně podrobeno jemu skrze konečné vyplnění jeho vůle o nich. Ač nyní také jest mu

divinae bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subiecta. Secundo, humana natura subiicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet humana natura, sicut et quaelibet creatura, subiacet operationi divinae dispositionis. Tertio modo, specialiter humana natura Deo subiicitur per proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem, Matth. XIX, *quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus*. Ubi Hieronymus dicit quod, *quia eum magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei filium confessus erat, dixit quamvis sanctum hominem in comparatione Dei non esse bonum*. Per quod dedit intelligere quod ipse, secundum humanam naturam, non pertingebat ad gradum bonitatis divinae. Et quia *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit, in VI de Trin.; ex hac ratione pater dicitur maior Christo secundum humanam naturam. Secunda autem subiectio Christo attribuitur, inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod *Christus subiicitur Dei patris ordinationibus*. Et haec est subiectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, eius ordinationi subiecta, secundum illud Sap. XVI, *creatura tibi factori deserviens*. Et secundum hoc etiam filius Dei, Philipp. II, dicitur *formam servi accipiens*. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Ioan. VIII, dicens, *quae placita sunt ei, facio semper*. Et haec est subiectio obedientiae. Unde dicitur Philipp. II quod *factus est obediens patri usque ad mortem*.

III q. 20 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio sive non, ut supra dictum est; ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subiectus patri, sed solum secundum humanam naturam, etiam si haec determinatio non apponatur. Quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit filium minorem patre.

III q. 20 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae, actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod aliqua hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc, nihil prohibet Christum dicere patri subiectum, vel servum, secundum humanam naturam.

III q. 20 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Trin., *tunc Christus tradet regnum Deo et patri, quando iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem*, ut scilicet videant ipsam essentiam communem patri et filio. Et tunc totaliter erit patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinae bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suae voluntatis



všechno podrobeno co do moci, podle onoho Mat. posl.: "Byla mi dána veškerá moc na nebi i na zemi."

## I.2. Zda jest Kristus podroben sám sobě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus není podroben sám sobě. Praví totiž Cyril ve Sněmovním Listě, jejž totiž přijal sněm Efeský: "Ani Kristus," dí, "není sám sobě služebníkem ani Pánem: pošetilé totiž jest, ale nad to i bezbožné tak říci nebo mysliti." A to také tvrdil Damašský, v III. knize, řka: "Jedno totiž jsa Kristus, nemůže býti zároveň svým služebníkem i pánem." Ale Kristus potud sluje služebníkem Otcovým, pokud jest mu podroben. Tedy Kristus není podroben sám sobě.

Mimo to služebník má vztah k pánu. Nikdo však nemá vztah sám k sobě, pročež i Hilarius dí, v knize O Troj., že "nic není podobné či rovné sobě". Tedy nemůže Kristus slouti služebníkem sama sebe. A v důsledku ani sobě podrobeným.

Mimo to, "jako rozumová duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus", jak praví Athanáš. Neříká se však o člověku, že jest podroben sám sobě, nebo sám svým služebníkem, nebo větší než sám, ježto jeho tělo jest podrobeno duši. Tedy ani Kristus nesluje podrobený sám sobě z toho, že jeho člověčenství jest podrobeno jeho Božství.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O Troj.: "Pravda ukazuje, že podle onoho způsobu," jímž totiž jest Otec větší než Kristus podle lidské přirozenosti, "jest i Syn menší sebe."

Mimo to, jak dále tamtéž dokazuje, od Syna Božího tak byl přijat tvar služebníka, že nebyl ztracen tvar Boha. Avšak podle tvaru Boha, který jest společný Otci i Synu Otec jest větší než Syn podle lidské přirozenosti. Tedy také Syn jest větší sebe podle lidské přirozenosti.

Mimo to, Kristus podle lidské přirozenosti jest služebníkem Boha Otce, podle onoho Jan. 20: "Vystupují k Otci svému a Otci vašemu, k Bohu svému a Bohu vašemu." Kdokoliv však jest služebníkem Otcovým, jest služebníkem Synovým, jinak by nebylo Synovo všechno, cokoliv jest Otcovo. Tedy jest Kristus služebníkem sama sebe a sobě poddán.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, býti pánem a služebníkem přiděluje se osobě nebo hypostazi podle nějaké přirozenosti. Když se tedy řekne, že Kristus jest pánem nebo služebníkem sám sobě, nebo že Slovo Boží bylo pánem Krista člověka, může se to rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, že se rozumí, že je to řečeno k vůli druhé hypostazi nebo osobě, jako by jiná byla osoba panujícího Slova Božího, a jiná člověka sloužícího; což patří ke kacířství Nestoriovu. Proto se praví v odsouzení Nestoria na Synodě Efeské: "Jestli někdo řekne, že Bohem nebo Pánem Kristovým jest Slovo z Boha Otce, a spíše nevyznává, že je zároveň Bohem a člověkem, kdyžtě Slovo tělem učiněno jest, podle Písem, budiž anathema." A tímto způsobem se popírá od Cyrila a Damašského. A v

de eis. Licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra,* et cetera.

## 2. Utrum sit subiectus sibiipsi.

III q. 20 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit sibi ipsi subiectus. Dicit enim Cyrillus, in epistola synodica, quam scilicet synodus Ephesina recepit, neque, inquit, ipse Christus sibi servus est neque dominus. *Fatuum enim est, magis autem et impium, ita dicere vel sapere*. Et hoc etiam asseruit Damascenus, in III libro, dicens, *unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et dominus*. Sed intantum dicitur servus patris Christus, inquantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibi ipsi.

III q. 20 a. 2 arg. 2

Praeterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicuius ad seipsum, unde et Hilarius dicit, in libro de Trin., quod *nihil est sibi simile aut aequale*. Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius. Et per consequens, nec sibi esse subiectus.

III q. 20 a. 2 arg. 3

*Praeterea, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit. Sed homo non dicitur subiectus sibi ipsi, vel servus sui ipsius, aut maior seipso, propter hoc quod corpus eius subiectum est animae. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibi ipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est divinitati ipsius.

III q. 20 a. 2 s. c. 1

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., *veritas ostendit, secundum istum modum*, quo scilicet pater maior est Christo secundum humanam naturam, *etiam seipso minorem filium*.

III q. 20 a. 2 s. c. 2

Praeterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a filio Dei forma servi ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei quae est communis patri et filio, pater est filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam filius maior est seipso secundum humanam naturam.

III q. 20 a. 2 s. c. 3

Praeterea, Christus, secundum humanam naturam, est servus Dei patris secundum illud Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum*. Sed quicumque est servus patris, est servus filii, alioquin non omnia quae sunt patris essent filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, et sibi subditus.

III q. 20 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, esse dominum et servum attribuitur personae vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo Christus dicitur esse dominus vel servus sui ipsius, vel quod verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae, quasi alia sit persona verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis, quod pertinet ad haeresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina, *si quis dicit Deum vel dominum esse Christi ex Deo patre verbum, et non eundem magis confitetur simul Deum et hominem, utpote verbo carne*

témž smyslu se musí popříti, že Kristus jest menší sama sebe anebo že sám je podroben sobě. Jiným způsobem se může rozuměti podle různosti přirozeností v jedné osobě nebo hypostazi. A tak můžeme říci podle jedné z nich, ve které se schází s Otcem, že zároveň s Otcem vládne a panuje; podle druhé však přirozenosti, v níž se schází s námi, že jest poddán a slouží; a podle toho způsobu praví Augustin, že "Syn jest sám sebe menší". Musí se však věděti, že, ježto to jméno Kristus jest jménem osoby, jakož i toto jméno Syn, může se naprostě a o sobě tvrditi o Kristu ono, co mu přísluší k vůli jeho osobě, která jest věčná; a nejvíce takové vztahy, které patrně více vlastně patří k osobě nebo hypostazi. Co mu však přísluší podle lidské přirozenosti, má se mu přidělovati spíše s nějakým vymezením; abychom totiž řekli, že Kristus jest jednoduše Největší a Pán a Vládce. Že však jest podroben, nebo služebník, nebo menší, má se mu přidělovati s vymezením, totiž, podle lidské přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Cyril a Damašský popírají, že jest Kristus Pánem sama sebe, pokud se tím vnáší množnost svébytí, která se vyžaduje k tomu, aby někdo byl jednoduše pánem někoho.

K druhému se musí říci, že jednoduše sice je třeba, aby jiný byl pán a jiný služebník; může se však zachovati nějaký ráz panování i služebnosti, pokud týž jest pánem sama sebe podle jiného a jiného.

K třetímu se musí říci, že k vůli různým částem člověka, z nichž jedna jest vyšší a jiná nižší, také Filosof praví, v V. Ethic., že "spravedlnost člověka je k sobě samému", pokud totiž náhlivost a dychtivost poslouchají rozumu. Podle toho způsobu také jeden člověk může slouti sobě podrobeným a sloužícím podle různých svých částí.

K jiným pak důvodům jest patrná odpověď z řečeného. Nebot Augustin prohlašuje Syna za menšího sama sebe nebo sobě podrobeného podle lidské přirozenosti, ne podle různosti svébytí.

## *XXI. O Modlitbě Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o modlitbě Kristově. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda přísluší Kristu modliti se.
2. Zda mu to přísluší podle jeho smyslovosti.
3. Zda mu přísluší modliti se za sebe, nebo toliko za jiné.
4. Zda byla každá jeho modlitba vyslyšena.

### I.1. Zda přísluší Kristu modliti se.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Kristu modliti se. Neboť, jak praví Damašský, "modlitba jest žádání vhodných od Boha". Ale, ježto Kristus mohl všechno učiniti, nezdá se, že mu přísluší, aby něco od

*facto, secundum Scripturas, anathema sit*. Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno. Et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi ipsi subiectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus, secundum unam earum, in qua cum patre convenit, simul eum cum patre praeesse et dominari, secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et secundum hunc modum dicit Augustinus filium esse seipso minorem. Sciendum tamen quod, cum hoc nomen Christus sit nomen personae, sicut et hoc nomen filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna, et maxime huiusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione. Ut videlicet dicamus Christum simpliciter esse maximum, et dominum, et praesidentem, quod autem sit subiectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.

III q. 20 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quae requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicuius.

III q. 20 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum, potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari prout idem est dominus sui ipsius secundum aliud et aliud.

III q. 20 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam philosophus, in V Ethic., quod *iustitia hominis est ad seipsum*, inquantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Secundum etiam hunc modum unus homo potest dici sibi subiectus et serviens, secundum diversas sui partes.

III q. 20 a. 2 ad 4

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit filium seipso minorem, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

## *21. De oratione Christi.*

### Prooemium

III q. 21 pr.

Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christo conveniat orare. Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem. Tertio, utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis. Quarto, utrum omnis oratio eius sit exaudita.

### 1. Utrum Christo conveniat orare.

III q. 21 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut dicit Damascenus, *oratio est petitio decentium a Deo*. Sed, cum Christus omnia facere



někoho žádal. Tedy se zdá, že nepřísluší Kristu modliti se.

Mimo to se nemá modlitbou žádati to, o čem kdo jistě ví, že nastane; jako se nemodlíme, aby zítra vyšlo slunce; ani též není vhodné, aby někdo modlitbou žádal, o čem ví, že žádným způsobem nenastane. Kristus však ve všem věděl, co nastane. Tedy mu nepříslušelo něco žádati modlitbou.

Mimo to Damašský praví, v III. knize, že "modlitba je stoupání rozumu k Bohu". Avšak rozum Kristův nepotřeboval stoupati k Bohu, protože jeho rozum byl stále spojen s Bohem, nejen podle hypostatického spojení, nýbrž i podle požívání blaženosti. Tedy nepříslušelo Kristu modliti se.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 6: "Stalo se v oněch dnech, odešel

na horu se modliti, a byl ponocující v modlitbě Boží." Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v Druhé Části. modlitba jest jakési vyložení vlastní vůle u Boha, aby ji vyplnil. Kdyby tudíž byla v Kristu toliko jedna vůle, totiž božská, žádným způsobem by mu nepříslušelo modliti se, protože vůle božská sama sebou učiní to, co chce, podle onoho Žalmu: "Vše, cokoli Pán chtěl, učinil." Ale protože v Kristu jiná jest vůle božská a jiná lidská, a lidská vůle není sama sebou účinná k vyplnění toho, co chce, leč skrze sílu božskou, je z toho, že Kristu, pokud jest člověkem a majícím lidskou vůli, přísluší modliti se.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus mohl dokonati všechno, co chtěl jakožto Bůh, ne však jakožto člověk: protože, jakožto člověk neměl všemohoucnost, jak jsme svrchu měli. Nicméně však týž sám jsa Bohem a člověkem, chtěl k Otci modlitbu podávati, ne jako by sám byl neschopný, nýbrž pro naše poučení. A to, nejprve, aby ukázal, že jest od Otce; pročež sám praví, Jan. 11: "Pro lid, který obstupuje, řekl jsem," totiž slova modlitby, "aby věřili, že tys mne poslal." Pročež dí Hilarius, v X. O Troj.: "Nepotřeboval modlitby; pro nás se modlil, aby Syn nebyl neznámý." - Za druhé, aby nám dal příklad modlitby; proto praví Ambrož, K Luk.: "Neotvírej úkladné uši, abys myslil, že Syn Boží jako slabý prosí, aby dosáhl, co nemůže vykonati; neboť původce moci, učitel poslušnosti svým příkladem nás vychovává k přikázáním ctnosti." Proto i Augustin praví, K Jan.: "Mohl Pán ve tvaru služebníka tiše se modliti, kdyby toho bylo třeba; avšak tak chtěl býti před Otcem prosebníkem, aby připomněl, že jest naším učitelem.

K druhému se musí říci, že mezi jinými, o nichž věděl Kristus, že nastanou, věděl, že se některá mají státi na jeho modlitbu. A takové věci nežádá nevhodně od Boha.

K třetímu se musí říci, že stoupání není ničím jiným, než pohybem k tomu, co jest nahoře. Pohyb však, jak se praví v III. O duši, říká se dvojmo: Jedním způsobem vlastně,

posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

III q. 21 a. 1 arg. 2

Praeterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum, sicut non oramus quod sol oriatur cras. Neque etiam est conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

III q. 21 a. 1 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *oratio est ascensus intellectus in Deum*. Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

III q. 21 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. VI, *factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei*.

III q. 21 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte, oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare, quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus fecit*. Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

III q. 21 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus poterat perficere omnia quae volebat secundum quod Deus, non autem secundum quod homo, quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est. Nihilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a patre. Unde ipse dicit, Ioan. XI, propter populum qui circumstat dixi, scilicet verba orationis, *ut credant quia tu me misisti*. Unde Hilarius, in X de Trin., dicit, *non prece eguit, nobis oravit, ne filius ignoraretur*. Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo*. Unde et Augustinus dicit, super Ioan., *poterat dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem*.

III q. 21 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

III q. 21 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in III

pokud totiž obnáší přechod z možnosti do uskutečnění, a tak jest uskutečněním nedokonalého. A tak přísluší vystupovati tomu, co jest možností nahoře, a ne v uskutečnění. A tím způsobem, jak dí Damašský, v III. knize, "Kristův lidský rozum nepotřebuje stoupání k Bohu, ježto jest stále spojen s Bohem i podle bytí osobního i podle blaženého nazírání." - Jiným způsobem se pohybem nazývá uskutečnění dokonalého, to jest jsoucího v uskutečnění, jako se nazývají jakýmsi pohybem rozuměti a cítiti. A tímto způsobem stále vystupuje k Bohu rozum Kristův, protože stále nazírá naň, jakožto nad sebou jsoucího.

## I.2. Zda modliti se přísluší Kristu podle jeho smyslovosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že modliti se přísluší Kristu podle jeho smyslovosti. Praví se totiž v Žalmu za osobu Kristovu: "Srdce mé a tělo mé zajásaly k Bohu živému." Smyslovost však sluje žádost těla. Proto mohla smyslovost Kristova stoupati k Bohu plesajíc a ze stejného důvodu modlíc se.

Mimo to se zdá, že ten se může modliti, kdo může toužiti po tom, co žádá. Avšak Kristus žádal něco, po čem toužila jeho smyslovost, když pravil: "Odejdiž ode mne kalich tento," jak máme Mat. 26. Tedy smyslovost Kristova se modlila.

Mimo to více jest spojení s Bohem v osobě, než stoupati k Bohu modlitbou. Avšak smyslovost byla Bohem přijata v jednotě osoby, jakož i každá část lidské přirozenosti. Tedy tím spíše mohla stoupati k Bohu modlitbou.

Avšak proti jest, co se praví Filipp. 2, že Syn Boží podle přirozenosti, kterou přijal, "učiněn byl k podobnosti lidí". Avšak jiní lidé se nemodlí podle smyslovosti. Tedy ani Kristus se podle smyslovosti nemodlil.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo rozuměti modlení podle smyslovosti. Jedním způsobem tak, že by modlitba byla úkonem smyslovosti. A tím způsobem se Kristus nemodlil podle smyslovosti: protože jeho smyslovost byla téže přirozenosti a druhu v Kristu i v nás. V nás se však nemůže smyslovost modliti z dvojího důvodu. A to, nejprve protože hnutí smyslovosti nemůže přesahovati smyslová, a proto nemůže stoupati k Bohu, což se vyžaduje k modlitbě. - Za druhé, protože modlitba obnáší jakési zařízení, pokud totiž někdo touží po něčem, což má Bůh vyplniti; a to náleží jen rozumu. Proto jest modlitba úkonem rozumu, jak jsme měli v Druhé Části. Jiným způsobem lze říci, že se někdo modlí podle smyslovosti, protože totiž jeho rozum modlitbou předložil Bohu to, co bylo v žádosti jeho smyslovosti: a podle toho se Kristus modlil podle smyslovosti, pokud totiž jeho modlitba vyjadřovala cit smyslovosti, jakožto přímluvkyně smyslovosti. A to, aby nás poučil o trojím. Nejprve, aby ukázal, že přijal pravou lidskou přirozenost se všemi přirozenými city; za druhé, aby ukázal, že člověk smí podle přirozeného citu chtíti něco, co Bůh nechce. Za třetí, aby ukázal, že člověk má podrobiti vlastní cit Boží vůli. Proto praví Augustin, v Enchirid. : "Tak Kristus, jsa

de anima, dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti. Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro, *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem*. Alio modo dicitur motus actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

## 2. Utrum conveniat sibi secundum sensualitatem.

III q. 21 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Psalmo, ex persona Christi, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo Christi sensualitas potuit ascendere in Deum vivum exultando, et pari ratione, orando.

III q. 21 a. 2 arg. 2

Praeterea, eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit sensualitas, cum dixit, *transeat a me calix iste*, ut habetur Matth. XXVI. Ergo sensualitas Christi oravit.

III q. 21 a. 2 arg. 3

Praeterea, magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitate personae, sicut et quaelibet pars humanae naturae. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

III q. 21 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Philipp. II dicitur quod filius Dei, secundum naturam quam assumpsit, est in similitudinem hominum factus. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

III q. 21 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est. Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod



člověkem, ukázal ně jakou vlastní vůli člověka, když dí: Odejdi ode mne kalich tento; to byla totiž vůle lidská, chtějící něco svého a jako vlastního. Protože však chce, aby byl člověk správný a k Bohu směřoval, dodává: Avšak, ne jak já chci, nýbrž jak ty; jakoby pravil: Viz sebe ve mně, protože můžeš chtíti něco vlastního, ač Bůh chce jiné."

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo jásá k Bohu živému, ne úkonem těla stoupajícího k Bohu, nýbrž překypěním ze srdce do těla, pokud smyslová žádost sleduje žádost rozumovou.

K druhému se musí říci, že ačkoliv smyslovost chtěla to, co žádal rozum, přece to žádati modlitbou nebyla smyslovost, nýbrž rozum, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že spojení v osobě jest podle bytí osobního, jež patří každé části lidské přirozenosti: avšak stoupání modlitby je skrze úkon, který nepřísluší než rozumu, jak bylo řečeno. A proto není podobného důvodu.

## I.3. Zda Kristu příslušelo modliti se za sebe.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristu nepříslušelo modliti se za sebe. Praví totiž Hilarius, v X. O Troj.: "Ač jemu neprospívala prosebná řeč, přece mluvil k prospěchu naší víry." Tak tedy se zdá, že se Kristus nemodlil za sebe nýbrž za nás.

Mimo to, nikdo se nemodlí leč o to, co chce: protože, jak bylo řečeno, modlitba jest jakési vyložení vůle, kterou má Bůh vyplniti. Kristus však chtěl trpěti to, co trpěl; praví totiž Augustin, XXVI. Proti Faustovi: "Člověk se často rmoutí, ač nechce, spí, ač nechce; ač nechce, lační a žízní. On však," totiž Kristus, "to všechno měl, protože chtěl." Tedy mu nepříslušelo za sebe se modliti.

Mimo to Cyprián praví, v knize O modlitbě Páně: "Učitel pokoje a jednoty nechtěl, aby modlitby byly konány jednotlivě a v soukromí, aby když se někdo modlí, toliko za sebe se modlil." Avšak Kristus vyplnil to, čemu učil, podle onoho Skut. 1: "Začal Ježíš konati a učiti." Tedy se nikdy Kristus nemodlil jen za sebe.

Avšak proti jest, co sám Pán modlitbou řekl, Jan. 17: Oslav Syna svého.

Odpovídám: Musí se říci, že se Kristus za sebe modlil dvojmo. Jedním způsobem, vyjadřuje cit smyslovosti, jak bylo shora řečeno; nebo také jednoduché vůle, jež se béře za přirozenost; jako když se modlil, aby byl od něho odňat kalich utrpení. Jiným způsobem, když vyjádřil cit rozvážné vůle, jež se béře jako rozum: jako když žádal slávu vzkříšení. A to důvodně. Neboť, jak bylo řečeno, Kristus chtěl užíti modlitby k Otci na to, aby nám dal příklad modlitby, a aby ukázal, že Otec jest jeho původcem, od

proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, transeat a me calix iste. Haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, ac si dicat, vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit*.

III q. 21 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

III q. 21 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.

III q. 21 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanae naturae. Sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est. Unde non est similis ratio.

## 3. Utrum conveniat sibi orare pro seipso an pro aliis tantum.

III q. 21 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen fidei nostrae loquebatur*. Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

III q. 21 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus orat nisi pro eo quod vult, quia, sicut dictum est oratio est quaedam explicatio voluntatis per Deum implendae. Sed Christus volebat pati ea quae patiebatur, dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *homo plerumque, etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit aut sitit. Ille autem*, scilicet Christus, *omnia ista habuit quia voluit*. Ergo ei non competebat pro seipso orare.

III q. 21 a. 3 arg. 3

Praeterea, Cyprianus dicit, in libro de oratione dominica, *pacis et unitatis magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut quis, dum precatur, pro se tantum precetur*. Sed Christus illud implevit quod docuit secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere*. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

III q. 21 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ipse dominus orando dicit, Ioan. XVII, *clarifica filium tuum*.

III q. 21 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est; vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio, sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad

něhož též věčně vyšel podle božské přirozenosti, a podle lidské přirozenosti od něho má, cokoliv dobrého má. Jako však v lidské přirozenosti měl některá dobra od Otce již přijatá, tak také od něho očekával dobra dosud neobdržená, ale přijatelná. A proto, jako děkoval Otci za přijatá již dobra v lidské přirozenosti, uznávaje jeho za původce, jak je patrné Mat. 26 a Jan. 11, tak také, aby uznal Otce za původce, žádal od něho modlitbou, co mu ještě chybělo podle lidské přirozenosti, třebas slávu těla a jiná taková. A v tom nám také dal příklad, abychom za přijaté dary díky vzdávali, a dosud neobdržená modlitbou vyprosili.

K prvnímu se tedy musí říci, že Hilarius mluví co do modlitby ústní, jež mu nebyla nutná pro něho samého, nýbrž jen pro nás: proto významně praví, že "jemu neprospívala řeč modlitby". Neboť jestliže "touhu chudých vyslyšel Pán", jak se praví v Žalmu, tím spíše sama vůle Kristova má u Otce sílu modlitby; pročež sám pravil, Jan. 11: "Já jsem věděl, že mne vždy slyšíš, ale pro lid, který obstupuje, jsem řekl, aby věřili, že tys mne poslal."

K druhému se musí říci, že Kristus sice pro ten čas chtěl trpěti to, co trpěl; avšak nicméně chtěl, aby po utrpení dosáhl slávy těla, kterou ještě neměl. Tu pak slávu očekával od Otce, jakožto od původce; a proto ji vhodně od něho žádal.

K třetímu se musí říci, že sama sláva, kterou si Kristus žádal modlitbou, patřila ke spáse jiných, podle onoho Řím. 4: "Vstal pro ospravedlnění naše." Jakož i když kterýkoli člověk vyprošuje od Boha nějaké dobro, aby ho užil k užitku jiných, nemodlí se jen za sebe, nýbrž také za jiné.

## I.4. Zda modlitba Kristova byla vždycky vyslyšena.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že modlitba Kristova nebyla vždy vyslyšena. Neboť žádal, aby byl od něho odňat kalich utrpení, jak je patrné Mat. 26; a přece nebyl odňat od něho. Tedy se zdá, že nebyla vyslyšena každá jeho modlitba.

Mimo to modlil se, aby byl odpuštěn hřích jej křižujícím, jak je patrné Luk. 23. Nebyl však všem odpuštěn onen hřích; neboť Židé byli trestáni za onen hřích. Tedy se zdá, že nebyla vyslyšena každá jeho modlitba.

Mimo to, Pán se modlil "za ty, kteří měli uvěřiti v něho skrze slovo Apoštolů, aby všichni byli jedno v něm", a aby došli k tomu, že budou s ním. Všichni však k tomu nedojdou. Tedy nebyla každá jeho modlitba vyslyšena.

Mimo to v Žalmu 21 se praví za osobu Kristovu: "Budu

patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI et Ioan. XI, ita etiam, ut patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus.

III q. 21 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quae non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit quod *sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit dominus*, ut in Psalmo dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud patrem. Unde ipse dicebat, Ioan. XI, *ego sciebam quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti*.

III q. 21 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur, pro tempore illo, sed nihilominus volebat ut, post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a patre sicut ab auctore. Et ideo convenienter ab eo ipsam petebat.

III q. 21 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*. Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

## 4. Utrum oratio eius sit exaudita.

III q. 21 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christi oratio non fuerit semper exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. XXVI, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

III q. 21 a. 4 arg. 2

Praeterea, ipse oravit ut peccatum suis crucifixoribus ignosceretur, ut patet Luc. XXIII. Non tamen omnibus fuit illud peccatum dimissum, nam Iudaei fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

III q. 21 a. 4 arg. 3

Praeterea, dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.

III q. 21 a. 4 arg. 4



volati přes den, a nevyslyšíš." Tedy nebyla každá jeho modlitba vyslyšena.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 5: "Obětuje s mocným voláním

a slzami, byl vyslyšen pro svou úctu." Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, modlitba jest nějak tlumočením vůle lidské. Tedy tehdy jest vyslyšena modlitba někoho modlícího se, když jest vyplněna jeho vůle. Avšak jednoduše vůlí člověka jest vůle rozumová; toto totiž naprostě chceme, co chceme podle rozvážného rozumu. Ono pak, jež chceme podle hnutí smyslovosti, nebo také podle hnutí vůle jednoduše, jež se béře za přirozenost, nechceme jednoduše, nýbrž z části; totiž, jestliže nepřekáží něco, co se shledá rozvážením rozumu. Proto má taková vůle spíše slouti chtivostí, než naprostou vůlí: že totiž by člověk chtěl toto, kdyby jiné nepřekáželo. Avšak podle vůle rozumové Kristus nechtěl nic jiného než to, co věděl, že Bůh chce; a proto každá naprostá vůle Kristova, i lidská, vždycky byla vyplněna, protože byla shodná s Bohem; a v důsledku každá jeho modlitba byla vyslyšena. Neboť i proto modlitby jiných se vyplní, že jejich vůle jsou shodné s Bohem, podle onoho Řím. 8: "Jenž však zkoumá srdce, ví," to jest, schvaluje, "po čem touží Duch," to jest, co činí touhou svatých, "protože podle Boha," to jest podle shodnosti s Boží vůlí, "prosí za svaté."

K prvnímu se tedy musí říci, že od Svatých jest různým způsobem vykládána ona prosba o odnětí kalicha. Hilarius totiž, K Mat., dí: "Že pak prosí, aby od něho odešel, neprosí, aby sám byl pominut, nýbrž aby přešlo v něco vyššího to, co od něho odchází. A tak se modlí za ty, kteří měli trpěti po něm, takže jest smysl: Jako u mne se pije kalich utrpení, tak ať se pije u jiných, bez nedůvěry naděje, bez citu bolesti, beze strachu ze smrti." Nebo podle Jeronyma: "Významně praví, ‚Kalich tento', to jest, národa Židů, který nemůže míti omluvu nevědomosti, jestliže mne zabije, maje zákon a Proroky, kteří mne předpovídají." Nebo podle Diviše Alexandrijského: "Co praví: ‚Odejmi kalich tento ode mne,' to není: 'Nepřicházejž ke mně,' protože když nepřijde, nemůže býti odňat. Ale, jako co pomine, není ani nedotčené, ani trvalé, tak Spasitel prosí, aby hned bylo zahnáno doléhající pokušení." Ambrož pak a Origenes a Zlatoústý praví, že žádal "jakožto člověk", přirozenou vůlí "smrt odmítající". Tak tedy ať se rozumí, že žádal, aby se tím jiní mučedníci stali následovníky jeho utrpení, podle Hilaria, nebo ať žádal, aby ho nerušil strach z pití kalicha, nebo, aby ho smrt nepodržela, všechno bylo vyplněno, co žádal. Jestli však se rozumí, že žádal, aby nepil kalicha utrpení a smrti, anebo aby ho nepil od Židů, nestalo se sice, co žádal, protože rozum, který prosbu předkládal, nechtěl, aby se to vyplnilo; nýbrž chtěl k našemu poučení ukázati nám svou přirozenou vůli a hnutí smyslovosti, které měl jako člověk.

K druhému se musí říci, že se Pán nemodlil za všechny křižující, ani také za všechny, kteří měli v něho uvěřiti;

Praeterea, in Psalmo dicitur, in persona Christi, *clamabo per diem, et non exaudies*. Non igitur omnis eius oratio est exaudita.

III q. 21 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. V, *cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*.

III q. 21 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes adimplentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. VIII, qui autem scrutatur corda, scit, idest, approbat, quid desideret spiritus, idest, quid faciat sanctos desiderare, quoniam secundum Deum, idest, secundum conformitatem divinae voluntatis, postulat pro sanctis.

III q. 21 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim, super Matth., dicit, *quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit excedat. Atque ideo pro his orat qui passuri post se erant, ut sit sensus, quomodo a me bibitur calix passionis, ita ab aliis bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis*. Vel, secundum Hieronymum, *signanter dicit, calix iste, hoc est, populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit, habens legem et prophetas, qui me vaticinantur*. Vel, secundum Dionysium Alexandrinum, *quod dicit, transfer calicem istum a me, non hoc est, non adveniat mihi, nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed, sicut quod praeterit nec intactum est nec permanens, sic salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli*. Ambrosius autem et Origenes et Chrysostomus dicunt quod petiit quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Sic igitur, si intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium; vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret; vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem passionis et mortis; vel quod non biberet ipsum a Iudaeis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quae petitionem proposuit, non volebat ut hoc impleretur; sed, ad instructionem nostram, volebat declarare nobis suam voluntatem naturalem, et sensualitatis motum, quam, sicut homo, habebat.

III q. 21 a. 4 ad 2

nýbrž jen za ty, kteří byli předurčeni, aby skrze něho dosáhli věčného života.

Z toho jest také patrná odpověď k třetímu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, když praví: "Budu volati a nevyslyšíš," má se rozuměti co do citu smyslovosti, jež prchala před smrtí; jest však vyslyšen co do citu rozumového, jak bylo řečeno.

## *XXII. O kněžství Kristovu.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o kněžství Kristovu. A o tom jest šest otázek.

1. Zda přísluší Kristu býti knězem.

2. O oběti tohoto kněžství.

3. O účinku tohoto kněžství.

4. Zda účinek jeho kněžství patřil jemu anebo jenom jiným.

5. O věčnosti jeho kněžství.

6. Zda má slouti knězem podle řádu Melchisedechova.

### I.1. Zda přísluší Kristu býti knězem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Kristu býti knězem. Kněz jest totiž menší než anděl, pročež se praví Zach. 3: "Ukázal mi Bůh kněze velikého, stojícího před andělem Páně." Avšak Kristus jest větší než andělé, podle onoho Žid. 1: "Tím lepším andělů učiněn, čím odlišnější jméno než oni zdědil." Tedy nepřísluší Kristu býti knězem.

Mimo to, to, co bylo ve Starém zákoně, byly obrazy Krista. podle onoho Kolos. 2: "Což je stínem budoucích, tělem pak Kristovým." Avšak Kristus nevzal původ svého těla z kněží Starého zákona; praví totiž Apoštol, Žid. 7: "Jest jasné, že z Judy pocházel náš Pán, ve kterémžto rodu nic Mojžíš nemluvil o kněžích." Tedy nepřísluší Kristu býti knězem.

Mimo to, ve Starém zákoně, který jest obrazem Krista, nebyl totéž zákonodárce a kněz; proto praví Pán Mojžíšovi zákonodárci, Exod. 28: "Užij Aarona, bratra svého, aby mi vykonával kněžství." 'Ale Kristus jest dárce Nového zákona, podle onoho Jerem. 31: "Dám zákony své do srdcí jejich." Tedy nepřísluší Kristu býti knězem.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 4: "Máme velekněze, jenž pronikl nebesa, Ježíše, Syna Božího."

Odpovídám: Musí se říci, že vlastním úkolem kněze jest býti prostředníkem mezi Bohem a lidem; pokud totiž božská dává lidu: proto kněz se říká jako dávající svatá,1 podle onoho Malach. 2: "Budou žádati zákon z úst jeho,"

Ad secundum dicendum quod dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant crediturі in eum, sed pro his solum qui erant praedestinati ut per ipsum vitam consequerentur aeternam.

III q. 21 a. 4 ad 3

Unde patet etiam responsio ad tertium.

III q. 21 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum dicit, *clamabo et non exaudies*, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quae mortem refugiebat. Exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est.

## *22. De sacerdotio Christi.*

### Prooemium

III q. 22 pr.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem. Secundo, de hostia huius sacerdotis. Tertio, de effectu huius sacerdotii. Quarto, utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios. Quinto, de aeternitate sacerdotii eius. Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

### 1. Utrum conveniat Christo esse sacerdotem.

III q. 22 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo, unde dicitur Zach. III, *ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo domini*. Sed Christus est maior Angelis, secundum illud Heb. I, *tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

III q. 22 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae fuerunt in veteri testamento, fuerunt figurae Christi, secundum illud Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis, dicit enim apostolus, Heb. VII, *manifestum est quod ex Iuda ortus sit dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

III q. 22 a. 1 arg. 3

Praeterea, in veteri lege, quae est figura Christi, non est idem legislator et sacerdos, unde dicit dominus ad Moysen, legislatorem, Exod. XXVIII, *applica Aaron, fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi*. Christus autem est lator novae legis, secundum illud Ierem. XXXI, *dabo leges meas in cordibus eorum*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

III q. 22 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. IV, *habemus pontificem qui penetravit caelum, Iesum, filium Dei*.

III q. 22 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde sacerdos dicitur quasi



totiž kněze; a opět pokud přináší Bohu prosby lidu, a nějak zadostčiní Bohu za jejich hříchy; proto praví Apoštol Žid. 5: "Každý kněz z lidí vzatý, pro lidi jest ustanoven v tom, co jest k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy." To však nejvíce přísluší Kristu; neboť skrze něho se dostalo lidem božských darů, podle onoho II. Petr. 1: "Skrze něhož," totiž Krista, "daroval nám největší a cenná přislíbení, abyste se skrze ně stali účastnými božské přirozenosti." On také usmířil s Bohem lidské pokolení, podle onoho Kolos 1: "V něm," totiž Kristu, "zalíbilo se přebývání veškeré plnosti, a skrze něho usmíření všeho." Proto Kristu nejvíce přísluší býti knězem.

K prvnímu se tedy musí říci, že moc hierarchická přísluší sice andělům, pokud i oni jsou prostředníky mezi Bohem a člověkem, jak je patrné z Diviše, v knize Nebes. Hier., takže kněz sám, jakožto prostřední mezi Bohem a lidem, má jméno anděla, podle onoho Malach: 2: "Jest andělem Pána zástupů." Kristus však jest větší než andělé nejenom podle Božství, nýbrž i podle člověčenství, pokud měl plnost milosti a slávy. Proto také vyšším způsobem než andělé měl hierarchickou čili kněžskou moc; také tak, že sami andělé byli služebníky jeho kněžství, podle onoho Mat. 4: "Přistoupili andělé a sloužili jemu." Avšak podle trpnosti těla "byl málo pod anděly snížen," jak praví Apoštol, Žid. 2. A podle toho byl shodný s lidmi poutníky, postavenými v kněžství.

K druhému se musí říci, že, jak praví Damašský, v 3. knize, "co jest ve všem podobné, bude ovšem totéž, ale ne příklad." 1 Sacerdos - sacra dans. Protože však kněžství Starého zákona bylo obrazem kněžství Kristova, nechtěl se Kristus naroditi z pokolení obrazných kněží, aby se ukázalo, že to vůbec není totéž kněžství, nýbrž liší se jako pravé od obrazného.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, jiní lidé mají ojediněle některé milosti; avšak Kristus, jako hlava všech, má dokonalost všech milostí; a proto, co se jiných týče, jiný jest zákonodárcem, a jiný knězem, a jiný králem; toto všechno se však sbíhá v Kristu jako ve zdroji všech milostí. Proto se praví Isai. 33: "Pán soudce náš, Pán zákonodárce náš, Pán král náš, sám přijde a spasí nás."

### I.2. Zda sám Kristus byl zároveň knězem a obětí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že sám Kristus nebyl zároveň knězem a oběti. Neboť kněz má oběť zabíti. Kristus však sebe nezabil. Proto sám nebyl zároveň knězem i oběti.

Mimo to, kněžství Kristovo více jest podobné kněžství Židů, které bylo od Boha ustanoveno, než kněžství pohanů, kterým byli uctíváni démoni. Ale ve Starém zákoně nikdy nebyl přinášen v obět člověk; a to se nejvíce kárá na obětech pohanů, podle onoho Žalmu: "Vylili krev

sacra dans, secundum illud Malach. II, *legem requirent ex ore eius*, scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit; unde apostolus dicit, Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata, secundum illud II Pet. I, *per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. I, *in ipso, scilicet Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia*. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

III q. 22 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in libro Cael. Hier., ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, Angeli nomen habet, secundum illud Malach. II, *Angelus domini exercituum est*. Christus autem maior Angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem prae Angelis habuit, ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii eius, secundum illud Matth. IV, *accesserunt Angeli et ministrabant ei*. Secundum tamen passibilitatem, modico ab Angelis minoratus est, ut apostolus dicit, Heb. II. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

III q. 22 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Damascenus, in III libro, *quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum*. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali.

III q. 22 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaiae XXXIII, *dominus iudex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos*.

### 2. De hostia huius sacerdotii.

III q. 22 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

III q. 22 a. 2 arg. 2

Praeterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudaeorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo Daemones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime

nevinnou, krev synů svých a dcer svých, jež obětovali sochám Kanaanu." Tedy neměl býti v kněžství Kristovu obětí sám Kristus člověk.

Mimo to, každá oběť, protože se Bohu obětuje, jest Bohu zasvěcena. Avšak samo člověčenství Kristovo bylo od začátku zasvěceno a s Bohem spojeno. Tedy se nemůže vhodně říci, že Kristus jako člověk byl obětí.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 5: "Kristus miloval nás a vydal sám sebe za nás v žertvu a oběť Bohu k vůni líbezné."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Augustin, v X. O městě Bož., "každá viditelná obět jest svátostí, to jest svatým znamením neviditelné oběti". Neviditelná však obět jest, kterou člověk obětuje Bohu svého ducha, podle onoho Žalmu: "Oběti Pána duch zkormoucený." A proto všechno to, co jest Bohu podáváno k tomu, aby duch se nesl k Bohu, může slouti obětí. Potřebuje tudíž člověk oběti pro trojí: A to, jedním způsobem na odpuštění hříchu, kterým se odvrací od Boha; a proto praví Apoštol, Žid. 5, že knězi přísluší, "aby přinášel dary a oběti za hříchy". Za druhé, aby byl člověk zachován ve stavu milosti, stále lna k Bohu, v němž záleží jeho pokoj a spása. Proto byla také ve Starém zákoně přinášena obět pokojná pro spásu obětujících, jak máme Levit. 3. - Za třetí pro to, aby se duch člověka dokonale spojil s Bohem: což nejvíce bude ve slávě. Proto bylo také přinášeno ve Starém zákoně holokauston, čili celé spálené, jak se praví Levit. 1. Toto však všechno nám vzešlo z člověčenství Kristova. Neboť nejprve byly shlazeny naše hříchy, podle onoho Řím. 4: "Byl vydán za naše viny." Za druhé, my jsme skrze něho dostali milost spasitelnou, podle onoho Žid. 5: "Byl učiněn všem jeho poslušným příčinou spásy věčné." Za třetí, skrze něho dosáhli jsme dokonalosti slávy, podle onoho Žid. 10: "Máme pak důvěru skrze krev jeho ve vchod velesvatyně," to jest, do nebeské slávy. A proto sám Kristus jakožto člověk nejen byl knězem, nýbrž také dokonalou obětí za hřích, a obět pokojná a holokauston.

K prvnímu se musí říci, že Kristus nezabil sebe, nýbrž sám sebe dobrovolně vystavil smrti, podle onoho Isai. 53: "Obětován byl, protože sám chtěl;" a proto se praví, že sám sebe obětoval.

K druhému se musí říci, že zabití Krista člověka se může přirovnati ke dvojí vůli. Jedním způsobem k vůli zabíjejících; a tak neměl rázu oběti; neříkáme totiž, že zabíjející Krista přinesli Bohu obět, nýbrž se těžce provinili. A podobu tohoto hříchu nesly bezbožné oběti pohanů, jež pohané obětovali modlám. - Jiným způsobem se lze dívati na zabití Krista v přirovnání k vůli trpícího, jenž se dobrovolně dal na utrpení: a s této strany má ráz oběti. A v tom se neshoduje s obětmi pohanů.

reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud Psalmi, *effuderunt sanguinem innocentem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

III q. 22 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis hostia, ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo coniuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

III q. 22 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*.

III q. 22 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in X de Civ. Dei, *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum*. Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo, secundum illud Psalmi; *sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. Et ideo dicit apostolus, Heb. V, quod ad sacerdotem pertinet ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. III. Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur, quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. I. Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. IV, *traditus est propter delicta nostra*. Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Heb. V, *factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae*. Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum*, scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum.

III q. 22 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isaiae LIII, *oblatus est quia ipse voluit*. Et ideo dicitur seipsum obtulisse.

III q. 22 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christi hominis occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habuit rationem hostiae, non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae. In quo non convenit cum sacrificiis gentilium.



K třetímu se musí říci, že svatost Kristova lidství není od samého počátku překážkou -ba dokonce samotná lidská přirozenost, která, když při Jeho umučeni byla obětována Bohu, měla býti novým způsobem osvěcena - to jest, aby tehdy byla oběť přinesena účinně: dosáhl totiž účinného posvěcení oběti z dávné (starobylé) lásky i milost jednoty absolutním posvěcením.

## I.3. Zda odčinění hříchů jest účinkem kněžství Kristova.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že odčinění hříchů není výsledkem kněžství Kristova. Neboť jenom Bůh může shladiti hříchy, podle onoho Isai. 43: "Já jsem, jenž shlazuji hříchy tvé k vůli sobě." Kristus však není knězem jakožto Bůh, nýbrž jakožto člověk. Tedy kněžství Kristovo není na odčinění hříchů.

Mimo to Apoštol praví, Žid. 10, že oběti Starého zákona "nemohly učiniti dokonalými; jinak by se byly přestaly obětovati, protože ctitelé, jednou dostatečně očištění, by neměli více vědomí hříchu; děje se však v nich každého roku připomínání hříchů". Podobně však v kněžství Kristovu koná se připomínání hříchů. Ale podobně při kněžství Kristovu se i V nejstarších rukopisech chybí odpověď K třetímmu. děje připomínání hříchů, když se praví: "Odpusť nám naše viny." Mat. 6. Podává se toťiž v Církvi neustále obět, pročež se tamtéž dí: "Chléb náš vezdejší dej nám dnes." Tedy kněžstvím Kristovým se neodčiní hříchy.

Mimo to ve Starém zákoně se nejvíce obětoval kozel za hřích knížete, nebo koza za hřích někoho z lidu, nebo tele za hřích knězův, jak je patrné Levit. 4. Kristus však se nepřirovnává k žádnému z nich, nýbrž k beránku, podle onoho Jerem. 11: "Já jako beránek tichý, jenž jest nesen k oběti." Tedy se zdá, že jeho kněžství není na odčinění hříchů.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 9: "Krev Kristova, jenž skrze Ducha Svatého sebe sám obětoval neposkvrněného Bohu, očistí svědomí naše od skutků mrtvých, ke službě živému Bohu." Mrtvé však skutky' slují hříchy.. Tedy kněžství Kristovo má moc vyčistiti hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že k dokonalému vyčištění hříchů se vyžaduje dvojí, tak jako jest dvojí ve hříchu, totiž skvrna viny a výměr trestu. Skvrna hříchu se sice odstraňuje skrze milost, kterou se srdce hříšníkovo obrátí k Bohu; výměr však trestu jest zcela zrušen tím, že člověk zadostučiní svému Bohu. Toto obojí pak působí Kristovo kněžství. Neboť jeho silou se nám dává milost, jíž se naše srdce obrací k Bohu, podle onoho Řím. 3: "Zdarma ospravedlněni skrze milosti jeho, skrze vykoupení, jež jest v Ježíši Kristu, jejž ustanovil Bůh smírcem skrze víru v krvi jeho." On také za nás plně zadostučinil, pokud "sám nesl naše mdloby a bolesti naše sám snášel". Z toho je patrné, že Kristovo kněžství má plnou moc odčiniti hříchv.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač Kristus nebyl knězem jakožto Bůh, ale jakožto člověk, přece kněz a Bůh byl

III q. 22 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit, quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita: acquisivit enim actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua charitate, et gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

## 3. De effectu huius sacerdotii.

III q. 22 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isaiae XLIII, *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

III q. 22 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Heb. X, quod *hostiae veteris testamenti non potuerunt perfectos facere, alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit*. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur, *dimitte nobis debita nostra*, Matth. VI. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia, unde ibidem dicitur, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

III q. 22 a. 3 arg. 3

Praeterea, pro peccato in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Ierem. XI *ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam*. Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

III q. 22 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Heb. IX, *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi*. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

III q. 22 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur, reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum *ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit*. Unde patet quod Christi sacerdotium habet vim plenam expiandi peccata.

III q. 22 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non fuerit

jeden a týž. Proto se čte v Synodě Efesské: "Jestli kdo praví, že Veleknězem a Apoštolem naším se stává nikoli samo z Boha Slovo, nýbrž jiný než on zvláštní člověk z ženy, anathema buď." A proto, pokud jeho člověčenství jednalo ze síly Božství, ona obět byla nejúčinnější na shlazení hříchů. Pročež praví Augustin, IV. O Troj.: "Protože v každé oběti pozorujeme čtveré: komu jest obětováno, od koho jest obětováno, co jest obětováno, za koho jest obětováno, aby týž sám jeden a pravý prostředník, obětí pokoje nás usmiřuje s Bohem, zůstával jedno s tím, jemuž obětoval, jedno se učinil s těmi za které obětoval, jeden sám byl, jenž obětoval a co obětoval."

K druhému se musí říci, že v Novém zákoně hříchy nejsou připomínány pro neúčinnost kněžství Kristova, jako by skrze něho nebyly dostatečně odčiněny hříchy: ale připomínají se ohledně těch, kteří buď nechtějí býti účastni jeho oběti, jako jsou nevěřící, za jejichž hříchy se modlíme, aby se obrátili: nebo také ohledně těch, kteří po účasti na této oběti se od ní vzdalují kterýmikoliv hříchy. Oběť však, která se denně v Církvi podává, není jiná než oběť, kterou sám Kristus podal, nýbrž jest její připomínkou. Proto praví Augustin, v X. O městě Bož.: "Knězem sám Kristus obětující, sám i oběti; a chtěl, aby památkou té věci byla každodenní oběť Církve."

K třetímu se musí říci, že, jak praví Origenes, K Jan., ač byla v zákoně obětována různá zvířata, přece každodenní obětí, která byla podávána ráno a večer, byl beránek, jak máme Num. 28. Čímž se označovalo, že obětování pravého beránka, to jest Krista, jest oběti dovršující všechny ostatní. A proto se praví Jan. l: "Ejhle Beránek Boží, snímá hříchy světa."

## I.4. Zda účinek Kristova kněžství patřil nejen jiným, nýbrž i jemu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že účinek kněžství Kristova nejen patřil jiným, nýbrž také jemu. Patří totiž ke kněžskému úkolu modliti se za lid, podle onoho II. Machab. 1: "Modlitbu konali kněží, když se dokonávala oběť." Kristus však se modlil nejen za jiné, nýbrž i za sebe, jak bylo shora řečeno, a jak se výslovně praví Žid. 5, že "ve dnech těla svého podával prosby a vzývání k tomu, jenž jej mohl zachrániti od smrti, s mocným křikem a slzami". Tedy mělo kněžství Kristovo účinek nejen u jiných, nýbrž také v něm samém.

Mimo to Kristus podal sebe za oběť ve svém utrpení. Ale skrze své utrpení zasloužil nejen jiný m, nýbrž i sobě, jak jsme shora měli. Tedy mělo kněžství Kristovo účinek nejen u jiných, nýbrž i v něm.

Mimo to kněžství Starého zákona bylo obrazem kněžství Kristova. Ale kněz Starého zákona přinášel oběť nejen za jiné, nýbrž i za sebe; praví se totiž Levit. 16, že "velekněz

sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesina legitur, *si quis pontificem nostrum et apostolum fieri dicit non ipsum ex Deo verbum, sed quasi alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere, anathema sit*. Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in IV de Trin., *ut, quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat*.

III q. 22 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata, sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium*.

III q. 22 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Origenes dicit, super Ioan., licet diversa animalia in lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. XXVIII. Unde significabatur quod oblatio agni, idest Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Ioan. I dicitur, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*.

## 4. Utrum effectus sacerdotii huius pertineat ad ipsum solum an ad alios.

III q. 22 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud II Machab. I, *orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium*. Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est, et sicut expresse dicitur, Heb. V, quod *in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrimis obtulit*. Ergo sacerdotium Christi habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso effectum.

III q. 22 a. 4 arg. 2

Praeterea, Christus obtulit seipsum sacrificium in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est. Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

III q. 22 a. 4 arg. 3

Praeterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed



vchází do svatyně, aby prosil za sebe a za dům svůj a za celou schůzi synů Izraelských". Tedy také kněžství Kristovo mělo účinek nejen u jiných, nýbrž i v něm.

Avšak proti jest, co čteme v Synodě Efesské: "Jestli kdo řekne, že Kristus přinesl za sebe oběť, a ne spíše jen za nás (neboť ani nepotřeboval oběti, jenž nezná hříchu), budiž anathema." Avšak kněžský úřad spočívá především v podávání oběti. Tedy nemělo kněžství Kristovo účinku v samém Kristu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, kněz jest usta noven prostředním mezi Bohem a lidem. Prostředního však k Bohu potřebuje ten, jenž sám o sobě nemůže přistoupiti k Bohu: a takový se podrobuje kněžství, maje účast na účinku kněžství. To však nepřísluší Kristu. Praví totiž Apoštol, Žid. 7: "Přistupuje sám o sobě k Bohu, vždy živý, k přímluvě za nás." A proto nepřísluší Kristu přijmouti na sobě účinek kněžství, nýbrž spíše jej jiným sdělovati. Neboť prvý činitel v kterémkoli rodě je tak vlivný, že není přijímajícím v onom rodě; jako slunce osvětluje, ale není osvětlováno, a oheň otepluje, ale není oteplován. Kristus však jest zdrojem celého kněžství. Neboť kněz zákonní byl jeho obrazem, kněz však Nového zákona jedná za jeho osobu, podle onoho II. Kor. 2: "Neboť i já, cokoliv jsem daroval, jestli jsem co daroval, pro vás, za osobu Kristovu." A proto nepřísluší Kristu přijímati účinek kněžství.

K prvnímu se tedy musí říci, že i modlitba, i když přísluší kněžím, přece není vlastní jejich úkolu; neboť přísluší každému modliti se i za sebe, i za jiné, podle onoho Jak. posl.: "Modlete se vzájemně za sebe, abyste byli spaseni." A tak možno říci, že modlitba, kterou se Kristus za sebe modlil, nebyla úkonem jeho kněžství. Avšak tato odpověď zdá se vyloučena tím, co Žid. 5 Apoštol, když řekl: "Ty jsi knězem na věky podle řádu Melchisedechova," dodává: "Jenž ve dnech těla svého prosby" atd., jako nahoře; a tak se zdá, že modlitba, kterou se Kristus modlil, patří k jeho kněžství. A proto se musí říci, že jiní kněží mají účast na účinku svého kněžství, ne jakožto kněží, nýbrž jakožto hříšníci, jak bude níže řečeno. Kristus však, jednoduše řečeno, neměl hříchu. Měl však "podobu hříchu v těle", jak se praví Řím. 8. A proto se nemůže jednoduše říci, že sám měl podíl na účinku kněžství, nýbrž z části, totiž podle trpnosti těla. Proto významně praví: "jenž jej mohl zachrániti od smrti".

K druhému se musí říci, že můžeme v podávání oběti kteréhokoliv kněze pozorovati dvojí: totiž samu podávanou oběť, a oddanost podávajícího. Vlastním však účinkem kněžství je to, co následuje ze samé oběti. Kristus dosahoval svým utrpením ne jako ze síly oběti, která se podává na způsob zadostučinění, nýbrž právě z oddanosti, s kterou z lásky pokorně snášel utrpení.

K třetímu se musí říci, že obraz se nemůže rovnati pravdě. Proto kněz obrazný Starého zákona nemohl dosáhnouti té dokonalosti, aby nepotřeboval oběti zadostučinící. Kristus

etiam pro seipso sacrificium offerebat, dicitur enim Levit. XVI, quod *pontifex ingreditur sanctuarium ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo coetu filiorum Israel*. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

III q. 22 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in Ephesina synodo legitur, *si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (nec enim indiguit sacrificio qui peccatum nescit), anathema sit*. Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

III q. 22 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest, et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit, dicit enim apostolus, Heb. VII, *accedens per seipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis*. Et ideo Christo non competit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo, sicut sol illuminat sed non illuminatur, et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii, nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur, secundum illud II Cor. II, *nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi*. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii suscipere.

III q. 22 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod oratio, etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria, cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Iac. ult., *orate pro invicem, ut salvemini*. Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii eius. Sed haec responsio videtur excludi per hoc quod apostolus, Heb. V, cum dixisset, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*, subdit, *qui in diebus carnis suae preces* etc., ut supra, et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur. Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit, habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit, *qui possit illum salvum facere a morte*.

III q. 22 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii cuiuscumque sacerdotis duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua, secundum caritatem, passionem humiliter sustinuit.

III q. 22 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod figura non potest adaequare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat

však nepotřeboval. Proto není v obojím podobného důvodu. A to je, co praví Apoštol: "Zákon ustanovil kněžími lidi, mající sla bost; avšak řeč přísežná, jež jest po zákoně, Syna na věky dokonalého."

## I.5. Zda kněžství Kristovo trvá na věky.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že kněžství Kristovo netrvá na věky. Protože, jak bylo řečeno, jenom ti potřebují účinku kněžství, kteří mají slabost hříchu, jež může býti odčiněna kněžskou obětí. To však nebude na věky, protože ve svatých nebude žádná slabost, podle onoho Isai. 60: "Lid tvůj všichni spravedliví;" avšak slabost hříchů bude neodčinitelná, protože "v pekle není žádného vykoupení". Tedy kněžství Kristovo není na věky.

Mimo to kněžství Kristovo se především zjevilo v jeho utrpení a smrti, když "skrze vlastní krev vešel do svatyně," jak se praví Žid. 9. Ale utrpení a smrt Kristova nebude na věky, jak se praví Řím. 6: "Kristus, vstav z mrtvých, již neumírá." Tedy kněžství Kristovo není na věky.

Mimo to Kristus jest knězem ne jakožto Bůh, nýbrž jakožto člověk. Kristus však někdy nebyl člověkem, totiž ve třídení po smrti. Tedy kněžství Kristovo není na věky.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Ty jsi knězem na věky."

Odpovídám: Musí se říci, že lze pozorovati dvojí v kněžském úkolu: a to, nejprve samo podávání oběti, za druhé samo dokonání oběti, které spočívá v tom, že se dostává cíle oběti těm, za které se oběť podává. Avšak cílem oběti, kterou přinesl Kristus, nebyla časná dobra, nýbrž věčná, jichž dosahujeme skrze jeho smrt, pročež se praví Žid. 9, že "Kristus jest vystupující velekněz budoucích statků". Z toho důvodu sluje kněžství Kristovo věčné. A toto pak dokonání kněžství Kristova bylo předobrazeno právě v tom, že zákonní velekněz vešel jednou za rok do velesvatyně s krví kozla a telete, jak se praví Levit 16, kdežto přece neobětoval kozla a tele ve velesvatyni, nýbrž mimo. A podobně Kristus vešel do velesvatyně, to jest do samého nebe, a nám připravil cestu dovnitř skrze sílu své krve, kterou za nás na zemi prolil.

K prvnímu se tedy musí říci, že svatí, kteří budou ve 'vlasti, nebudou více potřebovati odčinění skrze kněžství Kristovo, ale odčinivše již, budou potřebovati dokonání skrze Krista, na němž závisí jejich sláva, jak se praví Zjev. 21, že "jasnost Boží je osvěcuje", totiž město svatých, a "svítilnou jeho jest Beránek".

K druhému se musí říci, že, ačkoliv se nemá více opakovati Kristovo utrpení a smrt, přece síla této oběti, jednou přinešené, trvá na věky, protože, jak se praví Žid.

ad hanc perfectionem attingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod apostolus dicit, *lex homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes, sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, filium in aeternum perfectum*.

## 5. De aeternitate sacerdotii eius.

III q. 22 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in aeternum. Quia, ut dictum est, illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quae per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in aeternum. Quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiae LX, *populus tuus omnes iusti*, peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia *in Inferno nulla est redemptio*. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

III q. 22 a. 5 arg. 2

Praeterea, sacerdotium Christi maxime manifestatum est in eius passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Heb. IX. Sed passio et mors Christi non erit in aeternum, ut dicitur Rom. VI, *Christus resurgens a mortuis iam non moritur*. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

III q. 22 a. 5 arg. 3

Praeterea, Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

III q. 22 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum*.

III q. 22 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari, primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur, Heb. IX, quod *Christus est assistens pontifex futurorum bonorum*, ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in sancta sanctorum idest in ipsum caelum intravit et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

III q. 22 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet, ut dicitur, Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est agnus.

III q. 22 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae



10: "Jednou obětí dokonal posvěcené na věky."

A z toho také je patrná odpověď k třetímu. Jednota pak této oběti byla předobrazem v zákoně tím, že jednou za rok vstupoval zákonní kněz do velesvatyně se slavnou oběti krve, jak se praví Levit. 16. Od pravdy však se odchyloval tento obraz tím, že ona oběť neměla věčné síly, a proto se každoročně tyto oběti opakovaly.

## I.6. Zda bylo kněžství Kristovo podle řádu Melchisedechova.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že kněžství Kristovo nebylo podle řádu Melchisedechova. Neboť Kristus jest zdrojem celého kněžství, jakožto hlavní kněz. Co však jest hlavní, nesleduje řádu druhého, nýbrž jiná sledují řád jeho. Tedy se nemá Kristus zváti knězem podle řádu Melchisedechova.

Mimo to kněžství Starého zákona bylo bližší kněžství Kristovu než kněžství; které bylo před zákonem. Svátosti však tím výrazněji znamenaly Krista, čím byly bližší Kristu, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Druhé Části. Tedy kněžství Kristovo spíše se má jmenovati podle kněžství zákonního, než podle kněžství Melchisedechova, jež bylo před zákonem.

Mimo to Žid. 7 se praví, že "jest králem pokoje, bez otce, bez matky, bez rodokmenu; nemaje ani začátek dnů, ani konec života": což však přísluší jedině Synu Božímu. Tedy se nemá nazývati Kristus knězem podle řádu Melchisedechova, jakožto někoho jiného, nýbrž podle řádu sebe samého.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Ty jsi knězem na věky, podle řádu Melchisedechova."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu pověděno, kněžství zákonní bylo předobrazem kněžství Kristova, ne ovšem že se rovnalo pravdě, nýbrž mu mnoho do ní chybělo; jednak proto, že zákonní kněžství neočišťovalo od hříchů, jednak proto, že nebylo věčné jako kněžství Kristovo. Sama pak vznešenost kněžství Kristova nad kněžství zákonní byla zobrazena v kněžství Melchisedechově, jenž přijal desátky od Abrahama, v jehožto ledví jaksi dal desátky sám kněz zákonní. A proto se říká, že kněžství Kristovo jest "podle řádu Melchisedechova", pro vznešenost pravého kněžství nad předobrazné kněžství zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nenazývá Kristus podle řádu Melchisedechova, jakožto hlavnějšího kněze, nýbrž jakožto předobrazujícího vznešenost kněžství Kristova nad kněžství levitské.

K druhému se musí říci, že v kněžství Kristově lze viděti dvojí: totiž samu oběť Kristovu, a účast na ní. Co do samé oběti, kněžství zákonní výrazněji zobrazovalo kněžství

permanet in aeternum, quia ut dicitur Heb. X, *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos*.

III q. 22 a. 5 ad 3

Per quod etiam patet responsio ad tertium. Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. XVI. Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

## 6. Utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

III q. 22 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem aliorum, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

III q. 22 a. 6 arg. 2

Praeterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

III q. 22 a. 6 arg. 3

Praeterea, Heb. VII dicitur, *quod est rex pacis; sine patre sine matre sine genealogia; neque initium dierum neque finem vitae habens*, quae quidem conveniunt soli filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech tanquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.

III q. 22 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*.

III q. 22 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sicut, supra dictum est, legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens, tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat aeternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

III q. 22 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech quasi principalioris sacerdotis, sed quasi praefigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

III q. 22 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, et

Kristovo prolitím krve než kněžství Melchisedechovo, v němž nebyla prolita krev. Ale co do účasti na této oběti a jejího účinku, v němž se zvláště vidí vznešenost kněžství Kristova nad kněžstvím zákonním, výrazněji bylo předobrazeno v kněžství Melchisedechově, jenž obětoval chléb a víno, značící, jak praví Augustin, jednotu církevní, již tvoří účast na oběti Kristově. Proto se také podává v Novém zákoně pravá obět Kristova věřícím pod způsobou chleba a vína.

K třetímu se musí říci, že Melchisedech byl nazván "bez otce a bez matky a bez rodokmenu", a že "nemá začátku dnů ani konce", ne že toho neměl, nýbrž protože se to o něm ve svatém Písmě nečte. A tím právě, jak tamtéž praví Apoštol, "byl připodobněn Synu Božímu", jenž na zemi jest bez otce a na nebi bez matky a bez rodokmene, podle onoho Isai: 53: "Rod jeho kdo poví?" a podle božství neměl ani začátek ani konec dnů.

## *XXIII. O přivlastnění, zda Kristu přísluší.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati, zda přísluší Kristu přivlastnění. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda přísluší Bohu přivlastňovati syny.
2. Zda to přísluší pouze Bohu Otci.
3. Zda jest vlastní lidem přivlastnění za syny Boží.
4. Zda může býti Kristus zván synem přivlastněným.

### I.1. Zda přísluší Bohu přivlastniti syny.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Bohu přivlastniti syny. Nikdo totiž nepřivlastňuje za syna než cizí osobu, jak dějí právníci. Ale žádná osoba není cizí Bohu, jenž jest všech Stvořitel. Tedy se zdá, že nepřísluší Bohu přivlastňovati.

Mimo to přivlastnění se zdá zavedené z nedostatku synovství přirozeného. V Bohu však jest přirozené synovství, jak jsme měli v Prvé Části. Tedy nepřísluší Bohu přivlastňovati syny.

Mimo to, na to jest někdo přivlastněn, aby nastoupil v dědictví přivlastňujícího. Avšak zdá se, že nikdo nemůže nikdy nastoupiti v dědictví Boží, protože on nikdy neodstupuje. Tedy nepřísluší Bohu přivlastňovati.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 1: "Předurčil nás k přivlastnění synů Božích." Avšak Boží předurčení není marné. Tedy Bůh si některé přivlastňuje za syny.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký člověk si jiného přivlastňuje za syna, pokud ze své dobroty připouští jej k účasti na svém dědictví. Bůh však jest nekonečné dobroty, z níž se stává, že své tvory připouští k účasti na svých dobrech, a zvláště rozumové tvory, kteří, pokud jsou

participatio eius. Quantum autem ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia, ut dicit Augustinus ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

III q. 22 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Melchisedech dictus est sine patre et sine matre et sine genealogia, et quod non habet initium dierum neque finem non quia ista non habuit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut apostolus ibidem dicit, assimilatus est filio Dei, qui in terris est sine patre, et in caelis sine matre et sine genealogia, secundum illud Isaiae LIII, *generationem eius quis enarrabit?* Et secundum divinitatem neque principium neque finem habet dierum.

## *23. De adoptione Christi.*

### Prooemium

III q. 23 pr.

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat filios adoptare. Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo patri. Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei. Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

### 1. Utrum conveniat Deo filios adoptare.

III q. 23 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod iuristae dicunt. Sed nulla persona est extranea Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

III q. 23 a. 1 arg. 2

Praeterea, adoptatio videtur esse introducta in defectu filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est. Ergo non convenit Deo filios adoptare.

III q. 23 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non competit adoptare.

III q. 23 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei*. Sed praedestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

III q. 23 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem



učiněni k obrazu Božímu, jsou schopní božské blaženosti. Ta pak záleží v požívání Boha, jímž také sám Bůh jest blažený a sám sebou bohatý, pokud totiž sebe požívá. Dědictvím pak se nazývá to, čím je kdo sám bohatý. A proto, pokud Bůh ze své dobroty připouští lidi k dědictví blaženosti, říkáme, že je přivlastňuje. To však jest více v přivlastnění Božím než lidském, že Bůh toho člověka, jehož přivlastňuje, darem milosti činí vhodným k přijetí nebeského dědictví; člověk však nečiní vhodným toho, jehož přivlastňuje, nýbrž spíše již vhodného jej vyvolí přivlastněním.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk, vzatý ve své přirozenosti, není cizí Bohu, co do přirozených darů, jež přijímá; je však cizí co do dober milosti a slávy. A podle toho se přivlastňuje.

K druhému se musí říci, že člověk musí pracovati, aby uhradil svou potřebu; ne však Bůh, jemuž přísluší pracovati ke sdělení nadbytku své dokonalosti. A proto, jako úkonem stvoření se sděluje dobrota Boží tvorům všem podle nějaké podobnosti, tak úkonem přivlastnění se lidem sděluje podobnost s přirozeným synovstvím, podle onoho Řím. 8: "Které předzvěděl, aby se stali shodnými s obrazem Syna jeho."

K třetímu se musí říci, že duchovní dobra může míti zároveň více lidí, ne však dobra tělesná. A proto tělesné dědictví nemůže nikdo obdržeti, než nastupující po odstupujícím; avšak duchovní dědictví zároveň všichni dostávají nedotčené, bez újmy Otce vždy živého. Ačkoliv by se mohlo říci, že Bůh odstupuje, pokud jest v nás věrou, aby začal v nás býti viděný, jak dí Glossa, Řím. 8, k onomu: "Jestli synové, i dědici."

### I.2. Zda přivlastniti přísluší celé Trojici.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že přivlastniti nepřísluší celé Trojici. V Božství totiž se říká přivlastnění podle podobných věcí lidských. Avšak ve věcech lidských jen tomu přísluší přivlastniti, kdo může syny ploditi; což v Božství přísluší jedinému Otci. Tedy v Božství jedině Otec může přivlastniti.

Mimo to lidé se skrze přivlastnění stávají bratry Kristovými, podle onoho Řím. 8: "Aby on byl prvorozený z mnohých bratří." Bratry se však nazývají, kteří jsou syny jednoho Otce, pročež i Pán dí: "Vystupuji k Otci svému a k Otci vašemu." Tedy pouze Kristův Otec má přivlastněné syny.

Mimo to Galat. 4 se praví: "Poslal Bůh Syna svého, abychom obdrželi přivlastnění synů Božích. Protože však jste Syny Božími, poslal Bůh Ducha Syna svého do srdcí vašich, volajícího: Abba, Otče." Tedy ten má přivlastniti, jenž má míti Syna a Ducha svatého. To však má jedině osoba Otce. Tedy jenom Otcově osobě přísluší přivlastniti.

bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas, quae, inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae. Quae quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiae munus, ad hereditatem caelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

III q. 23 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo, in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quae recipit, est tamen extraneus quantum ad bona gratiae et gloriae. Et secundum hoc adoptatur.

III q. 23 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam, non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suae perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui*.

III q. 23 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti, hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro percipiunt, sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit secundum quod est in nobis per fidem, ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa dicit, Rom. VIII, super illud, *si filii, et heredes*.

### 2. Utrum hoc conveniat soli Deo patri.

III q. 23 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare, quod in divinis convenit soli patri. Ergo in divinis solus pater potest adoptare.

III q. 23 a. 2 arg. 2

Praeterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. VIII, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris, unde et dominus dicit, Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*. Ergo solus pater Christi habet filios adoptivos.

III q. 23 a. 2 arg. 3

Praeterea, Galat. IV dicitur, *misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba, pater*. Ergo eius est adoptare cuius est filium et spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personae patris. Ergo adoptare convenit soli personae patris.

Avšak proti, ten nás W á přivlastniti za syny, jehož my můžeme nazývati Otcem; proto se dí Řím. 8: "Přijali jste Ducha přivlastnění synů, v němž voláme Abba, Otče." Když však říkáme Bohu ‚Otče náš', to patří celé Trojici, jakož i ostatní jména, jež se říkají o Otci vztažně ke stvoření, jak jsme měli v Prvé Části. Tedy přivlastniti přísluší celé Trojici.

Odpovídám: Musí se říci, že to jest rozdíl mezi přivlastněným Synem Božím a Synem Božím přirozeným, že přirozený Syn Boží jest "zrozený neučiněný", syn však přivlastněný jest učiněný, podle onoho Jan 1: "Dal jim moc státi se syny Božími." Někdy však se říká, že přivlastněný syn je zrozený k vůli obrození duchovnímu, jež jest zdarma, a ne přirozené. Proto se praví Jak. 1: "Dobrovolně zrodil nás slovem pravdy." Ačkoliv pak roditi v Božství jest vlastní osobě Otce, přece vykonati jakýkoliv účinek ve tvorech, jest společné celé Trojici pro jednotu přirozenosti: protože, kde jest jedna přirozenost, jest třeba, aby tam byla jedna síla a jedna činnost. Proto praví Pán, Jan. 5: "Cokoli koná Otec, to i Syn podobně koná." A proto přísluší celé Trojici přivlastňovati lidi za syny.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny lidské osoby nejsou jedné přirozenosti podle počtu, aby musila býti jedna činnost a jeden účinek všech, jako se přihází v Božství; a proto v tomto nemůže se bráti podobnost z obou stran.

K druhému se musí říci, že my přivlastněním se stáváme bratry Kristovými, jakožto majíce téhož Otce s ním; ale on jest jiným způsobem Otcem Kristovým a jiným způsobem jest Otcem naším. Pročež významně Pán. Jan. 20, zvláště řekl "Otci svému", a zvláště "Otci vašemu". Jest totiž Kristovým Otcem přirozeně zrodiv, což jest jenom jemu vlastní; naším pak jest otcem, dobrovolně něco učiniv, což jest společné jemu i Synu i Duchu svatému; a proto není Kristus Synem celé Trojice jako my.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo pověděno, přivlastněné synovství jest jakási podobnost se synovstvím věčným, jako všechno, co se stalo v čase, jest jakousi podobností s tím, co od věčnosti bylo. Člověk pak jest podobný lesku věčného Syna září milosti, jež se přiděluje Duchu svatému. A proto ačkoliv přivlastnění je společné celé Trojici, přece se přisuzuje Otci jakožto původci, Synu jakožto vzoru, Duchu svatému jakožto vtiskujícímu v nás podobnost s tímto vzorem.

## I.3. Zda býti přivlastněn jest vlastní rozumovému tvoru.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že býti přivlastněn není vlastní rozumovému tvoru. Neboť Bůh sluje pouze skrze přivlastnění otcem rozumového tvora. Jest však otcem i stvoření bez rozumu, podle onoho Job. 38: "Kdo jest otcem deště? Nebo kdo zplodil kapky rosy'?" Tedy není vlastní rozumovému tvoru býti přivlastněn.

Mimo to skrze přivlastnění slují někteří syny Božími. Zdá se však, že býti synem Božím se přiděluje v Písmě vlastně

III q. 23 a. 2 s. c.

Sed contra, eius est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare, unde dicitur Rom. VIII, *accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater*. Sed cum Deo dicimus, pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cetera nomina quae dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

III q. 23 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter filium Dei adoptivum et filium Dei naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus non factus, filius autem adoptivus est factus, secundum illud Ioan. I, *dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quae est gratuita, non naturalis, unde dicitur Iac. I, *voluntarie genuit nos verbo veritatis*. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae, quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde dominus dicit, Ioan. V, *quaecumque facit pater, haec et filius similiter facit*. Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati.

III q. 23 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes personae humanae non sunt unius naturae secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem et unum effectum, sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc non est possibile attendi similitudinem utrobique.

III q. 23 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem patrem habentes cum ipso, qui tamen alio modo est pater Christi, et alio modo est pater noster. Unde signanter dominus, Ioan. XX, seorsum dixit, patrem meum, et seorsum dixit, patrem vestrum. Est enim pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi, est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et filio et spiritui sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

III q. 23 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae, sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni filii per gratiae claritatem, quae attribuitur spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen patri ut auctori, filio ut exemplari, spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.

## 3. Utrum sit proprium hominum adoptari in filios.

III q. 23 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturae. Non enim Deus pater creaturae rationalis dicitur nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturae etiam irrationalis, secundum illud Iob XXXVIII, *quis est pluviae pater? Aut quis genuit stillas roris?* Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

III q. 23 a. 3 arg. 2



andělům, podle onoho Job. 1: "Kteréhosi pak dne, když stáli před Pánem synové Boží." Tedy není vlastní rozumovému tvoru býti přivlastněn.

Mimo to, co jest vlastní nějaké přirozenosti, přísluší všem, majícím tuto přirozenost, jako smavé přísluší všem lidem. Nepřísluší však každé rozumové přirozenosti býti přivlastněn. Tedy není vlastní přirozenosti rozumové býti přivlastněn.

Avšak proti jest, že přivlastnění synové jsou "dědici Boží", jak je patrné Řím. 8. Ale toto dědictví přísluší jedině rozumovému tvoru. Tedy jest vlastní rozumovému tvoru býti přivlastněn.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo praveno, synovství přivlastnění jest nějaká podobnost s přirozeným synovstvím. Syn však Boží přirozeně vychází od Otce, jako Slovo rozumové, jsoucí jedno s Otcem. Tedy tomuto Slovu se může něco trojmo připodobniti. A to, jedním způsobem podle rázu tvaru, ne však podle jeho rozumovosti; jako tvar domu venku postaveného podobá se myšlenkovému slovu umělcovu podle podoby tvaru, ne však podle rozumovosti, protože tvar domu ve hmotě není rozumový, jako byl v mysli umělcově. A tím způsobem podobá se věčnému Slovu každý tvor, ježto byl učiněn skrze Slovo. Za druhé podobá se tvor Slovu, nejenom co do rázu tvaru, nýbrž i co do jeho rozumovosti; jako vědění, které nastává v mysli žákově, podobá se slovu, které jest v mysli učitelově. A tím způsobem rozumový tvor, i podle své přirozenosti se podobá Božímu Slovu. Třetím způsobem podobá se tvor věčnému Slovu podle jednoty, kterou má s Otcem; a to je skrze milost a lásku. Proto se modlí Pán: "Nechť jsou jedno v nás, jako i my jedno jsme." A taková podobnost dokonává ráz přivlastnění, protože takto připodobněným jest povinné věčné dědictví. Proto jest jasné, že býti přivlastněn přísluší jedině rozumovému tvoru; ne však každému; nýbrž jen majícímu lásku, která "jest rozlita skrze Ducha Svatého v našich srdcích", jak se praví Řím. 5. A proto, Řím. 8, sluje Duch Svatý "Duchem přivlastnění synů".

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh sluje otcem tvora bez rozumu nikoli vlastně pro přivlastnění, nýbrž pro stvoření, podle prvního podílu podobenství.

K druhému se musí říci, že andělé slují syny Božími synovstvím přivlastnění, ne že by jim prvotně příslušelo, nýbrž protože první obdrželi přivlastnění synů.

K třetímu se musí říci, že přivlastnění není vlastní, sledující přirozenost, nýbrž sledující milost, jíž jest lidská přirozenost schopná; a proto není třeba, aby příslušelo každému rozumovému tvoru, nýbrž, aby každý rozumový tvor byl schopný přivlastnění.

Praeterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Iob I, *quadam autem die, cum assisterent filii Dei coram domino*. Ergo non est proprium rationalis creaturae adoptari.

III q. 23 a. 3 arg. 3

Praeterea, quod est proprium alicui naturae, convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturae. Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

III q. 23 a. 3 s. c.

Sed contra est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom. VIII. Sed talis hereditas convenit soli creaturae rationali. Ergo proprium rationalis creaturae est adoptari.

III q. 23 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a patre ut verbum intellectuale, unum cum ipso patre existens. Huic ergo verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per verbum. Secundo assimilatur creatura verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur verbo Dei. Tertio modo, assimilatur creatura verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde dominus orat, Ioan. XVII, *sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali, non tamen omni, sed solum habenti caritatem. Quae *est diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum*, ut dicitur Rom. V. Et ideo, Rom. VIII, spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.

III q. 23 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.

III q. 23 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

III q. 23 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

## I.4. Zda Kristus jakožto člověk jest přivlastněným synem Boží.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus jakožto člověk jest přivlastněným synem Božím. Praví totiž Hilarius, mluvě o Kristu: "Neztrácí se důstojnost moci, když se přivlastňuje člověčenství těla." Tedy Kristus jakožto člověk jest přivlastněným synem.

Mimo to Augustin dí, v knize o Předurč. Svat., že "touž milostí onen člověk jest Kristem, kterou milostí kterýkoli člověk od začátku víry jest křesťanem". Jiní však lidé jsou křesťany skrze milost přivlastnění. Tedy i tento člověk jest Kristem skrze přivlastnění; a tak se zdá, že Kristus jest přivlastněným synem.

Mimo to, Kristus jakožto člověk jest služebníkem. Jest však vznešenějším, býti přivlastněným synem, než služebníkem. Tedy mnohem více Kristus jakožto člověk jest přivlastněným synem.

Avšak proti jest, co praví Ambrož v knize O vtělení: "Neříkáme, že přivlastněný syn jest synem přirozeností, nýbrž toho nazýváme synem přirozenosti, jenž jest synem pravým." Kristus však jest pravý a přirozený Syn Boží, podle onoho 1. Jan, posl.: "Abychom byli v pravém Synu jeho, Ježíši Kristu." Tedy Kristus jakožto člověk není přivlastněným synem.

Odpovídám: Musí se říci, že synovství vlastně přísluší hypostazi neboli osobě, ale ne přirozenosti. Proto bylo řečeno v Prvé Části, že synovství jest vlastnost osobní. V Kristu však není jiná osoba nebo hypostaze, než nestvořená, jíž přísluší býti Synem přirozeností. Řekli jsme pak shora, že synovství přivlastnění jest sdělená podobnost se synovstvím přirozeným. Nic však se neříká podílně, co se říká samo sebou. A proto Kristus, jenž jest přirozený Syn Boží, žádným způsobem nemůže slouti synem přivlastněným. Podle těch však, kteří stanoví v Kristu dvě osoby nebo dvě hypostaze, nebo dvě svébytí, žádný důvod nepřekáží, aby se Kristus člověk nazval synem přivlastněným.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako synovství nepřísluší přirozenosti vlastně, tak ani přivlastnění. A proto, když se praví, že se přivlastňuje člověčenství těla, jest to nevlastní řeč; a přivlastnění se tam béře za spojení lidské přirozenosti s osobou Syna.

K druhému se musí říci, že ono podobenství Augustinovo se má rozuměti co do začátku; protože totiž jako každý člověk bez zásluh má, že jest křesťanem, tak onen člověk bez zásluh měl, že byl Kristem. Jest však rozdíl co do konce: protože totiž Kristus skrze milost spojení jest přirozeným Synem, jiný pak skrze milost pohotovostní jest synem přivlastněným. Milost však pohotovostní v Kristu nečiní z ne-syna syna přivlastněného; nýbrž jest jakýmsi výsledkem synovství přirozeného v duši Kristově, podle onoho Jan. 1: "Viděli jsme slávu jeho, jakožto jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy."

K třetímu se musí říci, že býti tvorem a také i služebnost a

## 4. Utrum Christus possit dici filius adoptivus.

III q. 23 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius, de Christo loquens, *potestatis dignitas non amittitur dum carnis humanitas adoptatur*. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

III q. 23 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., quod *eadem gratia ille homo est Christus, qua gratia ab initio fidei quicumque homo est Christianus*. Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem. Et ita videtur esse filius adoptivus.

III q. 23 a. 4 arg. 3

Praeterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

III q. 23 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Incarnat., *adoptivum filium non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius*. Christus autem verus et naturalis est filius Dei, secundum illud I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius, Iesu Christo*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

III q. 23 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae, unde in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohibet Christum hominem dici filium adoptivum.

III q. 23 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. Et ideo, cum dicitur quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio, et accipitur ibi adoptio pro unione humanae naturae ad personam filii.

III q. 23 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium, quia scilicet, sicut sine meritis habet quilibet homo ut sit Christianus, ita ille homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum, quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis; alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de nonfilio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis in anima Christi, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*.

III q. 23 a. 4 ad 3



podrobenost Bohu nepřihlíží pouze k osobě, nýbrž i k přirozenosti; což se nemůže říci o synovství. A proto tu není podobného důvodu.

# *XXIV. O předurčení Kristovu.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o předurčení Kristovu. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda jest Kristus předurčen.
2. Zda jest předurčen jakožto člověk.
3. Zda jeho předurčení jest vzorem předurčení našeho.
4. Zda jest příčinou našeho předurčení.

## I.1. Zda přísluší Kristu býti předurčeným.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší Kristu býti předurčeným. Cílem totiž předurčení se zdá býti přivlastnění synů, podle onoho Efes. 1: "Předurčil nás k přivlastnění synů." Kristu však nepřísluší býti přivlastněným synem, jak bylo řečeno. Tedy nepřísluší Kristu býti předurčeným.

Mimo to v Kristu se vidí dvojí: totiž lidská přirozenost a osoba. Nemůže se však říci, že jest Kristus předurčeným z důvodu lidské přirozenosti, protože tato jest nesprávná, ‚Lidská přirozenost jest Syn Boží': podobně také ani z důvodu osoby, protože ona osoba nemá z milosti, že jest Synem Božím, nýbrž z přirozenosti; předurčení se však jest v tom, co jest z milosti, jak bylo řečeno v Prvé Části. Tedy Kristus není předurčeným Synem Božím.

Mimo to, jako to, co bylo učiněno, nebylo vždycky, tak i to, co bylo předurčeno, protože předurčení obnáší nějaké předejití. Protože však Kristus byl vždycky Bohem a Synem Božím, neříká se vlastně, že onen člověk se stal Synem Božím. Tedy, z téhož důvodu se nemá říkati, že Kristus byl předurčeným Synem Božím.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 1, mluvě o Kristu: "Jenž byl předurčeným Synem Božím v síle."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak plyne z toho, co bylo pověděno v Prvé Části, předurčení, vlastně vzato, jest nějaké božské předzřízení od věčnosti o tom, co se má státi v čase skrze Boží milost. To pak se stalo v čase od Boha 'skrze milost spojení, že člověk byl Bohem a Bůh člověkem. A nelze říci, že Bůh nepředzřídil od věčnosti, že to učiní v čase: protože by z toho následovalo, že by božské mysli napadlo něco nového. A proto třeba říci, že samo spojení přirozeností v osobě Kristově spadá pod věčné Boží předurčení: a z toho důvodu se říká o Kristu, že jest předurčeným.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam mluví o předurčení, kterým jsme my předurčeni, abychom byli přivlastněnými syny. Jako však Kristus jest proti jiným zvláštním způsobem přirozeným Synem Božím, tak jest také nějakým zvláštním způsobem předurčeným.

Ad tertium dicendum quod esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

# *24. De praedestinatione Christi.*

## Prooemium

III q. 24 pr.

Deinde considerandum est de praedestinatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit praedestinatus. Secundo, utrum sit praedestinatus secundum quod homo. Tertio, utrum eius praedestinatio sit exemplar praedestinationis nostrae. Quarto, utrum sit causa praedestinationis nostrae.

## 1. Utrum Christus sit praedestinatus.

III q. 24 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat praedestinatum esse. Terminus enim cuiuslibet praedestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum*. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est. Ergo Christo non convenit praedestinatum esse.

III q. 24 a. 1 arg. 2

Praeterea, in Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam, et personam. Sed non potest dici quod Christus est praedestinatus ratione naturae humanae, quia haec est falsa, humana natura est filius Dei. Similiter etiam neque ratione personae, quia illa persona non habet ex gratia quod sit filius Dei, sed ex natura; praedestinatio autem est eorum quae sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est. Ergo Christus non est praedestinatus filius Dei.

III q. 24 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod fuit praedestinatum, eo quod praedestinatio antecessionem quandam importat. Sed, quia Christus semper fuit Deus et filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus filius Dei. Ergo, pari ratione, non debet dici quod Christus sit praedestinatus filius Dei.

III q. 24 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. I, de Christo loquens, *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*.

III q. 24 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, praedestinatio, proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinae menti aliquid accideret de novo. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione. Et ratione huius Christus dicitur esse praedestinatus.

III q. 24 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de praedestinatione qua nos praedestinamur ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo prae aliis est Dei filius naturalis, ita quodam singulari modo est praedestinatus.

K druhému se musí říci, že, jak praví Glossa Řím 1., někteří pravili, že se má rozuměti ono předurčení o přirozenosti, ne 0 osobě; protože totiž se dostalo lidské přirozenosti té milosti, aby byla spojena se Synem Božím v jednotě osoby. Ale podle toho řeč Apoštolova jest nevlastní pro dvojí. A to nejprve z obecného důvodu: neříkáme totiž, že se něčí přirozenost předurčuje, nýbrž osoba: protože býti předurčen jest býti řízen ke spasení, což jest svébytí, jednajícího pro cíl blaženosti. Za druhé z důvodu zvláštního, protože nepřísluší lidské přirozenosti býti Synem Božím. Neboť jest nesprávnou tato: "Lidská přirozenost jest Synem Božím," leč by snad někdo chtěl takto vykládati, násilným vykládáním: "jenž byl předurčen za Syna Boží v síle", to jest, "bylo předurčeno, aby se lidská přirozenost spojila se Slovem Božím v osobě". Zbývá tedy, aby se předurčení přidělilo osobě Kristově; ne sice o sobě nebo pokud jest v božské přirozenosti, nýbrž pokud má svébytí v přixozenosti lidské. Proto Apoštol, když napřed řekl: "Jenž mu byl učiněn ze semene Davidova podle těla," dodal: "Jenž byl předurčeným Synem Božím v síle," aby dal rozuměti, že pokud byl učiněn podle těla ze semene Davidova, byl předurčeným Synem Božím v síle. Ačkoliv totiž jest přirozené oné osobě o sobě vzaté, aby byla Synem Božím v síle, přece není jí přirozené podle přirozenosti lidské, podle níž jí to přísluší skrze milost spojení.

K třetímu se musí říci, že Origenes, K Listu Řím., praví, že takové jest slovo Apoštolovo: ;,Jenž byl určen za Syna Božího v síle," tak, že není naznačeno žádné předcházení. A tak nemá žádné obtíže. Jiní pak předcházení, které jest naznačeno v tomto příčestí předurčen vztahují ne k tomu, co jest býti Synem Božím, nýbrž k jeho zjevení, podle onoho obvyklého způsobu mluvení v Písmech, jímž se říká, že se věci stávají, když se poznávají; takže by byl smysl, že Kristus byl předurčen, aby se zjevil jakožto Syn Boží. Avšak tak se béře předurčení nevlastně. Neboť se říká, že někdo jest předurčen vlastně, když jest řízen k cíli blaženosti. Blaženost však Kristova nezávisí na našem poznání. A proto jest lépe říci, že ono před cházení, které obnáší toto příčestí předurčen, nevztahuje se k osobě podle ní samé, nýbrž z důvodu lidské přirozenosti: protože totiž ona osoba, ač byla od věčnosti Synem Božím, přece to nebylo vždycky, že svébytný v lidské přirozenosti byl Synem Božím. Proto Augustin dí, v knize O předurč. svat.: "Ježíš byl předurčen, aby jenž měl se státi podle těla synem Davidovým, přece silou byl Synem Božím." A má se uvážiti, že toto příčestí předurčen obnáší předcházení, jakož i toto příčestí učiněn, ovšem jinak a jinak. Neboť učinění patří k věci samé, jak jest v sobě: ale předurčení patří někomu, pokud jest v pojetí někoho předurčujícího. Co pak jest pod nějakým tvarem nebo přirozeností podle věci, může býti pojato buď jak jest pod oním tvarem, nebo i naprostě. A protože naprostě nepřísluší osobě Kristově, aby začala býti Synem Božím, ale přísluší jí, pokud se rozumí nebo pojímá jakožto jsoucí v lidské přirozenosti, protože totiž to někdy začalo, že Syn Boží byl jsoucím v lidské přirozenosti, proto je spíše pravdivou tato, "Kristus jest předurčeným Synem Božím", než ona, "Kristus byl učiněn Synem Božím".

III q. 24 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa Rom. I, quidam dixerunt praedestinationem illam intelligendam esse de natura, non de persona, quia scilicet humanae naturae facta est haec gratia ut uniretur filio Dei in unitate personae. Sed secundum hoc locutio apostoli est impropria, propter duo. Primo quidem, ratione communi. Non enim dicimus naturam alicuius praedestinari, sed personam, quia praedestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali. Quia esse filium Dei non convenit humanae naturae, est enim haec falsa, natura humana est filius Dei. Nisi forte quis velit sic exponere, extorta expositione, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, idest, praedestinatum est ut humana natura uniretur filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuatur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura; sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde, cum praedixisset apostolus, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, subiunxit, *qui praedestinatus est filius Dei in virtute*, ut daret intelligere quod, secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est praedestinatus filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personae secundum se consideratae quod sit filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum naturam humanam, secundum quam hoc sibi competit per gratiam unionis.

III q. 24 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Origenes, super epistolam ad Rom., dicit hanc esse litteram apostoli, qui destinatus est filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio. Et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem quae designatur in hoc participio praedestinatus, referunt, non ad id quod est esse filius Dei, sed ad eius manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis quo res dicuntur fieri quando innotescunt, ut sit sensus quod Christus praedestinatus est manifestari filius Dei. Sed sic non proprie praedestinatio accipitur. Nam aliquis dicitur proprie praedestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis. Beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est quod illa antecessio quam importat hoc participium praedestinatus, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanae naturae, quia scilicet persona illa etsi ab aeterno fuerit filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit filius Dei. Unde dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *praedestinatus est Iesus ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei*. Et est considerandum quod, licet hoc participium praedestinatus importet antecessionem, sicut et hoc participium factus, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est, praedestinari autem pertinet ad aliquem secundum quod est in apprehensione alicuius praeordinantis. Id autem quod subest alicui formae vel naturae secundum rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personae Christi quod incoeperit esse filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incoepit esse quod in natura humana existens esset filius Dei, ideo magis est haec vera, Christus



## I.2. Zda tato jest nesprávná: Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tato jest nesprávná: "Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím." To totiž jest každý podle nějakého času, co jest předurčen býti: ježto Boží předurčení se neklame. Jestliže tudíž Kristus jakožto člověk jest předurčeným Synem Božím, zdá se následovati, že jest Synem Božím jakožto člověk. To jest ale nesprávné. Tedy i prvé.

Mimo to, to, co přísluší Kristu jakožto člověku, přísluší každému člověku, protože on jest jednoho druhu s ostatními lidmi. Jestliže tedy Kristus jakožto člověk jest předurčen, aby byl Synem Božím, bude následovati, že to přísluší každému člověku. To však jest nesprávné. Tedy i prvé.

Mimo to, to se od věčnosti předurčuje, co má někdy nastati v čase. Avšak spíše jest tato pravdivá, "Syn Boží se stal člověkem", než ona, "Člověk se stal Synem Božím", jak jsme shora měli. Tedy je spíše pravdivá tato, "Kristus jakožto Syn Boží, jest předurčen, aby byl člověkem", než obráceně, "Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím".

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O předurč. svat.: "Pravíme, že tento Pán slávy byl předurčen, pokud člověk se stal Synem Božím."

Odpovídám: Musí se říci, v předurčení lze pozorovati dvojí. A to, jedno se strany samého věčného předurčení; a podle toho obnáší nějaká předcházení vzhledem k tomu, co spadá pod předurčení. Jiným způsobem se může pozorovati podle časného účinku, jenž pak jest nějakým darem Božím zdarma. Musí se tedy říci, že podle obojího z nich se přiděluje Kristu předurčení pouze z důvodu lidské přirozenosti. Neboť lidská přirozenost nebyla vždycky spojena se Slovem, a také jí to bylo skrze milost uděleno, aby se spojila v osobě se Synem Božím. A proto přísluší Kristu předurčení jenom z důvodu lidské přirozenosti. Proto praví Augustin, v knize O předurč. svat.: "Bylo předurčeno toto tak veliké a tak vysoké a nejvyšší povznesení lidské přirozenosti, aby již neměla, kam by výše byla pozdvižena." Říkáme pak, že to někomu přísluší jakožto člověku, co mu přísluší z důvodu lidské přirozenosti. A proto se musí říci, že "Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím".

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, "Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím", toto určení jakožto člověk se může vztahovati k úkonu, označenému příčestím, dvojmo. Jedním způsobem se strany toho, co hmotně spadá pod předurčení. A tím způsobem jest nesprávná. Neboť je smysl, že bylo předurčeno, aby Kristus jakožto člověk byl Synem Božím. A v tom smyslu postupuje námitka. Jiným způsobem se může vztahovati k samému pojmu úkonu, pokud totiž est praedestinatus filius Dei, quam ista, Christus est factus filius Dei.

## 2. Utrum sit praedestinatus secundum quod homo.

III q. 24 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus quod est praedestinatus esse, eo quod praedestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus filius Dei, videtur sequi quod sit filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

III q. 24 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, sequetur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

III q. 24 a. 2 arg. 3

Praeterea, hoc ab aeterno praedestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis est haec vera, filius Dei factus est homo, quam ista, homo factus est filius Dei. Ergo magis est haec vera, Christus, secundum quod filius Dei, est praedestinatus esse homo, quam e converso, Christus, secundum quod homo, praedestinatus est esse filius Dei.

III q. 24 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *ipsum dominum gloriae, inquantum homo factus est Dei filius, praedestinatum esse dicimus*.

III q. 24 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in praedestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae, et secundum hoc importat antecessionem quandam respectu eius quod sub praedestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae, nam humana natura non semper fuit verbo unita; et ei etiam per gratiam hoc est collatum, ut filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione naturae humanae praedestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *praedestinata est ista humanae naturae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet*. Hoc autem dicimus convenire alicui secundum quod homo, quod convenit ei ratione humanae naturae. Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei.

III q. 24 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, haec determinatio secundum quod homo potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo, ex parte eius quod materialiter cadit sub praedestinatione. Et hoc modo est falsa. Est enim sensus quod praedestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit filius Dei. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo,

předurčení obnáší ve svém pojmu předcházení a účinek zdarma. A tímto způsobem předurčení přísluší Kristu z důvodu lidské přirozenosti, jak bylo řečeno. A podle toho se nazývá předurčeným jakožto člověk.

K druhému se musí říci, že něco může příslušeti nějakému člověku z důvodu lidské přirozenosti dvojmo. Jedním způsobem tak, že lidská přirozenost je toho příčinou; jako být smavým přísluší Sokratovi z důvodu lidské přirozenosti, z jejíchž prvků jest působeno. A tím způsobem předurčení nepřísluší ani Kristu, ani druhému člověku z důvodu lidské přirozenosti. A v tom smyslu postupuje námitka. Jiným způsobem se říká, že něco někomu přísluší z důvodu lidské přirozenosti, co lidská přirozenost může přijmouti; a tak říkáme, že Kristus jest předurčen z důvodu lidské přirozenosti, protože předurčení se vztahuje na vyvýšení lidské přirozenosti v něm, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že,. jak praví Augustin, v knize O předurč. svat.: "To jest ono nevýslovně učiněně zvláštní přijetí člověka od Boha Slova, že pravdivě a vlastně sluje zároveň Synem člověka pro přijatého člověka, a Synem Božím pro přijímajícího jednorozeného Boha." A proto, jelikož to přijetí spadá pod předurčení, jakožto zadarmo, lze obojí říci: že byl předurčen Syn Boží býti člověkem, i že byl předurčen Syn člověka býti Synem Božím. Protože však se nestala Synu Božímu milost, aby byl člověkem, nýbrž spíše lidské přirozenosti, aby byla spojena se Synem Božím, více vlastně se může říci, že "Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím," než že "Kristus jakožto Syn Boží byl předurčen, aby byl člověkem."

## I.3. Zda Kristovo předurčení jest vzorem předurčení našeho.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že předurčení Kristovo není vzorem našeho předurčení. Neboť vzor jest před napodobeným. Nic však není před věčností. Ježto tedy naše předurčení jest věčné, zdá se, že Kristovo předurčení není vzorem předurčení našeho.

Mimo to vzor vede k poznání napodobeného. Ale nebylo třeba, aby Bůh byl něčím jiným veden k poznání našeho předurčení, když se praví Řím. 8: "Které předzvěděl, ty také předurčil." Tedy předurčení Kristovo není vzorem našeho předurčení.

Mimo to vzor jest shodný s napodobeným. Ale zdá se, že jest jiného rázu předurčení Kristovo než předurčení naše: protože my jsme předurčeni za syny přivlastněné, Kristus však "jest předurčeným Synem Božím v síle", jak se praví Řím. 1. Tedy. jeho předurčení není vzorem předurčení našeho.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O předurč. svat.: "Sám Spasitel jest nejjasnější světlo předurčení a milosti, on prostředník Boha a lidí, člověk Kristus Ježíš." Sluje pak světlem předurčení a milosti, pokud skrze jeho předurčení a milost se zjevuje předurčení naše; což se zdá

potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo praedestinatio ratione humanae naturae, ut dictum est. Et secundum hoc dicitur praedestinatus secundum quod homo.

III q. 24 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanae naturae dupliciter. Uno modo, sic quod humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanae naturae, ex cuius principiis causatur. Et hoc modo praedestinatio non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanae naturae. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo dicitur aliquid convenire alicui ratione humanae naturae, cuius humana natura est susceptiva. Et sic dicimus Christum esse praedestinatum ratione humanae naturae, quia praedestinatio refertur ad exaltationem humanae naturae in ipso, sicut dictum est.

III q. 24 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo verbo susceptio singularis, ut filius hominis simul propter susceptum hominem, et filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et proprie diceretur*. Et ideo, quia illa susceptio sub praedestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici, quod et filius Dei praedestinatus sit esse homo, et filius hominis praedestinatus sit esse filius Dei. Quia tamen gratia non est facta filio Dei ut esset homo, sed potius humanae naturae ut filio Dei uniretur, magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse filius Dei, quam quod Christus, secundum quod filius Dei, sit praedestinatus esse homo.

## 3. Utrum eius praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christi praedestinatio non sit exemplar nostrae praedestinationis. Exemplar enim praeexistit exemplato. Nihil autem praeexistit aeterno. Cum ergo praedestinatio nostra sit aeterna, videtur quod praedestinatio Christi non sit exemplar nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 3 arg. 2

Praeterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostrae praedestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit*. Ergo praedestinatio Christi non est exemplar nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 3 arg. 3

Praeterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse praedestinatio Christi quam praedestinatio nostra, quia nos praedestinamur in filios adoptivos, Christus autem est praedestinatus filius Dei in virtute, ut dicitur Rom. I. Ergo eius praedestinatio non est exemplar nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., *est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*. Dicitur autem lumen praedestinationis et



patřiti k pojmu vzoru. Tedy jest předurčení Kristovo vzorem předurčení našeho.

Odpovídám: Musí se říci, že předurčení lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem podle samého úkonu předurčujícího. A tak se nemůže nazvati Kristovo předurčení vzorem předurčení našeho; protože jedním způsobem a týmž věčným úkonem předurčil Bůh nás i Krista. Jiným způsobem lze pozorovati předurčení podle toho, k čemu je kdo předurčován, což jest konec a účinek předurče ní. A podle toho jest Kristovo předurčení vzorem našeho předurčení. A to dvojmo. Nejprve totiž v dobru, k němuž jsme předurčováni; on totiž jest předurčen k tomu, aby byl přirozeným Synem Božím, my však jsme předurčeni k synovství přivlastnění, což jest jakási sdělená podoba přirozeného synovství. Proto se praví Řím. 8: "Které předzvěděl, ty také předurčil, aby se stali podobnými obrazu Syna jeho. Jiným způsobem ve způsobu dosažení onoho dobra, což je skrze milost: A u Krista jest to sice velmi jasné, protože lidská přirozenost v něm beze všech svých předchozích zásluh byla spojena se Synem Božím; "a z plnosti milosti jeho my všichni jsme obdrželi", jak se praví Jan. 1.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí ze strany samého úkonu předurčení.

A podobně se musí říci k druhému.

K třetímu se musí říci, že není třeba, aby napodobené bylo shodné ve všem se vzorem, nýbrž stačí, když napodobené nějak se podobá svému vzoru.

## I.4. Zda Kristovo předurčení jest příčinou předurčení našeho.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo předurčení není příčinou našeho předurčení. Neboť věčné nemá příčiny. Avšak naše předurčení jest věčné. Tedy není Kristovo předurčení příčinou předurčení našeho.

Mimo to, ono, jež závisí na jednoduché vůli Boží, nemá jiné příčiny než Boží vůli. Avšak naše předurčení závisí na jednoduché Boží vůli; praví se totiž Efes. 1: "Předurčení podle ustanovení toho, jenž činí všechno podle rady vůle své." Tedy předurčení Kristovo není příčinou předurčení našeho.

Mimo to, odstraněním příčiny se odstraní účinek. Ale, když se odstraní předurčení Kristovo, neodstraní se předurčení naše: protože i kdyby se nevtělil Syn Boží, byl možný jiný způsob spasení, jak praví Augustin, v knize O Troj. Tedy není předurčení Kristovo příčinou našeho předurčení.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 1: "Předurčil nás k

gratiae inquantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio, quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum ipsum actum praedestinantis. Et sic praedestinatio Christi non potest dici exemplar nostrae praedestinationis, uno enim modo, et eodem actu aeterno, praedestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest praedestinatio considerari secundum id ad quod aliquis praedestinatur, quod est praedestinationis terminus et effectus. Et secundum hoc praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quantum ad bonum ad quod praedestinamur. Ipse enim praedestinatus est ad hoc quod esset Dei filius naturalis, nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii eius*. Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam. Quod quidem in Christo est manifestissimum, quia natura humana in ipso, nullis suis praecedentibus meritis, unita est filio Dei. *Et de plenitudine gratiae eius nos omnes accepimus*, ut dicitur Ioan. I.

III q. 24 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius actus praedestinantis.

III q. 24 a. 3 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum.

III q. 24 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur, sed sufficit quod aliqualiter exemplatum imitetur suum exemplar.

## 4. Utrum sit causa nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio Christi non sit causa nostrae praedestinationis. Aeternum enim non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed praedestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet, dicitur enim Ephes. I, *praedestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae*. Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 4 arg. 3

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed, remota praedestinatione Christi, non removetur nostra praedestinatio, quia etiam si filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostrae salutis, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Praedestinatio ergo Christi non est causa nostrae praedestinationis.

III q. 24 a. 4 s. c.

přivlastnění synů skrze Ježíše Krista."

Odpovídám: Musí se říci, že jestliže se uváží předurčení podle samého úkonu předurčení, předurčení Kristovo není příčinou našeho předurčení, ježto jedním a týmž úkonem předurčil Bůh Krista a nás. Jestli se však uváží předurčení podle konce předurčení, tak předurčení Kristovo jest příčinou předurčení našeho. Neboť tak Bůh předřídil naše spasení, předurčuje od věčnosti, aby se vyplnilo skrze Ježíše Krista. Neboť pod věčné předurčení nespadá pouze to, co se má státi v čase, nýbrž i způsob a řád, jak se má v čase státi.

K prvnímu tedy a k druhému se musí říci, že ony důvody platí o předurčení podle úkonu předurčení.

K třetímu se musí říci, že kdyby se Kristus neměl vtěliti, Bůh by byl předřídil spásu lidí skrze jinou příčinu. Protože však předřídil Vtělení Kristovo, zároveň s ním předřídil, aby bylo příčinou našeho spasení.

## *XXV. O klanění Kristu.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o tom, co patří Kristu ve srovnání s námi. A nejprve o klanění Kristu, jímž se mu totiž klaníme; za druhé o tom, že jest naším prostředníkem u Boha. O prvém jest šest otázek.

1. Zda jedním a týmž klaněním jest se klaněti Kristovu Božství a jeho člověčenství.

2. Zda jest se klaněti tělu Kristovu klaněním bohopocty.

3. Zda se má prokazovati klanění bohopocty obrazu Kristovu. '

4. Zda se má prokazovati kříži Kristovu.

5. Zda se má prokazovati jeho matce.

6. O poctě ostatků svatých.

### I.1. Zda jest se klaněti týmž klaněním Kristovu člověčenství a jeho Božství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nemá se týmž klaněním ctíti Kristovo člověčenství a jeho Božství. Neboť Božství Kristovu jest se klaněti, ježto jest společné Otci a Synu; proto se praví Jan 5: "Všichni ctěte Syna jako ctíte Otce." Avšak člověčenství Kristovo není společné jemu a Otci. Tedy se nemá ctíti týmž klaněním Kristovo člověčenství a jeho božství.

Mimo to čest jest vlastně "odměnou ctnosti", jak praví Filosof, ve IV. Ethic. Ctnost však zasluhuje svým činem svou odměnu. Ježto tedy jest v Kristu jiná činnost přirozenosti božské a lidské, jak jsme shora měli, zdá se, že jinou ctí jest se klaněti člověčenství Kristovu, a jinou jeho Božství.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum*.

III q. 24 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum, praedestinatio Christi non est causa praedestinationis nostrae, cum uno et eodem actu Deus praedestinaverit Christum et nos. Si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis, sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore.

III q. 24 a. 4 ad 1

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de praedestinatione secundum praedestinationis actum.

III q. 24 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis.

## *25. De adoratione Christi.*

### Prooemium

III q. 25 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas. Secundo, utrum caro eius sit adoranda adoratione latriae. Tertio, utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi. Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi. Quinto, utrum sit exhibenda matri eius. Sexto, de adoratione reliquiarum sanctorum.

### 1. Utrum una et earlem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas.

III q. 25 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda, quae est communis patri et filio, unde dicitur Ioan. V, *omnes honorificent filium sicut honorificant patrem*. Sed humanitas Christi non est communis ei et patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et eius divinitas.

III q. 25 a. 1 arg. 2

Praeterea, honor est proprie praemium virtutis, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Meretur autem virtus praemium suum per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinae et humanae naturae, ut supra habitum est, videtur quod alio honore sit adoranda humanitas Christi, et alio eius divinitas.



Mimo to duše Kristova, kdyby nebyla spojena se Slovem, měla by se uctívati pro vynikající moudrost a milost, kterou má. Avšak tím, že byla spojena se Slovem, nebylo jí nic ubráno na vznešenosti. Tedy lidskou přirozenost Kristovu jest ctíti nějakou vlastní poctou mimo poctu, která se vzdává jeho Božství.

Avšak proti jest, že tak se čte v hlavách Páté Synody: "Jestli kdo říká, že Kristu se klaníme ve dvou přirozenostech, čímž se zavádí dvojí klanění, a neklaní se jedním klaněním Bohu Slovu vtělenému s jeho vlastním tělem, jak se učilo od začátku církve Boží, takový budiž anathema."

Odpovídám: Musí se říci, že lze pozorovati dvojí v tom, jenž se ctí: totiž toho, jemuž se čest prokazuje, a příčinu cti. Čest pak se vlastně vzdává celé věci svébytné. Neříkáme totiž, že se ctí ruka člověka, nýbrž že se ctí člověk; a jestli se někdy stane, že říkáme, že jest ctěna něčí ruka nebo noha, nepraví se to proto, že jsou ony části ctěny o sobě, nýbrž protože jest v těch částech ctěn celek. A tím způsobem také může nějaký člověk býti ctěn v něčem vnějším, třebas v šatě, nebo v obraze nebo v poslu. Příčinou pak cti jest to, z čeho onen, jenž jest ctěn, má nějakou vznešenost. Neboť čest jest úcta, vzdávaná někomu pro jeho vznešenost jak bylo řečeno ve Druhé Části. A proto, je-li v jednom člověku více příčin cti, totiž představenství, vědění a ctnost, bude sice jedna čest onoho člověka sestrany toho, jenž se ctí, několikerá však podle příčin cti: člověk totiž jest ctěn i pro vědění, i pro ctnost. Ježto tedy jest v Kristu toliko jedna osoba božské a lidské přirozenosti, a také jedna hypostaze a jedno svébytí, jest sice jedno klanění a jedna pocta se strany toho, jenž jest uctíván, může se však říci, že jest více klanění se strany příčiny, pro kterou jest uctíván: že totiž jest uctíván jinou ctí pro nestvořenou moudrost, a jinou pro moudrost stvořenou. Kdyby se však stanovilo v Kristu více osob nebo hypostazí, následovalo by, že by bylo jednoduše více klanění. A to jest, co se zavrhuje na Synodách; praví se totiž v kapitolách Cyrillových: "Jestli kdo se odváží říci, že je se třeba spoluklaněti přijatému člověku s Bohem Slovem, jakožto jinému a jinému, a nectí spíše jedním klaněním Emmanuela, jak se Slovo stalo tělem, budiž anathema."

K prvnímu se tedy musí říci, že v Trojici jsou tři, kteří se ctí, ale jedna jest příčina cti. V tajemství však vtělení jest obráceně. A proto jiným způsobem jest jedno uctívání Trojice, a jiným způsobem jest jedno uctívání Krista.

K druhému se musí říci, že čin není to, co se ctí, nýbrž jest důvodem cti. A tudíž tím, že v Kristu jsou dvě činnosti, se nedokazuje, že jsou dvě klanění, nýbrž že jsou dvě příčiny klanění.

K třetímu se musí říci, že kdyby nebyla duše Kristova spojena se Slovem Božím, byla by tím, co jest nejpřednější v onom člověku. A proto by jí především příslušela čest, protože člověk jest to největší v něm. Protože však duše Kristova jest spojena s osobou hodnotnější, jest pocta

III q. 25 a. 1 arg. 3

Praeterea, anima Christi, si non esset verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiae et gratiae quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita verbo. Ergo natura humana est quadam propria veneratione adoranda, praeter venerationem quae exhibetur divinitati ipsius.

III q. 25 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in capitulis quintae synodi sic legitur, *si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis anathema sit*.

III q. 25 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti, non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione quod huiusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum. Per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam, nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est. Et ideo, si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris, homo enim est qui honoratur et propter scientiam, et propter virtutem. Cum igitur in Christo una sit tantum persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem una eius adoratio et unus honor ex parte eius qui adoratur, sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personae seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur. Dicitur enim in capitulis Cyrilli, *si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo verbo, quasi alterum alteri, et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod factum est caro verbum, anathema sit*.

III q. 25 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed una est causa honoris. In mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

III q. 25 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod operatio non est quae honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duae operationes, non ostenditur quod sint duae adorationes, sed quod sint duae adorationis causae.

III q. 25 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima Christi, si non esset unita Dei verbo esset id quod est principalissimum in homine illo. Et ideo sibi praecipue deberetur honor, quia homo est quod est potissimum in eo. Sed quia anima

povinná především oné osobě, se kterou jest spojena duše Kristova. A tím se neumenší hodnota duše Kristovy, nýbrž zvětšuje, jak bylo svrchu řečeno.

## I.2. Zda Kristovu člověčenství jest se klaněti klaněním bohopocty.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá uctívati Kristovo člověčenství klaněním bohopocty ; protože k onomu Žalmu, 'Klaňte se podnoži nohou jeho, protože jest svaté ' praví Glossa: "Bez bezbožnosti klaníme se tělu, přijatému od Slova Božího; protože nikdo nepožívá duchovně jeho těla, leč by se prve klaněl: neříkám oním klaněním, jež jest bohopoctou, a které jest povinné jedinému Stvořiteli." Tělo však Kristovo jest částí člověčenství. Tedy se nemá uctívati Kristovo člověčenství klaněním bohopocty.

Mimo to, žádnému tvoru nepřísluší vzdávání bohopocty; neboť proto jsou zavrhováni pohané, že ctili a obsluhovali stvoření, jak se praví Řím. 1. Avšak Kristovo člověčenství jest stvoření. Tedy se nemá ctíti klaněním bohopocty.

Mimo to klanění bohopocty jest povinné Bohu v uznání největšího pána, podle onoho Deut. 6: "Pánu Bohu svému se budeš klaněti, a jemu jedinému sloužiti." Avšak Kristus jakožto člověk jest menší než Otec. Tedy Kristovo člověčenství se nemá ctíti klaněním bohopocty.

Avšak proti jest, co praví Damašský ve IV. knize: "Klaníme se pak Kristovu tělu, vtělenému Bohu Slovu, ne pro ně samo, nýbrž pro Slovo Boží, podle hypostaze s ním spojené." A k onomu Žalmu 'klaňte se podnoži nohou jeho', praví Glossa: "Kdo se klaní tělu Kristovu, nehledí na zem, nýbrž spíše na toho, jehož jest podnoží, a z úcty k němu se klaní podnoži." Avšak vtělené Slovo se uctívá klaněním bohopocty. Tedy také jeho tělo čili jeho člověčenství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu pověděno, čest klanění jest povinná vlastně svébytné hypostazi; avšak důvod cti může býti nějaké nesvébytné, pročež se ctí osoba, v níž jest. Tudíž lze dvojmo rozuměti klanění člověčenství Kristovu. Jedním způsobem, že je má jakožto věc uctívaná. A tak klaněti se tělu Kristovu není nic jiného než klaněti se vtělenému Slovu Božímu, jako ctíti oděv králův není nic jiného než uctívati krále oděného. A podle toho klanění Kristovu člověčenství jest klaněním bohopocty. Jiným způsobem lze rozuměti klanění Kristovu člověčenství, jež se děje z důvodu Kristova člověčenství, dokonalého všemi dary milostí: a tak klanění Kristovu člověčenství není klaněním bohopocty, nýbrž klanění dulie. Tak totiž, že jedna a táž osoba Kristova jest uctívána klaněním bohopocty pro své božství, a klaněním dulie pro dokonalé člověčenství. A není to nevhodné: protože samému Bohu Otci přísluší čest bohopocty pro Božství a čest dulie pro panování, jímž spravuje tvory. Proto k onomu Žalmu, ‚Pane, Bože můj, v tebe jsem doufal', praví Glossa: "Pane všech skrze moc; a jí přísluší dulie: Bože všech skrze stvoření, a jemu přísluší bohopocta."

K prvnímu se tedy musí říci, že se nemá tak rozuměti oné Christi est unita personae digniori, illi personae praecipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animae Christi, sed augetur ut supra dictum est.

## 2. Utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae. Quia super illud Psalmi, *adorate scabellum pedum eius quoniam sanctum est*, dicit Glossa, *caro a verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo spiritualiter carnem eius manducat nisi prius adoret; non illa dico adoratione quae latria est, quae soli creatori debetur*. Caro autem est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 2 arg. 2

Praeterea, cultus latriae nulli creaturae debetur, ex hoc enim reprobantur gentiles quod coluerunt et servierunt creaturae, ut dicitur Rom. I. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 2 arg. 3

Praeterea, adoratio latriae debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deut. VI, *dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*. Sed Christus, secundum quod homo, est minor patre. Ergo humanitas eius non est adoratione latriae adoranda.

III q. 25 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *adoratur autem caro Christi, incarnato Deo verbo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim verbum Dei*. Et super illud Psalmi, *adorate scabellum pedum eius*, dicit Glossa, *qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, in cuius honore scabellum adorat*. Sed verbum incarnatum adoratur adoratione latriae. Ergo etiam corpus eius, sive eius humanitas.

III q. 25 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor adorationis debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit eius sicut rei adoratae. Et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc, adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum. Et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae. Ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens. Quia ipsi Deo patri debetur honor latriae propter divinitatem, et honor duliae propter dominium quo creaturas gubernat. Unde super illud Psalmi, *domine Deus meus in te speravi*, dicit Glossa, *domine omnium per potentiam, cui debetur dulia. Deus omnium per creationem, cui debetur latria*.

III q. 25 a. 2 ad 1



Glosse, jako by se uctívalo tělo Kristovo oddělené od jeho Božství: neboť to by mohlo nastati jedině tím způsobem, kdyby byla jiná hypostaze Boha a člověka. Protože však, jak praví Damašský, "jestliže hlubokým myšlením oddělíš to, co se vidí, od toho, se rozumí, není k uctívání jakožto tvor" totiž klaněním bohopocty; a tehdy tak rozuměnému, jakožto oddělenému od Slova Božího, jest mu povinné uctívání dulie, ne jakékoliv, třebas jaké se obecně prokazuje tvorům, nýbrž nějaké vyšší, kterou nazývají hyperdulie.

A z toho jest také patrná odpověď k druhému a třetímu: protože klanění bohopocty se neprokazuje Kristovu člověčenství k vůli němu samému, nýbrž k vůli Božství, s nímž jest spojeno, a podle něhož Kristus není menší než Otec.

## I.3. Zda obraz Kristův má býti uctíván klaněním bohopocty.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obraz Kristův nemá býti uctíván klaněním bohopocty. Praví se totiž v Exod. 20: "Neučiníš si sochy ani žádné podoby." Nesmí se však konati žádné uctívání proti Božímu rozkazu. Tedy se nemá Kristův obraz uctívati klaněním bohopocty.

Mimo to nemáme se účastniti skutků pohanů, jak praví Apoštol, Efes. 5. Avšak pohané jsou nejvíce obviňováni z toho, že "zaměnili neporušnou slávu Boží za podobu obrazu porušného člověka", jak se praví Řím. 1. Tedy se nemá uctívati Kristův obraz klaněním bohopocty.

Mimo to Kristu patří klanění bohopocty k vůli Božství, ne k vůli člověčenství. Nepřísluší však klanění bohopocty obrazu jeho Božství, jenž jest vtisknut do rozumové duše. Tedy mnohem méně obrazu tělesnému, jenž představuje jeho člověčenství.

Mimo to se zdá, že se nemá nic konati v bohoslužbě, leč co bylo od Boha ustanoveno; proto také praví Apoštol, I. Kor. 11, když chce sděliti nauku o oběti Církve: "Přijal jsem od Pána, co jsem i sdělil vám." Ale v Písmě se neshledává žádné sdělení o uctívání obrazů. Tedy se nemá obraz Kristův uctívati klaněním bohopocty.

Avšak proti jest, že Damašský uvádí Basilia řkoucího: "Úcta k obrazu jde k prototypu", to jest ke vzoru. Avšak vzor, totiž Kristus, se má uctívati klaněním bohopocty. Tedy i jeho obraz.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Filosof, v knize O pam. a vzpom., dvojí je pohyb duše k obrazu; a to jeden k obrazu samému, pokud jest nějakou věcí; jiným způsobem pokud jest obrazem druhého; a mezi těmito dvěma pohyby jest ten rozdíl, že prvý pohyb, kterým se někdo pohybuje k obrazu, pokud jest nějakou věcí, jest jiný než pohyb, jenž jest k věci; druhý však pohyb, jenž jest k obrazu, jakožto obrazu, jest jeden a týž s oním, který jest k věci. Tak se tedy musí říci, že se neprokazuje žádná úcta obrazu Kristovu, pokud jest nějakou věcí, třebas dřevo vyřezávané nebo pomalované, protože úcta nepatří než rozumovému

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius divinitate, hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut dicit Damascenus, *si dividas subtilibus intelligentiis quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura*, scilicet adoratione latriae. Et tunc sic intellectae ut separatae a Dei verbo, debetur sibi adoratio duliae, non cuiuscumque, puta quae communiter exhibetur aliis creaturis; sed quadam excellentiori, quam hyperduliam vocant.

III q. 25 a. 2 ad 2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium. Quia adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor patre.

## 3. Utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi.

III q. 25 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriae. Dicitur enim Exod. XX, *non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei praeceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 3 arg. 2

Praeterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut apostolus dicit, Ephes. V. Sed gentiles de hoc praecipue inculpantur, quia *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*, ut dicitur Rom. I. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christo debetur adoratio latriae ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis eius, quae animae rationali est impressa, non debetur adoratio latriae. Ergo multo minus imagini corporali, quae repraesentat humanitatem ipsius Christi.

III q. 25 a. 3 arg. 4

Praeterea, nihil videtur in cultu divino faciendum nisi quod est a Deo institutum, unde et apostolus, I Cor. XI, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiae, dicit, *ego accepi a domino quod et tradidi vobis*. Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoratione latriae adoranda.

III q. 25 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus inducit Basilium dicentem, imaginis honor ad prototypum pervenit, idest exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriae. Ergo et eius imago.

III q. 25 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in libro de Mem. et Remin., duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem inquantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic igitur dicendum est quod imagini Christi inquantum est res

tvoru. Zbývá tudíž, že se mu vzdává úcta jenom pokud jest obrazem; a tak následuje, že se prokazuje táž úcta Kristovu obrazu a samému Kristu. Ježto se tedy Kristus uctívá klaněním bohopocty, důsledek jest, že se má i jeho obraz uctívati klaněním bohopocty.

K prvnímu se tedy musí říci, že oním přikázáním se nezakazuje činiti vůbec sochu nebo podobu, nýbrž činiti je na uctívání. Proto dodává: "Nebudeš se jim klaněti, ani sloužiti." A protože, jak bylo řečeno, tentýž jest pohyb k obrazu a k věci, tím způsobem se zakazuje uctívání obrazu, kterým se zakazuje uctívání věci, které jest obrazem. Proto se tam rozumí zákaz uctívání obrazů, jež si pohané tvořili na uctívání svých bohů, to jest démonů. A proto se předesílá: "Nebudeš míti přede mnou cizích bohů." Nebylo však možné postaviti nějaký obraz samému pravému Bohu, jenž jest netělesný, protože, jak praví Damašský, "jest největší pošetilost a bezbožnost vytvářeti, co je božské". Protože však v Novém zákoně Bůh se stal člověkem, může býti uctíván ve svém tělesném obraze.

K druhému se musí říci, že Apoštol zakazuje účast na "neplodných skutcích" pohanů; avšak účast na jejich skutcích prospěšných Apoštol nezakazuje. Avšak uctívání obrazů se má počítati ke skutkům neplodným pro dvojí: a to nejprve v tom, že někteří se klaněli obrazům jakožto nějakým věcem, věříce, že jest v nich nějaké božstvo, pro odpovědi, jež démoni v nich dávali, a jiné takové podivné účinky. Za druhé pro věci, jichž byly obrazy: stavěli totiž takové obrazy některým tvorům, jež v nich ctili úctou bohopocty. My však uctíváme klaněním bohopocty obraz Krista, jenž jest pravým Bohem, ne pro sám obraz, nýbrž pro věc, jíž jest obrazem, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozumovému tvoru přísluší úcta k vůli němu samému: a proto, kdyby se vzdávalo klanění bohopocty rozumovému tvoru, v němž jest Boží obraz, mohla by býti příležitost k bludu, že by totiž pohyb uctívajícího utkvěl na člověku, pokud jest nějakou věcí, a nenesl by se k Bohu, jehož jest obrazem; což nemůže se přihoditi při obraze řezaném nebo malovaném v necitelné hmotě.

Ke čtvrtému se musí říci, že apoštolové důvěrným vnukáním Ducha Svatého sdělili k zachovávání církvím něco, co nezanechali písemně, nýbrž jest zařízeno ve zvycích Církve posloupností věřících; proto sám praví, II. Sol. 2: "Stůjte a držte podání, jemuž jste se naučili, buď řečí," totiž ústy pronesenou, "nebo listem," totiž písemně poslaným. A mezi takovými sděleními jest uctívání obrazů Kristových. Proto se také praví, že blažený Lukáš namaloval obraz Kristův, jejž mají v Římě.

## I.4. Zda se má uctívati klaněním bohopocty kříž Kristův.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že kříž Kristův se

quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur, quia reverentia debetur non nisi rationali naturae. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum igitur Christus adoretur adoratione latriae, consequens est quod eius imago sit adoratione latriae adoranda.

III q. 25 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non prohibetur illo praecepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum, unde subdit *non adorabis ea neque coles*. Et quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio quo prohibetur adoratio rei cuius est imago. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest Daemonum, ideoque praemittitur, *non habebis deos alienos coram me*. Ipsi autem Deo vero, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, *insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum*. Sed quia in novo testamento Deus factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari.

III q. 25 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus prohibet communicare operibus infructuosis gentilium, communicare autem eorum utilibus operibus apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis aliquid numinis esse, propter responsa quae Daemones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus. Secundo, propter res quarum erant imagines, statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriae venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, ut dictum est.

III q. 25 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae rationali debetur reverentia propter seipsam. Et ideo, si creaturae rationali, in qua est imago, exhiberetur adoratio latriae posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis in homine sisteret inquantum est res quaedam, et non ferretur in Deum, cuius est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia insensibili.

III q. 25 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod apostoli, familiari instinctu spiritus sancti, quaedam Ecclesiis tradiderunt servanda quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thess. II, state, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ab ore prolatum, sive per epistolam, scilicet scripto transmissam. Et inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur depinxisse imaginem Christi, quae Romae habetur.

## 4. Utrum sit exhibenda cruci Christi.

III q. 25 a. 4 arg. 1



nemá uctívati klaněním bohopocty. Neboť žádný milující syn neuctívá potupu svého otce, třeba důtky, kterými byl bičován, anebo dřevo, na němž byl pověšen, nýbrž spíše se toho děsí. Kristus však utrpěl na dřevě kříže nejpotupnější smrt, podle onoho Moudr. 2: "K smrtí nejhnusnější odsuďme jej." Tedy nemáme kříž uctívati, nýbrž spíše se ho děsiti.

Mimo to Kristovo člověčenství se uctívá klaněním bohopocty, jakožto spojené v osobě se Synem Božím, což se ne může říci o kříži. Tedy se nemá kříž Kristův uctívati klaněním bohopocty.

Mimo to, jako byl kříž Kristův nástrojem jeho utrpení a smrti, tak také i mnohá jiná, třebas hřeby, koruna a kopí; a přece jim neprokazujeme úctu bohopocty. Tedy se zdá, že kříž Kristův se nemá uctívati klaněním bohopocty.

Avšak proti, tomu prokazujeme klanění bohopocty, v co skládáme naději spasení. Ale v kříž Kristův skládáme naději spásy, neboť zpívá Církev: Ó kříži, zdráv buď, naděje jediná, v tomto čase utrpení rozmnož zbožným spravedlnost a vinníkům dej odpuštění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora pověděno, čest či úcta není povinná leč rozumovému tvoru; tvoru však necitelnému nepřísluší čest či úcta leč k vůli tvoru rozumovému. A to dvojmo. Jedním způsobem, pokud představuje rozumovou přirozenost; jiným způsobem, pokud je s ní jakýmkoliv způsobem spojen. Prvým způsobem obyčejně ctí lidé obraz krále; druhým způsobem jeho šat. Obojí pak uctívají lidé týmž uctíváním, kterým ctí krále. Jestliže tedy mluvíme o samém kříži, na němž byl Kristus ukřižován, obojím způsobem má býti od nás ctěn. Jedním totiž způsobem, protože nám představuje obraz Krista, rozpjatého na něm; jiným způsobem pro dotek s údy Kristovými a proto, že byl zalit jeho krví. Proto obojím způsobem se ctí tymž uctíváním jako Kristus, totiž klaněním bohopocty. A proto také oslovujeme kříž a prosíme, jako samého ukřižovaného. Mluvíme-li však o obrazu kříže v jakékoliv jiné hmotě, třebaskamenné nebo dřevěné, stříbrné nebo zlaté, tak ctíme kříž toliko jako obraz Krista, a ctíme jej klaněním bohopocty, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že na Kristově kříži se jeví potupa Kristova se strany domnění nebo úmyslu nevěřících; ale se strany účinku našeho spasení se jeví jeho božská síla, která zvítězila nad nepřáteli, podle onoho Kolos. 2: "Odstranil jej, přibiv jej na kříž, a odzbrojiv knížectva a mocnosti, směle je vystavil na odiv, zjevně slavě v něm vítězství nad nimi." A proto praví Apoštol, I. Kor. l: "Slovo o kříži jest sice pošetilostí hynoucím; těm však, kteří jsou spaseni, to jest, nám, silou Boží jest."

K druhému se musí říci, že, i když kříž Kristův nebyl v osobě spojen se Slovem Božím, přece s ním byl spojen nějakým jiným způsobem, totiž znázorňováním a dotekem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriae. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo erat suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis est opprobriosissimam mortem passus, secundum illud Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum*. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

III q. 25 a. 4 arg. 2

Praeterea, humanitas Christi adoratione latriae adoratur inquantum est unita filio Dei in persona. Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea, quibus tamen non exhibemus latriae cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriae adoranda.

III q. 25 a. 4 s. c.

Sed contra, illi exhibemus adorationem latriae in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem, cantat enim Ecclesia, *o crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore, auge piis iustitiam, reisque dona veniam*. Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriae.

III q. 25 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturae, creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturae rationalis. Et hoc dupliciter, uno modo, inquantum repraesentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem, secundo modo, eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda, uno modo scilicet inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriae, ut supra dictum est.

III q. 25 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in cruce Christi, quantum ad opinionem vel intentionem infidelium, consideratur opprobrium Christi, sed quantum ad effectum nostrae salutis, consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. II, *ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso*. Et ideo dicit apostolus, I Cor. I, *verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est*.

III q. 25 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod crux Christi, licet non fuerit unita verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio

A jen z toho důvodu se mu prokazuje úcta.

K třetímu se musí říci, že co do doteku údů Kristových uctí váme nejen kříž, nýbrž i vše, co jest Kristovo; proto dí Damašský ve IV. knize: "Drahocenné dřevo, jakožto posvěcené dotekem svatého těla a krve, slušnou měj úctu; hřeby, roucha, kopí a jeho posvátné příbytky." Tyto věci však nepředstavují obraz Krista, jako kříž, jenž sluje "znamením Syna člověka", jež "se ukáže na nebi", jak se praví Mat. 24. Proto pravil anděl ženám: "Hledáte Ježíše Nazaretského ukřižovaného"; neřekl "probodeného", nýbrž "ukřižovaného". A odtud jest, že ctíme Kristův kříž v jakékoli hmotě, ne však obraz hřebů anebo čehokoliv takového.

## I.5. Zda Matka Boží se má uctívati klaněním bohopocty.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Matka Boží se má uctívati klaněním bohopocty. Zdá se totiž, že se má prokazovati tatáž úcta matce králově i králi; pročež se praví v III. Král. 2, že "postaven byl trůn králově matce, jež seděla po pravici jeho"; a Augustin praví v řeči O nanebevz.: ‚Jest důstojné, aby trůn Boží, příbytek Pána nebe, a stánek Kristův byl tam, kde jest on. Ale Kristus se uctívá klaněním bohopocty. Tedy i jeho matka.

Mimo to Damašský praví, ve IV. knize, že "uctění matky se odnáší k Synu". Ale Syn se uctívá klaněním bohopocty. Tedy i matka.

Mimo to matka jest s Kristem více spojena než kříž. Ale kříž se uctívá klaněním bohopocty. Tedy se má i matka Kristova uctívati týmž klaněním.

Avšak proti jest, že Matka Boží jest pouhým tvorem. Proto jí není povinné klanění bohopocty.

Odpovídám: Musí se říci, že, protože klanění jest povinné jedinému Bohu, nepřísluší žádnému tvoru, když tvora o sobě ctíme. Ačkoli však necitelná stvoření nejsou o sobě schopna úcty, přece rozumový tvor o sobě jest schopný úcty. A proto žádnému pouhému rozumovému tvoru nepřísluší služba bohopocty. Ježto tedy blažená Panna jest pouhým tvorem rozumovým, nepřísluší jí klanění bohopocty, nýbrž pouze úcta dulie; ale vyšší než ostatním tvorům, pokud jest matkou Boží. A proto se říká, že jí nepřísluší dulie jakákoli, nýbrž hyperdulie.

K prvnímu se tedy musí říci, že nepřísluší královně matce čest rovná cti, která patří králi; přísluší jí však nějaká čest podobná, z důvodu nějaké vznešenosti. A to naznačují uvedené autority.

K druhému se musí říci, že uctívání matky se odnáší k Sy nu, protože sama matka se má ctíti pro syna; ne však tím způsobem, jako odnáší úcta obrazu ke vzoru: protože sám obraz, vzatý o sobě jakožto nějaká věc, žádným způsobem

modo, scilicet per repraesentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

III q. 25 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quae sunt Christi. Unde Damascenus dicit, in IV libro, *pretiosum lignum, ut sanctificatum contactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum; clavos, indumenta, lanceam; et sacra eius tabernacula*. Ista tamen non repraesentant imaginem Christi, sicut crux, quae dicitur signum filii hominis, quod apparebit in caelo, ut dicitur Matth. XXIV. Ideoque mulieribus dixit Angelus, *Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum*, non dixit, lanceatum, sed, crucifixum. Et inde est quod imaginem crucis Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque huiusmodi.

## 5. Utrum sit exhibenda matri eius.

III q. 25 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriae. Videtur enim idem honor exhibendus esse matri regis et regi, unde dicitur III Reg. II quod *positus est thronus matri regis, quae sedit ad dexteram eius*. Et Augustinus dicit, in sermone de Assumpt., *thronum Dei, thalamum domini caeli, atque tabernaculum Christi, dignum est ibi esse ubi est ipse*. Sed Christus adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eius.

III q. 25 a. 5 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriae. Ergo et mater.

III q. 25 a. 5 arg. 3

Praeterea, coniunctior est Christo mater eius quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eadem adoratione est adoranda.

III q. 25 a. 5 s. c.

Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriae.

III q. 25 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, quia latria soli Deo debetur, non debetur creaturae prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturae insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum ergo beata virgo sit pure creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae, eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei, non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

III q. 25 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod matri regis non debetur aequalis honor honori qui debetur regi. Debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiae. Et hoc significant auctoritates inductae.

III q. 25 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium honoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar,



se nemá uctívati.

K třetímu se musí říci, že kříž není schopný úcty, když se vezme sám o sobě, jak bylo pověděno. Ale blažená Panna jest sama o sobě schopná úcty. A proto není podobný důvod.

## I.6. Zda se mají nějakým způsobem ctíti ostatky svatých.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že ostatky svatých se žádným způsobem nemají uctívati. Nemá se totiž konati něco, co by mohlo býti příležitostí bludu. Ale zdá se, že uctívati ostatky mrtvých patří k bludu pohanů, kteří vzdávali poctu mrtvým lidem. Tedy se nemají uctívati ostatky svatých.

Mimo to se zdá pošetilé, ctíti necitelnou věc. Ale ostatky svatých jsou necitelné. Tedy jest pošetilé uctívati je.

Mimo to mrtvé tělo není téhož druhu s tělem živým, a v důsledku se nezdá býti početně totožné. Tedy se zdá, že po smrti nějakého svatého nemá býti jeho tělo uctíváno.

Avšak proti jest, co se praví v knize O církev. dogmat.: "Že se mají zcela upřímně uctívati těla svatých, a především ostatky 'blažených mučedníků, jako údy Kristovy" (totiž "věříme ); a potom dodává: "Kdo by chtěl býti proti tomuto názoru, nemá se za křesťana, nýbrž za eunomiána a vigilanciána."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Augustin, v knize O Městě Bož., "jestliže otcovský šat a prsten, a je-li co takového, tím jest milejší potomkům, čím větší jest jejich cit k rodičům, žádným způsobem se nemápohrdnouti těly, jež nosíme ovšem mnohem důvěrněji a blíže než jakékoliv šaty; neboť ona patří k samé přirozenosti člověka". Z toho je patrné, že, kdo má k někomu cit, ctí i to, co po něm zůstane po smrti; nejenom tělo nebo části jeho těla, nýbrž i něco vnějšího, totiž šaty a podobná. Jest pak jasné, že musíme svaté Boží míti v uctivosti, jakožto údy Kristovy, dítky a přátele Boží a naše prostředníky. A proto máme vhodnou úctou na jejich památku ctíti jakékoliv jejich ostatky; a zvláště jejich těla, jež byla chrámem Ducha Svatého a nástroji Ducha Svatého, v nich přebývajícího a působícího, a mají býti připodobněna Tělu Kristovu skrze slávu vzkříšení. Proto i sám Bůh vhodně ctí takové ostatky, konaje zázraky v jejich přítomnosti.

K prvnímu se musí tedy říci, že to byl důvod Vigilantiův, a Jeronym v knize, kterou proti němu napsal, uvádí slova jeho, řkoucího: "Vidíme obyčej skoro pohanský, zavedený pod záminkou nábožnosti: nevím jaký prášek, v malé nádobce, obložený drahocennou rouškou, líbajíce uctívají." Proti němu Jeronym praví, v listě Ripariovi: "My

quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quaedam, nullo modo est veneranda.

III q. 25 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod crux, prout ipsa in se consideratur, ut dictum est, non est capax honoris. Sed beata virgo est secundum seipsam capax venerationis. Et ideo non est similis ratio.

## 6. Utrum reliquiae sanctorum sint adorandae.

III q. 25 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctorum reliquiae nullo modo sint adorandae. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse erroris occasio. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiae honorandae.

III q. 25 a. 6 arg. 2

Praeterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiae sunt insensibiles. Ergo stultum est eas venerari.

III q. 25 a. 6 arg. 3

Praeterea, corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicuius sancti, corpus eius non sit adorandum.

III q. 25 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Ecclesiast. Dogmat., *sanctorum corpora, et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime adoranda* (scilicet, credimus). Et postea subdit, *si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantius creditur*.

III q. 25 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei, *si paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi est, tanto carius est posteris quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus, haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent*. Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ipsa quae de ipso post mortem relinquuntur veneratur, non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione debemus habere, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et intercessores, nostros. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templum spiritus sancti, et organa spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriam resurrectionis. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum praesentia miracula faciendo.

III q. 25 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec fuit ratio Vigilantii, cuius verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scripsit, dicentis, *prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum, pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum,*

neuctíváme, nedím ostatky mučedníků, ale ani slunce ani měsíc ani anděly," totož klaněním bohopocty. "Uctíváme však ostatky mučedníků, abychom uctívali toho, jehož jsou mučedníky; uctíváme služebníky, aby čest služebníků přešla na Pána." Tak tedy uctívajíce ostatky svatých nepadáme do bludu pohanů, kteří prokazovali službu bohopocty mrtvým lidem.

K druhému se musí říci, že necitelné tělo neuctíváme pro ně samé, nýbrž pro duši, která s ním byla spojena, která nyní požívá Boha; a pro Boha, jehož byli služebníky.

K třetímu se musí říci, že mrtvé tělo nějakého svatého není početně totéž, které bylo dříve, když žil, pro různost tvaru, jímž jest duše; jest však totéž totožností hmoty, která se má opět se svým tvarem spojiti.

## *XXVI. O tom, že Kristus se nazývá prostředníkem Boha a lidí.*

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o tom, že se Kristus nazývá prostředníkem Boha a lidí. A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda jest vlastní Kristu, býti prostředníkem Boha a lidí.

2. Zda mu to přísluší podle lidské přirozenosti.

### I.1. Zda jest vlastní Kristu, býti prostředníkem Boha a lidí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není Kristu vlastní, býti prostředníkem Boha a lidí. Zdá se totiž, že kněz a prorok jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi, podle onoho Deut. 5: "Já pověřencem a prostředníkem byl mezi vámi a Bohem v onom čase." Avšak není vlastní Kristu, býti prorokem a knězem. Tedy ani býti prostředníkem.

Mimo to, ono, co přísluší andělům dobrým i zlým, nemůže se nazvati vlastní Kristu. Ale přísluší dobrým andělům býti prostředníkem mezi Bohem a lidmi, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Přísluší také andělům zlým, to jest démonům: májí totiž něco společného s Bohem, totiž nesmrtelnost; něco pak mají společného s lidmi, totiž, že trpí duchem a proto jsou nešťastní, jak je patrné z Augustina, v IX. kn. O Městě Bož. Tedy není vlastní Kristu, býti prostředníkem Boha a lidí.

Mimo to k úkolu prostředníka patří místo druhého u jednoho z těch, mezi nimiž jest prostředníkem. Avšak, jak se praví Řím. 8, "Duch Svatý za nás u Boha předstupuje nevypravitelnými vzdechy". Tedy Duch Svatý jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Tedy není vlastní Kristu.

Avšak proti jest, co se praví Tim. 2: "Jeden jest prostředník Boha a lidí, člověk Kristus Ježíš."

*osculantes adorant*. Contra quem Hieronymus dicit, in epistola ad Riparium, *nos, non dico martyrum reliquias, sed nec solem nec lunam nec Angelos adoramus*, scilicet adoratione latriae. *Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus, honoramus servos, ut honor servorum redundet ad dominum*. Sic ergo honorando reliquias sanctorum non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriae mortuis hominibus exhibebant.

III q. 25 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae ei fuit unita, quae nunc fruitur Deo; et propter Deum, cuius fuerunt ministri.

III q. 25 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima, est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda.

## *26. De hoc quod Christus dicitur Dei et hominum mediator.*

### Prooemium

III q. 26 pr.

Deinde considerandum est de hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

### 1. Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo.

III q. 26 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sacerdos enim et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Deut. V, *ego illo tempore sequester et medius fui inter vos et Deum*. Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec etiam esse mediatorem.

III q. 26 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod convenit Angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit Angelis bonis, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Convenit etiam Angelis malis, idest Daemonibus, habent enim quaedam communia cum Deo, scilicet immortalitatem; quaedam autem habent communia cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri; ut patet per Augustinum, in Lib. IX de Civ. Dei. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

III q. 26 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed spiritus sanctus, sicut dicitur Rom. VIII, *interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus*. Ergo spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Ergo non est proprium Christo.

III q. 26 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Tim. II, *unus est mediator Dei*



Odpovídám: Musí se říci, že vlastním úkolem prostředníkovým jest, spojovati ty, mezi nimiž jest prostředníkem: protože konce se spojují ve středu. Spojiti však lidi s Bohem přísluší sice účinně Kristu, jímž byli lidé smířeni s Bohem: podle onoho II. Kor. 5: "Bůh byl v Kristu, smiřuje svět se sebou." A proto jen Kristus jest dokonalým prostředníkem Boha a lidí, pokud svou smrtí smířil s Bohem lidské pokolení. Proto, když Apoštol řekl: "Prostředník Boha a lidí, člověk Kristus Ježíš," dodal: "jenž dal sám sebe výkupným za všechny." Nic však nepřekáží, aby se z části někteří jiní mohli zváti prostředníky mezi Bohem a lidmi: pokud totiž spolupracují ke spojení lidí s Bohem, přípravně nebo služebně.

K prvnímu se tedy musí říci, že proroci a kněží Starého zákona byli nazváni prostředníky mezi Bohem a lidmi přípravně a služebně: pokud totiž předpovídali a předobrazovali pravého a dokonalého prostředníka Boha a lidí. Kněží však Nového zákona mohou slouti prostředníky Boha a lidí, pokud jsou služebníky pravého prostředníka, místo něho podávajíce lidem spasitelné svátosti.

K druhému se musí říci, že dobří andělé, jak praví Augustin, v IX. O Městě Božím; nemohou správně slouti prostředníky mezi Bohem a lidmi: "Ježto totiž mají obojí spolu s Bohem, i blaženost i nesmrtelnost, ale nic z toho s ubohými a smrtelnými lidmi, jak nebyli spíše vzdáleni od lidí a spojeni s Bohem, než ustanoveni jakožto prostředníky mezi obojími?" Diviš však praví, že jsou prostřed, protože podle stupně přirozenosti jsou postaveni pod Boha a nad lidi. A úkol prostředníků nevykonávají sice hlavně a dokonale, nýbrž služebně a přípravně: proto se praví, Mat. 4, že "přistoupili andělé a sloužili jemu", totiž Kristu. Démoni však mají sice společnou nesmrtelnost s Bohem, s lidmi pak ubohost. "Proto se tedy staví doprostřed démon nesmrtelný a bídný, aby nenechal přejíti do blažené nesmrtelnosti," nýbrž aby přivedl do nesmrtelné bídy. Proto jest jako "špatný prostředník, který rozděluje přátele". Kristus však měl společnou blaženost s Bohem, s lidmi pak smrtelnost. A tudíž "proto se postavil doprostřed, aby po uplynutí smrtelnosti učinil z mrtvých nesmrtelné, což vzkříšený ukázal na sobě; a aby z bídných učinil blažené, odkud sám nikdy neodešel". A proto on jest "dobrý prostředník, který smiřuje nepřátelské".

K třetímu se musí říci, že Duch Svatý, protože jest ve všem Bohu rovný, nemůže slouti ani prostředním, ani prostředníkem mezi Bohem a lidmi, nýbrž pouze Kristus, který, "ačkoli jest podle Božství rovný Otci", přece "podle člověčenství jest menší než Otec", jak bylo řečeno. Proto k onomu Galat. 3 ‚Kristus jest prostředníkem', praví Glossa: "Ani Otec nebo Duch Svatý." Praví se pak, že Duch Svatý předstupuje za nás, protože on činí, že my předstupujeme.

*et hominum, homo Christus Iesus*.

III q. 26 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator, nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo, secundum illud II Cor. V, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum apostolus dixisset, *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus*, subiunxit, *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et hominem, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.

III q. 26 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetae et sacerdotes veteris legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, inquantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novae legis possunt dici mediatores Dei et hominum inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

III q. 26 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli boni, ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines. *Cum enim utrumque habeant cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti?* Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia, secundum gradum naturae, sunt infra Deum et supra homines constituti. Et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive, unde Matth. IV dicitur quod accesserunt Angeli et ministrabant ei, scilicet Christo. Daemones autem habent quidem cum Deo immortalitatem, cum hominibus vero miseriam. *Ad hoc ergo se interponit medius Daemon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat*, sed perducat ad miseriam immortalem. Unde est sicut *malus medius, qui separat amicos*. Christus autem habuit cum Deo communem beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo *ad hoc se interposuit medium ut, mortalitate transacta, ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit; et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse discessit*. Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

III q. 26 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo aequalis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui, licet secundum divinitatem aequalis sit patri, tamen secundum humanitatem minor est patre, ut dictum est. Unde, super illud Galat. III, *Christus est mediator*, dicit Glossa, *non pater vel spiritus sanctus*. Dicitur autem spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

## I.2. Zda byl Kristus prostředníkem Boha i lidí jakožto člověk.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus není prostředníkem Boha a lidí jakožto člověk. Praví totiž Augustin v knize Proti Felicianovi: "Jest jedna osoba Kristova, aby' nebyl Kristus nikoli jeden, ne jedna podstata: aby odstraněním úkolu prostředníka nebyl zván buď Synem toliko Božím anebo člověka." Ale není Synem Boha a člověka jakožto člověk: nýbrž zároveň jakožto Bůh a člověk. Tedy se ani nemá říkati, že jest prostředníkem Boha a lidí jenom jakožto člověk.

Mimo to, jako Kristus, pokud jest člověk, se shoduje s Otcem a Duchem Svatým; tak také, pokud jest člověk, shoduje se s lidmi. Ale proto, že se jako Bůh shoduje s Otcem a s Duchem Svatým, nemůže slouti prostředníkem jakožto Bůh; protože k onomu I. Tim. 2, ‚Prostředník Boha a lidí', praví Glossa: "Není prostřední jakožto Slovo: protože jest rovný Bohu, a Bůh u Boha a zároveň jeden Bůh." Tedy ani také jakožto člověk nemůže slouti prostředníkem, pro shodnost, kterou má s lidmi.

Mimo to Kristus sluje prostředníkem, pokud nás smířil s Bohem: to pak učinil odstraniv hřích, který nás odděloval od Boha. Ale odstraniti hřích přísluší Kristu, ne pokud jest člověk, nýbrž pokud jest Bůh. Tedy Kristus není prostředníkem jakožto člověk, nýbrž pokud jest Bůh.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v IX. knize O Městě Božím: "Kristus není proto prostředníkem, že jest Slovo. Nejvíce nesmrtelné a nejvíce blažené Slovo je totiž daleko od ubohých smrtelných. Ale je prostředníkem jakožto člověk."

Odpovídám: Musí se říci, že můžeme dvojí pozorovati na prostředníku: nejprve totiž ráz prostředního, za druhé úkol spojovati. Jest však v pojmu prostředního, že jest vzdáleno od obou konců. Prostředník pak spojuje tím, že to, co jest jednoho, přináší k druhému. Avšak žádné z nich nemůže příslušeti Kristu jakožto Bohu, nýbrž jenom jakožto člověku. Neboť jakožto Bůh se neliší od Otce a Ducha Svatého v přirozenosti a moci pána; a také ani Otec, ani Duch Svatý nemají nic, co není Synovo; aby tak mohl přinášeti k jiným to, co jest Otce anebo Ducha Svatého, jakožto co jest jiných. Ale obojí mu přísluší, pokud jest člověk. Protože, pokud jest člověk, jest vzdálen od Boha v přirozenosti, a od lidí v hodnotě i milosti i slávy. Také pokud jest člověk, přísluší mu spojovati lidi s Bohem předkládáním darů a přikázání lidem, a dostičiněním a předstupováním za lidi u Boha. A proto velmi pravdivě sluje prostředníkem, jakožto člověk.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se odstraní od Krista božská přirozenost, odstraní se v důsledku od něho zvláštní plnost milosti, jež mu přísluší, pokud jest "Jednorozený Otcův", jak se praví Jan. 1. Z této pak plnosti má, že jest postaven nade všechny lidi, a blíže k Bohu přistupuje.

## 2. Utrum hoc ei conveniat secundum humanam naturam.

III q. 26 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum secundum quod homo. Dicit enim Augustinus, in libro contra Felicianum, *una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia; ne, mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum aut hominis dicatur filius*. Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

III q. 26 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Christus, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, ita, inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod, inquantum est Deus, convenit cum patre et spiritu sancto, non potest dici mediator inquantum est Deus, quia super illud I Tim. II, *mediator Dei et hominum*, dicit Glossa, *inquantum est verbum, non medius est, quia aequalis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus*. Ergo nec etiam inquantum homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

III q. 26 a. 2 arg. 3

Praeterea, Christus dicitur mediator inquantum reconciliavit nos Deo, quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

III q. 26 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Lib. IX, de Civ. Dei, *non ob hoc est mediator Christus, quia est verbum. Maxime quippe immortale et maxime beatum verbum longe a mortalibus miseris. Sed mediator est secundum quod homo*.

III q. 26 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare, primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum, coniungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a patre et spiritu sancto in natura et potestate dominii, nec etiam pater et spiritus sanctus aliquid habent quod non sit filii, ut sic possit id quod est patris vel spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei inquantum est homo. Quia, secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae. Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo.

III q. 26 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahitur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quae convenit ei inquantum est unigenitus a patre, ut dicitur Ioan. I. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus,



K druhému se musí říci, že Kristus jakožto Bůh jest ve všem rovný Otci. Ale též v lidské přirozenosti převyšuje ostatní lidi. A proto jakožto člověk může býti prostředníkem, ne však jakožto Bůh.

K třetímu se musí říci, že, ačkoliv odstraniti mocensky hřích přísluší Kristu, pokud jest Bohem, přece dostičiniti za hřích lidského pokolení přísluší mu jakožto člověku. A podle toho sluje prostředníkem Boha a lidí.

# *XXVII. O posvěcení blahoslavené Panny Marie.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Po předchozím, kde se pojednalo o spojení Boha a člověka, a o tom, co sleduje spojení, zbývá uvažovati o tom, co vykonal nebo vytrpět vtělený Syn Boží v lidské přirozenosti, spojené se sebou. Tato pak úvaha bude čtyřdílná. Neboť nejprve budeme uvažovati o tom, co patří k jeho vstupu na svět; za druhé o tom, co patří k postupu jeho života na tomto světě; za třetí o jeho odchodu z tohoto světa; za čtvrté o tom, co patří k jeho povýšení po tomto životě. O prvém přichází v úvahu čtveré: nejprve totiž o početí Kristově; za druhé o jeho narození; za třetí o jeho obřezání; za čtvrté o jeho křtu. O jeho početí je třeba nejprve uvažovati něco vzhledem k matce počavší; za druhé, vzhledem ke způsobu početí; za třetí vzhledem k dokonalosti počatého plodu. Se strany pak matčiny přichází v úvahu čtveré: nejprve totiž o jejím posvěcení; za druhé o jejím panenství; za třetí o jejím zasnoubení; za čtvrté o jejím Zvěstování, nebo o její přípravě k početí. O prvním je šest otázek.

1. Zda Blažená Panna matka Boží byla posvěcena v životě před narozením.

2. Zda byla posvěcena před oživením.

3. Zda tímto posvěcením byl od ní zcela odňat troud hříchu. t Pro čtenáře neznalé dějin článku víry o Neposkvrněném Početí Matky Boží budiž poznamenáno, že dosud je mezi theology sporným stanovisko svatého Tomáše Akvinského. Kdežto jedni se snaží výroky učitelovy vyložiti pro článek víry, jiní většinou přiznávají, že sv. Tomáš byl v zásadě proti tomu, co je vyjádřeno článkem víry, prohlášeným r. 1854, že totiž duše Blažené Panny Marie nebyla nikdy dotčena prvotním hříchem pro budoucí zásluhy Ježíše Krista. Tento důvod ovšem nemohl nikdo věděti, dokud učitelský neomylný úřad papežský neprohlásil ze zjevení Božího že je tomu tak. Proto také sv. Tomáš měl za vodítko theologické a věroučné pravidlo, že každý člověk bez výjimky jest podroben prvotnímu hříchu ; výjimku u Blažené Panny připouštěl jen tu, že byla posvěcena, to jest hříchu dědičného zbavena, dříve a dokonaleji nežli jiní lidé. Ale, aby byl důsledný v zachování víry o všeobecné potřebě vykoupení pro všechny lidi, tedy pro čest Vykupitele všech lidí, tvrdil, že Blažená Panna byla počata v dědičném hříchu. V prohlášení dogmatu pak byla tato obtíž odstraněna o vykoupení "vzhledem k budoucím zásluhám Kristovým".

et propinquius ad Deum accedens.

III q. 26 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia aequalis patri. Sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo, secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

III q. 26 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

# *27. De sanctificatione beatae Virginis.*

## Prooemium

III q. 27 pr.

Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quae unionem sequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quae filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo, considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo quidem, de conceptione Christi; secundo, de eius nativitate; tertio, de eius circumcisione; quarto, de eius Baptismo. Circa conceptionem autem eius, oportet aliqua considerare primo, quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis; tertio, quantum ad perfectionem prolis conceptae. Ex parte autem matris occurrunt quatuor consideranda, primo quidem, de sanctificatione eius; secundo, de virginitate eius; tertio, de desponsatione eius; quarto, de Annuntiatione ipsius, vel de praeparatione ipsius ad concipiendum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum beata virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Secundo, utrum fuerit sanctificata ante animationem. Tertio, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi totaliter sublatus fomes peccati. Quarto, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. Quinto, utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. Sexto, utrum sic fuisse sanctificata fuerit proprium sibi.

4. Zda dosáhla tímto posvěcením, aby nikdy nezhřešila.

5. Zda tímto posvěcením dosáhla plnosti milosti.

6. Zda bylo jí vlastní, býti takto posvěcena.

## I.1. Zda byla Blažená Panna posvěcena před zrozením z lůna.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna nebyla posvěcena před narozením z lůna. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 15: "Ne dříve to, co jest duchovní, nýbrž co živočišné; potom co jest duchovní." Ale milostí posvěcující se rodí člověk duchovně za dítě Boží, podle onoho Jan. l: "Z Boha zrozeni jsou." Avšak zrození z lůna jest zrození živočišné. Tedy nebyla Blažená Panna posvěcena dříve, než se narodila z lůna.

Mimo to Augustin praví, v Listu Dardanovi: "Posvěcení, jímž se stáváme chrámem Božím, nemají než obrození. Nikdo se však neobrodí, leč se dříve narodil. Tedy nebyla Blažená Panna posvěcena dříve, než se narodila z lůna.

Mimo to, kdokoli jest posvěcen skrze milost, jest očištěn od hříchu prvotního i osobního. Jestli tedy Blažená Panna byla posvěcena před narozením z lůna, je důsledkem, že byla tehdy očištěna od hříchu dědičného. Ale jen dědičný hřích mohl jí zabrániti vstup do království nebeského. Kdyby tedy byla tehdy zemřela, zdá se, že by byla vešla do nebeské brány. Což se však nemohlo státi před utrpením Kristovým, podle onoho Apoštolova: "máme totiž důvěru ve vstup do svatyně v krvi jeho", jak se praví Žid. 10. Tedy se zdá, že Blažen Panna nebyla posvěcena dříve, než se narodila z lůna.

Mimo to v prvotní hřích se upadá pocházením, jako ve hřích skutkový činem. Pokud jest však někdo ve skutku hříchu, nemohl býti očištěn od skutkového hříchu. Tedy také ani Blažená Panna nemohla býti očištěna od hříchu prvotního, když ještě byla v samém skutku pocházení, jsouc v lůně mateřském.

Avšak proti jest, že Církev slaví Narození Blažené Panny. V Církvi se však neslaví svátek, leč nějakého svatého. Tedy Blažená Panna již ve svém narození byla svatá. Byla tedy posvěcena v lůně.

Odpovídám: Musí se říci, že se nic nepraví v Písmě uznaném o posvěcení Blažené Panny, že totiž byla posvěcena v lůně; ono také nečiní zmínky ani o jejím narození. Ale, jak Augustin důvodně usuzuje, v řeči O Nanebevzetí Panny, že byla s tělem vzata do nebe, což však Písmo nepodává, tak také můžeme důvodně usuzovati, že byla posvěcena v lůně. Důvodně totiž myslíme, že ta, která porodila "Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy", nade všechny jiné obdržela větší výsady milosti; proto se čte, Luk. l, že jí anděl řekl: "Zdrávas, milosti plná." Shledáváme pak, že to bylo i jiným uděleno výsadou, že byli v lůně posvěceni: jako Jeremiáš, jemuž bylo řečeno, Jerem. 1: "Dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě"; a jako Jan Křtitel, o němž bylo řečeno, Luk. 1: "Bude naplněn Duchem Svatým ještě v lůně matky své." Tedy důvodně myslíme, že Blažená Panna byla posvěcena dříve, než se z lůna narodila.

## 1. Utrum beata Viro fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

III q. 27 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod est spirituale*. Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Ioan. I, *ex Deo nati sunt*. Nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

III q. 27 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Dardanum, *sanctificatio, qua efficimur templum Dei, non nisi renatorum est*. Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

III q. 27 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod fuerit tunc emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni caelestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod ianuam regni caelestis introisset. Quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi, iuxta illud apostoli, *habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem eius*, ut dicitur Heb. X. Videtur ergo quod beata virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

III q. 27 a. 1 arg. 4

Praeterea, peccatum originale ex origine contrahitur, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quandiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata virgo a peccato originali mundari potuit dum esset adhuc in ipso actu originis, in materno utero existens.

III q. 27 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem beatae virginis. Non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beata virgo in ipsa sui nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

III q. 27 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de sanctificatione beatae Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sed sicut Augustinus, de assumptione ipsius virginis, rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in caelum, quod tamen Scriptura non tradit; ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*, prae omnibus aliis maiora gratiae privilegia accepit, unde legitur, Luc. I, quod Angelus ei dixit, ave, gratia plena. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegialiter esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut Ieremias, cui dictum est, Ierem. I, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Ioannes Baptista, de quo dictum est, Luc. I, *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*. Unde rationabiliter creditur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.



K prvnímu se tedy musí říci, že i v Blažené Panně bylo dříve živočišné, a potom to, co je duchovní: protože byla nejprve podle těla počata, a potom podle ducha posvěcena.

K druhému se musí říci, že Augustin mluví podle obecného zákona, podle něhož nikdo není svátostmi obrozen, leč napřed narozený. Ale Bůh neváže svou moc na tento zákon svátostí, aby nemohl některým ze zvláštní výsady uděliti svou milost dříve, než se narodí z lůna.

K třetímu se musí říci, že Blažená Panna byla posvěcena v lůně od prvotního hříchu co do osobní skvrny; nebyla však zbavena proviny, kterou byla držena podrobená celá přirozenost, aby totiž nevešla do ráje, než skrze obět Kristovu; jako také se praví o svatých Otcích, kteří byli před Kristem.

Ke čtvrtému se musí říci, že v prvotní hřích se upadá pocházením, pokud se jím sděluje lidská přirozenost, jíž se prvotní hřích týká vlastně. To pak nastává, když ožije počatý plod. Proto nic nebrání, aby počatý plod byl posvěcen po oživení: neboť dále již nezůstává v mateřském lůně, aby přijal přirozenost lidskou, nýbrž k nějakému zdokonalení toho, co již přijal.

## I.2. Zda byla Blažená Panna posvěcena před oživením.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna byla posvěcena před oživením. Neboť, jak bylo řečeno, Panně Matce Boží bylo uděleno více milostí než některému svatému. Ale zdá se, že některým bylo uděleno, že byli posvěceni před oživením. Protože se praví, Jerem. l: "Dříve než jsem tě tvořil v lůně, znal jsem tě"; duše však se nevlévá před utvořením těla. Podobně také praví Ambrož o Janu Křtiteli, K Luk., že "ještě nebyl v něm duch života, a již v něm byl Duch milosti". Tedy tím spíše Blažená Panna mohla býti posvěcena před oživením.

Mimo to bylo vhodné, aby, jak praví Anselm, v knize O Panenském Početí, "aby ona Panna zářila onou čistotou, nad niž po Bohu nelze mysliti"; proto se také praví, Velep. 4: "Celá jsi krásná, přítelkyně má, a skvrny není na tobě." Bylo by však větší čistotou Blažené Panny, kdyby nikdy nebyla její duše poskvrněna dotekem prvotního hříchu. Tedy jí to bylo dáno, aby dříve, než bylo její tělo oživeno, byla posvěcena.

Mimo to, jak bylo řečeno, neslaví se svátek, leč nějakého svatého. Ale někteří slaví svátek Početí Blažené Panny. Tedy se zdá, že byla svatá v samém svém početí. A tak se zdá, že byla posvěcena před oživením.

III q. 27 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in beata virgine prius fuit animale, et post id quod est spirituale, quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

III q. 27 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit antequam nascantur ex utero.

III q. 27 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod beata virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem, non tamen fuit liberata a reatu quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in Paradisum nisi per Christi hostiam; sicut etiam de sanctis patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

III q. 27 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccatum originale trahitur ex origine inquantum per eam communicatur humana natura, quam respicit proprie peccatum originale. Quod quidem fit quando proles concepta animatur. Unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari, postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit.

## 2. Utrum fuerit sanctificata ante animationem.

III q. 27 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beata virgo sanctificata fuit ante animationem. Quia, ut dictum est, plus gratiae est collatum virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem. Quia dicitur Ierem. I, *priusquam te formarem in utero, novi te*, non autem infunditur anima ante corporis formationem. Similiter etiam de Ioanne Baptista dicit Ambrosius, super Luc., quod *nondum inerat ei spiritus vitae, et iam inerat ei spiritus gratiae*. Ergo multo magis beata virgo ante animationem sanctificari potuit.

III q. 27 a. 2 arg. 2

Praeterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali, *ut illa virgo ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi*, unde et in Cant. IV dicitur, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Sed maior puritas fuisset beatae virginis si nunquam fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei praestitum fuit quod, antequam animaretur caro eius, sanctificaretur.

III q. 27 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut dictum est, non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum conceptionis beatae virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta. Et ita videtur quod ante animationem fuerit sanctificata.

Mimo to Apoštol praví, Řím. 11: "Jestliže kořen svatý, i ratolesti." Kořen pak synů jsou jejich rodiče. Tedy mohla býti Blažená Panna také posvěcena ve svých rodičích před oživením.

Avšak proti jest, že to, co bylo ve Starém zákoně, jest obrazem Nového; podle onoho I. Kor. 10: "Všechno se jim dálo v obraze." Avšak zdá se, že posvěcení stánku, o kterém se praví v Žalmu, ‚Posvětil Nejvyšší stánek svůj', značí posvěcení Matky Boží, která sluje stánkem Božím, podle onoho Žalmu, "Na slunci postavil stánek svůj". O stánku pak se praví, Exod. posl.: "Když bylo všechno dokonáno, zahalil mrak stánek Úmluvy, a sláva Boží naplnila jej." Tedy ani Blažená Panna nebyla dříve posvěcena, leč až bylo všechno její dokonáno, totiž tělo a duše.

Odpovídám: Musí se říci, že posvěcení Blažené Panny nemůžeme mysliti před jejím oživením z dvojího důvodu. Nejprve totiž, protože posvěcení, o kterém mluvíme, není než očištění od prvotního hříchu: neboť svatost jest "dokonalá čistota", jak praví Diviš, XII. hl. O Bož. Jmén. Vina však nemůže býti očištěna než skrze milost; a té podmětem jest pouze rozumový tvor. A proto před vlitím rozumové duše Blažená Panna posvěcena nebyla. Za druhé, protože, ježto jen rozumový tvor jest schopný viny, před vlitím rozumové duše není počatý plod podroben hříchu. A tak, jakýmkoliv způsobem by byla Blažená Panna posvěcena před oživením, nikdy by nepřišla ke skvrně prvotního hříchu a tak by nepotřebovala vykoupení a spasení, které jest skrze Krista, o němž se praví, Mat. 1: "On spasí lid svůj od hříchů jejich." Jest to však nevhodné, aby Kristus nebyl "Spasitelem všech lidí", jak se praví I. Tim. 4. Proto zbývá, že posvěcení Blažené Panny bylo po jejím oživení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán praví, že znal Jeremiáše před utvořením v lůně, totiž poznáním předurčení; avšak praví, že ho posvětil, nikoli před utvořením, nýbrž dříve než vyšel ze života. Co pak Ambrož praví, že Jan Křtitel ještě neměl ducha života, když již měl Ducha milosti, nemá se rozuměti, jako se duchem života nazývá oživující duše, nýbrž pokud duchem se nazývá vzduch zevně dýchaný. - Nebo se může říci, že dosud neměl ducha života, to jest, duši co do jejích zjevných a úplných činností.

K druhému se musí říci, že, kdyby nikdy nebyla poskvrněna duše Blažené Panny dotekem prvotního hříchu, to by ubíralo důstojnosti Kristově, v níž jest všeobecný Spasitel všech. A proto pod Kristem, jenž nepotřeboval spasení, čistota Blažené Panny byla největší. Neboť Kristus žádným způsobem nenabyl prvotního hříchu, nýbrž v samém svém početí byl svatý, podle onoho Luk. 1: "Co se svatého z tebe narodí, bude slouti Synem Božím." Avšak Blažená Panna nabyla sice prvotního hříchu, byla však od něho očištěna dříve než se z lůna zrodila. A to se naznačuje Job. 3, kde se praví o noc? prvotního hříchu: "Čekejž světlo", to jest Krista, "a nespatřiž" (protože ‚;nic poskvrněného do ní nevešlo", jak

III q. 27 a. 2 arg. 4

Praeterea, apostolus dicit, Rom. XI, *si radix sancta, et rami*. Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo beata virgo sanctificari etiam in suis parentibus, ante animationem.

III q. 27 a. 2 s. c.

Sed contra est quod ea quae fuerunt in veteri testamento, sunt figura novi, secundum illud I Cor. X, *omnia in figura contingebant illis*. Per sanctificationem autem tabernaculi, de qua dicitur in Psalmo, sanctificavit tabernaculum suum altissimus, videtur significari sanctificatio matris Dei, quae tabernaculum Dei dicitur, secundum illud Psalmi, *in sole posuit tabernaculum suum*. De tabernaculo autem dicitur, Exod. ult., *postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria domini implevit illud*. Ergo et beata virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet corpus et anima.

III q. 27 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sanctificatio beatae virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, XII cap. de Div. Nom. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificata non fuit. Secundo quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic, quocumque modo ante animationem beata virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur Matth. I, *ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit *salvator omnium hominum*, ut dicitur I Tim. IV. Unde relinquitur quod sanctificatio beatae virginis fuerit post eius animationem.

III q. 27 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus dicit ante formationem in utero Ieremiam novisse, notitia scilicet praedestinationis, sed sanctificasse se dicit eum, non ante formationem, sed antequam exiret de ventre, et cetera. Quod autem dicit Ambrosius, quod Ioanni Baptistae nondum inerat spiritus vitae cum iam haberet spiritum gratiae, non est intelligendum secundum quod spiritus vitae dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus dicitur aer exterius respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitae, idest anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

III q. 27 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si nunquam anima beatae virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis salvator, maxima fuit beatae virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei*. Sed beata virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur. Et hoc significatur Iob III, ubi de nocte originalis peccati dicitur, exspectet lucem,



se praví Moudr. 7), "ani východu vstávající jitřenky", to jest, Blažené Panny, která ve svém východu byla nedotčena prvotním hříchem.

K třetímu se musí říci, že, ač Římská Církev neslaví Početí Blažené Panny, přece trpí zvyk některých církví, slavících tento svátek. Proto taková slavnost se nemá zcela zamítati. Avšak přece se slavením tohoto svátku Početí nedává rozuměti, že byla svatou ve svém početí. Ale, protože se neví, kterou dobou byla posvěcena, slaví se v den jejího početí spíše svátek jejího posvěcení než početí.

Ke čtvrtému se musí říci, že jest dvojí posvěcení. A to jedno celé přirozenosti, pokud totiž celá lidská přirozenost se vysvobodí z veškerého porušení viny a trestu. A to bude při vzkříšení. Jiné pak jest posvěcení osobní. A to nepřechází na plod tělesně zrozený: protože takové posvěcení se netýká těla, nýbrž mysli. A proto, byť rodiče Blažené Panny byli očištěni od prvotního hříchu, přece by Blažená Panna získala prvotního hříchu, ježto byla počata podle dychtivosti těla, a ze spojení muže a ženy. Praví totiž Augustin, v knize O sňatku a dychtivosti, že "veškeré tělo, které se rodí ze soulože, jest hříchu".

## I.3. Zda byla Blažená Panna očištěna od nákazy troudu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna nebyla očištěna od nákazy troudu. Jako totiž trestem prvotního hříchu jest troud, jenž spočívá ve vzpouře nižších sil proti rozumu, tak také trestem prvotního hříchu je smrt a ostatní tělesné trestnosti. Ale Blažená Panna byla podrobena těmto trestnostem. Tedy také troud nebyl od ní zcela odňat.

Mimo to, II. Kor. 12, se praví: "Síla se zdokonaluje ve slabosti": a mluví tam o slabosti troudu, podle něhož trpěl "ostnem těla". Ale nemělo se nic odejmouti Blažené Panně, co náleží k dokonalosti ctnosti. Tedy se neměl docela odstraniti troud Blažené Panně.

Mimo to Damašský praví, že na Blaženou Pannu "sestoupil Duch Svatý, očišťuje ji", před početím Syna Božího. A to nelze rozuměti než o očištění od troudu; neboť hříchu se nedopustila, jak praví Augustin, v knize O přirozenosti a milosti. Tedy posvěcením v lůně nebyla očištěna osvobodivě od troudu.

Avšak proti jest, co se praví, Velep. 4: "Celá jsi krásná, přítelkyně má, a skvrny není na tobě." Troud však patří ke skvrně, aspoň těla. Tedy troud nebyl v Blažené Panně.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom jsou různé názory: Někteří totiž pravili, že v samém posvěcení, kterým byla Blažená Panna posvěcena v lůně, byl jí zcela odňat troud. Někteří však praví, že zůstal troud v tom, pokud činí obtíž v dobrém, odstraněn však byl v tom, pokud činí náchylnost

idest Christum, et non videat (quia nihil inquinatum intravit in illam, ut dicitur Sap. VII), nec ortum surgentis aurorae, idest beatae virginis, quae in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

III q. 27 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Romana Ecclesia conceptionem beatae virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc festum conceptionis celebratum datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta. Sed, quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius, potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius.

III q. 27 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod duplex est sanctificatio. Una quidem totius naturae, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpae et poenae liberatur. Et haec erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis. Quae non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo, etsi parentes beatae virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus beata virgo contraxit peccatum originale, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam et ex commixtione maris et feminae, dicit enim Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, *omnem quae de concubitu nascitur, carnem esse peccati*.

## 3. Utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi sublatus totaliter fomes peccati.

III q. 27 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beata virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim poena originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam poena originalis peccati est mors, et ceterae poenalitates corporales. Sed beata virgo fuit subiecta huiusmodi poenalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

III q. 27 a. 3 arg. 2

Praeterea, II Cor. XII dicitur, virtus in infirmitate perficitur, et loquitur de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis, fuit beatae virgini subtrahendum. Ergo non fuit beatae virgini totaliter subtrahendus fomes.

III q. 27 a. 3 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit quod in beata virgine supervenit spiritus sanctus purgans eam, ante conceptionem filii Dei. Quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite, nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

III q. 27 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Cant. IV, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata virgine fomes non fuit.

III q. 27 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione beatae virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero

ke zlému. Jiní pak praví, že byl odstraněn troud, pokud patří k porušení osoby, pokud pudí ke zlému a činí obtíž v dobrém; zůstal však, pokud patří k porušení přirozenosti, pokud totiž jest příčinou převádění prvotního hříchu na plod. Jiní pak praví že v prvém posvěcení zůstal troud co do bytnosti, ale byl spoután; při samém pak početí Syna Božího byl docela odstraněn Na porozumění pak tomu třeba uvážiti, že troud nic jiného není, než nezřízená dychtivost smyslové žádosti, ale pohotovostní: protože dychtivost uskutečněná jest hříšným hnutím. Praví se pak, že dychtivost smyslnosti jest nezřízená, pokud odporuje rozumu; a to se děje, pokud přiklání ke zlému nebo působí obtíž v dobrém. A proto k samému pojmu troudu patří, že přiklání ke zlému nebo činí obtíže v dobrém. Proto tvrditi, že v Blažené Panně zůstal troud, nepřiklánějící ke zlému, je tvrditi dvě protilehlá. Podobně také zdá se, že přináší rozpor, že zůstal troud, pokud patří k porušení přirozenosti, ne však, pokud patří k porušení osoby. Neboť podle Augustina, v knize O sňatku a dychtivosti, rozkoš jest, jež přenáší na plod prvotný hřích. Rozkoš však obnáší nezřízenou dychtivost, jež se nepoddává zcela rozumu. A proto, kdyby byl odstraněn troud, pokud patří k porušení osoby, nemohl by zůstati, pokud patří k porušení přirozenosti. Zůstává tudíž, abychom řekli, že byl troud buď docela odstraněn prvým posvěcením, nebo, kdyby zůstal, že byl spoután. Ale mohlo by se rozuměti, že troud byl zcela odstraněn tím způsobem, že bylo Blažené Panně poskytnuto z přemíry milosti, sestupující na ni, aby v ní bylo takové uzpůsobení duševních sil, aby nižší síly se nikdy nehýbaly bez rozvahy rozumu; jako bylo řečeno, že bylo u Krista, jenž jistě neměl troudu hříchu; a jako bylo u Adama před hříchem skrze prvotní spravedlnost, takže v tom milost posvěcení v Panně měla sílu prvotní spravedlnosti. A ačkoliv se zdá tento názor patřiti k důstojnosti Panny Matky, přece v něčem ujímá hodnotě Kristově, bez jehož síly nikdo nebyl vysvobozen z prvního odsouzení. A ačkoliv skrze víru v Krista byli někteří před Kristovým vtělením vysvobozeni na duchu z onoho odsouzení, přece se zdá, že, aby někdo byl vysvobozen podle těla, se nemělo státi než po jeho vtělení, v němž se po prvé měla objeviti nedotčenost odsouzením. A proto, jako před nesmrtelností těla vzkříšeného Krista nikdo nedosáhl nesmrtelnosti těla; tak se také zdá nevhodným říci, že před tělem Kristovým, v němž nebylo nijakého hříchu, tělo Panny Matky jeho, nebo kohokoliv jiného, bylo bez troudu, jenž se nazývá "zákonem těla" anebo "údů". A proto se zdá, že se lépe řekne, že posvěcením v lůně nebyl Panně odňat troud podle bytnosti, nýbrž zůstal spoután; ne sice úkonem jejího rozumu, jako u svatých mužů, protože neměla hned užívání rozumu, jsouc ještě v životě matky, neboť to byla zvláštní výsada Kristova; nýbrž milostí přehojnou, kterou přijala při posvěcení, a také skrze Boží prozřetelnost dokonaleji zabraňující její smyslnosti každé nezřízené hnutí. Později však při samém početí těla Kristova, na kterém měla po prvé zazářiti nedotknutelnost hříchem, jest věřiti, že z plodu přešlo na matku úplné odstranění troudu. A to naznačuje Ezech. 43, kde se praví: "Hle, sláva Boha Izraelova kráčela cestou východní", to jest Blaženou Pannou, "a země", to jest její tělo, "skvěla se vznešeností jeho", totiž Krista.

dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum, sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dicunt quod sublatus fuit fomes inquantum pertinet ad corruptionem personae, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum, remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturae, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus fuit, in ipsa autem conceptione filii Dei fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum, oportet considerare quod fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi, quod quidem fit inquantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum, vel difficultatem facit in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in beata virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes inquantum pertinet ad corruptionem naturae, non autem inquantum pertinet ad corruptionem personae. Nam secundum Augustinum, in libro de nuptiis et concupiscentia, libido est quae peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quae non totaliter subditur rationi. Et ideo, si totaliter fomes subtraheretur inquantum pertinet ad corruptionem personae, non posset remanere inquantum pertinet ad corruptionem naturae. Restat igitur ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel quod fuerit ligatus. Posset tamen intelligi quod totaliter fuit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit beatae virgini, ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam; ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatus est. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem eius in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconveniens etiam videtur dicere quod ante carnem Christi, in qua nullum fuit peccatum, caro virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum. Et ideo melius videtur dicendum quod per sanctificationem in utero non fuit sublatus virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus, non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim speciale privilegium Christi fuit; sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero, in ipsa conceptione carnis



K prvnímu se tedy musí říci, že smrt a takové trestnosti o sobě nepřiklánějí ke hříchu. Proto také Kristus, ač přijál takové trestnosti, přece nepřijal troudu. Proto také v Blažené Panně, aby se připodobnila Synu, "z jehož plnosti přijala milost", byl tedy nejprve spoután troud, a později odstraněn; nebyla však vysvobozena ze smrtí a jiných podobných trestností.

K druhému se musí říci, že tělesná slabost, patřící k troudu, jest sice ve svatých mužích příležitostí k dokonalé ctnosti, ne však příčinou, bez níž by nebyla možná dokonalost. Postačí však stanoviti u Blažené Panny dokonalou ctnost a přemíru milosti, a není třeba stanoviti u ní každou příležitost k dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že Duch Svatý vykonal v Blažené Panně dvojí očištění. Jedno totiž, jako přípravu na početí Krista; a to nebylo od nějaké nečistoty viny nebo troudu, nýbrž její mysl více v jedno sbírající a nad mnohost povznášející. Neboť se praví, že i andělé jsou očišťováni, a nenachází se v nich žádná nečistota, jak praví Diviš, VI. hl. O círk. Hier. - Jiné pak očištění vykonal v ní Duch Svatý prostřednictvím početí Kristova, které bylo dílem Ducha Svatého. A podle toho se může říci, že ji dokonale očistil od troudu.

## I.4. Zda Blažená Panna byla posvěcením v životě ochráněna před každým hříchem skutkovým.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že posvěcením v životě nebyla Blažená Panna ochráněna před každým skutkovým hříchem. Protože, jak bylo řečeno, po prvním posvěcení zůstal v Panně troud hříchu. Avšak hnutí troudu, i když předběhne rozum, jest všedním hříchem, byť "nejlehčím", jak praví Augustin, v knize O Troj. Tedy byl v Blažené Panně nějaký všední hřích.

Mimo to, k onomu Luk. 2, "Tvou vlastní duši pronikne meč", praví Augustin v knize O Otáz. Nového a Starého zák., že Blažená Panna, "zapochybovala při smrti Páně jakýmsi ztrnutím". Ale pochybovati o víře jest hříchem. Tedy Blažená Panna nebyla ochraněna nedotčená před veškerým hříchem.

Mimo to Zlatoústý, K Mat., vykládaje ono: "Hle, matka tvá a bratří tvoji stojí venku, hledajíce tě", praví: "Jest jasné, že to učinili jen z marné slávy". A Jan. 2, k onomu: "Nemají vína", praví Zlatoústý, že se jim chtěla zavděčiti, a sebe skrze Syna učiniti slavnější; a snad trpěla něčím lidským, jako jeho bratří, řkouce: "Zjev se světu." A zakrátko dodává: "Neměla totiž o něm dosud mínění, jaké měla míti." Což všechno jest jistě hříchem. Tedy nebyla Blažená Panna ochráněna nedotčená před každým

Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter a fomite subtractio. Et hoc significatur Ezech. XLIII, ubi dicitur, ecce, gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, idest per beatam virginem, et terra, idest caro ipsius, splendebat a maiestate eius, scilicet Christi.

III q. 27 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mors et huiusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in beata virgine, ut filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus, non autem fuit liberata a morte et aliis huiusmodi poenalitatibus.

III q. 27 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in beata virgine ponere perfectam virtutem et abundantiam gratiae, nec in ea oportet ponere omnem occasionem perfectionis.

III q. 27 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus in beata virgine duplicem purgationem fecit. Unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et Angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Aliam vero purgationem operatus est in ea spiritus sanctus mediante conceptione Christi, quae fuit opus spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

## 4. Utrum per huiusmodi sanctificationemfuerit consecuta ut nunquam peccaret.

III q. 27 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit beata virgo praeservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est, post primam sanctificationem fomes peccati remansit in virgine. Motus autem fomitis, etiam si rationem praeveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit, in libro de Trin. Ergo in beata virgine fuit aliquod peccatum veniale.

III q. 27 a. 4 arg. 2

Praeterea, super illud Luc. II, *tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Augustinus, in libro de quaest. novi et veteris Test., quod beata virgo in morte domini stupore quodam dubitavit. Sed dubitare de fide est peccatum. Ergo beata virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

III q. 27 a. 4 arg. 3

Praeterea, Chrysostomus, super Matth., exponens illud, *ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes te*, dicit, *manifestum est quoniam solum ex vana gloria hoc faciebant*. Et Ioan. II, super illud, *vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus quod *volebat illis ponere gratiam, et seipsam clariorem facere per filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres eius*

hříchem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O přirozenosti a milosti: "Když se jedná o hříších, pro čest Kristovu nechci míti vůbec žádnou otázku o svaté Panně Marii. Odtud totiž víme, že jí bylo uděleno velmi milosti k přemožení hříchu ze všech stran, že směla počíti a poroditi toho, jenž jistě neměl žádného hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že ty, které Bůh k něčemu vyvolí, tak připravuje a uzpůsobuje, aby se shledali vhodnými k tomu, k čemu jsou vyvoleni: podle onoho II. Kor. 3: "Učinil nás vhodnými služebníky Nové Úmluvy." Avšak Blažená Panna byla Bohem vyvolena, aby byla matkou Boží. A proto se nemá pochybovati, že ji Bůh učinil svou milostí vhodnou k tomu, jak jí anděl řekl, "Nalezla jsi milost u Boha: ejhle počneš" atd. Nebyla však vhodnou Matkou Boží, kdyby někdy zhřešila. Jednak, protože čest rodičů přechází na děti, podle onoho Přísl. 17: "Sláva synů otcové jejich." Proto též opačně hana matky by přešla na Syna. - Jednak také, protože měla zvláštní blízkost s Kristem, jenž od ní přijal tělo. Praví se pak, II. Kor: 6: "Jaké společenství Krista s Belialem?" - Jednak také, protože v ní přebýval, nejen v duši, nýbrž v lůně, zvláštním způsobem Syn Boží, jenž jest "Boží Moudrost". Praví se však Moudr. 1: "Nevejde moudrost do duše zlovolné; aniž bude přebývati v těle poddaném hříchům." A proto jest jednoduše vyznati, že Blažená Panna se nedopustila žádného skutkového hříchu, ani smrtelného, ani všedního, aby se tak na ni naplnilo, co se praví Velep. 4: "Celá jsi krásná, přítelkyně má, a skvrny není na tobě."

K prvnímu se tedy musí říci, že v Blažené Panně po posvěcení v lůně zůstal sice troud hříchu, avšak spoutaný, aby totiž nepropuknul v nějaké nezřízené hnutí, jež by předběhlo rozum. A ačkoliv k tomu působila milost posvěcení, přece k tomu nepostačovala; jinak by jí bylo dáno silou té milosti to, že by v ní nemohlo býti žádné hnutí smyslnosti, než sledující rozum, a tak by neměla troudu, což jest proti svrchu řečenému. Proto třeba říci, že úplnost onoho spoutání byla z Boží prozřetelnosti, jež nedopustila vzniku nějakého nezřízeného hnutí z troudu.

K druhému se musí říci, že ono slovo Simeonovo Origenes a někteří jiní Učenci vykládají o bolesti, kterou vytrpěla při Kristovu utrpení. Ambrož však praví, že meč znamená "opatrnost Marie, nikoli neznalou nebeského tajemství. Neboť živé jest slovo Boží a silné, ostřejší než každý dvousečný meč". Někteří však mečem rozumějí pochybování. Tím se však nemá rozuměti pochybování nevěřící, nýbrž podiv a přemítání. Praví totiž Basil, v Listě Optimovi, že "Blažená Panna, stojíc u kříže a patříc na jednotlivosti, po svědectví Gabrielově, po nevýslovné vědomosti o božském početí, po nesmírném projevení zázraků, duchem byla v rozpacích", vidouc ho totiž s jedné strany trpěti ponížení, a s druhé strany považujíc jeho

*dicentes. Manifesta teipsum mundo*. Et post pauca subdit, *nondum enim quam oportebat de eo opinionem habebat*. Quod totum constat esse peccatum. Ergo beata virgo non fuit praeservata immunis ab omni peccato.

III q. 27 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *de sancta virgine Maria, propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere et parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum*.

III q. 27 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II Cor. III, *idoneos nos fecit ministros novi testamenti*. Beata autem virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit, *invenisti gratiam apud Deum, ecce, concipies*, et cetera. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando. Tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. XVII, *gloria filiorum patres eorum*. Unde et, per oppositum, ignominia matris ad filium redundasset. Tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II Cor. VI, *quae conventio Christi ad Belial?* Tum etiam quia singulari modo Dei filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed in utero. Dicitur autem Sap. I, *in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Et ideo simpliciter fatendum est quod beata virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale nec veniale, ut sic impleatur quod dicitur Cant. IV, *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te,* et cetera.

III q. 27 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in beata virgine, post sanctificationem in utero, remansit quidem fomes, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret. Et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat, alioquin, virtute illius gratiae hoc ei fuisset praestitum ut nullus motus posset esse in sensualitate eius non ratione praeventus, et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

III q. 27 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud verbum Simeonis Origenes, et quidam alii doctores, exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem per gladium dicit significari *prudentiam Mariae, non ignaram mysterii caelestis. Vivum enim est verbum Dei et validum, acutius omni gladio ancipiti*. Quidam vero gladium dubitationem intelligunt. Quae tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius, in epistola ad optimum, quod *beata virgo, assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinae conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum*



zázraky. .

K třetímu se musí říci, že Zlatoústý v těch slovech chybil. Mohou se však vyložiti, aby se rozumělo, že Pán v ní potlačil nikoli nezřízené hnutí marné slávy při ní samé, nýbrž to, co by se mohlo od jiných mysliti.

## I.5. Zda Blažená Panna posvěcením v lůně obdržela plnost milosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna neobdržela posvěcením v lůně plnost či dokonalost milosti. Neboť se to zdá patřiti k výsadě Kristově, podle onoho Jan. 1: "Viděli jsme ho, jako Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy." Ale to, co jest vlastní Kristu, nemá se přidělovati druhému. Tedy Blažená Panna nepřijala při posvěcení plnost milostí.

Mimo to, tomu, co jest plné a dokonalé nezbývá nic přidati, protože "dokonalé jest, čemu nic nechybí", jak se praví v III. Fysic. Ale Blažená Panna přijala později přidání milosti, když počala Krista: bylo jí totiž řečeno, Luk. 1: "Duch Svatý sestoupí na tebe." A ještě, když byla přijata do slávy. Tedy. se zdá že neměla př i svém prvém posvěcení plnost milostí.

Mimo to "Bůh nic nečiní marně", jak se praví I. O nebi á světě. Měla by však marně některé milosti, když nikdy neprovedla užití jich: nečteme totiž, že učila, což jest úkon moudrosti; nebo konala zázraky, což jest úkon milosti darmo dané. Tedy neměla plnost milostí.

Avšak proti jest, že jí anděl řekl: "Zdrávas, milosti plná." Což vykládaje Jeronym, v Řeči O Nanebevzetí, praví: "Dobře, plná milosti: protože jiným se poskytuje po částech; Marii se však vlila zároveň celá plnost milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že čím se více něco přibližuje pů vodu v jakémkoliv rodu, tím více má podíl účinku onoho původu; proto praví Diviš, IV. hl. Nebes. Hier., že andělé, kteří jsou blíže Bohu, mají větší podíl účasti božských dober než lidé. Kristus jest však původce milosti a to podle božství mocensky, a podle člověčenství nástrojově. Proto i Jan. 1 se praví: "Milost a pravda skrzę Ježíše Krista učiněna byla." Avšak Blažená Panna byla nejblíže Kristu podle člověčenství, protože z ní přijal lidskou přirozenost. A proto měla obdržeti od Krista větší plnost milosti než ostatní.

K prvnímu se tedy musí říci, že každému se od Boha dává milost podle toho, k čemu jest vyvolen. A protože Kristus jakožto člověk byl předurčen a vyvolen k tomu, aby byl "předurčeným Synem Božím v síle posvěcení", to bylo jemu vlastní, aby měl takovou plnost milosti, aby přetékala

*ostensionem, animo fluctuabat*, ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, et ex alia parte considerans eius mirifica.

III q. 27 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in verbis illis Chrysostomus excessit. Possunt tamen exponi ut intelligatur in ea dominum cohibuisse, non inordinatum inanis gloriae motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset existimari.

## 5. Utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum.

III q. 27 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beata virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiae plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum, quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Sed ea quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

III q. 27 a. 5 arg. 2

Praeterea, ei quod est plenum et perfectum, non restat aliquid addendum, quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III Physic. Sed beata virgo postmodum additionem gratiae suscepit, quando Christum concepit, dictum est enim ei, Luc. I, *spiritus sanctus superveniet in te*. Et iterum, quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

III q. 27 a. 5 arg. 3

Praeterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I de coelo et mundo. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exercuerit, non enim legitur eam docuisse, quod est actus sapientiae; aut miracula fecisse, quod est actus gratiae gratis datae. Non ergo habuit plenitudinem gratiarum.

III q. 27 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Angelus ad eam dixit, *ave, gratia plena*. Quod exponens Hieronymus, in sermone de assumptione, dicit, *bene, gratia plena, quia ceteris per partes praestatur; Mariae vero se totam simul infudit gratiae plenitudo*.

III q. 27 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii, unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter, unde et Ioan. I dicitur, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Beata autem virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere.

III q. 27 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset *praedestinatus filius Dei in virtute sanctificationis*,

na všechny, podle čehož se praví, Jan. l: "Z plnosti jeho my všichni jsme přijali." Ale Blažená Panna obdržela takovou plnost milosti, aby byla nejbližší původci milosti: tak, aby přijala v sebe toho, jenž jest plný veškeré milosti, a porodivši ho, jaksi milost na všechny přelila.

K druhému se musí říci, že ve věcech přírodních je sice nejprve dokonalost uzpůsobení: třebas když látka jest dokonale uzpůsobená pro tvar. Za druhé jest pak dokonalost tvaru. která jest vice: neboť i samo teplo, jež vychází ze tvaru ohně, jest dokonalejší, než ono, které ke tvaru ohně uzpůsobovalo. Za třetí pak jest dokonalost cíle: jako oheň má nejdokonaleji své jakosti, když přijde na své místo. A podobně v Blažené Panně byla trojí dokonalost milosti. První totiž, jako uzpůsobující, jíž se stala vhodnou k tomu, aby byla Matkou Kristovou; a to byla dokonalost posvěcení. Druhá pak dokonalost milosti byla v Blažené Panně z přítomnosti Syna Božího, vtěleného v jejím lůně. Třetí pak jest dokonalost cíle, kterou má ve slávě. Že pak druhá dokonalost jest více než prvá, a třetí než druhá, to jest patrné jedním způsobem z osvobození od zlého. Neboť nejprve ve svém posvěcení byla osvobozena od prvotní viny; za druhé v početí Syna Božího byla docela očištěna od troudu; za třetí pak ve svém oslavení byla vysvobozena také ze všeliké ubohosti. - Jiným způsobem v zařízení k dobrému. Neboť nejprve v svém posvěcení obdržela milost, přiklánějící ji k dobrému; v početí pak Syna Božího byla dovršena její milost, utvrzující ji v dobrém; v jejím pak oslaveni byla dovršena její milost, zdokonalující ji v požívání veškerého dobra.

K třetímu se musí říci, že se nemá pochybovati, že Blažená Panna přijala vynikající i dar moudrosti, i milost divů, i také milost proroctví, jako měl Kristus. Neobdržela však, aby měla každé užívání těch a podobných milostí, jako měl Kristus, nýbrž pokud to příslušelo jejím podmínkám. Měla totiž užívání moudrosti v nazírání: podle onoho Luk. 2: "Maria pak uchovávala všechna slova ta, skládajíc v srdci svém." Neměla však užívání moudrosti k vyučování: protože to nebylo příhodné ženskému rodu, podle onoho I. Tim. 2: "Vyučovati však ženě nedovoluji." Zázraků pak užívati jí nepříslušelo, pokud žila: protože té doby měla býti zázraky dotvrzena nauka Kristova, a proto jedině Kristu a jeho učedníkům, kteří byli nositeli Kristovy nauky, příslušelo konati zázraky. Proto se také praví o Janu Křtiteli, Jan. 10, že "neučinil žádného znamení": aby totiž všichni se přidrželi Krista. - Užívání proroctví však měla; jak jest patrné ve zpěvu, jejž učinila: "Velebí duše má Hospodina."

## I.6. Zda po Kristu bylo vlastním Blažené Panně posvěcení v lůně.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že posvěcení v lůně nebylo po Kristu vlastním Blažené Panně. Bylo totiž řečeno, že byla proto blažená Panna posvěcena v lůně, aby byla učiněna vhodnou k tomu, aby byla matkou Boží. Ale to jest jí vlastní. Tedy jen ona byla posvěcena v lůně.

hoc fuit proprium sibi, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed beata virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

III q. 27 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior, nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis, sicut cum ignis habet perfectissime suas qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata virgine ex praesentia filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem, uno modo, per liberationem a malo. Nam primo, in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo, in conceptione filii Dei fuit totaliter mundata a fomite; tertio vero, in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo, per ordinem ad bonum. Nam primo, in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem filii Dei consummata est ei gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

III q. 27 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est dubitandum quin beata virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Habuit enim usum sapientiae in contemplando, secundum illud Luc. II, *Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*. Non autem habuit usum sapientiae quantum ad docendum, eo quod hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I Tim. II, *docere autem mulieri non permitto*. Miraculorum autem usus sibi non competebat dum viveret, quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis; et ideo soli Christo et eius discipulis, qui erant baiuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes in Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in cantico quod fecit, *magnificat anima mea dominum*.

## 6. Utrum sic sanctificari fuerit sibi proprium post Christum.

III q. 27 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctificari in utero, post Christum, proprium fuerit beatae virginis. Dictum est enim quod propter hoc beata virgo in utero fuit sanctificata, ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium sibi. Ergo ipsa sola fuit sanctificata in utero.



Mimo to, někteří se zdají blíže státi u Krista, než Jeremiáš a Jan Křtitel, kteří se nazývají posvěcení v lůně. Neboť Kristus zvláště sluje synem Davidovým a Abrahamovým pro přislíbení, jim zvláště učiněné o Kristu. Isaiáš také velmi zřetelně prorokoval o Kristu. Také apoštolové se samým Kristem obcovali. A přece se nečte, že byli posvěceni v lůně. Tedy také ani Jeremiášovi ani Janu Křtiteli nepřísluší posvěcení v lůně.

Mimo to Job o sobě praví, Job. 33: "Od malička rostlo se mnou slitování a z lůna vyšlo se mnou." A přece jej proto nenazýváme posvěceným v lůně. Tedy také ani nejsme nuceni Jana Křtitele a Jeremiáše nazvati posvěceným v lůně.

Avšak proti jest, co se praví o Jeremiáši, Jerem. 1: "Dříve než vyšels ze života, posvětil jsem tě." A o Janu Křtiteli se praví Luk. l: "Naplní se Duchem Svatým ještě v lůně své matky."

Odpovídám: Musí se říci, že Augustin, v Listě Dardanovi, se zdá obojetně mluviti o posvěcení těchto v lůně. "Mohlo to tiž", zaplesání Janovo v lůně, jak sám praví, "býti znamením takové věci", že totiž žena jest matkou Boží, "aby ji starší poznali, ale neznámé maličkému. Proto se v Evangeliu nepraví, Uvěřilo nemluvně v jejím lůně, nýbrž, Poskočilo. Vidíme pak, že poskočiti není vlastní jenom maličkým, nýbrž i dobytku. Ale, toto bylo neobvyklé, protože v lůně. A proto, jako se stávají zázraky, bylo učiněno Bohem v nemluvněti, ne lidsky od dítěte. Ačkoliv, i když bylo uspíšeno užívání rozumu a vůle v onom hochu, aby již v útrobách mateřských mohl poznávati, věřiti a souhlasiti, nač se u jiných maličkých čeká věk, až mohou: i to, myslím, je třeba míti za div božské moci. Ale protože se výslovně praví v Evangeliu, že "bude naplněn Duchem Svatým ještě v lůně své matky" a o Jeremiášovi se výslovně dí, "Dříve než vyšels ze života, posvětil jsem tě," zdá se odůvodněným, že byli posvěceni v lůně, ačkoliv neměli v lůně užívání svobodného rozhodování (o němž Augustin klade otázku); jako také děti, které jsou posvěceny křtem, nemají hned užívání svobodného rozhodování. Ani se nemá mysliti, že byli posvěceni v lůně někteří jiní, o nichž Písmo nečiní zmínky: protože takové výsady milosti, které se dají některým mimo obecný zákon, jsou zařízeny k užitku jiných, podle onoho I. Kor. 12: "Každému jest dáno zjevení Ducha k užitku": jenž by nikterak nevzešel z posvěcení některých v lůně, kdyby nebylo Církvi známo. A ačkoliv nemůžeme určovati důvody Božích soudů, proč totiž tomu a ne jinému tento dar milosti poskytuje, přece se zdá, že bylo vhodné obou jmenovaných posvěcení v lůně, na předobraz budoucího posvěcení skrze Krista. A to, nejprve skrze jeho utrpení, podle onoho Žid. posl.: "Ježíš, aby posvětil lid svou krví, trpěl za branou." Toto utrpení pak Jeremiáš velmi jasně předpovídal slovy a tajemstvími, a velmi výrazně přeodbrazoval svými útrapami. Za druhé skrze křest: I. Kor. 6: "Ale jste obmyti, ale jste posvěceni.°` K tomu pak křtu Jan svým křtem lidi připravoval.

III q. 27 a. 6 arg. 2

Praeterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Ieremias et Ioannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham, propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de Christo prophetavit. Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt. Nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo etiam neque Ieremiae et Ioanni Baptistae convenit sanctificari in utero.

III q. 27 a. 6 arg. 3

Praeterea, Iob de seipso dicit, Iob XXXI, *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum*. Et tamen propter hoc non dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo etiam neque Ioannem Baptistam et Ieremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

III q. 27 a. 6 s. c.

Sed contra est quod de Ieremia dicitur, Ierem. I, *antequam exires de ventre, sanctificavi te*. Et de Ioanne Baptista dicitur, Luc. I, *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*.

III q. 27 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. Potuit enim exsultatio Ioannis in utero, ut ipse dicit, esse significatio rei tantae, scilicet quod mulier esset mater Dei, a maioribus cognoscendae, non a parvulo cognitae. *Unde in Evangelio non dicitur, credidit infans in utero eius, sed, exsultavit, videmus autem exsultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed haec inusitata extitit, quia in utero. Et ideo, sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam, etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis ut intra viscera materna iam posset agnoscere, credere et consentire, ad quod in aliis parvulis aetas expectatur ut possint, et hoc in miraculis habendum puto divinae potentiae*. Sed quia expresse in Evangelio dicitur quod *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*; et de Ieremia expresse dicitur, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*; asserendum videtur eos sanctificatos in utero, quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerunt (de quo Augustinus quaestionem movet); sicut etiam pueri qui sanctificantur per Baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit. Quia huiusmodi privilegia gratiae, quae dantur aliquibus praeter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, quae nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiae innotesceret. Et quamvis iudiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiae conferat, conveniens tamen videtur fuisse utrumque istorum sanctificari in utero, ad praefigurandam sanctificationem per Christum fiendam. Primo quidem, per eius passionem, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Quam quidem passionem Ieremias verbis et mysteriis apertissime praenuntiavit, et suis passionibus expressissime praefiguravit. Secundo, per Baptismum, I Cor. VI, *sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Ad quem quidem Baptismum Ioannes suo Baptismo homines

K prvnímu se tedy musí říci, že Blahoslavená Panna, která byla od Boha vyvolena za matku, obdržela hojnější milost posvěcení než Jan Křtitel a Jeremiáš, kteří byli vyvoleni za zvláštní představitele posvěcení Kristova. Čehož známkou jest, že bylo uděleno Blažené Panně, aby nikdy nehřešila ani smrtelně ani lehce: o jiných však posvěcených se myslí, že jim bylo dáno, aby nikdy nehřešili smrtelně, jsouce chráněni milostí Boží.

K druhému se musí říci, že v jiném svatí mohli býti s Kristem více spojeni než Jeremiáš a Jan Křtitel. Tito však byli s ním nejvíce spojeni co do výrazného zobrazení jeho posvěcení, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že slitování o němž mluví Job, neznamená vlitou ctnost, nýbrž nějakou přirozenou náklonnost k úkonu této ctnosti.

## *XXVIII. O Panenství Matky Boží.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o panenství Matky Boží. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda byla pannou při početí.
2. Zda byla pannou při porodu.
3. Zda zůstala pannou po porodu.
4. Zda učinila slib panenství.

### I.1. Zda Matka Boží byla pannou při Kristově početí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Matka Boží nebyla pannou při Kristově početí. Neboť žádné dítě, které má otce a matku, není počato z panny matky. Avšak praví se, že Kristus nejen má matku, nýbrž i otce: praví se totiž Luk. 2: "Byli pak otec i matka udiveni nad tím, co se říkalo o něm." A níže se tamtéž praví: "Hle, já a otec tvůj s bolestí hledali jsme tebe." Tedy nebyl Kristus počat z panny matky.

Mimo to Mat. 1 se dokazuje, že Kristus byl synem Abrahamovým a Davidovým, protože Josef pocházel od Davida. Tento však důkaz se zdá býti nicotný, když Josef nebyl otcem Kristovým. Tedy se zdá, že matka Kristova počala jej ze semene Josefova. A tak se nezdá, že byla pannou při početí.

Mimo to Galat. 4 se praví: "Poslal Bůh syna svého učiněného ze ženy." Podle obvyklého však způsobu mluvení ženou sluje, která byla poznána mužem. Tedy nebyl Kristus počat z panny matky.

Mimo to, tentýž jest způsob rození těch, jež jsou téhož druhu: protože rození dostává druh od konce, jakož i jiné pohyby. Ale Kristus byl téhož druhu s ostatními lidmi; podle ono ho Filip. 2: "V podobě lidí učiněn a v chování nalezen jako člověk." Ježto tedy jiní lidé se rodí ze spojení muže a ženy, zdá se, že také Kristus se zrodil podobným

praeparavit.

III q. 27 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beata virgo, quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod beatae virgini praestitum est ut de cetero non peccaret mortaliter nec venialiter, aliis autem sanctificatis creditur praestitum esse ut de cetero non peccarent mortaliter, divina eos gratia protegente.

III q. 27 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo coniunctiores quam Ieremias et Ioannes Baptista. Qui tamen fuerunt ei coniunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est.

III q. 27 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod miseratio de qua Iob loquitur, non significat virtutem infusam, sed quandam inclinationem naturalem ad actum huius virtutis.

## *28. De virginitate Beatae Mariae.*

### Prooemium

III q. 28 pr.

Deinde considerandum est de virginitate matris Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit virgo in concipiendo. Secundo, utrum fuerit virgo in partu. Tertio, utrum permanserit virgo post partum. Quarto, utrum votum virginitatis emiserit.

### 1. Utrum fuerit Virgo in concipiendo.

III q. 28 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quae habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem, dicitur enim Luc. II, *erant pater et mater eius mirantes super his quae dicebantur de illo*. Et infra eodem dicit, *ecce, ego et pater tuus dolentes quaerebamus te*. Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

III q. 28 a. 1 arg. 2

Praeterea, Matth. I probatur quod Christus fuerit filius Abrahae et David, per hoc quod Ioseph ex David descendit. Quae quidem probatio nulla videtur esse si Ioseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Ioseph conceperit. Et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

III q. 28 a. 1 arg. 3

Praeterea, dicitur Galat. IV, *misit Deus filium suum factum ex muliere*. Mulier autem, consueto modo loquendi, dicitur quae est viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

III q. 28 a. 1 arg. 4

Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, est idem modus generationis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et ceteri motus. Sed Christus fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philipp. II, *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*.



způsobem. A tak se nezdá, že byl počat z panny matky.

Mimo to, každý přirozený tvar má sobě určenou hmotu, mimo niž nemůže býti. Avšak hmotou lidského tvaru se zdá býti semeno muže a ženy. Kdyby tedy nebylo počato tělo Kristovo ze semene muže a ženy, nebylo by vpravdě tělem lidským, což jest nevhodně. Tedy se zdá, že nebyl počat z panny matky.

Avšak proti jest, co se praví Isaiáš 8: "Ejhle panna počne."

Odpovídám: Musí se říci, že jest jednoduše vyznati, že matka Kristova počala jako panna. Neboť opak patří ke kacířstvu Ebionitů a Cerintovu, kteří považují Krista za pouhého člověka, a myslili, že se zrodil z obojího pohlaví. Že Kristus byl počat z panny, jest vhodné pro čtveré. Nejprve pro zachování hodnoty posílajícího Otce. Protože totiž jest Kristus pravým a přirozeným Synem Božím, nebylo vhodné, aby měl jiného otce než Boha, aby se nepřenášela Boží hodnota na jiného. Za druhé, to bylo vhodné vlastnosti samého Syna, jenž jest poslán. On totiž jest Božím Slovem. Slovo pak se počne bez jakéhokoliv porušení srdce, ano právě porušení srdce nedopustí početí dokonalého slova. Protože tedy tak bylo přijato tělo od Božího Slova, aby bylo tělem Slova Božího, bylo vhodné, aby také ono bylo počato bez porušení matky. Za třetí to bylo vhodné důstojnosti lidské přirozenosti Kristovy, v níž neměl míti hřích místa, když se skrze ni odnímal hřích světa, podle onoho Jan. 1: "Ejhle Beránek Boží", totiž nevinný, "jenž snímá hřích světa". Nebylo však možné, aby z přirozenosti souloží již porušené, zrodilo se tělo bez nákazy prvotního hříchu. Proto praví Augustin, v knize O sňatku a dychtivosti: "Jen manželské soulože tam nebylo," totiž v manželství Marie a Josefa: "protože v těle hříchu nemohla býti beze vší tělesné dychtivosti, jež nastala z hříchu, bez níž chtěl býti počat, jenž měl býti bez hříchu." Za čtvrté pro sám cíl Kristova vtělení, které bylo na to, aby se lidé obrodili za syny Boží, "ne z vůle těla, ani z vůle muže, nýbrž z Boha", to jest, z moci Boží. A vzor toho se měl ukázati v samém početí Kristově. Proto praví Augustin, v knize O svatém panenství: "Bylo třeba, aby hlava naše zrodila se znamenitým zázrakem podle těla z Panny, aby naznačila, že její údy se podle ducha zrodí z Panenské Církve."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak pravé Beda, K Luk.: "Josef sluje otcem Spasitelovým, ne že by, podle Fotiniánů, byl skutečným otcem jeho; nýbrž že na zachování pověsti Mariiny byl od lidí považován za otce." Proto se také Luk. 3 praví: "Dle domněnky Syn Josefův." Nebo, jak praví Augustin, v knize O dobru manželství, tím způsobem sluje Josef otcem Kristovým, jakým též "se rozumí mužem Marie, bez tělesného spojení, jen pouhým spojením manželství: totiž mnohem bližším, než kdyby byl odjinud přivlastněný. Ale proto nemělo býti upíráno Josefovi jméno otce Kristova, když ho nezplodil souloží;

Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et feminae, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus. Et ita non videtur fuisse conceptus ex virgine matre.

III q. 28 a. 1 arg. 5

Praeterea, quaelibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formae humanae videtur esse semen maris et feminae. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et feminae, non vere fuisset corpus humanum, quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

III q. 28 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet*.

III q. 28 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse, contrarium enim pertinet ad haeresim Ebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrantur, et de utroque sexu eum natum putaverunt. Quod Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor. Primo, propter mittentis patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne Dei dignitas transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conveniens proprietati ipsius filii, qui mittitur. Qui quidem est verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur, quinimmo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia igitur caro sic fuit a verbo Dei assumpta ut esset caro verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio, hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Ioan. I, ecce, agnus Dei, scilicet innocens, qui tollit peccatum mundi. Non poterat autem esse quod in natura iam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *solus nuptialis concubitus ibi non fuit*, scilicet in matrimonio Mariae et Ioseph, *quia in carne peccati fieri non poterat sine ulla carnis concupiscentia, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato*. Quarto, propter ipsum finem incarnationis Christi, qui ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, idest ex Dei virtute. Cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus, in libro de sancta virginitate, *oportebat caput nostrum, insigni miraculo, secundum corpus nasci de virgine, ut significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura*.

III q. 28 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Beda dicit, super Luc., *pater salvatoris appellatur Ioseph, non quod vere, iuxta Photinianos, pater fuerit ei, sed quod, ad famam Mariae conservandam, pater sit ab hominibus existimatus*. Unde et Luc. III dicitur, *ut putabatur, filius Ioseph*. Vel, sicut Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, eo modo pater Christi dicitur Ioseph quo et *vir Mariae intelligitur, sine commixtione carnis, ipsa copulatione coniugii, multo videlicet coniunctius quam si esset aliunde adoptatus.*

poněvadž byl by otcem také tomu, jejž nezplozeného ze své manželky, odjinud by přivlastnil.

K druhému se musí říci, že, jak praví Jeronym, K Mat., "ač Josef není otcem Pána Spasitele, přece se přivádí pořád rodu jeho až k Josefovi" nejprve totiž, protože "není zvykem Písem, aby se skládal pořad žen v pokoleních. - Potom, z jednoho kmene byla Maria i Josef. Proto podle zákona byl nucen vzíti si ji jakožto příbuznou." - A, jak praví Augustin, v knize O sňatku a dychtivosti, "měla se řada rodů přivésti až k Josefovi, aby v tom manželství nebylo ukřivděno mužskému pokolení, jakožto přednějšímu: kdyžtě nic neubylo pravdy, protože ze semene Davidova byl i Josef, i Maria".

K třetímu se musí říci, že, jak tamtéž praví Glossa, "položil ‚žena' místo ‚ženská',, na způsob židovské řeči. Zvyk totiž židovské řeči neříká panensky neporušeným ‚žena', nýbrž ‚ženská'".

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod má místo v těch, která přicházejí do bytí cestou přírody: protože příroda, jako jest určena k jednomu účinku, tak jest také určena k jednomu způsobu učiniti jej. Ale, ježto nadpřirozená síla Boží může na nekonečná, jako není určena k jednomu účinku, tak není určena ke způsobu vykonání kteréhokoliv účinku. A proto, jako se božskou silou mohlo státi, aby byl prvý člověk utvořen "z bláta země": tak se také mohlo státi, aby Boží silou bylo utvořeno tělo Kristovo z panny, bez mužského semene.

K pátému se musí říci, že podle Filosofa, v knize O ploz. živoč., samčí semeno není jako hmota při početí živočicha, nýbrž pouze jako jednající: žena pak sama dodává hmotu při početí. Proto z toho, že při početí Kristově nebylo mužského semené, nenásleduje, že nemělo potřebné hmoty. Kdyby však samčí semeno bylo hmotou počatého plodu v živočiších, přece jest jasné, že není hmotou, zůstávající v témž tvaru, nýbrž hmotou přeměněnou. A ačkoliv přirozená sílá nemůže přeměniti na určitý tvar než určitou hmotu, přece Boží síla, která jest nekonečná, může přeměniti každou hmotu na každý tvar. Proto, jako přeměnila bláto země na tělo Adamovo, tak také mohla přeměniti v tělo Kristovo hmotu, dodanou od matky, i kdyby nebyla hmotou dostatečnou na přirozené početí.

## I.2. Zda byla matka Kristova pannou při porodu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že matka Kristova nebyla pannou při porodu. Praví totiž Ambrož, K Luk.: "Jenž posvětil cizí lůno, aby se narodil prorok, ten jest, jenž otevřel lůno matky své, aby neposkvrněný vyšel." Ale otevření lůna vylučuje panenství. Tedy matka Kristova nebyla pannou při porodu.

Mimo to nemělo býti ničeho v tajemství Kristově, čímž by se jeho tělo jevilo přeludem. Ale zdá se, to že nepřísluší pravdivému tělu, nýbrž přeludovému, aby mohl projíti

*Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi quia non eum concumbendo genuerat, quandoquidem pater esset etiam ei quem, non ex sua coniuge procreatum, aliunde adoptasset*.

III q. 28 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *cum Ioseph non sit pater domini salvatoris, ordo generationis eius usque ad Ioseph deducitur, primo quidem, quia non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, ex una tribu fuit Maria et Ioseph. Unde ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam*. Et, ut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *fuit generationum series usque ad Ioseph perducenda, ne in illo coniugio virili sexui, utique potiori, fieret iniuria, cum veritati nihil deperiret, quia ex semine David et Ioseph erat et Maria*.

III q. 28 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa dicit ibidem, *mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebraeorum. Usus enim Hebraeae locutionis mulieres dicit, non virginitate corruptas, sed feminas*.

III q. 28 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa habet locum in his quae procedunt in esse per viam naturae, eo quod natura, sicut est determinata ad unum effectum, ita est etiam determinata ad unum modum producendi illum. Sed cum virtus supernaturalis divina possit in infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo, sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terrae formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

III q. 28 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens, sola autem femina materiam subministrat in conceptu. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum tamen est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde, sicut transmutavit limum terrae in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiam si non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

## 2. Utrum fuerit Virgo in partu.

III q. 28 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius, super Luc., *qui vulvam sanctificavit alienam ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret*. Sed apertio vulvae virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

III q. 28 a. 2 arg. 2

Praeterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus eius phantasticum appareret. Sed hoc non videtur



zavřenými: poněvadž nemohou býti dvě tělesa zároveň. Nemělo tedy tělo Kristovo vyjíti ze zavřeného lůnamatčina. A tak se neslušelo, aby byla pannou při porodu.

Mimo to, jak praví Řehoř, v Homilii Velikonočních Oktáv, tím, že po Zmrtvýchvstání Pán vešel k učedníkům zavřenými dveřmi, "ukázal, že jeho tělo jest téže přirozenosti, a jiné slávy"; a tak se zdá, procházení skrz uzavřená patřiti ke slávě těla. Ale tělo Kristovo při svém početí nebylo oslavené, nýbrž trpné, mající "podobu těla hříchu", jak praví Apoštol, Řím. 8. Nevyšel tedy skrze zavřené lůno Panny.

Avšak proti jest, co se praví v kterési řeči Efeského Sněmu: "Příroda nezná více panny po porodu. Milost však i rodičku ukázala, i matku učinila, i panenství neuškodila." Byla tedy matka Kristova pannou též při porodu.

Odpovídám: Musí se říci, že bez vši pochyby jest prohlásiti, že matka Kristova byla pannou též při porodu: neboť prorok praví jenom, "Ejhle panna počne, ale dodává, "a porodí Syna". To pak bylo vhodné pro trojí. A to nejprve, že to příslušelo vlastnosti toho, jenž se rodil, jenž jest Slovem Božím. Neboť slovo nejen jest počato v srdci bez porušení, nýbrž také bez porušení ze srdce vychází. Proto, aby se ukázalo, že ono tělo jest samého Božího Slova, bylo vhodné, aby se zrodilo z neporušeného panenského lůna. Proto v kterési řeči Efeského Sněmu se čte: "Která rodí pouhé tělo, přestává míti panenství. Ale protože se narodilo Slovo vtělené, Bůh střeží panenství, ukazuje sebe v tom Slově. Neboť ani naše slovo, když se rodí, neporuší mysli; ani Bůh Slovo podstatně zvoliv porod, nezkazil panenství." Za druhé jest to vhodné co do účinku Vtělení Kristova. Neboť na to přišel, aby odstranil naše porušení. Proto nebylo vhodným, aby narozením porušil matčino panenství. Proto praví Augustin, v kterési řeči O Narození Páně: "Nebylo přípustné, aby bylo ublíženo neporušenosti příchodem toho, jenž přišel uzdraviti porušené." Za třetí bylo vhodné, aby neumenšil cti matčiny, jenž poručil ctíti rodiče.

K prvnímu se tedy musí říci, že Ambrož to praví, vykládaje ono, co Evangelista uvedl o zákoně: "Každé mužské, otvírající život, bude zváno zasvěceným Pánem." To pak, jak dí Beda, "mluví podle obvyklého způsobu rození; ne že by se mělo mysliti, že Pán příbytek posvátného života, jejž vcházeje posvětil, vycházeje zbavil panenství". Proto ono otevření neznačí otevření dveří panenské cudnosti, nýbrž pouze vyjití dítěte z lůna matčina.

K druhému se musí říci, že tak chtěl Kristus ukázati pravdivost svého těla, aby bylo zároveň také projeveno jeho Božství. A proto smísil divy a skrovná. Proto, aby se jeho tělo ukázalo pravým, rodí se z ženy; avšak, aby se ukázalo jeho Božství, rodí se z panny: neboť "takové narození sluší Bohu", jak praví Ambrož v hymnu Narození.

vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

III q. 28 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut Gregorius dicit, in homilia octavarum Paschae, per hoc quod, ianuis clausis, ad discipulos post resurrectionem intravit dominus, ostendit corpus suum esse eiusdem naturae et alterius gloriae, et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, habens similitudinem carnis peccati, ut apostolus dicit, Rom. VIII. Non ergo exivit per virginis uterum clausum.

III q. 28 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *natura post partum nescit ulterius virginem. Gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit*. Fuit ergo mater Christi virgo etiam in partu.

III q. 28 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio asserendum est matrem Christi etiam in partu virginem fuisse, nam propheta non solum dicit, ecce, virgo concipiet; sed addit, et pariet filium. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc competebat proprietati eius qui nascebatur, quod est verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde, ut ostenderetur quod illud corpus esset ipsius verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini Concilii legitur, *quae parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est carne verbum, Deus custodit virginitatem, seipsum ostendens per hoc verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem, neque Deus verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem*. Secundo, hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret. Unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *fas non erat ut per eius adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta*. Tertio fuit conveniens, ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes praeceperat honorandos.

III q. 28 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius dicit hoc exponens illud quod Evangelista de lege induxit, *omne masculinum adaperiens vulvam sanctum domino vocabitur*. Quod quidem, ut Beda dicit, *consuetae nativitatis more loquitur, non quod dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus devirginasse credendus sit*. Unde illa aperitio non significat reserationem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.

III q. 28 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quod etiam simul eius divinitas declararetur. Et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex femina. Sed ut ostenderetur eius divinitas, nascitur ex virgine, talis enim partus decet Deum, ut Ambrosius dicit, in hymno nativitatis.

K třetímu musí se říci, že někteří pravili, že Kristus přijal ve svém narození vlastnost jemnosti, když vyšel ze zavřeného lůna panny, jako když kráčel suchou nohou po moři praví, že přijal vlastnost hybnosti. Ale to se nehodí tomu, co bylo svrchu stanoveno. Neboť takové vlastnosti oslaveného těla vycházejí z přetékání slávy duše na tělo, jak se dole řekne, až se bude pojednávati o tělech oslavených. Bylo však shora řečeno, že Kristus "před svým utrpením dopustil tělu konati a trpěti, co mu vlastní"; a nenastalo takové přetékání slávy' z duše na tělo. A proto se musí říci, že to se všechno stalo zázračně Boží mocí. Proto dí Augustin, K Jan.: "Kde bylo Božství, tam nepřekážely zavřené dveře tělesné hmotě. Ten totiž mohl vstoupiti jimi neotevřenými, jejž rodíc, panenství matky zůstalo neporušené." A Diviš praví, v kterémsi Listě, že "Kristus ke·naI na člověku to, co je člověka: a to ukazuje panna, nudpřirozeně počavší, a vratká voda, vydrževší tíhu pozemských nohou.

## I.3. Zda matka Kristova zůstala pannou po porodu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Matka Kristova nezůstala pannou po porodu. Praví se totiž Mat. 1: "Dříve, než se sešli Josef a Maria, byla nalezena mající v lůně z Ducha Svatého." Evangelista by to však neřekl, "dříve, než se sešli", kdyby nebyl jistý, o sejití: protože nikdo neřekne o nemajícím obědvati, "dříve, než obědval". Tedy se zdá, že Blažená Panna se někdy sešla tělesným spojením s Josefem. A tak nezůstala pannou po porodu.

Mimo to se tamtéž dodává, ze slov anděla, řkoucího Josefovi: "Neboj se přijmouti Marii, manželku svou." Manželství však se dokonává tělesným spojením. Tedy se zdá, že někdy nadešlo spojení tělesné mezi Marií a Josefem. A tak se zdá, že nezůstala pannou po porodu.

Mimo to se tamtéž zakrátko dodává: "A přijal manželku svou; a nepoznával ji, dokud neporodila svého syna prvorozeného." Avšak toto příčestí dokud obyčejně značí určitý čas, po jehož uplynutí se stane to, co se až do onoho času nestávalo. Sloveso pak poznávati se tam vztahuje na soulož: jakož i Gen. 4 se praví, že Adam "poznal manželku svou". Tedy se zdá, že Blažená Panna byla od Josefa poznána po porodu.

Mimo to nemůže slouti prvorozeným, leč kdo má následující bratry: proto Řím. 8: "které předzvěděl, a předurčil státi se podobnými obrazu jeho Syna, aby on byl prvorozený mezi mnohými bratřími". Ale Evangelista nazývá Krista prvorozeným jeho matky. Tedy měla jiné syny po Kristu. A tak se zdá, že matka Kristova nebyla pannou po porodu.

Mimo to, Jan. 2, se praví: "Po tom sestoupil do Kafarnaum on," totiž Kristus, "a matka a bratří jeho." Ale bratry slují, kteří jsou zrozeni z téhož rodiče. Tedy se zdá, že Blažená

III q. 28 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, quando exivit de clauso virginis utero; et quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt. Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra quod Christus ante passionem *permittebat carni suae agere et pati quae propria*, nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus, super Ioan., *moli corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt. Ille quippe, non eis apertis, intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit*. Et Dionysius dicit, in quadam epistola, quod *Christus super hominem operabatur ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem*.

## 3. Utrum permanserit Virgo post partum.

III q. 28 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. I, *antequam convenirent Ioseph et Maria, inventa est in utero habens de spiritu sancto. Non autem Evangelista hoc diceret, antequam convenirent, nisi certus esset de conventuris, quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet*. Ergo videtur quod beata virgo quandoque convenit carnali copula cum Ioseph. Et ita non permansit virgo post partum.

III q. 28 a. 3 arg. 2

Praeterea, ibidem subditur, ex verbis Angeli loquentis ad Ioseph, *ne timeas accipere Mariam coniugem tuam*. Coniugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenit inter Mariam et Ioseph. Et ita videtur quod non permansit virgo post partum.

III q. 28 a. 3 arg. 3

Praeterea, ibidem post pauca subditur, *et accepit coniugem suam, et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum. Hoc autem adverbium donec consuevit determinatum tempus signare, quo completo, fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat. Verbum autem cognoscendi ibi ad coitum refertur*, sicut et Gen. IV dicitur quod *Adam cognovit uxorem suam*. Ergo videtur quod post partum beata virgo fuit a Ioseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

III q. 28 a. 3 arg. 4

Praeterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes, unde Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris eius. Ergo alios filios habuit post Christum. Et ita videtur quod mater Christi non fuerit virgo post partum.

III q. 28 a. 3 arg. 5

Praeterea, Ioan. II dicitur, post haec descendit Capharnaum ipse, scilicet Christus, et mater et fratres eius. Sed fratres



Panna měla jiné syny po Kristu.

Mimo to, Mat. 17; se praví: "Byli tam," totiž vedle kříže Kristova, "mnohé ženy z daleka, jež následovaly Ježíše z Galileje, posluhujíce mu: mezi nimi Marie Magdalská, a Marie matka Jakubova a Josefova, a matka synů Zebedeových." Zdá se však, že tato Marie, jež tu sluje matkou Jakuba a Josefa, jest také matkou Kristovou: praví se totiž Jan. 19, že "stála vedle kříže Ježíšova Maria, matka jeho." Tedy se zdá, že matka Kristova nezůstala pannou po porodu.

Avšak proti jest, co se praví Ezechiel 44: "Brána tato bude zavřena, nebude otevřena, a muž jí neprojde: protože Pán Bůh Izraelský prošel jí." Což vykládaje Augustin, v kterési řeči, praví: "Co jest brána v domě Božím zavřená, než, že Maria bude vždycky neporušená? A co jest, "člověk jí neprojde", než, že Svatý Josef jí nepozná? A co jest, "Pán jediný vejde a vyjde jí", nežli že Duch Svatý ji naplní, a z ní se narodí Pán andělů? A co jest, "bude zavřena na věky", než že Maria jest pannou před porodem, a pannou v porodu, a pannou po porodu?"

Odpovídám: Musí se říci, že beze vší pochybnosti jest odmítnouti blud Helvidiův, jenž se opovážil říci, že matka Kristova byla po porodu Josefem poznána a porodila jiné syny. Neboťyto nejprve ubírá dokonalosti Kristu, který jako podle božské přirozenosti jest "jednorozeným Otce", jako ve všem jeho "dokonalý Syn"; tak také se slušelo, aby byl jednorozeným matky, jakožto její nejdokonalejší ratolest. Za druhé, tento blud činí bezpráví Duchu Svatému: jehož svatyní bylo panenské lůno, v němž utvořil tělo Kristovo; proto se neslušelo, aby bylo někdy porušeno mužským spoj ením. Za třetí ubírá hodnotě a svatosti Matky Boží, jež by se jevila nejvýš nevděčnou, kdyby nebyla spokojena takovým synem; a kdyby panenství, které v ní bylo zázračně zachováno, dobrovolně chtěla ztratiti tělesnou souloží. Za čtvrté musilo by se to také samému Josefu přičítati za největší opovážlivost, kdyby se pokusil poskvrniti tu, o níž z andělského zjevení věděl, že počala z Ducha Svatého. A proto jednoduše jest prohlásiti, že Matka Boží, jako v panenství počala, a v panenství porodila, tak i po porodu pannou na věky zůstala.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Jeronym, v knize proti Helvidiovi, "jest věděti, že toto určení "dříve než", ačkoli často naznačuje následující, přece někdy ukazuje pouze to, co se dříve myslilo; není však nutné, aby myšlené nastalo, kdy ž proto vstoupilo jiné, aby se nestalo to, co bylo myšleno. Jako kdyby někdo řekl: ‚Dříve než jsem v přístavě poobědval, odplul jsem,' nerozumí se, že v přístavu obědval když odplul: nýbrž že se myslilo, že v přístavu poobědvá". A podobně praví Evangelista, "Dříve než se sešli, byla nalezena mající v lůně z Ducha Svatého", ne, že se později sešli, nýbrž, že, když se zdálo, že se sejdou, předešlo početí z Ducha Svatého, z čehož se stalo, že se více nesešli.

dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod beata virgo habuerit alios filios post Christum.

III q. 28 a. 3 arg. 6

Praeterea, Matth. XXVII dicitur, erant ibi, scilicet iuxta crucem Christi, mulieres multae a longe, *quae secutae erant Iesum a Galilaea, ministrantes ei, inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Iacobi et Ioseph mater, et mater filiorum Zebedaei*. Videtur autem haec Maria quae hic dicitur Iacobi et Ioseph mater, esse etiam mater Christi, dicitur enim Ioan. XIX quod *stabat iuxta crucem Iesu Maria, mater eius*. Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

III q. 28 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XLIV, *porta haec clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam dominus Deus Israel ingressus est per eam*. Quod exponens Augustinus, in quodam sermone, dicit, *quid est porta in domo domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est, homo non transibit per eam, nisi quod Ioseph non cognoscet eam? Et quid est, dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod spiritus sanctus impraegnabit eam, et Angelorum dominus nascetur per eam? Et quid est, clausa erit in aeternum, nisi quod Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum?*

III q. 28 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere praesumpsit matrem Christi a Ioseph post partum esse carnaliter cognitam, et alios filios genuisse. Hoc enim, primo, derogat Christi perfectioni, qui, sicut secundum divinam naturam unigenitus est patris, tanquam perfectus per omnia filius eius, ita etiam decuit ut esset unigenitus matris, tanquam perfectissimum germen eius. Secundo, hic error iniuriam facit spiritui sancto, cuius sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit, unde non decebat ut de cetero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, hoc derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quae ingratissima videretur si tanto filio contenta non esset; et si virginitatem, quae in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quarto, etiam ipsi Ioseph esset ad maximam praesumptionem imputandum, si eam quam, revelante Angelo, de spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentasset. Et ideo simpliciter est asserendum quod mater Dei, sicut virgo concepit et virgo peperit, ita etiam virgo post partum in sempiternum permanserit.

III q. 28 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, in libro contra Helvidium, *intelligendum est quod haec praepositio ante, licet saepe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum quae prius cogitabantur, ostendit, nec est necesse ut cogitata fiant, cum ideo aliud intervenerit, ne ea quae cogitata sunt, fierent. Sicut, si aliquis dicat, antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus*. Et similiter Evangelista dicit, antequam convenirent, inventa est Maria in utero habens de spiritu sancto, non quia postea convenerint, sed quia, dum viderentur conventuri, praevenit conceptio per spiritum sanctum, ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O sňatku a dychtivosti, "Matka Boží nazývá se manželkou podle prvního slibu zasnoubení, ale souloží jí nepoznal, ani ne měl poznati". Jak totiž Ambrož praví, K Luk., "nikoli vzetí panenství, nýbrž dosvědčení manželství se prohlašuje za vykonaný sňatek".

K třetímu se musí říci, že se to nemá rozuměti o poznání tělesném, nýbrž i poznání vědění. Praví totiž Zlatoústý, že "jí nepoznal Josef dříve, než porodila, jakou měla důstojnost", ale když porodila, tehdy ji poznal. Protože svým dítkem se stala krásnější a hodnotnější než celý svět: protože, jehož nemůže pojmouti celý svět, sama přijala "ve skrovnosti svého lůna". Někteří to však vztahují na poznání zrakem. Jako totiž byla oslavena tvář Mojžíše, rozmlouvajícího s Bohem, "takže nemohli na něho patřiti synové Izraelští", tak Maria, zastíněná jasem síly Nejvyššího, nemohla býti poznána Josefem, dokud neporodila. Po porodu však se shledává poznaná líbeznost tváře, ne žádostivým dotykem. Jeronym však připouští, že se to rozumí o poznání souloží. Ale praví, že to "až" nebo "dokud" se může rozuměti v Písmě dvojmo. Někdy totiž znamená určitý čas; podle onoho Galat. 3: "Pro přestupování byl dán zákon, dokud by nepřišlo sémě, jemuž přislíbil." Někdy také znamená neurčitý čas, podle onoho Žalmu: "Oči naše k Pánu našemu, až se smiluje nad námi"; z čehož se nemá rozuměti, že po obdržení milosrdenství se oči odvrátí od Boha. A podle tohoto způsobu řeči naznačují se ta, "o nichž by se mohlo pochybovati, kdyby nebyla napsána; ostatní však se ponechávají našemu rozumu". A podle toho praví Evangelista, že Matka Boží nebyla poznána od muže až do porodu, abychom rozuměli, že tím spíše nebyla poznána po porodu.

Ke čtvrtému se musí říci, že jest zvykem božských Písem, že nazývají prvorozeným nejenom toho, jehož následují bratří, nýbrž toho, jenž se první narodil. "Jinak, kdyby nebyl prvorozeným než ten, jehož následují bratří, tak dlouho by podle zákona nebyly povinné prvotiny, pokud se rodí i jiní." Což jest patrně nesprávné, protože podle zákona se nařizuje v jednom měsíci prvorozené vykoupiti.

K pátému se musí říci, že někteří, jak praví Jeronym, K Matoušovi, "tuší bratry Páně z jiné ženy Josefovy. My však rozumíme bratry Páně ne syny Josefovy, nýbrž bratrance Páně, syny to Marie, tety Páně. Neboť čtverým způsobem se jmenují bratří v Písmě, totiž přirozeností, národně, příbuzností a citem. Proto byli nazváni bratřími Páně, ne podle přirozenosti, jakožto zrození z téže matky, nýbrž podle příbuznosti, jakožto s ním pokrevní. Musí se však o Josefovi spíše mysliti, že zůstal panicem, protože "se nečte, že by měl jinou manželku a smilstvo nepadá na svatého muže", jak praví Jeronym proti Helvidiovi.

K šestému se musí říci, že Marií, která sluje matkou Jakoba a Josefa, nerozumí se Matka Páně, která nebývá v Evangeliu nazývána než s připomenutím této hodnosti, že jest "matkou Ježíšovou". Touto Marií však se rozumí

III q. 28 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *coniux vocatur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat cogniturus*. Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., *non virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur*.

III q. 28 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione carnis, sed de cognitione notitiae. Dicit enim Chrysostomus quod *non cognovit eam Ioseph, antequam pareret, cuius fuerit dignitatis, sed, postquam peperit, tunc cognovit eam. Quia per ipsius prolem speciosior et dignior facta fuerat quam totus mundus, quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto uteri sui sola suscepit*. Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, *ut non possent intendere in eum filii Israel*; sic Maria, claritate virtutis altissimi obumbrata, cognosci non poterat a Ioseph, donec pareret. Post partum autem a Ioseph agnita invenitur, specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem concedit hoc esse intelligendum de cognitione coitus. Sed dicit quod usque, vel donec, in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Galat. III, *propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen cui promiserat*. Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psalmi, *oculi nostri ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi, significantur ea *de quibus posset dubitari si scripta non fuissent, cetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc, Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum*.

III q. 28 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit. *Alioquin, si non est primogenitus nisi quem sequuntur fratres, tandiu secundum legem primogenita non debentur, quandiu et alia fuerint procreata*. Quod patet esse falsum, cum infra unum mensem primogenita redimi mandentur secundum legem.

III q. 28 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod quidam, sicut dicit Hieronymus, super Matth., *de alia uxore Ioseph fratres domini suspicantur. Nos autem fratres domini, non filios Ioseph, sed consobrinos salvatoris, Mariae materterae filios intelligimus*. Quatuor enim modis in Scriptura fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione et affectu. Unde fratres domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei eius existentes. Ioseph autem, sicut Hieronymus dicit, contra Helvidium, magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit.

III q. 28 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod Maria quae dicitur Iacobi et Ioseph mater, non intelligitur esse mater domini, quae in Evangelio non consuevit nominari nisi cum



manželka Alfeova, jejímž synem jest Jakub Menší, jenž byl nazván "bratrem Páně".

## I.4. Zda Matka Boží slíbila panenství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Matka Boží neslíbila panenství. Praví se totiž Deut. 7: "Nebude u tebe neplodného obojího pohlaví." Ale neplodnost následuje panenství. Proto bylo zachování panenství proti rozkazu Starého zákona. Než se však Kristus narodil, byl ještě v platnosti Starý zákon. Proto nemohla blažená Panna dovoleně slíbiti panenství v oné době.

Mimo to praví Apoštol I. Kor. 7: "O pannách pak nemám přikázání Páně, ale dávám radu." Avšak dokonalost rad měla začíti Kristem, jenž jest cílem zákona, jak praví Apoštol. Proto nebylo vhodné, aby blažená Panna přislíbila panenství.

Mimo to Glossa Augustinova dí, že "slíbivším panenství potupou jest nejen sňatek, nýbrž i chtíti sňatek". Avšak Matka Kristova nedopustila se ničeho potupného, jak jsme shora měli. Ježto tedy byla zasnoubena, jak jest u Lukáše 1, zdá se, že neučinila slibu panenství.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O svatém panenství: "Maria odpověděla zvěstujícímu andělovi: jak se to stane, neboť muže nepoznávám? Což by jistě nepravila, kdyby se byla nezasvětila Bohu jako panna."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli ve Druhé Části, více jsou chvalné skutky dokonalosti, jsou-li vykonány ze slibu. Panenství však se mělo zvláště skvíti u Matky Boží, jak je patrné z výše uvedených důvodů. Aproto bylo vhodné, aby její panenství bylo slibem Bohu zasvěceno. Ale protože v oné době bylo třeba, aby muži a ženy dbali plození, protože bohopocta byla skrze tělesné plození udržována, než se z onoho národa narodil Kristus, nemyslíme, že Matka Boží slíbila naprosto panenství, než se zasnoubila s Josefem, ačkoliv bylo její touhou, přece v tom podřídila svou vůli Božímu rozhodnutí. Potom však, dostavši snoubence, jak toho vyžadovaly mravy té doby, zároveň s ním učinila slib panenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž se zdálo zákonem zakázáno nepřičiňovati se o zanechání potomstva na zemi, neslíbila Bohorodička prostě panenství Bohu, nýbrž s podmínkou, bude-li se Bohu líbiti. Když pak jí bylo zjeveno, že to jest Bohu milé, slíbila naprostě, než jí bylo andělem zvěstováno.

K druhému se musí říci, že, jako sice byla plnost milosti dokonale v Kristu, a přece nějaký její začátek předcházel v matce, tak také zachovávání rad, jež se děje milostí Boží, začalo sice dokonale v Kristu, ale jaksi bylo začato v Panně, matce jeho.

cognominatione huius dignitatis, quod sit mater Iesu. Haec autem Maria intelligitur esse uxor Alphaei, cuius filius est Iacobus minor, qui dictus est frater domini.

## 4. Utrum votum virginitatis emiserit.

III q. 28 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deut. VII, *non erit apud te sterilis utriusque sexus*. Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra praeceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite beata virgo virginitatem vovere pro tempore illo.

III q. 28 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus, I Cor. VII, dicit, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do*. Sed perfectio consiliorum a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut apostolus dicit, Rom. X. Non ergo conveniens fuit quod virgo votum virginitatis emitteret.

III q. 28 a. 4 arg. 3

Praeterea, Glossa Hieronymi dicit, I Tim. V, quod *voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est*. Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est. Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. I, videtur quod ipsa virginitatis votum non emiserit.

III q. 28 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate, *annuntianti Angelo Maria respondit, quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Quod profecto non diceret, nisi se virginem Deo ante vovisset*.

III q. 28 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, perfectionis opera magis sunt laudabilia si ex voto celebrantur. Virginitas autem in matre Dei praecipue debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet. Et ideo conveniens fuit ut virginitas eius ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur antequam ex illo populo Christus nasceretur, mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Ioseph, absolute virginitatem vovisse, licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso, secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

III q. 28 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret. Postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab Angelo annuntiaretur.

III q. 28 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua eius inchoatio praecessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte quidem incoepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in virgine matre eius.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Apoštolovo jest rozuměti o těch, kteří naprostě slibují čistotu. Což však Matka Boží neučinila, než byla zasnoubena s Josefem, nýbrž po zasnoubení učinila svůj slib panenství společným souhlasem se svým snoubencem.

## *XXIX. O zasnoubení Matky Boží.*

### Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o zasnoubení Matky Boží. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda se Kristus měl naroditi ze zasnoubené.

2. Zda bylo pravé manželství mezi Matkou Páně a Josefem.

### XXIX.0. Zda se Kristus měl naroditi ze zasnoubené.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus neměl naroditi ze zasnoubené. Neboť zasnoubení jest určeno k tělesnému spojení. Avšak Matka Boží nikdy nechtěla užíti tělesného spojení mužova, protože to by škodilo panenství její mysli. Proto neměla býti zasnoubena.

Mimo to bylo zázrakem, že se Kristus narodil z panny; proto praví Augustin, v listě Volusianovi: "Sama síla Boží vyvedla dětské údy z neporušených mateřských útrob, jež později uvedla údy mladíkovy zavřenými dveřmi. Jestliže se na to hledá důkaz, nebude zázrakem; žádá-li se příklad, nebude zvláštní." Zázraky však,jež se dějí na potvrzení víry, mají býti zřejmé. Ale protože tento zázrak byl zastíněn zasnoubením, zdá se, že nebylo vhodným, aby se Kristus narodil ze zasnoubené.

Mimo to Mučedník Ignác, jak praví Jeronym, K Mat., udává tento důvod zasnoubení Matky Boží, "aby bylo jeho narození zatajeno ďáblu, aby se domníval, že se narodil ne z panny, nýbrž z manželky". Avšak tento důvod se zdá nicotný. Jednak protože ďábel poznává bystrostí smyslů to, co se tělesně děje; jednak protože potom ďáblové poznali nějak Krista z mnohých zřejmých divů; proto se praví Mark. 1, že "člověk v nečistém duchu zvolal: Co nám a tobě, Ježíši Nazaretský? Přišel jsi nás zničiti? Vím, že jsi Svatý Boží." Nezdá se tedy, že bylo vhodné, aby Matka Boží byla zasnoubena.

Mimo to Jeronym udává jiný důvod, "aby nebyla kamenována Matka Boží od Židů jako cizoložná". Avšak tento důvod se zdá býti nicotný; kdyby totiž nebyla zasnoubena, nemohla by býti odsouzena pro cizoložství. A tak se zdá, že nebylo důvodu, aby se byl Kristus narodil ze zasnoubené.

Avšak proti jest, co se praví, Mat. 1: "Když byla zasnoubena Maria, Matka Ježíšova, s Josefem"; a Luk. 1: "Byl poslán anděl Gabriel k Marii panně, zasnoubené muži, jenž se jmenoval Josef."

III q. 28 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum illud apostoli est intelligendum de illis qui absolute castitatem vovent. Quod quidem mater Dei non fecit antequam Ioseph desponsaretur. Sed post desponsationem, ex communi voluntate, simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

## *29. De desponsatione matris Dei.*

### Prooemium

III q. 29 pr.

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci. Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter matrem domini et Ioseph.

### 1. Utrum Christus debuerit de desponsata nasci.

III q. 29 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater domini nunquam voluit carnali viri copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

III q. 29 a. 1 arg. 2

Praeterea, quod Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit, unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Huius si ratio quaeritur, non erit mirabile, si exemplum poscitur, non erit singulare*. Sed miracula, quae fiunt ad confirmationem fidei, debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

III q. 29 a. 1 arg. 3

Praeterea, Ignatius martyr, ut dicit Hieronymus, super Matth., hanc causam assignat desponsationis matris Dei, *ut partus eius celaretur Diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum*. Quae quidem causa nulla esse videtur. Tum quia Diabolus ea quae corporaliter fiunt perspicacitate sensus cognoscit. Tum quia per multa evidentia signa postmodum Daemones aliqualiter Christum cognoverunt, unde dicitur Marc. I, quod *homo in spiritu immundo exclamavit, dicens, quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos? Scio quia sis sanctus Dei*. Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei fuisset desponsata.

III q. 29 a. 1 arg. 4

Praeterea, aliam rationem assignat Hieronymus, *ne lapidaretur mater Dei a Iudaeis sicut adultera*. Haec autem ratio nulla esse videtur, si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quod Christus de desponsata nasceretur.

III q. 29 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. I, *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*; et Luc. I, *missus est Gabriel Angelus ad Mariam, virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph*.



Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, aby se Kristus narodil ze zasnoubené panny, jak pro něho samého, tak pro jeho matku, i také pro nás. Ale pro Krista samého ze čtverého důvodu. A to nejprve proto, aby nebyl odmítnut nevěřícími jako nemanželsky zrozený. Proto dí Ambrož, K Luk.: "Co by se mohlo vyčítati Židům, co Herodovi, kdyby se zdálo, že pronásledovali zrozeného z cizoložství?" - Za druhé, aby jeho rodokmen byl vypsán obvyklým způsobem po muži. Proto praví Ambrož, K Luk.: "Jenž přišel na svět, měl býti vypsán způsobem světa. Hledá se pak osoba muže, když někdo v senátě a v ostatních úřadech městských tvrdí důstojnost rodu. Poučuje nás také obyčej Písem, jenž vždycky hledá původ mužský." - Za třetí na ochranu narozeného dítěte, aby proti němu ďábel nechystal příliš prudce nástrahy. A proto praví Ignác, že proto byla zasnoubena, "aby jeho narození bylo skryto ďáblu". - Za čtvrté, aby byl živen Josefem: proto také byl zván otcem jeho, to jest, jako živitel. Bylo také vhodné se strany Panny. A to nejprve proto, že tím byla zabezpečena před trestem, "totiž aby nebyla kamenována Židy co cizoložná", jak praví Jeronym. - Za druhé, aby tím byla uchráněna před pohanou. Proto dí Ambrož, K Luk., že "byla zasnoubena, aby jí nebyla vpálena pohana porušení panenství, čehož známkou by se zdál obtěžkaný ži vot". - Za třetí, aby se jí dostávalo služby od Josefa, jak praví Jeronym. Bylo to vhodné také s naší strany. A to nejprve, protože Josefovým svědectvím bylo dotvrzeno, že se Kristus narodil z panny. Pročež Ambrož praví, K Luk.: "Užívá se obsažnějšího svědka čistoty, manžela, aby měl i soucit v bezpráví, i pomsťíti pohanění, byť neznal tajemství." - Za druhé, protože se stávají věrohodnější slova Panny, dotvrzující své panenství. Proto praví Ambrož, K Luk.: "Slovy Mariinými se víra více dotvrzuje a odstraňuje se příčina lži. Zdá se totiž, že chtěla lží zastříti vinu těhotná svobodná. Avšak zasnoubená neměla důvodu ke lži, protože porod žen jest odměnou manželstyí a milostí sňatku." Což obojí patří k pevnosti naší víry. - Za třetí, aby byla vzata pannám výmluva, když se nevarují hanby ve své neopatrnosti. Pročež praví Ambrož: "Neslušelo se nechati zástěru výmluvy pannám žijícím ve špatné pověsti, kdyby také Matka Páně byla poznamenána pohanou." - Za čtvrté, protože se tím naznačuje obecná Církev, jež, "ačkoliv jest pannou, přece jest zasnoubena jednomu muži, Kristu", jak praví Augustin, v knize O svatém panenství. Může býti i pátý důvod, když Matka Páně byla zasnoubena i pannou, že se v její osobě ctí i panenství i manželství: proti kacířům, kteří snižují některé z těch dvou.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest věřiti, že Blažená Panna Matka Boží z vnitřního vnuknutí Ducha Svatého se chtěla zasnoubiti, důvěřujíc v Boží pomoc, že nikdy nedojde k tělesnému spojení; toto však přenechala Božímu rozhodnutí. Pročež neutrpěla žádné úhony panenství.

K druhému se musí říci, že, jak praví sv. Ambrož, K Luk.: "Pán spíše chtěl, aby někteří pochybovali o jeho původu než o čistotě matky. Věděl totiž, že jest něžná cudnost panny a choulostivá pověst čistoty; a nemínil víru ve svůj původ dotvrzovati bezprávím matce." Jest však věděti, že jsou některé zázraky, jež drží víra, jako zázrak panenského původu a zmrtvýchvstání Páně, a také Svátosti oltářní. A

III q. 29 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum; tum propter matrem; tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum, quadruplici ratione. Primo quidem, ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiiceretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *quid Iudaeis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* Secundo, ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius, super Luc., *qui in saeculum venit, saeculi debuit more describi. Viri autem persona quaeritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instruit Scripturarum, quae semper viri originem quaerit*. Tertio, ad tutelam pueri nati, ne Diabolus contra eum vehementius nocumenta procurasset. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam ut partus eius Diabolo celaretur. Quarto, ut a Ioseph nutriretur. Unde et pater eius dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Iudaeis tanquam adultera*, ut Hieronymus dicit. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc., quod *desponsata est ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre*. Tertio, ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Ioseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere iniuriam et vindicare opprobrium si non agnosceret sacramentum*. Secundo, quia ipsa verba virginis magis credibilia redduntur, suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *fides Mariae verbis magis asseritur, et mendacii causa removetur. Videtur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans, causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii praemium et gratia nuptiarum partus sit feminarum*. Quae quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostrae. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus quae, propter incautelam suam, non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit, *non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamia mater quoque domini ureretur*. Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia, quae, *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit, in libro de sancta virginitate. Potest etiam quinta ratio esse quia, quod mater domini fuit desponsata et virgo, in persona ipsius et virginitas et matrimonium honoratur, contra haereticos alteri horum detrahentes.

III q. 29 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beata virgo mater Dei ex familiari instinctu spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret, hoc tamen divino commisit arbitrio. Unde nullum passa est virginitatis detrimentum.

III q. 29 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *maluit dominus aliquos de suo ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris iniuriis adstruendam*. Sciendum tamen quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est

proto chtěl Pán, aby toto bylo skrytější, aby víra v ně byla záslužnější. - Některé však zázraky jsou na potvrzení víry. A ty musejí býti zřejmé.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v III. O Troj., ďábel může mnoho silou své přirozenosti, v čemž mu však brání síla Boží. A tím způsobem se může říci, že ďábel silou své přirozenosti mohl poznati, že Matka Boží nebyla porušena, nýbrž panna; bylo však Bohem zabráněno poznati způsob Božího narození. Nevadí pak, že později jaksi ďábel poznal, že jest Synem Božím, protože již byl čas, aby Kristus ukázal svou sílu proti ďáblu, a trpěl pronásledování jím podnícené. Ale v dětství bylo třeba zabrániti ďábelské zlobě, aby ho příliš ostře nepronásledoval, ježto Kristus si neurčil trpěti ani svou moc ukazovati, nýbrž se ve všem chovati stejně s jinými dětmi. Pročež papež Lev praví v Řeči o Zjevení, že "Magové viděli dítě Ježíš zevnějškem malého, potřebujícího cizí pomoci, neschopného mluviti, a v ničem rozdílného od obecnosti lidského dětství". Ambrož však, K Luk., zdá se mysliti spíše na údy ďáblovy. Předeslav totiž tento důvod, totiž o oklamání knížete světa, dodává: "Přece však více oklamal knížata světa: zloba démonů snadno se dozví tajná; ti však, kteří se zabývají marnostmi světskými, nemohou znáti božská."

Ke čtvrtému se musí říci, že jako cizoložnice byla podle zákona kamenována nejenom ta, která byla vdaná anebo zasnoubena, nýbrž i ta, která byla opatrována v otcovském domě jako panna, určená sňatku. Proto se praví, Deut. 22: "Nebylo-li nalezeno panenství na dívce, kameny ji zasypou mužové onoho města a zemře; proto žespáchala nepravost v Izraeli, že smilnila v domě otce svého." Nebo se může říci, že Blažená Panna byla z kmene nebo rodu Aronova; pročež byla příbuzná Alžběty, jak se praví, Luk. 1. Byla pak kamenována pro smilstvo panna z kněžského pokolení. Čteme totiž, Levit. 21: "Budiž plameny sžehnuta kněžská dcera, byla-li přistižena při smilstvu a poskvrnilajméno otce svého." Někteří vztahují výrok Jeronymův na kamenování hanbou.

## I.2. Zda bylo pravé manželství mezi Marií a Josefem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mezi Marií a Josefem nebylo pravé manželství. Praví totiž Jeronym, Proti Helvidiovi, že Josef "Marii byl spíše strážcem než manželem". Kdyby však bývalo pravé manželství, byl by Josef vpravdě jejím manželem. Tedy se zdá, že mezi Marií a Josefem nebylo pravého manželství.

Mimo to, k onomu Mat. 1, "Jakub zplodil Josefa, muže Marie," praví Jeronym: "Když slyšíš: muž, nepřicházej ti podezření sňatku; nýbrž vzpomeň na zvyk Písem, že snoubenci se nazývají muži a snoubenky manželkami." Avšak zasnoubením nenastává pravé manželství, nýbrž sňatkem. Tedy mezi Marií a Josefem nebylo pravé manželství.

fides, sicut miraculum virginei partus, et resurrectionis domini, et etiam sacramenti altaris. Et ideo dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem. Et ista debent esse manifesta.

III q. 29 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III de Trin., Diabolus multa potest virtute suae naturae, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute suae naturae Diabolus cognoscere poterat matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem, prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit Diabolus esse filium Dei, non obstat, quia iam tempus erat ut Christus suam virtutem contra Diabolum ostenderet, et persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam Diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibebat. Unde Leo Papa, in sermone de Epiphania, dicit quod *magi invenerunt puerum Iesum quantitate parvum, alienae opis indigentem, fandi impotentem, et in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum*. Ambrosius tamen, super Luc., videtur magis referre ad membra Diaboli. Praemissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit, *sed tamen magis fefellit principes saeculi. Daemonum enim malitia facile etiam occulta deprehendit, at vero qui saecularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt*.

III q. 29 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod iudicio adulterorum lapidabatur secundum legem non solum illa quae iam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quae in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deut. XXII, *si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui*. Vel potest dici, secundum quosdam, quod beata virgo erat de stirpe sive parentela Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. I. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur, legitur enim Levit. XXI, *sacerdotis filia si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur*. Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

## 2. Utrum fuerit verum matrimonium inter matrem Domini et Ioseph.

III q. 29 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inter Mariam et Ioseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus, contra Helvidium, quod Ioseph Mariae custos fuit, potius quam maritus eius. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Ioseph maritus eius fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Ioseph.

III q. 29 a. 2 arg. 2

Praeterea, super illud Matth. I, *Iacob genuit Ioseph virum Mariae*, dicit Hieronymus, *cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum, sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri et sponsae vocantur uxores*. Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum



Mimo to se praví, Mat. 1: "Josef, muž její, ježto byl spra vedlivý a nechtěl ji odvésti," totiž "do svého domu, na trvalý pobyt, chtěl ji tajně propustiti," to jest "chtěl změniti dobu sňatku," jak vykládá Remigius. Proto se zdá, že před slavností svatby nebylo pravého manželství; zvláště když po uzavření manželství není nikomu dovoleno propustiti snoubenku.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v II. O souhlasu Evangelistů: "Nebylo správné, aby Evangelista mínil Josefa odloučiti od manželství s Marií (když řekl Josefa, muže Marie), protože porodila Krista ne z jeho soulože, nýbrž panna. Tím totiž příkladem se zřejmě naznačuje manželům, že i zachovávajíc zdrženlivost společným souhlasem, může zůstati a slouti manželství, bez spojení tělesného pohlaví."

Odpovídám: Musí se říci, že manželství nebo sezdání sluje pravým z toho, že dosáhlo své dokonalosti. Ale jest dvojí dokonalost věci, prvá a druhá. A to prvá dokonalost záleží v samém tvaru, z něhož dostává druh; druhá pak dokonalost záleží v činnosti věci, jíž věc jaksi dochází svého cíle. Tvar pak manželství záleží v jakémsi nerozlučném spojení duší, jímž jest jeden z manželů povinen druhému nerozlučně zachovati věrnost. Cíl pak manželství jest plození a vychovávání potomstva: prvního pak se dosahuje souloží manželskou; druhého dosahuje jinými úkony muže a ženy, jimiž si vzájemně pomáhají v živení potomstva. Tak tedy je třeba říci, že co do prvé dokonalosti bylo naprosto pravé manželství Panny Matky Boží a Josefa, protože oba souhlasili ke spojení manželskému; ne však výslovně, ke spojení tělesnému, leč s podmínkou, "líbí-li se Bohu". Proto také anděl nazývá Marii manželkou Josefovou,řka Josefovi: "Neboj se vzíti Marii, manželku svou." Což vykládaje Augustin, praví v knize O sňatku a dychtivosti: "Nazývá se manželkou z prvního slibu zasnoubení, ač jí ani nepoznal, ani neměl poznati souloží." Ale co do druhé dokonalosti, jíž se nabývá manželským skutkem, vztahuje-li se to k tělesné souloži, jíž se plodí potomstvo, nebylo onomanželství dokonáno. Proto Ambrož. praví, K Luk.: "Ať tě nehne, že Písmo nazývá Marii manželkou. Neboť za slavení manželství se neoznačuje odnětí panenství, nýbrž dosvědčení svatby." - Mělo však ono manželství i druhou dokonalost, co do výchovy potomstva. Proto praví Augustin, v knize O sňatku a dychtivosti: "Veškeré dobro sňatku, bylo naplněno v těch rodičích Kristových; potomstvo, věrnost i svátost. Potomstvo vidíme samého Pána Ježíše; věrnost, protože nebylo cizoložství; svátost, protože nebylo rozluky. Pouze manželská soulož tu nebyla."

K prvnímu se tedy musí říci, že Jeronym béře tu manžela podle uskutečnění manželství dokonaného.

K druhému se musí říci, že sňatkem nazývá Jeronym manželskou soulož.

matrimonium inter beatam virginem et Ioseph.

III q. 29 a. 2 arg. 3

Praeterea, Matth. I dicitur, *Ioseph, vir eius, cum esset iustus, et nollet eam traducere*, idest, in domum suam ad cohabitationem assiduam, voluit eam occulte dimittere, idest, tempus nuptiarum mutare, ut Remigius exponit. Ergo videtur quod, nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium, praesertim cum, post matrimonium contractum, non liceat alicui sponsam dimittere.

III q. 29 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II de consensu Evangelist., *non est fas ut Ioseph ob hoc a coniugio Mariae separandum Evangelista putaret* (cum dixit Ioseph virum Mariae), *quod non ex eius concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo manifeste insinuatur fidelibus coniugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique coniugium, non permixto corporis sexu*.

III q. 29 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio in ipsa forma rei consistit, ex qua speciem sortitur, secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda, ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem; ad secundum, per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde et Angelus vocat Mariam coniugem Ioseph, dicens ad Ioseph, Matth. I, *noli timere accipere Mariam coniugem tuam*. Quod exponens Augustinus, in libro de nuptiis et concupiscentia, dicit, *coniux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus*. Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *non te moveat quod Mariam Scriptura coniugem vocat. Non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio nuptiarum celebratio declaratur*. Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit, in libro de nuptiis et concupiscentia, *omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit*.

III q. 29 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

III q. 29 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., Blažená Panna byla tak zasnoubena Josefovi, že zároveň ji měl doma. Neboť jako u té, která počne v domě mužově, se rozumí početí manželské, tak jest podezřelé spojení u té, která počne mimo dům." A tak by nebylo dostatečně postaráno o pověst Blažené Panny tím, že byla zasnoubena, kdyby ji také neměl doma. Proto, když praví: "A nechtěl ji vyvésti," lépe se rozumí, že ji nechtěl veřejně rozhlásiti, než aby se tím rozumělo uvedení do domu. Proto i Evangelista dodává, že "ji chtěl potají propustiti". Ačkoliv však ji měl doma, pro první slib zasnoubení, přece ještě nenadešlo slavné uzavření manželství; pročež se také ještě tělesně nesešli. Proto, jak dí Zlatoústý, nepraví Evangelista: před uvedením do domu ženichova, neboť byla uvnitř v domě. "Měli totiž často staří zvyk míti snoubenky v domě." A proto též dí anděl Josefovi: "Neboj se vzíti Marii, manželku svou, to jest, neboj se s ní slavně uzavříti sňatek." Ač jiní říkají, že ještě nebyla uvedena do domu, nýbrž pouze zasnoubena. První však více odpovídá Evangeliu.

III q. 29 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., beata virgo sic fuit desponsata Ioseph quod etiam esset domi habita. *Nam sicut in ea quae in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quae extra domum concipit, est suspecta coniunctio*. Et ita non esset sufficienter provisum famae beatae virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicit, et nollet eam traducere, melius intelligitur, idest, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit quod voluit occulte dimittere eam. Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum, propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit, *non dicit Evangelista, antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus erat in domo. Consuetudo enim erat veteribus multoties in domo desponsatas habere*. Et ideo etiam Angelus dicit Ioseph, *ne timeas accipere Mariam coniugem tuam*, idest, ne timeas nuptias eius solemniter celebrare. Licet alii dicant quod nondum erat in domum introducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

## *XXX. O zvěstování Blažené Marie Panny.*

## *30. De annuntiatione beatae Virginis.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o zvěstování Blažené Panny. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda bylo vhodné jí zvěstovati, co se v ní mělo naroditi.

2. Kým jí mělo býti zvěstováno.

3. Jakým způsobem jí mělo býti zvěstováno.

4. O pořadu zvěstování.

### Prooemium

III q. 30 pr.

Deinde considerandum est de Annuntiatione beatae virginis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat. Secundo, per quem erat ei annuntiandum. Tertio, per quem modum ei annuntiari debebat. Quarto, de ordine Annuntiationis.

### I.1. Zda bylo nutné zvěstovati Blažené Panně, co se v ní mělo státi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo nutné zvěstovati Blažené Panně, co se mělo v ní státi. Neboť jenom na to se zdálo nutným zvěstování, aby byl souhlas Panny. Zdá se ale, že nebyl nutný její souhlas, protože početí Panny bylo předpověděno proroctvím "předurčujícím", jež "se vyplňuje bez našeho rozhodnutí", jak praví kterási Glosa, Mat. 1. Tedy nebylo nutné, aby bylo takové zvěstování.

Mimo to Blažená Panna měla víru ve vtělení, bez níž nikdo nemohl býti ve stavu spasení: protože, jak se praví Řím. 3: "Spravedlnost Boží jest pro všechny skrze víru v Ježíše Krista." Ale nikdo nepotřebuje dalšího poučení o tom, co s jistotou věří. Proto Blažené Panně nebylo nutné, aby jí bylo zvěstováno vtělení Syna.

Mimo to, jako Blažená Panna počala tělesně Krista, tak každá svatá duše jej počne duchovně; pročež praví Apoštol, Galat. 4: "Synáčkové moji, jež opět rodím, až bude Kristus utvořen ve vás." Ale nebývá zvěstováno takové početí těm, kteří jej mají duchovně počíti. Proto ani Blažené Panně nemělo býti zvěstováno, že počne v lůně Syna Božího.

### 1. Utrum conveniens fuerit annuntiari ei quod in ea generandum erat.

III q. 30 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium beatae virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solum necessarium videbatur ut virginis consensus haberetur. Sed consensus eius non videtur necessarius fuisse, quia conceptus virginis praenuntiatus fuit prophetia praedestinationis quae sine nostro completur arbitrio, ut dicit quaedam Glossa, Matth. I. Non ergo necessarium fuit quod talis Annuntiatio fieret.

III q. 30 a. 1 arg. 2

Praeterea, beata virgo incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis, quia, ut dicitur Rom. III, *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo beatae virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio filii annuntiaretur.

III q. 30 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut beata virgo corporaliter Christum concepit, ita quaelibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter, unde apostolus dicit, Galat. IV, *filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*. Sed illis qui spiritualiter debent ipsum concipere, talis conceptio eis non annuntiatur. Ergo nec beatae virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura filium Dei.



Avšak proti jest, co jest Luk. 1, že jí anděl řekl: "Hle, počneš v lůně a porodíš syna."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo příhodné, aby bylo zvěstováno Blažené Panně, že počne Krista. A to nejprve, aby byl zachován příhodný řád spojení Božího Syna s Pannou: aby totiž napřed její mysl byla poučena o něm, než jej počala tělesně. Proto praví Augustin, v knize O panenství: "Blaženější jest Maria, vnímajíc víru v Krista, než počínajíc tělo Kristovo." A potom dodává: "Nic by Marii nebyla prospěla blízkost mateřská, kdyby šťastněji nenosila Krista v srdci než v těle." - Za druhé, aby mohla býti jistějším svědkem tohoto tajemství, když o něm byla božským způsobem poučena. - Za třetí, aby obětovala Bohu dobrovolné dary své služby, k čemuž se ochotně nabídla, řkouc: "Ejhle, služebnice Páně." - Za čtvrté, aby se ukázalo, že jest jakési duchovní manželství mezi Synem Božím a lidskou přirozeností. A proto se skrze zvěstování vyžadoval souhlas Panny místo celé lidské přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí. říci, že proroctví předurčení se splní bez vlivu našeho rozhodování, nikoli však bez souhlasu našeho rozhodování.

K druhému se musí říci, že Blažená Panna měla výslovnou víru v budoucí vtělení: ale, protože byla pokorná, nemyslila o sobě tak vysoko. A proto o tom musila býti poučena.

K třetímu se musí říci, že duchovnímu početí Krista, které je skrze víru, předchází zvěstování, jež je skrze hlásání víry, protože "víra jest ze slyšení", jak se praví Řím. 10. Proto však nikdo neví s jistotou, že má milost, nýbrž ví, že jest pravá víra, kterou přijímá.

### I.2. Zda se Blažené Panně mělo státi zvěstování andělem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zvěstování Blažené Panně se nemělo státi andělem. Neboť nejvyšším andělům se zjevuje přímo od Boha, jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. Ale Matka Boží jest vyvýšena nad všechny anděly. Tedy se zdá, že jí mělo býti přímo Bohem zvěstováno tajemství vtělení, a ne skrze anděla.

Mimo to měl-li býti v tomto zachován obecný řád, podle něhož jest božské lidem andělyzjevováno, podobně božské se sděluje ženě skrze muže; proto také praví Apoštol, I. Kor. 14: "Ženy, mlčte v církvích; a chtějí-li se něčemu naučiti, doma se tažte svých mužů." Tedy se zdá, že Blažené Panně se mělo zvěstovati tajemstvívtělení skrze nějakého muže, zvláště když její muž Josef byl o tom poučen od anděla, jak se čte, Mat. 1.

Mimo to nikdo nemůže příhodně zvěstovati, co nezná. Ale ani nejvyšší andělé neznali úplně tajemství vtělení: pročež praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier., že se jejich jménem musí rozuměti otázka, jež se klade u Isaiáše 63: "Kdo jest

III q. 30 a. 1 s. c.

Sed contra est quod habetur Luc. I, quod Angelus dixit ei, *ecce, concipies in utero et paries filium*.

III q. 30 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod congruum fuit beatae virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis filii Dei ad virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, *beatior Maria est percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi*. Et postea subdit, *materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset*. Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit, dicens, *ecce ancilla domini*. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter filium Dei et humanam naturam. Et ideo per Annuntiationem expetebatur consensus virginis loco totius humanae naturae.

III q. 30 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prophetia praedestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

III q. 30 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod beata virgo expressam fidem habebat incarnationis futurae, sed, cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat. Et ideo super hoc erat instruenda.

III q. 30 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritualem conceptionem Christi, quae est per fidem, praecedit Annuntiatio quae est per fidei praedicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere, sed scit veram fidem esse quam accipit.

### 2. Utrum conveniens fuerit haec annuntiariper angelum.

III q. 30 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatae virgini non debuerit Annuntiatio fieri per Angelum. Supremis enim Angelis fit revelatio immediate a Deo, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Sed mater Dei est super omnes Angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit sibi annuntiari incarnationis mysterium, et non per Angelum.

III q. 30 a. 2 arg. 2

Praeterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur, unde et apostolus dicit, I Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant, et si quid velint discere, domi viros suos interrogent*. Ergo videtur quod beatae virgini debuit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, praesertim quia Ioseph, vir eius, super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur Matth. I.

III q. 30 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed supremi Angeli non plene cognoverunt incarnationis mysterium, unde Dionysius VII cap. Cael. Hier., ex eorum

ten, jenž přichází z Edomu?" Tedy se zdá, že žádným andělem se nemohlo vhodně státi zvěstování vtělení.

Mimo to větší má býti zvěstováno většími posly. Ale tajemství vtělení jest největší ze všeho, co bylo lidem anděly zvěstováno. Tedy se zdá, že, mělo-li býti zvěstováno nějakým andělem, mělo býti zvěstováno odněkterého z nejvyššího kůru. Avšak anděl Gabriel není z kůru nejvyššího, protože jest z kůru archandělského, jenž jest předposledním; pročež pěje Církev: "Víme, že archanděl Gabriel za Boha tě oslovil." Tedy nebylo toto zvěstování učiněno vhodně skrze archanděla Gabriela.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 1: "Poslán byl od Boha anděl Gabriel" atd.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, aby Boží Matce bylo skrze anděla zvěstováno tajemství božského vtělení pro trojí. A to nejprve, aby také v tom byl zachován božský řád, podle něhož božské přichází k lidem skrze anděly. Proto dí Diviš, IV. hl. Nebes. Hier., že "nejprve andělé byli poučeni o božském tajemství Ježíšovy dobroty; potom skrze ně přešla milost poznání na nás. A tak přebožský Gabriel poučil nejprve Zachariáše, že z něho vzejde porok; Maria pak, jak se v ní stane thearchické tajemství nevýslovného utváření Boha". Za druhé to bylo vhodné nápravě lidské, jež se měla státi skrze Krista. Proto praví Beda v Homilii: "Vhodný začátek lidského obnovení, že byl poslán anděl k Panně, kterou posvětí božský porod: protože prvou příčinou lidské zkázy bylo, že byl poslán had od ďábla oklamati ženu duchem pýchy." Za třetí, protože to bylo vhodné pro panenství Matky Boží. Pročež praví Jeronym, v řeči Nanebevzetí: "Dobře se posílá anděl k Panně; protože jest vždycky panenství spřízněné s anděly. Zajisté, žíti v těle mimo tělo, není životem pozemským, nýbrž nebeským."

K prvnímu se tedy musí říci, že Matka Boží byla nad anděly co do důstojnosti, ke které byla Bohem vyvolena. Ale co do stavu přítomného života byla pod anděly, protože i Kristus následkem životního utrpení "málo pod anděly byl postaven", jak se praví, Žid. 2. Ale protože Kristus přece byl poutníkem i patřícím, nepotřeboval poučení od andělů k poznání božských. Ale Matka Boží nebyla dosud ve stavu patřících. A proto musila býti poučena anděly o božském početí.

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, v řeči O Nanebevzetí, "Blažená Panna Maria pravým míněním se vyjímá z některých všeobecností". Protože "ani nemnožila početí, ani nebyla pod mocí muže", to jest, manžela, "jež přečistým lůnem počala Krista z Ducha Svatého". A proto neměla býti prostřednictvím muže poučena o tajemství vtělení, nýbrž prostřednictvím andělovým. Proto též ona byla dříve poučena než Josef: neboť ona byla poučena před početím, kdežto Josef po jejím početí.

persona dicit esse intelligendam quaestionem quae ponitur Isaiae LXIII, *quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quod per nullum Angelum potuit convenienter Annuntiatio incarnationis fieri.

III q. 30 a. 2 arg. 4

Praeterea, maiora sunt per maiores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia alia quae per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod, si per aliquem Angelum annuntiari debuit, quod annuntiandum fuit per aliquem de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, sed de ordine Archangelorum, qui est penultimus, unde cantat Ecclesia, *Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum*. Non ergo huiusmodi Annuntiatio per Gabrielem Archangelum convenienter facta est.

III q. 30 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, *missus est Gabriel Angelus a Deo,* et cetera.

III q. 30 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per Angelum divinae incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus Angelis divina ad homines perveniunt. Unde dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier., quod *divinum Iesu benignitatis mysterium Angeli primum edocti sunt, postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic igitur divinissimus Gabriel Zachariam quidem docebat prophetam esse futurum ex ipso, Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium*. Secundo, hoc fuit conveniens reparationi humanae, quae futura erat per Christum. Unde Beda dicit, in homilia, *aptum humanae restaurationis principium ut Angelus a Deo mitteretur ad virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanae fuit causa cum serpens a Diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiae decipiendam*. Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei. Unde Hieronymus dicit in sermone assumptionis, *bene Angelus ad virginem mittitur, quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne praeter carnem vivere non terrena vita est, sed caelestis*.

III q. 30 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mater Dei superior erat Angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat Angelis. Quia etiam ipse Christus, ratione passibilis vitae, *modico ab Angelis minoratus est*, ut dicitur Heb. II. Sed quia tamen Christus fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab Angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum. Et ideo de divino conceptu per Angelos instruenda erat.

III q. 30 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de assumptione, beata virgo Maria vera existimatione ab aliquibus generalibus excipitur. Quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest mariti, potestate fuit, *quae integerrimis visceribus de spiritu sancto Christum suscepit*. Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante Angelo. Propter quod etiam ipsa prius est instructa quam Ioseph, nam ipsa instructa est ante conceptum, Ioseph autem post eius



K třetímu se musí říci, že, jak plyne z uvedené autority Divišovy, andělé znali tajemství vtělení; avšak přece se táží, chtějíce od Krista dokonaleji znáti stránky tohoto tajemství, jež jsou nepochopitelné každému stvořenému rozumu. Proto praví Maximus mučedník: "Netřeba pochybovati, že andělé znali budoucí vtělení. Avšak unikalo jim nevystihlé početí Páně a způsob, jak celý v Plodícím, zůstal celý ve všech i v komůrce Panny.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří praví, že Gabriel byl z nejvyššího kůru, protože Řehoř praví: "Bylo vhodné, aby přišel nejvyšší anděl, jenž oznamoval nejvyššího ze všech." Avšak z toho neplyne, že byl nejvyšší mezi všemi kůry, nýbrž vzhledem k andělům: byl totiž z kůru archandělů. Proto jej také Církev nazývá archandělem, a Řehoř sám praví, v Homilii O sto ovcích, že "ti, kteří zvěstují nejvyšší, slují archandělé". Jest tudíž dosti věrojatné, že jest nejvyšší v kůru archandělů. A jak praví Řehoř, toto jméno se shoduje s úřadem jeho, neboť "Gabriel znamená sílu Boží. Mělo tedy býti zvěstováno silou Boží, že přicházel Pán mocností a silný v boji ku přemožení oblačných mocností."

## I.3. Zda zvěstující anděl se měl zjeviti Blažené Panně zjevením tělesným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zvěstující anděl se neměl zjeviti Panně zjevením tělesným. Neboť "duchovní zjevení jest hodnotnější než tělesné", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., a jest především pro samého anděla případnější; neboť duchovním viděním jest viděti anděla v jeho podstatě: viděním tělesným ale jest viděn v přijatém tělesném útvaru. Jako se však slušelo, aby ke zvěstování božského početí přišel nejvyšší posel, tak se zdá, že se slušelo, aby byl nejvyšší způsob zjevení. Tedy se zdá, že zvěstující anděl se zjevil Panně zjevením rozumovým.

Mimo to se také vidění obrazivostní zdá býti ušlechtilejší, než vidění tělesné, jako obrazivost jest vyšší mohutnost než smysl. Avšak "anděl se zjevil Josefovi ve snách" zjevením obrazivostním, jak je patrné Mat. 1 a 2. Tedy se zdá, že se také měl zjeviti Blažené Panně zjevením obrazivostním a ne tělesným.

Mimo to tělesné zjevení duchové podstaty děsí vidoucí; proto se také pěje i o Panně: "Zalekla se Panna světla." Bývalo by však lepší, kdyby její mysl byla ušetřena takového znepokojení. Tedy nebylo vhodné, aby se toto zvěstování stalo skrze zjevení tělesné.

Avšak proti jest, že Augustin uvádí v jedné řeči Blaženou Pannu takto řkoucí: "Přišel ke mně archanděl Gabriel, zářivé tváře, stkvoucího roucha, nadzemských pohybů." Ale to může patřiti jen do tělesného zjevení. Tedy se zjevil anděl zvěstující Blažené Panně tělesným zjevením.

conceptum.

III q. 30 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, Angeli incarnationis mysterium cognoverunt, sed tamen interrogant, perfectius scire cupientes a Christo huius mysterii rationes, quae sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde maximus dicit quod *utrum Angeli cognoverint futuram incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis domini conceptio, atque modus qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginis cellula*.

III q. 30 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine, propter hoc quod Gregorius dicit, *summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat*. Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum, fuit enim de ordine Archangelorum. Unde et Ecclesia eum Archangelum nominat, et Gregorius ipse dicit, in homilia de centum ovibus, quod *Archangeli dicuntur qui summa annuntiant*. Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine Archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit, hoc nomen officio suo congruit, *Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandum erat quia virtutum dominus et potens in praelio ad debellandas potestates aereas veniebat*.

## 3. De modo per quem ei annuntiari debebat.

III q. 30 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus annuntians non debuerit virgini apparere visione corporali. *Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., et praecipue ipsi Angelo magis conveniens, nam visione intellectuali videtur Angelus in sua substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium, ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod Angelus annuntians apparuit virgini visione intellectuali.

III q. 30 a. 3 arg. 2

Praeterea, visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quam sensus. Sed Angelus apparuit Ioseph in somnis, secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. I et II. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit beatae virgini imaginaria visione, et non corporali.

III q. 30 a. 3 arg. 3

Praeterea, corporalis visio spiritualis substantiae videntes stupefacit, unde etiam de ipsa virgine cantatur, *et expavescit virgo de lumine*. Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens eius esset praeservata. Non ergo fuit conveniens quod huiusmodi Annuntiatio fieret per visionem corporalem.

III q. 30 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in quodam sermone, inducit beatam virginem sic dicentem, *venit ad me Gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, incessu mirabilis*. Sed haec non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione Angelus

Odpovídám: Musí se říci, že zvěstující anděl zjevil se Matce Boží zjevením tělesným. A bylo to případné; nejprve pro to, co bylo zvěstováno. Přišel totiž anděl zvěstovati vtělení neviditelného Boha. Proto také bylo vhodné, aby na označení této věci přijal neviditelný tvor viditelný tvar, a v něm se viditelně zjevil: protože také všechna zjevení Starého zákona jsou podřízena tomuto zjevení, jímž se zjevil v těle Syn Boží. - Za druhé to bylo případné pro důstojnost Matky Boží, jež měla přijmouti Syna Božího nejenom v mysli, nýbrž i v tělesném lůně. A proto nejen její mysl, nýbrž i její tělesné smysly bylo posilniti andělským zjevením. - Za třetí toho vyžaduje jistota toho, co se zvěstovalo. Neboť to, co jest předloženo očím, jistěji vnímáme než to, co si představujeme. Proto praví Zlatoústý, K Mat., že anděl stanul před Pannou ne ve snách, nýbrž viditelně. "Neboť, protože přijímala od anděla velmi veliké zjevení, potřebovala před uskutečněním tak veliké věci slavného zjevení."

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní zjevení jest více než zjevení obrazivostní nebo tělesné, je-li samo. Avšak sám Augustin praví, že vznešenější jest proroctví; které má zároveň vidění rozumové aobrazivostní, než které má jen jedno. Avšak Blažená Panna přijala nejen tělesné zjevení, nýbrž i rozumové osvícení. Proto takové zjevení bylo ušlechtilejší. Bývalo by ovšem ušlechtilejší, kdyby rozumovým viděním viděla anděla samého v jeho podstatě. Avšak to nepřipouštěl stav člověka poutníka na zemi, aby viděl anděla v bytnosti.

K druhému se musí říci, že obrazivost jest sice vyšší mohutnost než vnější smysl; protože však smysly jsou počátkem lidského poznání, spočívá v něm největší jistota; protože jest vždycky nutné, aby počátky poznání byly jistější. A proto Josef, jemuž se anděl ve snách zjevil, neměl tak vy nikajícího zjevení jako Blažená Panna.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Ambrož, K Luk., "ustrneme a pozbýváme svých smyslů, když jsme sevřeni příchodem nějaké vyšší moci". A to se děje nejen při vidění tělesném, nýbrž i při zjevení obrazivostním. Proto se praví, Gen. 15, že "když slunce zapadlo, padl spánek na Abrahama, a přikvačil naň velký a temný děs". Avšak také rozrušení člověka neškodí člověku tolik, aby se pro ně pominulo andělské zjevení. A to nejprve, protože, právě z toho, že jest člověk povznešen nad sebe, což patří k jeho hodnotě, slábne jeho nižší stránka, z čehož pochází zmíněné rozrušení: jako také když přirozené teplo zajde do nitra, chvěje se zevnějšek. - Za druhé, protože, jak praví Origenes, K Luk., "příchozí anděl, věda, že taková jest lidská přirozenost, nejprve léčí lidské rozrušení". Proto jak Zachariášovi, tak Marii po rozrušení řekl: "Neboj se." A proto, jak čteme v životě Antoniově, "není nesnadné rozeznati duchy dobré a zlé. Jestliže totiž po bázni nadejde radost, vězme, že přišla pomoc od Pána: protože bezpečnost duše jest známkou přítomné velebnosti. Zůstává-li však nahnaný děs, nepřítel jest, koho vidíme." Neklid pak sám Panny příslušelpanenskému ostychu. Protože, jak praví Ambrož, K Luk., "chvějí se panny a trnou při každém příchodu muže osloveny mužem vždy se

annuntians beatae virgini apparuit.

III q. 30 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione. Et hoc conveniens fuit, primo quidem, quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim Angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei. Unde etiam conveniens fuit ut ad huius rei declarationem invisibilis creatura formam assumeret in qua visibiliter appareret, cum etiam omnes apparitiones veteris testamenti ad hanc apparitionem ordinentur, qua filius Dei in carne apparuit. Secundo, congruum fuit dignitati matris Dei, quae non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei filium receptura. Et ideo non solum mens eius, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini eius quod annuntiabatur. Ea enim quae sunt oculis subiecta, certius apprehendimus quam ea quae imaginamur. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod Angelus non in somnis, immo visibiliter virgini astitit. *Nam quia magnam valde relationem ab Angelo accipiebat, egebat ante tantae rei eventum visione solemni*.

III q. 30 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit quod est excellentior prophetia quae habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quae habet alterum tantum. Beata autem virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior si ipsum Angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris, quod Angelum per essentiam videret.

III q. 30 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod imaginatio quidem est altior potentia quam sensus exterior, quia tamen principium humanae cognitionis est sensus, in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Ioseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut beata virgo.

III q. 30 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *perturbamur et a nostro alienamur affectu, quando restringimur alicuius superioris potestatis occursu*. Et hoc non solum contingit in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Gen. XV dicitur quod, *cum sol occubuisset, sopor irruit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum*. Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio praetermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad eius pertinet dignitatem, pars eius inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio praedicta, sicut etiam, calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo quia, sicut Origenes dicit, super Luc., *Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi humanae medetur*. Unde tam Zachariae quam Mariae, post turbationem, dixit, *ne timeas*. Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, *non difficilis est bonorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est. Si*



stydí". Někteří však. říkají, že, ježto Blažená Panna byla zvyklá andělským návštěvám, nerozrušila se andělskou návštěvou, nýbrž podivem nad tím, co jí bylo od anděla řečeno, protože nemyslila o sobě tak velikolepé věci. Proto také evangelista nepraví, že se rozrušila andělským zjevením, nýbrž "z jeho řeči".

## I.4. Zda bylo zvěstování vykonáno vhodným pořadem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zvěstování nebylo vykonáno vhodným pořadem. Neboť vznešenost Matky Boží závisí na početém plodu. Ale příčina má býti dříve zjevena než účinek. Tedy měl anděl dříve zvěstovati Panně početí plodu, než vyjádřil její hodnotu, pozdravuje ji.

Mimo to důkaz jest pominouti buď při tom, co není pochybné, anebo předeslati při tom, co může býti pochybné. Avšak anděl se zdá nejprve zvěstovati to, o čem Panna pochybovala, a pochybujíc zvídala, řkouc: "Jak se to stane?" a potom teprve připojil důkaz, jak z příkladu Alžběty, tak z všemohoucnosti Boží. Tedy bylo učiněno zvěstování od anděla v nevhodném pořadu.

Mimo to větší nelze dostatečně dokázati z menšího. Ale větší byl porod panny než stařeny. Tedy nebyl dostatečný důkaz anděla, dokazujícího porod panny z porodu staré.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 13: "Co jest od Boha, jest uspořádané." Anděl však "byl poslán od Boha" proto, aby zvěstoval Panně, jak se praví, Luk. 1. Proto zvěstování skrze anděla bylo vykonáno nejspořádaněji.

Odpovídám: Musí se říci, že zvěstování bylo andělem vykonáno příhodným pořadem. Trojí totiž zamýšlel anděl u Panny. A to nejprve učiniti její mysl pozornou k pováženi takové věci; což učinil, pozdravuje ji jakýmsi novým a nezvyklým pozdravem. Proto praví Origenes, K Luk., že "kdyby věděla, že někomu jinému se stala podobná řeč (jakožto mající znalost zákona), nikdy by se nebyla lekla podobného pozdravení jako cizího. V tom pak pozdravení předeslal její vhodnost k početí, v tom, že pravil "milosti plná"; vyjádřil početí v tom, že řekl "Pán s Tebou"; a předpověděl čest následující, když řekl "Požehnaná ty mezi ženami". - Za druhé pak zamýšlel ji poučiti o tajemství vtělení, jež se v ní mělo naplniti; což učinil předpovědí početí a porodu, řka: "Ejhle, počneš v životě" atd.; a ukazuje hodnotu počatého plodu, když praví: "Ten bude veliký" atd.; a také ukazuje způsob početí, když řekl: "Duch svatý sestoupí v tebe." - Za třetí zamýšlel jejího ducha přivésti k souhlasu. To pak učinil příkladem Alžběty, a důvodem vzatým z Boží všemohoucnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokornému duchu není nic

*autem incussa formido permanserit hostis est qui videtur*. Ipsa etiam turbatio virginis conveniens fuit verecundiae virginali. Quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., *trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri*. Quidam tamen dicunt quod, cum beata virgo assueta esset visionibus Angelorum, non fuit turbata in visione Angeli, sed in admiratione eorum quae ei ab Angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione Angeli, sed, in sermone eius.

## 4. De ordine annuntiationis.

III q. 30 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Annuntiatio non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit Angelus virgini annuntiare conceptum prolis, quam eius dignitatem exprimere eam salutando.

III q. 30 a. 4 arg. 2

Praeterea, probatio aut praetermitti debet, in his quae dubia non sunt, aut praemitti, in his quae dubia esse possunt. Sed Angelus primo videtur annuntiasse id de quo virgo dubitaret, et dubitando quaereret, dicens, quomodo fiet istud? Et postea probationem adiunxit, tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine Annuntiatio per Angelum est effecta.

III q. 30 a. 4 arg. 3

Praeterea, maius non potest sufficienter probari per minus. Sed maius fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio Angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

III q. 30 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. I. Ergo ordinatissime fuit Annuntiatio per Angelum completa.

III q. 30 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Annuntiatio congruo ordine per Angelum est perfecta. Tria enim Angelus intendebat circa virginem. Primo quidem, reddere mentem eius attentam ad tantae rei considerationem. Quod quidem fecit eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit, super Luc., quod, *si scivisset ad alium quempiam similem factum esse sermonem (utpote quae habebat legis scientiam), nunquam eam, quasi peregrina, talis salutatio terruisset*. In qua quidem salutatione praemisit idoneitatem eius ad conceptum, in eo quod dixit, gratia plena; expressit conceptum, in eo quod dixit, dominus tecum; et praenuntiavit honorem consequentem, cum dixit, benedicta tu in mulieribus. Secundo autem, intendebat eam instruere de mysterio incarnationis, quod in ea erat implendum. Quod quidem fecit praenuntiando conceptum et partum, dicens, ecce, concipies in utero, etc.; et ostendendo dignitatem prolis conceptae, cum dixit, hic erit magnus; et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit, spiritus sanctus superveniet in te. Tertio, intendebat animum eius inducere ad consensum. Quod quidem fecit exemplo Elisabeth; et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

III q. 30 a. 4 ad 1

divnějšího, než slyšeti, že vyniká. Podiv pak nejvíce činí ducha pozorného. A proto anděl, chtěje mysl Panny učiniti pozornou na vyslechnutí takového tajemství, začal od její chvály.

K druhému se musí říci, že Ambrož výslovně praví, K Luk., že Blažená Panna nepochybovala o slovech andělových. Praví totiž: "Mírnější jest odpověď Mariina než slova knězova. Tato praví: Jak se to stane? On odpověděl: Jak to poznám? Ten popírá, že věří, kdo popírá, že něco ví. Nepochybuje, že se stane, kdo pátrá, jak se něco může státi." Augustin však se zdá říkati, že pochybovala. Praví totiž v knize Otázek Starého a Nového zákona: "Marii nejisté o početí anděl prohlašuje možnost." Avšak takové pochybování jest spíše podiv než nevěření. A proto uvádí anděl důkaz, ne, aby jí odňal nevěření, nýbrž aby odklidil její podiv.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Ambrož, Hexaemeron, "proto předešlo mnoho neplodných, aby se uvěřilo porodu Panny". A proto se uvádí početí neplodné Alžběty, ne jako postačující důvod, nýbrž jakožto jakýsi názorný příklad. A proto se na potvrzení tohoto příkladu uvádí účinný důvod z Boží všemohoucnosti.

## *XXXI. O hmotě, ze které bylo počato Spasitelovo tělo.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o samém početí Spasitele. A to nejprve co do hmoty, z níž bylo počato jeho tělo; za druhé co do původce početí; za třetí co do způsobu a řádu početí. O prvním jest osm otázek:

1. Zda bylo Kristovo tělo vzato od Adama.
2. Zda bylo vzato z Davida.
3. O rodokmenu Kristovu, jenž jest v Evangeliu.
4. Zda se slušelo narození Krista z ženy.
5. Zda bylo jeho tělo utvořeno z nejčistšího v krvi Panny.
6. Zda bylo Kristovo tělo nějak vyznačeno ve starých Otcích.
7. Zda bylo Kristovo tělo v Otcích podrobeno hříchu.
8. Zda bylo desátkováno v bedrech Abrahamových.

### I.1. Zda bylo Kristovo tělo vzato z Adama.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo tělo nebylo vzato z Adama. Praví totiž Apoštol, I. Kor: 15: "Prvý člověk ze země, zemský, druhý člověk s nebe, nebeský." Ale první člověk jest Adam, druhý člověk jest Kristus. Tedy není Kristus z Adama, nýbrž má původ od něho oddělený.

Mimo to Kristovo početí mělo býti nejvíce zázračné. Ale větší zázrak jest utvořiti lidské tělo z hlíny zemské, než z lidské hmoty, která jde od Adama. Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby Kristus přijal tělo od Adama. Tedy se zdá, že nemělo býti tvořeno Kristovo tělo z hmoty lidského

Ad primum ergo dicendum quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suae excellentiae. Admiratio autem maxime attentionem animi facit. Et ideo Angelus, volens mentem virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab eius laude incoepit.

III q. 30 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius expresse dicit, super Luc., quod beata virgo de verbis Angeli non dubitavit. Dicit enim, *temperatior est Mariae responsio quam verba sacerdotis. Haec ait, quomodo fiet istud? Ille respondit, unde hoc sciam? Negat ille se credere, qui negat se scire ista. Non dubitat esse faciendum quod, quomodo fieri possit, inquirit*. Augustinus tamen videtur dicere quod dubitaverit. Dicit enim, in libro quaestionum veteris et novi Test., *ambigenti Mariae de conceptu, possibilitatem Angelus praedicat*. Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis. Et ideo Angelus probationem inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed ad removendam eius admirationem.

III q. 30 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in Hexaemeron, *ob hoc multae steriles praevenerunt, ut partus credatur virginis*. Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo, ad confirmationem huius exempli, subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

## *31. De conceptione Salvatoris quantum ad materiam de qua corpus eius est conceptum.*

### Prooemium

III q. 31 pr.

Deinde considerandum est de ipsa conceptione salvatoris. Et primo, quantum ad materiam de qua corpus eius conceptum est; secundo, quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caro Christi fuerit sumpta ab Adam. Secundo, utrum fuerit sumpta de David. Tertio, de genealogia Christi quae in Evangeliis ponitur. Quarto, utrum decuerit Christum nasci de femina quinto, utrum fuerit de purissimis sanguinibus virginis corpus eius formatum. Sexto, utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum. Septimo, utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. Octavo, utrum fuerit decimata in lumbis Abrahae.

### 1. Utrum caro Christi faerit sumpta de Adam.

III q. 31 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim apostolus, I Cor. XV, *primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*. Primus autem homo est Adam, secundus homo est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

III q. 31 a. 1 arg. 2

Praeterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed maius est miraculum formare corpus hominis ex limo terrae quam ex materia humana, quae de



pokolení, jdoucí od Adama, nýbrž z nějaké jiné hmoty.

Mimo to "hřích přišel na tento svět skrze člověka jednoho", totiž Adama, protože všechna pokolení původově v něm zhřešila, jak je patrné z Řím. 5. Kdyby tedy bývalo vzato Kristovo tělo od Adama, také on by býval původově v Adamovi, když zhřešil. Tedy by pojal dědičný hřích. Což neslušelo čistotě Kristově. Tedy nebylo utvořeno Kristovo tělo z hmoty vzaté od Adama.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 2: "Nikdy nevzal anděly," totiž Syn Boží, "ale sémě Abrahamovo vzal." Sémě však Abrahamovo jest vzato od Adama. Tedy tělo Kristovo bylo utvořeno z hmoty vzaté z Adama.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus přijal lidskou přirozenost, aby ji očistil od porušení. Avšak lidská přirozenost nepotřebovala očištění, leč pokud byla porušena pokaženým původem, jímž pocházela od Adama. A proto bylo vhodné, aby přijal tělo z hmoty jdoucí od Adama, aby tato přirozenosť byla. vyléčena přijetím.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, že je s nebe druhý člověk, totiž Kristus, proto s nebe, ne sice co do tělesné hmoty, nýbrž buď co do síly tvořivé těla nebo také co do samého jeho božství. Podle hmoty však bylo Kristovo tělo zemské, jakož i tělo Adamovo.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tajemství vtělení Kristova jest něco zázračného, ne jakožto určené na potvrzení víry, nýbrž jako článek víry. A proto se nehledá v tajemství vtělení, co jest větším zázrakem, jako v zázracích, jež se dějí na potvrzení víry; nýbrž co je vhodnější Boží moudrosti, a více podporující lidské spasení, což se vyžaduje ve všem, co jest víra. Nebo se může říci, že v tajemství vtělení zázrak se nevidí pouze ve hmotě počaté, nýbrž spíše ve způsobu a porodu; že totiž panna počala a porodila Boha.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tělo Kristovo bylo v Adamovi podle tělové podstaty, protože totiž sama hmota těla Kristova pocházela od Adama; nebylo však tam podle rázu semenného, protože nebylo počato z mužského semene. A proto nepřevzal dědičný hřích, tak jako ostatní, kteří pocházejí od Adama cestou mužského semene.

### I.2. Zda Kristus vzal tělo ze semene Davidova.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nevzal tělo ze semene Davidova. Matouš totiž, stavě Kristův rodokmen, přivedl jej k Josefovi. Josef však nebyl otcem

Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum ab Adam carnem assumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

III q. 31 a. 1 arg. 3

*Praeterea, peccatum in hunc mundum intravit per hominem unum*, scilicet Adam, quia omnes in eo gentes originaliter peccaverunt, ut patet Rom. V. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset. Quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

III q. 31 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit*, scilicet filius Dei, *sed semen Abrahae apprehendit*. Semen autem Abrahae sumptum est ab Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

III q. 31 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Christus humanam naturam assumpsit ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat humana natura nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

III q. 31 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundus homo, idest Christus, dicitur esse de caelo non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis; vel etiam quantum ad ipsam eius divinitatem. Secundum autem materiam corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adae.

III q. 31 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit maius miraculum, sicut in miraculis quae fiunt ad confirmationem fidei, sed quid sit divinae sapientiae convenientius, et magis expediens humanae saluti, quod requiritur in omnibus quae fidei sunt. Vel potest dici quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus, quia scilicet virgo concepit et peperit Deum.

III q. 31 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporalis corporis Christi derivata est ab Adam, non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est concepta ex virili semine. Et ideo non contraxit originale peccatum sicut et ceteri, qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

### 2. Utrum fuerit sumpta de David.

III q. 31 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthaeus enim,

Kristovým, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy se zdá, že Kristus nepocházel z rodu Davidova. ,

Mimo to Aaron byl z čeledi Levi, jak je patrné Exod. 6. Maria však, matka Kristova, sluje příbuznou Alžbětinou, jež jest dcerou Aaronovou, jak je patrné Luk. 1. Protože tedy David byl z čeledi Judovy, jak je patrné Mat. 1, zdá se, že Kristus nepochází ze semene Davidova.

Mimo to Jerem. 22 se praví o Jechoniášovi: "Zapiš muže toho neplodného; neboť nebude ze semene jeho muž, jenž by seděl na stolci Davidově." Ale o Kristu se praví, Isaiáš 9: "Bude seděti na stolci Davidově." Tedy proto nebyl Kristus ze semene Jechoniova. A v důsledku ani z rodu Davidova, protože Matouš vede řadu rodů od Davida přes Jechoniáše.

Avšak proti jest, co se praví, Řím. 1: "Jenž mu byl učiněn ze semene Davidova podle těla."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus bývá nazýván synem zvláště dvou starých Otců, Abrahama totiž a Davida, jak je patrné Mat. 1. A toho jest mnohonásobný důvod. A to prvý, ze těmto bylo zvláště učiněno přislíbení o Kristu. Bylo totiž řečeno Abrahamovi: "V semeni tvém budou požehnány všechny národy země"; což Apoštol vykládaje o Kristu, dí Gal. 3: "Abrahamovi byla učiněna přislíbení, a semeni jeho. Nepraví: a semenům, jako v mnohých, nýbrž jakožto v jednom: "a semeni tvému", což jest Kristus." Davidovi pak bylo řečeno: "Z plodu života tvého posadím na stolec tvůj." Proto také lid židovský, jako přijímaje uctivě krále, volal: "Hosanna Synu Davidovu." Druhý důvod jest, že Kristus měl býti králem, prorokem a knězem. Abraham však byl knězem, což plyne z toho, co mu Pán pravil, Gen. 20: "Vezmi si krávu tříletou" atd. Byl také prorokem, podle toho, co se praví, Gen. 20: "Jest prorokem a bude se modliti za tebe." David však byl králem i prorokem. Třetí důvod jest, protože u Abraháma prvně začala obřízka; na Davidovi pak se nejvíce zjevilo Boží vyvolení, podle toho, co se praví I. Král. 12: "Pán si vyhledal muže podle srdce svého." A proto Kristus zcela zvláštním způsobem sluje synem obou, aby se ukázalo, že bude ke spasení Obřízce i vyvolení Pohanů.

K prvnímu se tedy musí říci, že to namítal Manichej Faustus, chtěje dokázati, že Kristus není synem Davidovým, protože nebyl počat Josefem, až k němuž přivádí Matouš pořad rodokmene. Proti tomu odpovídá Augustin, ve XXIII. knize Proti Faustovi, že, "když týž Evangelista praví, že mužem Marie jest Josef, i že Kristova matka jest pannou, i Kristus je ze semene Davidova, co zbývá, než věřiti, že Maria nebyla mimo příbuzenstvo Davidovo; a že nebyla nadarmo zvána manželkou Josefovou pro sdružení duší, ač se s ní tělesně nespojil; a že spíše pro hodnotu mužskou se vede pořad pokolení k Josefovi? Tak tedy my věříme, že i Maria byla v příbuzenství Davidově, protože věříme Písmu, které praví obojí, i že je Kristus ze semene Davidova podle těla, i jeho Matka Maria, nikoli souloží s mužem, nýbrž byla panna." Jak totiž dí Jeronym, K Mat., "z jednoho kmene byli Josef

genealogiam Christi texens, eam ad Ioseph perduxit. Ioseph autem non fuit pater Christi, ut supra ostensum est. Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

III q. 31 a. 2 arg. 2

Praeterea, Aaron fuit de tribu levi, ut patet Exod. VI, Maria autem, mater Christi, cognata dicitur Elisabeth, quae est filia Aaron, ut patet Luc. I. Cum ergo David de tribu Iuda fuerit, ut patet Matth. I, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

III q. 31 a. 2 arg. 3

Praeterea, Ierem. XXII dicitur de Iechonia, *scribe virum istum sterilem, nec enim erit de semine eius vir qui sedeat super solium David*. Sed de Christo dicitur Isaiae IX, *super solium David sedebit*. Ergo Christus non fuit de semine Iechoniae. Et per consequens nec de genere David, quia Matthaeus a David per Iechoniam seriem generationis perducit.

III q. 31 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. I, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*.

III q. 31 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahae scilicet et David, ut patet Matth. I. Cuius est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo repromissio facta est. Dictum est enim Abrahae, Gen. XXII, *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*, quod apostolus de Christo exponit, dicens, Galat. III, *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit et seminibus, quasi in multis, sed, quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus*. Ad David autem dictum est, *de fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. Unde et populi Iudaeorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant, Matth. XXI, *hosanna filio David*. Secunda ratio est quia Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod dominus dixit ad eum, Gen. XV, *sume tibi vaccam triennem,* et cetera. Fuit etiam propheta, secundum id quod dicitur Gen. XX, *propheta est, et orabit pro te*. David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est quia in Abraham primo incoepit circumcisio, in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I Reg. XIII, *quaesivit sibi dominus virum iuxta cor suum*. Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem circumcisioni et electioni gentilium.

III q. 31 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio fuit Fausti Manichaei, volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Ioseph, usque ad quem seriem generationis Matthaeus perducit. Contra quod Augustinus respondet, XXIII libro contra Faustum, quod, *cum idem Evangelista dicat virum Mariae esse Ioseph, et Christi matrem virginem esse, et Christum ex semine David, quid restat nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David; et eam Ioseph coniugem non frustra appellatam, propter animorum confoederationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum ad Ioseph perducitur? Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse in cognatione David, quia Scripturis credimus, quae utrumque dicunt, et Christum ex*



i Maria; proto též byl Josef podle zákona povinen si ji vzíti jakožto příbuznou. A proto také jsou spolu zapisováni v Betlemě, jako zrození z jednoho rodu."

K druhému se musí říci, že této námitce odpovídá Řehoř Nazianský, řka, že se to stalo na pokyn shůry, aby královský rod byl spojen s pokolením kněžským, aby Kristus, jenž jest králem a knězem, z obou se zrodil podle těla. Proto také Aaron, jenž byl prvým knězem podle zákona, pojal z kmene Judova manželku Alžbětu, dceru Aminadabovu. Tak se tedy mohlo státi, že otec Alžbětin měl nějakou manželku z rodu Davidova, k vůli níž by Blažená Panna Maria, která byla z pokolení Davidova, byla příbuznou Alžbětinou. Nebo spíše naopak, že otec Blažené Marie, jsa z rodu Davidova, měl manželku z rodu Aaronova. Nebo, jak dí Augustin, XXIII. Proti Faustovi, jestliže Joachim, otec Mariin, byl z rodu Aaronova (jak tvrdí kacíř Faustus z nějakých podvržených písem), lze mysliti, že matka Joachimova byla z rodu Davidova nebo také ženou jeho, abychom na nějaký způsob řekli, že Marie byla z pokolení Davidova.

K třetímu se musí říci, že onou prorockou autoritou, jak praví Ambrož, K Luk., "se nepopírá narození potomků ze semene Jechoniášova. A proto Kristus jest z jeho semene. A že Kristus kraloval, není proti proroctví; nekraloval totiž světskou slávou; neboť sám řekl: Království mé není s tohoto světa."

## I.3. Zda rodokmen Kristův jest od Evangelistů vhodně sestaven.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rodokmen Kristův není od Evangelistů vhodně sestaven. Praví se totiž Isaiáš 52: ,;Kdo vypoví jeho rod?" Tedy se neměl vypisovati Kristův rod.

Mimo to jest nemožné jednomu člověku míti dva otce. Ale Matouš praví, že "Jakub zplodil Josefa, muže Mariina"; Lukáš však dí, že Josef byl synem Heliovým. Proto píší navzájem sobě protivná.

Mimo to se zdá, že se v něčem od sebe vzájemně liší. Neboť Matouš na začátku knihy, začínaje od Abrahama, sestupuje až k Josefovi vypočítává čtyřicetdvě pokolení. Lukáš však klade rodokmen Kristův po Kristově křtu, začínaje Kristem, a veda počet pokolení až k Bohu, stanově sedmdesát sedm pokolení, počítaje oba kraje. Zdá se tedy, že nevhodně popisují Kristův rodokmen.

Mimo to se čte IV. Král., že Joram zplodil Ochoziáše, po němž nastoupil jeho syn Amasia; potom panoval syn jeho Azaria, jenž sluje Ozia, jeho následoval jeho syn Joatham. Matouš však praví, že "Joram zplodil Oziáše". Tedy se zdá, že nesprávně popisuje Kristův rodokmen, vynechávaje uprostřed tři krále.

*semine David secundum carnem, et eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem*. Ut enim dicit Hieronymus, super Matth., *ex una tribu fuit Ioseph et Maria, unde et secundum legem eam accipere cogebatur ut propinquam. Propter quod et simul censentur in Bethlehem, quasi de una stirpe generati*.

III q. 31 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod huic obiectioni Gregorius Nazianzenus respondet dicens quod hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi iungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem. Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Iudae coniugem Elisabeth, filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cuius beata virgo Maria, quae fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata. Vel potius e converso quod pater beatae Mariae, de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron. Vel, sicut Augustinus dicit, XXIII contra Faustum, si Ioachim, pater Mariae, de stirpe Aaron fuit (ut Faustus haereticus per quasdam Scripturas apocryphas asserebat), credendum est quod mater Ioachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor eius, ita quod per aliquem modum dicamus Mariam fuisse de progenie David.

III q. 31 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *non negatur ex semine Iechoniae posteros nascituros. Et ideo de semine eius Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est, non enim saeculari honore regnavit; ipse enim dixit, regnum meum non est de hoc mundo*.

## 3. Utrum genealogia Christi convenienter texatur ab Evangelista.

III q. 31 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isaiae LIII de Christo, *generationem eius quis enarrabit?* Ergo non fuit Christi generatio enarranda.

III q. 31 a. 3 arg. 2

Praeterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthaeus dicit quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae*, Lucas autem dicit Ioseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

III q. 31 a. 3 arg. 3

Praeterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthaeus enim, in principio libri incipiens ab Abraham, descendendo usque ad Ioseph, quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post Baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo et perducens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur ergo quod inconvenienter generationem Christi describant.

III q. 31 a. 3 arg. 4

Praeterea, IV Reg. VIII legitur quod Ioram genuit Ochoziam; cui successit Ioas, filius eius; huic autem successit filius eius Amasias; postea regnavit filius eius Azarias, qui appellatur Ozias; cui successit Ioathan, filius eius. Matthaeus autem dicit quod *Ioram genuit Oziam*. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi

Mimo to všichni, kteří jsou vypisováni v Kristově rodokmenu, měli otce a matky; a většina z nich také měli bratry. Matouš však v Kristově rodokmenu jmenuje toliko tři matky, totiž Thamar, Ruth a ženu Uriášovu. Bratry pak jmenuje Judovy a Jechoniášovy; a opět Pharesa a Zaru. Z nichž nikoho neuvádí Lukáš. Tedy se zdá, že Evangelisté nevhodně popsali Kristův rodokmen.

Avšak proti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví II. Tim. 3, "celé Písmo jest božsky vnuknuté". Co však povstává božsky, nastává nejspořádaněji, podle onoho Řím. 13: "Co od Boha jest, spořádané jest." Tedy rodokmen Kristův byl vhodným pořadem od Evangelistů vypsán.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Jeronym, K Mat., Isaiáš mluví o rodu božství Kristova; ale Matouš popisuje rod Kristův podle člověčenství: nevysvětluje sice způsob vtělení, protože i to jest nevýslovné, ale vypočítává otce, z nichž pocházel Kristus podle těla.

K druhému se musí říci, že k této námitce, kterou dal Julián Odpadlík, se různě u některých odpovídá. Někteří totiž, jak dí Řehoř Nazianský, praví, že titíž jsou, jež oba Evangelisté vypočítávají, ale pod různými jmény, jako dvoujmenní. Ale to nemůže obstáti, protože Matouš uvádí jednoho syna Davidova, totiž Šalomouna. Lukáš však klade jiného, totiž Nathana; jež podle dějin Knihy Královské známe jakožto bratry. Proto jiní říkají, že Matouš podal pravý rodokmen Kristův, kdežto Lukáš domnělý, pročež začal: "podle domněnky syn Josefův". Byli totiž někteří Židé, kteří se domnívali, že pro hříchy králů Judských se nenarodí Kristus z Davidova skrze krále, nýbrž skrze jiný jeho kmen lidí soukromých. Jiní pak řekli, že Matouš uvedl otce tělesné, Lukáš však uvedl otce duchovní, totiž spravedlivé muže, kteří slují otci pro podobnost cti. Avšak v knize O otáz. Star. a Nov. zák. se odpovídá, že se nemá rozuměti, že u Lukáše Josef sluje synem Heliovým, nýbrž že Heli a Josef byly otci Kristovými, různě pocházejíce od Davida. Proto se praví o Kristu, že byl domněle synem Josefovým, a také že týž Kristus byl synem Heliovým; jako by řekl, že týmž právem, jakým sluje synem Josefovým, může slouti synem Heliovým a všech těch, kteří pocházejí z rodu Davidova; jako praví Apoštol, Řím. 9: "Z nichž," totiž Židů, ;,jest Kristus podle těla." Augustin pak, v knize O otáz. evang., řeší trojmo, řka: "Tři příčiny shledávám, z nichž každou přijal Evangelista. Buď totiž jeden Evangelista jmenoval otce Josefova, od něhož byl zplozen, a druhý pak udal děda mateřího, anebo někoho z bližších příbuzných. - Nebo jeden byl přirozeným otcem Josefovým, a druhý jej přivlastnil. Nebo podle židovského obyčeje, když jeden zemřel bezdětný, příbuzný, vzav si jeho manželku, přiřknul zesnulému příbuznému syna, jejž zplodil": což je také nějaký druh zákonného přivlastnění, jak praví týž Augustin, v II. O souhlase Evang. A tato poslední příčina jest pravdivější; ji také Jeronym uvádí, a Eusebius Caesarejský v Církevních dějinách praví, že ji má také

describere, tres reges in medio praetermittens.

III q. 31 a. 3 arg. 5

Praeterea, omnes qui in Christi generatione describuntur patres habuerunt et matres, et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthaeus autem in generatione Christi tres tantum matres nominat scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriae. Fratres autem nominat Iudae et Iechoniae, et iterum Phares et Zaram. Quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistae inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

III q. 31 a. 3 s. c.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

III q. 31 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur II Tim. III, *omnis Scriptura sacra est divinitus inspirata*. Quae autem divinitus fiunt ordinatissime fiunt, secundum illud Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis descripta.

III q. 31 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi. Matthaeus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile; sed enumerat patres ex quibus Christus secundum carnem processit.

III q. 31 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad hanc obiectionem, quam movit Iulianus apostata, diversimode ab aliquibus respondetur. Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus dicit, dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi binomios. Sed hoc stare non potest, quia Matthaeus ponit unum filiorum David scilicet Salomonem, Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam libri regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod Matthaeus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam, unde incoepit, ut putabatur, filius Ioseph. Erant enim aliqui ex Iudaeis qui, propter peccata regum Iuda, credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam eius stirpem hominum privatorum, esse nasciturum. Alii vero dixerunt quod Matthaeus posuit patres carnales, Lucas autem posuit patres spirituales, scilicet iustos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero de quaest. Nov. et Vet. Test., respondetur quod non est intelligendum quod Ioseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quia Heli et Ioseph fuerunt tempore Christi diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur filius Ioseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius, quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Ioseph, potest dici filius Heli, et omnium eorum qui ex stirpe David descendunt; sicut apostolus dicit, Rom. IX, ex quibus, scilicet Iudaeis, Christus est secundum carnem. Augustinus vero, in libro de quaest. Evang., tripliciter solvit, dicens, *tres causae occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Ioseph a quo genitus est, nominavit, alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis maioribus posuit. Aut unus erat Ioseph naturalis pater, et alter eum adoptaverat. Aut, more Iudaeorum, cum sine filiis unus decessisset, eius uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit propinquo mortuo deputavit*, quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse



Africanus Historik. Praví totiž, že Mathan a Melchi různým časem z téže manželky, jménem Estha, zplodili po synu. Protože Mathan, jenž pocházel od Šalomouna, pojal ji nejprve za manželku, a zanechav jednoho syna, jménem Jakuba, zemřel; po jeho smrti, protože zákon nezakazuje vdově vzíti si jiného muže, Melchi, jenž jest z rodu Matahanova, protože byl ze stej ného kmene, ale ne z téhož rodu, pojal opuštěnou ženu Matahanovu, z níž také on dostal syna, jménem Heli, a tak z různého rodu otců stali se Jakub a Heli rodnými bratry. Z nich jeden, to jest Jakub, pojav z příkazu zákona ženu svého bratra Heli, jenž zemřel bezdětný, zplodil Josefa, rodovým původem sice svého syna, ale podle přikázání zákona se stává synem Heliovým. A proto dí Matouš, "Jakub zplodil Josefa`', kdežto Lukáš, protože popisuje původ zákonný, nikoho nej menu je plodícím někoho. A ačkoliv říká Damašský, že Maria souvisela s Josefem podle onoho původu, jímž Heli sluje jejím otcem, protože praví, že pocházela od Melchi, přece jest mysliti, že také ze Šalomouna odvozovala původ nějakým způsobem skrze ony otce, jež vypočítává Matouš, jenž má vypočítávati tělesný původ Kristův; zvláště když Ambrož praví, že Kristus vyšel ze semene Jechoniášova.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlasu Evang., "Matouš chtěl ukázati v Kristu osobnost královskou, kdežto Lukáš kněžskou. Proto se v rodech Matoušovýeh naznačuje přijetí našich hříchů od Pána Ježíše Krista": "pokud totiž skrze původ těla přijal podobu hříšného těla". "V rodech pak Lukášových jest naznačeno smytí našich hříchů," jež je skrze obět Kristovu. "A proto Matouš vypočítává pokolení sestupně, kdežto Lukáš vzestupně." Odtud také jest, že Matouš sestupuje od samého Davida skrze Šalomouna, v jehož matce onen zhřešil, ale Lukáš vystupuje k samému Bohu skrze Nathana, skrze kteréhož jména proroka Bůh shladil jeho hřích. - A odtud také jest, že, jelikož "Matouš chtěl naznačiti Krista, sestoupivšího k naší smrtelnosti, sestupně na začátku svého Evangelia připomenul pokolení od Abrahama až do Josefa, a až k narození samého Krista; Lukáš však ne na začátku, nýbrž po křtu vypravuje Kristův rod, a ne sestupně, nýbrž vzestupně, ukazuje spíše kněze při shlazování hříchů, kde Jan vydal svědectví, řka: Ejhle, který snímá hříchy světa. Vystupuje pak přechází Abrahama a přichází k Bohu, s nímž očištěni a vykoupeni jsme smířeni." Právem také pojal původ přivlastnění, protože skrze přivlastnění se stáváme syny Božími; tělesným pak zrozením Syn Boží stal se synem člověka. Dosti pak dokázal, že nenazval Josefa synem Heliovým proto, že byl jím zplozen, nýbrž, že od něho byl přivlastněn, když i samého Adama nazval synem Božím, ježto byl učiněn od Boha. Také číslo čtyřicet patří k času přítomného života, pro čtyři strany světa, na němž vedeme smrtelný život pod králem Kristem. Čtyřicítka pak má čtyřikráte deset: a sama desítka sestává postupně z číslic, od jednotky do čtverky. Mohla by se také desítka vztahovati na Desatero a čtverka na přítomný život, anebo také na čtyři evangelia, pokud Kristus kraluje v nás. A proto Matouš zdůrazňuje královskou osobu Kristovu, určil čtyřicet osob, mimo něho. - Ale to se má rozuměti, jestliže

Augustinus dicit, in II de consensu Evang. Et haec ultima causa est verior, quam etiam Hieronymus, super Matth., ponit; et Eusebius Caesariensis, in ecclesiastica historia, ab Africano historiographo traditum asserit. Dicunt enim quod Mathan et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore, Estha nomine, singulos filios procrearunt. Quia Mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat, et, relicto filio uno, Iacob nomine, defunctus est; post cuius obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi, qui per Nathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu sed non ex eodem genere, relictam Mathan accepit uxorem, ex qua et ipse suscepit filium, nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Iacob et Heli uterini fratres. Quorum alter, idest Iacob, fratris sui Heli, sine liberis defuncti, ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Ioseph, natura quidem generis suum filium, secundum vero legis praeceptum, Heli efficitur filius. Et ideo Matthaeus dicit, Iacob genuit Ioseph, sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat quod beata virgo Maria Ioseph attinebat secundum illam originem qua pater eius dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse, tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum, per illos patres quos enumerat Matthaeus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; praesertim cum Ambrosius dicat Christum de semine Iechoniae descendisse.

III q. 31 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *Matthaeus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem. Unde in generationibus Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum a domino Iesu Christo*, inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit. *In generationibus autem Lucae significatur nostrorum ablutio peccatorum*, quae est per sacrificium Christi. *Et ideo generationes Matthaeus descendens enumerat, Lucas autem ascendens*. Inde etiam est quod *Matthaeus ab ipso David per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccavit, Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit per cuius nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit*. Et inde est etiam quod, quia *Matthaeus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Ioseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem, descendendo commemoravit ab initio Evangelii sui. Lucas autem non ab initio, sed a Baptismo Christi generationem narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tanquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans ubi testimonium Ioannes perhibuit, dicens, ecce qui tollit peccatum mundi. Ascendendo autem, transit Abraham et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Ioseph filium Heli quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerat adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixit, cum sit factus a Deo*. Numerus etiam quadragenarius ad tempus praesentis vitae pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. Quadraginta autem quater habent decem, et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente

jest touže osobou Jechoniáš, jenž stojí na konci druhé čtverky a na začátku třetí, jak chce Augustin. A praví, že se to stalo na znamení, že "u Jechoniáše se stalo jakési přiklonění k cizím národů, když nastal odchod do Babylonska"; což také předobrazovalo Krista, odcházejícího od Obřízky k Předkožce. Jeronym však praví, že byli dva Joachimové, to jest Jechoniášové, totiž otec a syn; ti oba jsou pojati do rodokmene Kristova, aby vyniklo rozlišení rodů, jež Evangelista rozlišuje po třech čtrnáctkách, což vyjde na dvaačtyřicet osob. A také to číslo přísluší Církvi svaté. Neboť to číslo povstává ze šestky, jež znamená práci přítomného života, a sedmy, jež znamená pokoj života budoucího: neboť šestkráte sedm jest dvaačtyřicet. Také sama čtrnáctka, jenž sestává součtem z desítky a čtverky, může se vztahovati k témuž významu, jenž byl dán čtyřicítce, jež povstává z týchž čísel násobením. Číslo pak, jehož užívá Lukáš v pokoleních Kristových, značí všeobecnost hříchů. Desítka totiž, jakožto číslo spravedlnosti, ukazuje se v deseti přikázáních zákona. Hřích pak jest přestoupení zákona; přestoupení pak čísla deseti jest jedenáct. Sedma pak znamená všeobecnost, protože veškerý čas se rozvíjí počtem sedmi dnů. Sedmkrát pak jedenáct jest sedmdesát sedm. - A tak se tím naznačuje veškerost hříchů, jež se skrze Krista odnímají.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak dí Jeronym K Mat., "protože král Joram se přimísil rodu nejhříšnější Jezabel, proto se vyhlazuje jeho památka až do třetího pokolení, aby nestál ve svatém pořadu Narození". A tak, jak praví Zlatoústý, "jaké bylo učiněno požehnání nad Jehu, jenž vykonal pomstu nad domem Achada a Jezabel, takové jest prokletí nad domem Joramovým pro dceru zlého Achaba a Jezabel, že až do čtvrtého pokolení jsou. vymýceni synové jeho z počtu králů, jak je psáno Exod. 20: Odplatím hříchy rodičů na synech až do třetího a čtvrtého pokolení." Jest také uvážiti, že i jiní králové byli hříšní, a stojí v Kristově rodokmenu; avšak jejich bezbožnost nebyla ustavičná. Neboť, jak se praví v knize Otáz. Nového a Starého zák., "Šalomoun byl ponechán v panování zásluhou svého otce; Roboam zásluhou Asy, syna Abiova, jeho syna. Nepravost pak těchto tří byla ustavičná. t Podle latinského způsobu psaní I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X:

K pátému se musí říci, že, jak dí Jeronym, K Mat. "do rodokmenu Spasitelova není vzata žádná svatá žena, nýbrž ty, jež Písmo káře, aby jenž přišel pro hříšníky, zrozen z hříšníků, hříchy všech shladil". Proto kladou Thamar, jež jest kárána pro tchánovskou soulož; a Rahab, jež byla nevěstkou; a Ruth, jež byla cizinkou; a Bethsabe, žena Uriášova, jež byla cizoložnou; ta však není uvedena vlastním jménem, nýbrž se naznačuje jménem mužovým: jednak pro svůj hřích, protože byla spoluvinna cizoložstvím a vraždou; jednak také, aby se jmenováním muže obnovil v paměti hřích Davidův. A protože Lukáš chce označiti Krista jakožto snímajícího hříchy, nečiní numero consummantur. Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad praesentem vitam; vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quod Christus regnat in nobis. Et ideo *Matthaeus, regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit excepto ipso*. Sed hoc intelligendum est si sit idem Iechonias qui ponitur in fine secundi quaterdenarii et in principio tertii, ut Augustinus vult. Quod dicit factum esse ad significandum quod *in Iechonia facta est quaedam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est, quod etiam praefigurabat Christum a circumcisione ad praeputium migraturum*. Hieronymus autem dicit duos fuisse Ioachim, idest Iechonias, patrem scilicet et filium, quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum, quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit. Quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus convenit sanctae Ecclesiae. Hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem praesentis vitae, et septenario, qui significat quietem vitae futurae, sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, qui ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eandem significationem pertinere potest quae attributa est quadragenario qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. *Denarius enim, tanquam iustitiae numerus, in decem praeceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio. Denarii vero numeri transgressio est undenarius*. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quae per Christum tolluntur.

III q. 31 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Hieronymus, super Matth., dicit, *quia Ioram rex generi se miscuerat impiissimae Iezabel, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sancto nativitatis ordine poneretur*. Et ita, ut Chrysostomus dicit, *quanta benedictio facta est super Iehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Iezabel, tanta est maledictio super domum Ioram, propter filiam iniqui Achab et Iezabel, ut usque ad quartam generationem praecidantur filii eius de numero regum*, sicut scriptum est Exod. XX, *reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem*. Est etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur, sed non fuit eorum continua impietas. Nam, ut dicitur in libro quaest. novi et Vet. Test., *Salomon merito patris sui remissus in regno est, Roboam merito Asae, filii Abiae, filii sui. Horum autem trium continua fuit impietas*.

III q. 31 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *in genealogia salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur, sed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleret*. Unde ponitur Thamar, quae reprehenditur de socerino concubitu; et Rahab, quae fuit meretrix; et Ruth, quae fuit alienigena; et Bethsabee, uxor Uriae, quae fuit adultera. Quae tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur, tum propter peccatum ipsius, quia fuit adulterii et homicidii conscia;



zmínky takových žen. Připomíná však bratry Judovy, aby ukázal, že patří k lidu Božímu; kdežto Ismael, bratr Isákův a Esau, bratr Jakubův, byli vyloučeni z lidu Božího, pročež se nepřipomínají v Kristově rodokmenu. A také aby vyloučil pýchu na ušlechtilost: neboť mnozí bratří Judovi narodili se ze služebných, ale všichni spolu byli Patriarchové a knížata kmenů. - Phares pak a Zaram se jmenují spolu, jak praví Ambrož, K Luk., protože "jimi jest naznačen dvojí život národů; jeden podle zákona", jejž znamená Zaram, "druhý z víry", jejž znamená Phares. Bratry pak Jechoniášovy udává protože všichni vládli v různých dobách, což se nestalo u jiných králů. Nebo protože podobná byla i jejich nešlechetnost, i bída.

## I.4. Zda hmota těla Kristova měla býti vzata z ženy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hmota Kristova těla neměla býti vzata z ženy. Neboť mužský rod je ušlechtilejší než ženský. Ale bylo nejzáhodnější, aby Kristus přijal to, co jest dokonalé v lidské přirozenosti. Tedy se zdá, že neměl přijmouti tělo z ženy, nýbrž spíše z muže, jako Eva byla utvořena ze žebra mužova.

Mimo to, každý počatý ze ženy je zavřen lůnem ženy. Avšak zavření malým lůnem ženy nesluší Bohu, jenž "naplňuje nebe a zemi", jak se praví Jerem. 23. Tedy se zdá, že neměl býti počat z ženy.

Mimo to, ti, kteří jsou počati z ženy, trpí nějakou nečistotou, jak praví Job. 25: "Zda může obstáti člověk, srovnán s Bohem? anebo jeviti čistotu narozený z ženy?" Ale v Kristu nesměla býti žádná nečistota: neboť on jest "Boží Moudrost", o níž se praví, Moudr. 7., že "nic poskvrněného na ni nepřijde". Tedy se zdá, že neměl přijmouti tělo z ženy.

Avšak proti jest, co se praví Galat. 4: "Poslal Bůh Syna svého učiněného z ženy."

Odpovídám: Musí se říci, že ačkoliv mohl Syn Boží přijmouti lidské tělo z jakékoliv látky chtěl, přece bylo nejvhodnější, aby přijal tělo z ženy. A to nejprve protože tím byla zušlechtěna celá lidská přirozenost. Pročež Augustin dí, v knize Osmdesátitří Otáz.: "V obojím rodu se mělo ukázati vysvobození člověka. Tedy, protože nastávalo početí muže, což jest rod ctěnější, bylo záhodno, aby se vysvobození ženského rodu ukázalo tím, že se onen muž narodil z ženy." - Za druhé, protože se tím ujišťuje pravda vtělení. Proto praví Ambrož, v knize O vtělení: "Najdeš mnoho podle přirozenosti a nad přirozenost. Neboť podle stavu přirozenosti byl v lůně," totiž ženského těla; "ale nad stav panna počala, panna porodila: abys věřil, že byl Bohem, jenž obnovoval přirozenost; i člověk byl, jenž podle přirozenosti se rodil z člověka." A Augustin praví v Listě Volusianovi: "Kdyby všemohoucí Bůh člověka ledakde utvořeného stvořil nikoli z lůna tum etiam ut, nominato viro, peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Iudae commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere, cum tamen Ismael, frater Isaac, et Esau, frater Iacob, a populo Dei fuerint separati; propter quod in generatione Christi non commemorantur. Et etiam ut superbiam de nobilitate excludat, multi enim fratrum Iudae ex ancillis nati fuerunt, sed omnes simul erant patriarchae et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit, super Luc., quia per eos gemina describitur vita populorum, una secundum legem, quae significatur per Zaram; altera per fidem, quae significatur per Phares. Fratres autem Iechoniae ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat. Vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

## 4. Utrum decuerit Christum nasci de foemina.

III q. 31 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod materia corporis Christi non debuit esse assumpta de femina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femininus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo non videtur quod debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut Heva de costa viri formata est.

III q. 31 a. 4 arg. 2

Praeterea, quicumque ex femina concipitur, utero feminae includitur. Sed Deo, *qui caelum et terram implet*, ut dicitur Ierem. XXIII, non competit ut parvo feminae utero includatur. Ergo videtur quod non debuit concipi de femina.

III q. 31 a. 4 arg. 3

Praeterea, illi qui concipiuntur ex femina, quandam immunditiam patiuntur, ut dicitur Iob XXV, *nunquid iustificari potest homo comparatus Deo? Aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit, ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VII, quod *nihil inquinatum in illam incurrit*. Ergo non videtur quod debuerit carnem assumpsisse de femina.

III q. 31 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *misit Deus filium suum factum ex muliere*.

III q. 31 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, licet filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo, quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret quia ille vir de femina natus est*. Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *multa secundum naturam invenies, et ultra naturam. Secundum conditionem etenim naturae in utero*, feminei scilicet corporis, *fuit; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit, ut crederes quia Deus erat qui innovabat naturam; et homo erat, qui secundum naturam nascebatur*

mateřského, nýbrž náhle představil zrakům, zdaž by nepotvrdil bludnou domněnku, a nikterak by se nevěřilo, že přijal pravého člověka; a když všechno zázračně činí, ničil by, co učinil milosrdně? Avšak nyní se tak objevil prostředník mezi Bohem a člověkem, že v jednotě osoby spojuje obě přirozenosti, i obvyklé vyvýšil neobvyklým, i neobvyklé ztlumil obvyklým." - Za třetí, protože takto doplňuje celou rozličnost lidského plození. Neboť prvý člověk byl stvořen z hlíny zemské, bez muže a ženy. Eva byla učiněna z muže bez ženy; ostatní pak lidé se rodí z muže a ženy. Pročež toto čtvrté zbývalo jako vlastní Kristu, aby byl utvořen z ženy bez muže.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest mužský rod ušlechtilejší než ženský; proto přijal lidskou přirozenost v mužském rodě. Aby však ženský rod nebyl opovržen, bylo vhodné, aby přijal tělo z ženy. Proto praví Augustin, v knize O zápase křesťanském: "Nepohrdejte sami sebou, muži: Syn Boží přijal muže. Nepohrdejte samy sebou, ženy: Syn Boží narodil se z ženy."

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, XXIII. kniha Proti Faustovi, jenž této námitky užil: "Katolická víra, která věří v Krista, Syna Božího, narozeného z panny podle těla, nikterak neuzavírá téhož Syna Božího do lůna ženy, jako by mimo nebyl, jako by opustil spravování nebe a země, jako by od Otce odešel. Avšak vy, Manichejci, oním srdcem, kterým nemůžete nic mysliti, než tělesné představy, toho vůbec nechápete." Jak totiž praví v Listě Volusiánovi: "Je to smýšlení lidí nemohoucích mysliti nic než těla, z nichž žádné nemůže býti všude celé, protože z nesčetných částí musí býti každá jin de. Docela jiná jest přirozenost duše než těla. Čím spíše Boha, jenž jest tvůrcem duše i těla! Umí býti celý všude, a nepojat žádným místem: umí přijíti bez odchodu, kde byl; umí odejíti, neopouštěje, kam přišel."

K třetímu se musí říci, že v početí muže ze ženy není nic nečistého, pokud jest dílem Božím; proto se praví Skut. 10: "Co Bůh stvořil, ty nenazývej všedním," to jest, nečistým. Ale je tam nějaká nečistota, pocházející z hříchu, pokud jest někdo počat s rozkoší ze spojení muže a ženy. Toho však u Krista nebylo, jak bylo svrchu ukázáno. Kdyby však tam byla nějaká nečistota, nebylo by jí poskvrněno Boží Slovo, jež nikterak není proměnné. Proto dí Augustin, v knize Proti pěti kacířstvům: "Praví Bůh, Stvořitel člověka: Co jest, co tě znepokojuje na mém narození? Nejsem počat chtivostí rozkoše; já učinil matku, ze které bych se narodil. Jestliže sluneční paprsek dovede vysušiti špínu stok, nemůže jimi býti poskvrněn: mnohem více Záře věčného světla může čistiti, kdekoliv zazáří, sama nemůže býti poskvrněna."

## I.5. Zda bylo Kristovo tělo počato z nejčistších krví Panny.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nebylo počato z nejčistších krví Panny. Praví se totiž v modlitbě, *ex homine*. Et Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *si omnipotens Deus hominem, ubicumque formatum, non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris; nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur; et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit ut, in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis, et insolita solitis temperaret*. Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanae. Nam primus homo productus est ex limo terrae sine viro et femina; Heva vero producta est ex viro sine femina; ceteri vero homines producuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

III q. 31 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femininus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *nolite vos ipsos contemnere, viri, filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae, filius Dei natus est ex femina*.

III q. 31 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XXIII libro contra Faustum, qui hac obiectione utebatur, *non plane, inquit, Catholica fides, quae Christum, Dei filium, natum secundum carnem credit ex virgine ullo modo eundem Dei filium sic in utero mulieris includit quasi extra non sit, quasi caeli et terrae administrationem deseruerit, quasi a patre recesserit. Sed vos, Manichaei, corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis*. Ut enim dicit in epistola ad Volusianum, *hominum iste sensus est nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe aliud est natura animae quam corporis. Quanto magis Dei, qui creator est animae et corporis. Novit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat*.

III q. 31 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum inquantum est opus Dei, unde dicitur Act. X, *quod Deus creavit, tu ne commune dixeris*, idest immundum. Est tamen aliqua ibi immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine aliquis concipitur ex commixtione maris et feminae. Quod tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est. Si tamen aliqua ibi esset immunditia, ex ea non inquinaretur Dei verbum, quod nullo modo est mutabile. Unde Augustinus dicit, in libro contra quinque haereses, *dicit Deus, creator hominis, quid est quod te permovet in mea nativitate? Non sum libidinis conceptus cupiditate. Ego matrem de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit multo magis splendor lucis aeternae quocumque radiaverit mundare potest, ipse pollui non potest*.

## 5. Utrum fuerit de purissimis sanguinibus Virginis eius corpus formatum.

III q. 31 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non



že Bůh "Slovo své chtěl vzíti z Panny". Ale tělo se liší od krve. Tedy Kristovo tělo nebylo vzato z Panny.

Mimo to, jako byla žena zázračně utvořena z muže, tak bylo Kristovo tělo zázračně utvořeno z Panny. Ale nepraví se, že byla žena utvořena z mužovy krve, ale spíše z jeho masa a kostí: podle onoho, co se praví Gen. 1: "Toto jest nyní kost z kostí mých a maso z masa mého." Tedy se zdá, že ani tělo Kristovo nemělo býti utvořeno z krve Panny, nýbrž z masa a kostí jejích.

Mimo to tělo Kristovo bylo téhož druhu s těly jiných lidí. Ale těla jiných lidí se neutváří z nejčistší krve, nýbrž ze semene a z měsíční krve. Tedy se také zdá, že ani tělo Kristovo nebylo počato z nejčistších krví Panny.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize, že "Syn Boží sestavil si tělo, oživené rozumovou duší, z neposkvrněných a nejčistších krví Panny.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu pověděno, v početí Kristově bylo podle stavu přirozenosti, že se narodil z ženy, ale nad stav přirozenosti, že se narodil z panny. To pak dává přirozený stav, že v plození živočicha žena posky tuje hmotu, se strany však mužovy jest činný prvek v plození; jak dokazuje Filosof v knize O roz. živoč. Žena však, která počala z muže, není pannou. A proto patří k nadpřirozenému způsobu zplození Kristova, že v onom zplození byla činnou příčinou nadpřirozená božská síla; ale k přirozenému způsobu jeho zplození patří, aby hmota, z níž bylo počato jeho tělo, byla stejná s hmotou, kterou poskytují jiné ženy k početí plodu. Touto však hmotou, podle Filosofa, v knize O roz. živoč., jest krev ženina, ne kterákoliv, nýbrž přivedená k nějakému obsáhlejšímu zjemnění, aby byla vhodnou látkou k početí. A proto z takové látky bylo počato tělo Kristovo.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto Blažená Panna byla téže přirozenosti jako jiné ženy, důsledkem jest, že měla maso a kosti téže přirozenosti. Avšak maso a kosti v jiných ženách jsou skutečné částky těla, z nichž sestává celistvost tělesná; a proto nemohou býti odstraněny bez porušení nebo zeslabení těla. Avšak Kristus, který přišel napraviti porušené, neměl způsobiti žádné porušení nebo zeslabení neporušenosti své matky. A proto nemělo býti utvořeno tělo Kristovo z masa nebo kostí Panny, nýbrž z krve, jež není ještě v uskutečnění částí, nýbrž je v možnosti celek, jak se praví v knize O roz. živoč. A proto říkáme, že přijal tělo z Panny, ne že by hmotou jeho těla bylo skutečné maso, nýbrž krev, jež možností jest maso.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno v Prvé Části, protože byl Adam ustanoven jako nějaký původ lidské přirozenosti, měl ve svém těle něco masa a kosti, co fuerit concepta ex purissimis sanguinibus virginis. Dicitur enim in collecta quod *Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit*. Sed caro differt a sanguine. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine virginis.

III q. 31 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, ita corpus Christi miraculose formatum est de virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus eius, secundum illud quod dicitur Gen. II, *hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine virginis, sed de carnibus et ossibus eius.

III q. 31 a. 5 arg. 3

Praeterea, corpus Christi fuit eiusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus virginis.

III q. 31 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *filius Dei construxit sibi ipsi ex castis et purissimis sanguinibus virginis carnem animatam anima rationali*.

III q. 31 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit activum principium in generatione, sicut probat philosophus, in libro de Generat. Animal. Femina autem quae ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina, sed ad naturalem modum generationis eius pertinet quod materia de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia, secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quandam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

III q. 31 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum beata virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa eiusdem naturae. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis, et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel deminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut deminutionem integritati matris eius inferre debuit. Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Et ideo dicitur carnem de virgine sumpsisse, non quod materia corporis fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

III q. 31 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in prima parte dictum

nepatřilo k jeho celistvosti osobní, nýbrž jenom pokud byl původem lidské přirozenosti. A z toho byla utvořena žena bez újmy mužovy. Ale nic takového nebylo v těle Panny, z čeho by mohlo býti utvořeno tělo Kristovo bez porušení mateřského těla.

K třetímu se musí říci, že semeno ženy se nehodí ku plození, nýbrž jest něco nedokonalého v rodu semene, co nemohlo, býti přivedeno k dokonalé úplnosti semene pro nedokonalost ženské síly. A proto takové semeno není látkou, jež se nutně vyžaduje k početí, jak praví Filosof, v knize O roz. živoč. A proto nebylo při početí Kristově; zvláště, když, ačkoliv jest nedokonalé v rodě semene, přece se vypouští s nějakou žádostivostí, jakož i sémě mužské; avšak v onom panenském početí nemohla míti žádostivost místa. A proto praví Damašský, že tělo Kristovo nebylo počato semenně. Krev pak měsíční, kterou ženy vyměšují každého měsíce, má nějakou přirozenou nečistotu porušenosti; jako i ostatní přebytečnosti, jichž přirozenost nepotřebuje, nýbrž je vyhání. Avšak plod se netvoří z takového měsíčního, majícího po rušenost, jež přirozenost odvrhuje; nýbrž jest to jakýsi odpadek oné čisté krve, jež nějakým zpracováním jest připravena k početí, jakožto čistší a dokonalejší než jiná krev. Má však nečistotu rozkoše při početí jiných lidí, pokud tato krev jest přitahována na místo vhodné zplození právě spojením muže a ženy. Ale to nebylo při početí Kristově, protože působením Ducha Svatého byla tato krev shromážděna v lůně Panny a přetvořena na plod. A proto se tělo Kristovo nazývá "utvořeným ze zcela neposkvrněných a nejčistších krví Panny".

## I.6. Zda bylo Kristovo tělo nějak vyznačeno v Adamovi a v jiných otcích.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo tělo bylo nějak vyznačeno v Adamovi a v jiných otcích. Praví totiž Augustin, X. Ke Gen. Slov., že Kristovo tělo bylo v Adamovi a v Abrahamovi podle tělové podstaty. Avšak tělová podstata jest něco vyznačeného. Tedy bylo Kristovo tělo v Adamovi a v Abrahamovi a v jiných otcích podle něčeho vyznačeného.

Mimo to Řím. 1. se praví, že Kristus "byl učiněn podle těla ze semene Davidova". Avšak sémě Davidovo bylo v něm něco vyznačeného. Tedy byl Kristus podle něčeho vyznačeného v Davidovi z téhož důvodu v jiných otcích.

Mimo to Kristus je spřízněn s lidským pokolením, pokud přijal tělo z lidského pokolení. Ale nebylo-li ono tělo něco vyznačeného v Adamovi, zdá se, že není nikterak spřízněno s lidským pokolením, které pochází odAdama, nýbrž spíše s jinými věcmi, odkud byla vzata látka jeho těla. Zdá se tedy, že Kristovo tělo bylo v Adamovi a jiných otcích podle něčeho vyznačeného.

est, Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturae humanae principium. Et de tali formata est mulier, absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

III q. 31 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit produci ad perfectum seminis complementum, propter imperfectionem virtutis femineae. Et ideo tale semen non est materia quae de necessitate requiratur ad conceptum, sicut philosophus dicit, in libro de Generat. Animal. Et ideo in conceptione Christi non fuit, praesertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris; in illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quandam naturalem habet corruptionis, sicut et ceterae superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus, sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis qui digestione quadam est praeparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione spiritus sancti talis sanguis in utero virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi *ex castissimis et purissimis sanguinibus virginis formatum*.

## 6. Utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum.

III q. 31 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus, X super Gen. ad Litt., quod caro Christi fuit in Adam et Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

III q. 31 a. 6 arg. 2

Praeterea, Rom. I dicitur quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem*. Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

III q. 31 a. 6 arg. 3

Praeterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet inquantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis eius assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et aliis patribus secundum aliquid



Avšak proti jest, co praví Augustin, X. Ke Gen. Slov.: "Jakkoli byl Kristus v Adamovi a v Abrahamovi a v jiných otcích, byli tam jiní lidé; ale ne naopak." Avšak jiní lidé nebyli v Adamovi a Abrahamovi podle nějaké vyznačené hmoty, nýbrž pouze podle původu, jak jsme měli v Prvé Části. Tedy ani Kristus nebyl v Adamovi a Abrahamovi podle něčeho vyznačeného, a z téhož důvodu ani v jiných otcích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu pověděno, hmota Kristova těla nebylo maso a kost Blažené Panny, ani něco, co bylo skutečnou částí těla jejího, nýbrž krev, která je v možnosti tělo. Cokoliv však bylo v Blažené Panně přijatého od rodičů, bylo skutečnou částí těla Blažené Panny. Proto, co bylo v Blažené Panně přijatého od rodičů, nebylo lát kou těla Kristova. A proto se musí říci, že tělo Kristovo nebylo v Adamovi a jiných otcích podle něčeho vyznačeného, tak totiž, aby se mohla nějaká část těla Adamova nebo jeho potomků určitě označiti, že by se řeklo, že z této hmoty bude utvořeno tělo Kristovo; ale bylo tam podle původu, jakož i tělo jiných lidí. Neboť tělo Kristovo má vztah k Adamovi a k jiným otcům prostřednictvím těla jeho matky. Proto nebylo žádným jiným způsobem tělo Kristovo v otcích, než tělo jeho matky, jež nebylo v otcích podle vyznačené hmoty, jako ani těla jiných lidí, jak se řeklo v Prvé Části.

K prvnímu se tedy musí říci, že když se praví, že byl Kristus v Adamovi podle tělové podstaty, nemá se tak rozuměti, že Kristovo tělo bylo v Adamovi nějaká tělová podstata; nýbrž že tělová podstata těla Kristova, to jest látka, kterou přij al z Panny, byla v Adamovi jakožto v původu činném, ne však jako ve hmotném původu; protože totiž plodivou silou Adama a jiných, pocházejících od Adama až k Blažené Panně, stalo se, že tak byla připravena ona látka k početí těla Kristova. Nebyla však ona látka utvořena na tělo Kristovo silou semene, pocházející od Adama. A proto se praví, že Kristus byl v Adamovi původově podle tělové podstaty, ne však podle semenného způsobu.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv tělo Kristovo nebylo v Adamovi a v jiných otcích podle semenného způsobu, přece tělo Blažené Panny, jež bylo počato ze semene mužova, bylo v Adamovi a v jiných otcích podle semenného způsobu. A proto se říká, že prostřednictvím Blažené Panny Kristus byl podle těla ze semene Davidova na způsob původu.

K třetímu se musí říci, že Kristus má spřízněnost s lidským pokolením podle podobnosti druhu. Avšak podobnost druhu se nebéře podle vzdálené látky, nýbrž podle látky nejbližší a podle činného původu, jenž plodí sobě podobné v druhu. Tak tedy jest dostatečně zachována spřízněnost Kristova s lidským pokolením tím, že Kristovo tělo bylo utvořeno z krví Panny, pocházejících podle původu od Adama a jiných otců. A nezáleží při této příbuznosti na tom, odkud byla vzata látka krví; jako na tom nezáleží při plození lidí. jiných, jak se řeklo v Prvé Části.

signatum.

III q. 31 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham, alii homines ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est. Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et, eadem ratione, nec in aliis patribus.

III q. 31 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporis Christi non fuit caro et os beatae virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis eius, sed sanguis, qui est potentia caro. Quidquid autem fuit in beata virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis beatae virginis. Unde illud quod fuit in beata virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adae, vel alicuius alterius, posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia formabitur corpus Christi, sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris eius, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est.

III q. 31 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo, quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia, sed quia corpulenta substantia corporis Christi, idest materia quam sumpsit ex virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in principio materiali; quia scilicet per virtutem generativam Adae, et aliorum ab Adam descendentium usque ad beatam virginem, factum est ut illa materia taliter praepararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

III q. 31 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem, corpus tamen beatae virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo, mediante beata virgine, Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

III q. 31 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei. Similitudo autem speciei attenditur, non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam, et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc

## I.7. Zda bylo Kristovo tělo v otcích nakaženo hříchem.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nebylo ve starých otcích nakaženo hříchem. Praví se totiž Moudr. 7, že na božskou Moudrost "nic neposkvrněného ne přijde". Kristus však jest Moudrost Boží, jak se praví I. Kor. 1. Tedy nikdy nebylo tělo Kristovo poskvrněno hříchem.

Mimo to Damašský praví, v III. knize, že Kristus "přijal prvotiny naší přirozenosti". Ale v prvotním stavu nebyla lidská přirozenost nakažena hříchem. Tedy tělo Kristovo nebylo nakaženo hříchem ani v Adamovi, ani v jiných otcích.

Mimo to Augustin praví, X. Ke Gen. Slov., že "lidská přirozenost vždycky měla s ranou lék na ránu". Ale to, co jest nakaženo, nemůže býti lékem na ránu, nýbrž spíše samo potřebuje léku. Tedy vždycky bylo v lidské přirozenosti něco nenakaženého, z čeho bylo potom utvořeno Kristovo tělo.

Avšak proti jest, že Kristovo tělo nemá vztah k Adamovi a k jiným otcům než prostřednictvím těla Blažené Panny, z níž přijal tělo. Ale tělo Blažené Panny bylo celé počato v dědičném hříchu, jak bylo výše řečeno; a tak také, pokud bylo v otcích, bylo podrobeno hříchu. Tedy Kristovo tělo, pokud bylo v otcích, podrobeno bylo hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že, když říkáme, že byl Kristus nebo jeho tělo v Adamovi a v jiných otcích, srovnáváme jej nebo jeho tělo s Adamem a s jinými otci. Jest však jasné, že jiný byl stav otců a jiný Krista. Neboť otcové byli podrobeni hříchu, Kristus však byl vůbec prost hříchu. - Tedy dvojím způsobem nastává blud při tomto srovnávání. Jedním způsobem, že přidělujeme Kristu nebo jeho tělu stav, který byl v otcích; kdybychom třebas řekli, že Kristus zhřešil v Adamovi, protože v něm nějak byl; což jest nesprávné, protože nebyl v něm tím způsobem, aby ke Kristu dosáhl hřích Adamův, protože nepochází od něho podle zákona žádostivosti, čili podle způsobu semenného, jak bylo shora řečeno. Jiným způsobem nastane blud, když tomu, co bylo skutečně v otcích, přidělujeme stav Krista nebo jeho těla; že totiž, poněvadž tělo Kristovo, pokud bylo v Kristu, nebylo podrobeno hříchu, tak také v Adamovi a v jiných otcích byla nějaká část jeho těla, která nebyla podrobena hříchu, z níž by se později utvořilo tělo Kristovo, jak někteří tvrdili. Což však nemůže býti. Nejprve protože Kristovo tělo nebylo v Adamovi a v jiných otcích podle něčeho označeného, co by se mohlo rozlišovati od jeho ostatního těla, jako čisté od nečistého, jak již bylo shora řečeno. Za druhé, jelikož, když jest lidské tělo nakaženo hříchem z toho, že jest počato skrze žádostivost, jako jest celé tělo nějakého člověka počato skrze žádostivost, tak jest také celé poskvrněno hříchem. A proto se musí říci, že celé tělo praotců bylo podrobeno hříchu; a nebylo v nich něco nedotčeného hříchem, z čeho by se potom utvořilo tělo Kristovo.

affinitatem undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit, sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est.

## 7. Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia.

III q. 31 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap. VII quod in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrit. Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I ad Cor. I. Ergo caro Christi nunquam peccato inquinata fuit.

III q. 31 a. 7 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit, in III libro, quod *Christus primitias nostrae naturae assumpsit*. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam nec in aliis patribus.

III q. 31 a. 7 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quod *natura humana semper habuit, cum vulnere, vulneris medicinam*. Sed id quod est infectum, non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

III q. 31 a. 7 s. c.

Sed contra est quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres nisi mediante corpore beatae virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus beatae virginis totum fuit in originali conceptum, ut supra dictum est, et ita etiam, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

III q. 31 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicimus Christum, vel eius carnem, fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius, ad Adam et ad alios patres. Manifestum est autem quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi, nam patres fuerunt subiecti peccato, Christus autem fuit omnino a peccato immunis. Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit. Uno modo, ut attribuamus Christo, vel carni eius, conditionem quae fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit quia in eo aliquo modo fuit. Quod falsum est, quia non eo modo in eo fuit ut ad Christum peccatum Adae pertineret; quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est. Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis eius, ut scilicet, quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam et in aliis patribus fuit aliqua pars corporis eius quae non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur; sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua eius carne sicut purum ab impuro, sicut iam supra dictum est. Secundo quia, cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicuius hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur. Et ideo dicendum est quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia, nec fuit in



K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus nepřijal tělo lidského pokolení poddané hříchu, nýbrž očištěné od. veškeré nákazy hříchu. A proto "do božské Moudrosti nepřijde nic poskvrněného".

K druhému se musí říci, že se praví, že Kristus přijal prvotiny naší přirozenosti co do podobnosti stavu, protože totiž přijal tělo nenakažené hříchem, jako bylo tělo člověka před hříchem. Nerozumí však se to podle trvání čistoty; tak totiž, že ono tělo čistého člověka bylo zachováváno prosté hříchu až do utvoření těla Kristova.

K třetímu se musí říci, že v lidské přirozenosti byla před Kristem ve skutečnosti rána, to jest nákaza dědičným hříchem. Avšak lék na ránu tam nebyl skutečně, nýbrž jen podle síly původu, pokud totiž od oněch otců mělo pocházeti tělo Kristovo.

## I.8. Zda byl Kristus desátkován v bedrech Abrahamových.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus byl desátkován v bedrech Abrahamových. Praví totiž Apoštol, Žid. 7, že "Levi, pravnuk Abrahamův, byl desátkován v Abrahamovi", protože při dávání desátků Melchisedechovi "byl Levi ještě v bedrech jeho". Podobně Kristus byl v bredrech Abrahamových, když dával desátky. Tedy také sám Kristus byl desátkován v Abrahamovi.

Mimo to Kristus jest ze semene Abrahamova podle těla, jež přijal od matky. Ale matka jeho byla desátkována v Abrahamovi. Tedy týmž důvodem Kristus.

Mimo to "to bylo v Abrahamovi desátkováno, co potřebovalo uzdravení", jak praví Augustin, X. Ke Gen. Slov. Uzdravení však potřebuje každé tělo podrobené hříchu. Ježto tedy Kristovo tělo bylo podrobeno hříchu, jak bylo řečeno, zdá se, že bylo desátkováno Kristovo tělo v Abrahamovi.

Mimo to se nezdá, že by to nějak ubíralo hodnotě Kristově. Neboť nic nepřekáží, aby, když otec nějakého velekněze dává desátky knězi, byl jeho syn velekněz větší než jednoduchý kněz. Ač tedy Kristus sluje desátkovaným, odevzdáním Abrahamových desátků Melchisedechovi, přece se tím nevylučuje; že Kristus jest větší než Melchisedech.

Avšak proti jest, co praví Augustin, X. Ke Gen. Slov., že "Kristus tam", totiž v Abrahamovi, "desátkován nebyl, a jeho tělo nevzalo odtud horkost rány, nýbrž látku léku".

Odpovídám: Musí se říci, že podle smyslu Apoštola třeba říci, že Kristus nebyl desátkován v bedrech Abrahamových. Apoštol totiž dokazuje, že kněžství, které jest podle řádu Melchisedechova, jest nad kněžství levitské, protože Abraham dal desátky Melchisedechovi,

eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

III q. 31 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non assumpsit carnem humani generis subditam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam. Et ideo *in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit*.

III q. 31 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus dicitur primitias nostrae naturae assumpsisse, quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum. Non autem hoc intelligitur secundum continuationem puritatis, ita scilicet quod illa caro puri hominis servaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

III q. 31 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod in humana natura, ante Christum, erat vulnus, idest infectio originalis peccati, in actu. Medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

## 8. Utrum fuerit decimata in lumbis Abrahae.

III q. 31 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus. Dicit enim apostolus, ad Heb. VII, quod levi, pronepos Abrahae, decimatus fuit in Abraham, quia, eo decimas dante Melchisedech, adhuc levi erat in lumbis eius. Similiter Christus erat in lumbis Abrahae quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus decimatus fuit in Abraham.

III q. 31 a. 8 arg. 2

Praeterea, Christus est ex semine Abrahae secundum carnem quam de matre accepit. Sed mater eius fuit decimata in Abraham. Ergo, pari ratione, Christus.

III q. 31 a. 8 arg. 3

*Praeterea, illud in Abraham decimabatur quod indigebat curatione*, ut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt. Curatione autem indigebat omnis caro peccato obnoxia. Cum ergo caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est, videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

III q. 31 a. 8 arg. 4

Praeterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi. Nihil enim prohibet, patre alicuius pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium eius pontificem maiorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit maior quam Melchisedech.

III q. 31 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt. quod Christus ibi, scilicet in Abraham, *decimatus non est, cuius caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit*.

III q. 31 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, secundum intentionem apostoli, oportet dicere quod Christus in lumbis Abrahae non fuerit decimatus. Probat enim apostolus maius esse sacerdotium quod est secundum ordinem Melchisedech,

když ještě byl v jeho bedrech Levi, jemuž příslušelo kněžství zákonné. Kdyby však také Kristus byl desátkován v Abrahamovi, jeho kněžství nebylo by podle řádu Melchisedechova, nýbrž pod kněžstvím Melchisedechovým. A proto se musí říci, že Kristus nebyl desátkován v bedrech Abrahamových jako Levi. Protože totiž ten, jenž dává desátky, devět si ponechává a desáté jinému přiděluje, jež jest známkou dokonalosti, pokud jest jaksi koncem všech čísel, jež postupují až do deseti; jest odtud, že ten, kdo dává desátky, prokazuje svou nedokonalost a že přiděluje dokonalost jinému. Nedokonalost však lidskeho pokolení jest ze hříchu, jenž potřebuje dokonalost od toho, jenž léčí od hříchu. Vyléčiti pak ze hříchu jest jedině Kristovo; neboť on je "beránek, který snímá hříchy světa", jak se praví Jan 1. Melchisedech pak byl jeho obrazem, jak dokazuje Apoštol, Žid. 7. Tím tedy, že Abraham dal desátky Melchisedechovi, naznačoval, že on, jakožto počatý ve hříchu, a všichni, kteří budou pocházeti od něho, z důvodu, že převzali dědičný hřích, potřebují vyléčení, jež jest skrze Krista. Isaak pak a Jakub a Levi a všichni ostatní byli tak v Abrahamovi, že pocházeli od něho nejen podle tělové podstaty, nýbrž také podle semenného způsobu, jímž přechází dědičný hřích. A proto všichni byli v Abrahamovi desátkováni, to jest předobrazena potřeba uzdravení, jež je skrze Krista. Jediný však Kristus byl tak v Abrahamovi, že od něho pochází ne podle semenného způsobu, nýbrž podle tělové podstaty. A proto nebyl v Abrahamovi jako potřebující uzdravení, nýbrž spíše jakožto zahojení rány. A proto nebyl desátkován v bedrech Abrahamových.

A z toho jest patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že, poněvadž Blažená Panna byla počata v dědičném hříchu, byla v Abrahamovi jako potřebující uzdravení. A proto byla tam desátkována, jakožto odtud pocházející podle semenného způsobu. O těle však Kristově. není tak, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že se nazývá tělo Kristovo podrobeným hříchu ve starých otcích podle jakosti, kterou mělo v oněch otcích, kteří byli desátkováni. Ne však podle jakosti, kterou má, jak je skutečně v Kristu, který nebyl desátkován.

Ke čtvrtému se musí říci, že kněžství Levitské přecházelo podle tělesného původu. Proto nebylo méně v Abrahamovi než v Levi. Proto, když Abraham dal Melchisedechovi desát ky, jakožto většímu, ukazuje se, že kněžství Melchisedecha, pokud nese podobu s Kristem, jest nad kněžství Levitské. Avšak kněžství Kristovo nesleduje tělesný původ, nýbrž duchovní milost. A proto může býti, že otec dal desátky nějakému knězi jako menší většímu, a přece syn jeho, je-li veleknězem, jest nad onoho kněze, ne pro tělesný původ, nýbrž pro duchovní milost, kterou má odKrista.

## *XXXII. O činném původu v Kristově početí.*

### Předmluva

sacerdotio levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc levi existente in lumbis eius, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, eius sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahae, sicut levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimum alii attribuit, quod est perfectionis signum, inquantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum et perfectionem alii attribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione eius qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi, ipse enim est *agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Ioan. I. Figuram autem eius gerebat Melchisedech, ut apostolus probat, Heb. VII. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, praefiguravit se, velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione quae est per Christum. Isaac autem et Iacob et levi, et omnes alii, sic fuerunt in Abraham ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, idest praefigurati indigere curatione quae est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahae decimatus.

III q. 31 a. 8 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

III q. 31 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia beata virgo fuit in originali concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens. Et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est.

III q. 31 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam habuit in ipsis parentibus, qui fuerunt decimati. Non autem secundum qualitatem quam habet prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

III q. 31 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod sacerdotium leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedec tanquam maiori, ostenditur sacerdotium Melchisedec, inquantum gerit figuram Christi, esse maius sacerdotio levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater dedit decimas alicui sacerdoti tanquam minor maiori, et tamen filius eius, si sit pontifex, est maior illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

## *32. De conceptione Christi quantum ad principium activum.*

### Prooemium



Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o činném původu v Kristově početí. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda byl Duch Svatý činným původem početí Kristova.

2. Zda lze říci, že byl Kristus počat z Ducha Svatého.

3. Zda lze říci, že Duch Svatý byl otcem Krista podle těla.

4. Zda Blažená Panna něco činně konala v početí Kristově.

### I.1. Zda se má přidělovati Duchu Svatému způsobení početí Kristova.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá přidělovati Duchu Svatému způsobení početí Kristova. Neboť, jak praví Augustin v I. O Troj., "nedělená jsou díla Trojice, jakož i nedělená jest bytnost Trojice". Ale způsobiti početí Kristovo jest nějaké božské dílo. Tedy se zdá, že se nemá spíše přidělovati Duchu Svatému než Otci nebo Synu.

Mimo to Apoštol praví, Gal. 4: "Když přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného z ženy"; což vykládaje Augustin, IV. O Troj., praví: "Tím ovšem poslaného, kým z ženy učiněného." Ale poslání Syna se přiděluje především Otci, jak jsme měli v Prvé Části. Tedy i početí, podle něhož byl z ženy učiněn, třeba především přidělovati Otci.

Mimo to, Přísl. 9 se praví: "Moudrost zbudovala si dům." Jest pak Moudrost Boží sám Kristus, podle onoho I. Kor. 1: "Krista, Boží Sílu a Boží Moudrost." Dům pak této Moudrosti jest tělo Kristovo, které také sluje chrámem jejím, podle onoho Jan. 2: "To pak pravil o chrámě těla svého." Tedy se zdá, že způsobiti početí téla Kristova třeba především přiděliti Synovi. Ne tedy Duchu Svatému.

Avšak proti jest, co se praví Luk. l: "Duch Svatý sestoupí v tebe."

Odpovídám: Musí se říci, že početí Kristova těla vykonala celá Trojice: přiděluje se však Duchu Svatému z trojího důvodu. A to nejprve protože jest příhodné příčině vtělení, vzaté se strany Boha. Neboť Duch Svatý jest láska Otce a Syna, jak jsme měli v Prvé Části. To však pochází z největší lásky Boží" aby Syn Boží si vzal tělo v panenském lůně: pročež se praví, Jan. 3: "Tak Bůh miloval svět, že dal Syna svého jednorozeného." - Za druhé, protože jest příhodné příčině vtělení se strany přijaté přirozenosti. Protože se tím dává rozuměti, že lidská přirozenost byla přijata od Syna Božího v jednotu osoby, ne z nějakých zásluh, nýbrž z pouhé milosti: která se připisuje Duchu Svatému, podle onoho I. Kor. 12: "Rozdělené jsou milosti, avšak týž Duch." Pročež praví Augustin, v Enchiridion: "Tento způsob, kterým se zrodil Kristus z Ducha Svatého, naznačuje nám milost Boží, jíž člověk, bez předchozích zásluh, od samého prvého začátku své přirozenosti, kterým začal býti, měl býti spojen se Slovem Božím v takovou jednotu osoby, aby týž sám byl Synem Božím. - Za třetí, protože to bylo vhodné konci vtělení. Neboť u toho se končilo vtělení, že ten člověk, který byl počat, by 1 svatý a Syn Boží. To pak obojí se přiděluje Duchu Svatému.

III q. 32 pr.

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. Secundo, utrum possit dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto. Tertio, utrum possit dici quod spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. Quarto, utrum beata virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

### 1. Utrum Spiritus Sanctus fuerit principium activum in conceptione Christi.

III q. 32 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui spiritui sancto. Quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa est essentia Trinitatis*. Sed efficere conceptionem Christi est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum spiritui sancto quam patri vel filio.

III q. 32 a. 1 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere*, quod exponens Augustinus, IV de Trin., dicit, *eo utique missum, quo factum ex muliere*. Sed missio filii attribuitur praecipue patri, ut in prima parte habitum est. Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet praecipue patri attribui.

III q. 32 a. 1 arg. 3

Praeterea, Proverb. IX dicitur, *sapientia aedificavit sibi domum*. Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I Cor. I, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Domus autem huius sapientiae est corpus Christi, quod etiam dicitur templum eius, secundum illud Ioan. II, *hoc autem dicebat de templo corporis sui*. Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debeat praecipue attribui filio. Non ergo spiritui sancto.

III q. 32 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, *spiritus sanctus superveniet in te,* et cetera.

III q. 32 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata, attribuitur tamen hoc spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem, quia hoc congruit causae incarnationis quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor patris et filii, ut in prima parte habitum est. Hoc autem ex maximo Dei amore provenit, ut filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali, unde dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret*. Secundo, quia hoc congruit causae incarnationis ex parte naturae assumptae. Quia per hoc datur intelligi quod humana natura assumpta est a filio Dei in unitatem personae non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae spiritui sancto attribuitur, secundum illud I Cor. XII, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*. Unde Augustinus dicit, in Enchirid., *iste modus quo est natus Christus de spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis praecedentibus meritis, ex ipso primo exordio naturae suae quo esse coepit, verbo Dei copularetur in tantam unitatem personae ut idem ipse esset filius Dei*. Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio ut homo ille qui

Neboť jím se lidé stávají syny Božími, podle onoho Gal. 4: "Protože jste Syny Božími, seslal Bůh Ducha Syna svého do srdcí našich, volajícího Abba, Otče." On jest též "Duch posvěcení", jak se praví Řím. 1. Jako tedy jiní jsou posvěceni duchovně Duchem Svatým, aby byli dětmi Božími přivlastněnými, tak Kristus byl skrze Ducha Svatého ve svatosti počat, aby byl přirozeným Synem Božím. Proto Řím. 1, podle jedné Glossy, co předchází, "Jenž byl předurčen za Syna Božího v síle", objasňuje se tím, co bezprostředně následuje, "podle Ducha posvěcujícího", to jest, skrze to, že byl počat z Ducha Svatého. A sám anděl zvěstující, z toho, co předeslal: "Duch Svatý sestoupí na tebe," uzavírá: "A proto i co se z tebe narodí svatého, slouti bude Syn Boží."

K prvnímu se tedy musí říci, že dílo početí jest sice společné celé Trojici, avšak podle nějakého způsobu se přiděluje jednotlivým Osobám. Neboť Otci se přiděluje autorita vůči osobě Syna, jenž takovým početím na se vzal. Synu pak se přiděluje samo přijetí těla; ale Duchu Svatému se přiděluje utvoření těla, jež jest přijato Synem. Neboť Duch Svatý jest Duch Syna, podle onoho Gal. 4: "Poslal Bůh Ducha Syna své ho." Jako však síla duše, která jest v semeni, duchem, který jest zavřen v semeni, utváří tělo při plození jiných lidí, tak Síla Boží, jíž jest sám Syn, podle onoho I. Kor. 1: "Krista, Sílu Boží", Duchem svatým utvořila tělo, které přijala. A to také ukazují slova anděla řkoucího: "Duch Svatý sestoupí na tebe", jakoby k přípravě a utváření látky těla Kristova: "a Síla Nejvyššího", to jest, Kristus "zastíní tebe", to jest, lidské tělo v tobě přijme netělesné světlo božství, neboť stín jest tvořen ze světla a těla", jak praví Řehoř, XVIII. Moral. Nejvyšším pak se rozumí Otec, jehož Silou jest Syn.

K druhému se musí říci, že se poslání vztahuje k přijímající osobě; ale početí ku přijatému tělu, jež jest utvářeno působením Ducha Svatého. A proto, ač poslání a početí jsou podmětem totéž, protože však se rozumem odlišují, poslání se přiděluje Otci, kdežto způsobení početí Duchu Svatému; ale přijetí těla se přiděluje Synu.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O otáz. Star. a Nov. Zák., "lze dvojím způsobem rozuměti tuto otázku. Nejprve totiž domem Kristovým jest Církev, kterou si zbudoval svou krví. Potom lze zváti i jeho tělo jeho domem; jako sluje jeho chrámem. Jest však dílem Ducha Svatého dílo Syna Božího, pro jednotu přirozenosti a vůle.

## I.2. Zda třeba zváti Krista počatým z Ducha Svatého.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá Kristus zváti počatým z Ducha Svatého. Neboť, k onomu Řím. 11: "Od něho a skrze něho a v něm jest všechno", praví Glossa Augustinova: "Třeba uvážiti, že nepraví "z něho", nýbrž "od něho". Od něho totiž jsou nebesa i země, protože je

concipiebatur, esset sanctus et filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. IV, *quoniam estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem, abba, pater*. Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. I. Sicut ergo alii per spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per spiritum sanctum est in sanctitate conceptus ut esset filius Dei naturalis. Unde Rom. I, secundum unam Glossam, quod praemittitur, qui praedestinatus est filius Dei in virtute, manifestatur per id quod immediate sequitur, secundum spiritum sanctificationis, idest, per hoc quod est conceptus de spiritu sancto. Et ipse Angelus annuntians, per hoc quod praemiserat, spiritus sanctus superveniet in te, concludit, *ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei*.

III q. 32 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati, secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam patri attribuitur auctoritas respectu personae filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit; filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed spiritui sancto attribuitur formatio corporis quod assumitur a filio. Nam spiritus sanctus est spiritus filii, secundum illud Galat. IV, *misit Deus spiritum filii sui*. Sicut autem virtus animae quae est in semine, per spiritum qui in semine concluditur, format corpus in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, quae est ipse filius, secundum illud I ad Cor. I, *Christum Dei virtutem*, per spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba Angeli demonstrant dicentis, spiritus sanctus superveniet in te, quasi ad praeparandam et formandam materiam corporis Christi; et virtus altissimi, idest Christus, obumbrabit tibi, *idest, corpus humanitatis in te accipiet incorporeum lumen divinitatis, umbra enim a lumine formatur et corpore*, ut Gregorius dicit, XVIII Moral. Altissimus autem intelligitur pater, cuius virtus est filius.

III q. 32 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod missio refertur ad personam assumentem, quae a patre mittitur, sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione spiritus sancti formatur. Et ideo, licet missio et conceptio sint idem subiecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur patri, efficere autem conceptionem spiritui sancto, sed carnem assumere filio attribuitur.

III q. 32 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *quaestio ista gemina ratione potest intelligi. Primo enim domus Christi Ecclesia est, quam aedificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus eius dici domus eius, sicut dicitur templum eius. Factum autem spiritus sancti filii Dei est, propter naturae et voluntatis unitatem*.

## 2. Utrum possit dici quod Christus sit conceptus de Spiritu Sancto.

III q. 32 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de spiritu sancto. Quia super illud Rom. XI, *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini, *attendendum quod non ait de ipso, sed*



učinil. Ne však z něho, protože ne z jeho podstaty." Ale Duch Svatý neutvořil tělo Kristovo ze své podstaty. Tedy se Kristus nemá zváti počatým z Ducha Svatého.

Mimo to činný původ, z něhož jest něco počato, má se jako sémě při plození. Ale Duch Svatý nebyl jako sémě při početí Kristově. Praví totiž Jeronym, ve Výkl. katolické víry: "Neříkáme, jak někteří přezločinně myslí, že Duch Svatý byl místo semene: nýbrž pravíme, že mocí a silou Stvořitelovou tělo Kristovo bylo učiněno", to jest utvořeno. Nemá se tedy říkati, že Kristus byl počat z Ducha Svatého.

Mimo to žádné jedno se netvoří ze dvou, leč nějakým způsobem smíšení. Ale tělo Kristovo bylo utvořeno z Panny Marie. Kdyby se tedy Kristus nazval počatým z Ducha Svatého, zdá se, že se stalo nějaké smíšení Ducha Svatého a hmoty, kterou poskytla Panna. Což jest patrně nesprávné. Nemá se tedy Kristus zváti počatým z Ducha Svatého.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 1: "Nežli se sešli, byla shledána mající v lůně z Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že se početí nepřiděluje pouze tělu Kristovu, nýbrž také samému Kristu následkem jeho těla. U Ducha Svatého pak se vidí dvojí poměr vůči Kristu. Neboť k samému Synu Božímu, jenž se nazývá počatým, má poměr soupodstatnosti; k tělu pak jeho má poměr příčiny účinné. Ona pak předložka z znamená obojí poměr: jako když nějakého člověka nazveme "ze svého otce". A proto vhodně můžeme říci, že Kristus jest počat z Ducha Svatého, tím způsobem, že účinnost Ducha Svatého se vztahuje na přijaté tělo, soupodstatnost pak na přijímající osobu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo Kristovo, poněvadž není soupodstatné s Duchem Svatým, nemůže slouti vlastně počaté z Ducha Svatého, nýbrž spíše "od Ducha Svatého": jako Ambrož praví v knize O Duchu Svatém: "Co z někoho jest, buď jest z jeho podstaty nebo z jeho síly: z podstaty, jako Syn, jenž jest od Otce; z moci, jako jest všechno od Boha, a tím způsobem také měla v lůně Maria z Ducha Svatého."

K druhému se musí říci, že v tom se zdá jakási odlišnost Jeronyma od některých jiných Učenců, kteří tvrdí, že při početí byl Duch Svatý místo semene. Praví totiž Zlatoústý, K Mat.: "Příchodu Jednorozeného do Panny předešel Duch Svatý, aby předejitím Ducha Svatého narodil se v posvěcení Kristus podle těla vstupem božství místo semene." A Damašský praví, v III. knize: "Stínila nad ní Boží Moudrost a Síla jako božské sémě." Ale to se snadno řeší. Protože, pokud se v semeni rozumí činná síla, tak Zlatoústý a Damašský přirovnávají semeni Ducha Svatého nebo také Syna, jenž jest Síla Nejvyššího. Pokud pak se rozumí semenem tělesná podstata, která se v početí přeměňuje, popírá Jeronym, že Duch Svatý byl místo semene.

*ex ipso. Ex ipso enim caelum sunt et terra, quia fecit ea. Non autem de ipso, quia non de substantia sua*. Sed spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de spiritu sancto.

III q. 32 a. 2 arg. 2

Praeterea, principium activum de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi. Dicit enim Hieronymus, in Exposit. Catholicae fidei, *non, sicut quidam sceleratissimi opinantur, spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine, sed potentia et virtute creatoris dicimus esse operatum*, idest formatum, *corpus Christi*. Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto.

III q. 32 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil unum de duobus formatur nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quaedam spiritus sancti et materiae quam virgo ministravit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de spiritu sancto.

III q. 32 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. I, *antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto*.

III q. 32 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis, ad corpus autem eius habet habitudinem causae efficientis. Haec autem praepositio de utramque habitudinem designat, sicut cum dicimus hominem aliquem de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum de spiritu sancto, hoc modo quod efficacia spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas ad personam assumentem.

III q. 32 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi, quia non est consubstantiale spiritui sancto, non proprie potest dici de spiritu sancto conceptum, sed magis ex spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *quod ex aliquo est, aut ex substantia aut ex potestate eius est, ex substantia, sicut filius, qui a patre est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quo modo et in utero habuit Maria ex spiritu sancto*.

III q. 32 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod super hoc videtur esse quaedam diversitas Hieronymi ad quosdam alios doctores, qui asserunt spiritum sanctum in conceptione fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *unigenito Dei in virginem ingressuro praecessit spiritus sanctus, ut, praecedente spiritu sancto, in sanctificationem nascatur Christus secundum corpus, divinitate ingrediente pro semine*. Et Damascenus dicit, in III libro, *obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen*. Sed hoc de facili solvitur. Quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini spiritum sanctum, vel etiam filium, qui est virtus altissimi. Secundum autem quod in semine

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, v Enchirid., nenazývá se týmž způsobem Kristus počatým anebo narozeným z Ducha Svatého a z Marie Panny, neboť o Marii hmotně, o Duchu Svatém účinně. A proto tu nemělo místa smíšení.

## I.3. Zda se má Duch Svatý zváti Kristovým otcem podle člověčenství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Duch Svatý má slouti Kristovým otcem podle člověčenství. Neboť podle Filosofa, v knize O rození živoč., "otec dává činný prvek v plození, matka pak poskytuje látku". Avšak Blažená Panna sluj matkou Kristovou pro látku, kterou poskytla při početí jeho. Tedy se zdá, že také Duch Svatý může slouti jeho otcem, procože byl činným původem při jeho početí.

Mimo to, jako jsou mysli jiných svatých utvářeny od Ducha Svatého, tak také tělo Kristovo bylo utvořeno od Ducha Svatého. Ale ostatní svatí pro zmíněné utváření slují syny celé Trojice a v důsledku Ducha Svatého. Zdá se tedy, že má Kristus slouti synem Ducha Svatého, protože jeho tělo bylo utvořeno Duchem Svatým.

Mimo to Bůh sluje naším otcem, protože nás učinil: podle onoho Deut. 32: "Zdaž on není tvým otcem, jenž tě měl a učinil a stvořil" Ale i Duch Svatý učinil tělo Kristovo, jak bylo řečeno. Tedy se může nazývati Duch Svatý otcem Kristovým podle těla od něho utvořeného.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Enchirid.: "Narodil se Kristus z Ducha Svatého ne jako syn, a z Marie Panny jako Syn."

V Odpovídám: Musí se říci, že jména otcovství a mateřství a synovství sledují zplození: avšak ne jakékoliv, nýbrž vlastní plození živých, a především živočichů. Neříkáme totiž, že zplozený oheň jest synem ohně plodícího, leč snad podle metafory; ale říkáme to jen při živočiších, jichž plození jest více dokonalé. Avšak ani vše, co se rodí v živočiších, nedostává jména synovství, nýbrž jenom to, co se rodí v podobě plodícího. Proto, jak dí Augustin, nepravíme, že vlas, který se rodí z člověka, je synem člověka; ani také neříkáme, že člověk, který se rodí, jest synem semene: protože ani vlas nemá podoby člověka, ani člověk, který se narodí, nemá podoby semene, nýbrž plodícího člověka. A jestli pak jest dokonalá podobnost, jest dokonalé synovství jak v božství, tak v člověčenství. Je-li však podobnost nedokonalá, i synovství jest nedokonalé. Jako jest v člověku jakási nedokonalá podobnost s Bohem,i pokud jest stvořen k obrazu Božímu, i pokud byl stvořen podle podobnosti milosti. A proto obojím způsobem může člověk slouti jeho synem, totiž i proto, že jest stvořen k jeho obrazu i že jest mu připodobněn skrze milost. Jest však uvážiti, že to, co se o

intelligitur substantia corporalis quae in conceptione transmutatur, negat Hieronymus spiritum sanctum fuisse pro semine.

III q. 32 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in Enchirid., non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de spiritu sancto, et de Maria virgine, nam de Maria virgine materialiter, de spiritu sancto effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

## 3. Utrum possit dici quod Spiritus Sanctus sit pater Christi secundum carnem.

III q. 32 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., *pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam*. Sed beata virgo dicitur mater Christi propter materiam quam in conceptione eius ministravit. Ergo videtur quod etiam spiritus sanctus possit dici pater eius, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

III q. 32 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti, propter praedictam formationem, dicuntur filii totius Trinitatis, et per consequens spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius spiritus sancti, inquantum corpus eius est spiritu sancto formatum.

III q. 32 a. 3 arg. 3

Praeterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deut. XXXII, *nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Sed spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est. Ergo spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

III q. 32 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *natus est Christus de spiritu sancto non sicut filius, et de Maria virgine sicut filius*.

III q. 32 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et praecipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accepit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudine generantis. Unde, sicut Augustinus dicit, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur sit filius seminis, quia nec capillus habet similitudinem hominis; nec homo qui nascitur habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio, tam in divinis quam in humanis. Si autem sit similitudo imperfecta, est etiam filiatio imperfecta. Sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, et inquantum creatus est ad imaginem Dei, et inquantum creatus est secundum similitudinem gratiae. Et ideo utroque modo



někom praví podle dokonalého způsobu, nemá se říkati podle způsobu nedokonalého: jako, když se Sokrates nazve přirozeným člověkem podle vlastního rázu člověka, nikdy se nenazve člověkem podle onoho významu, jímž obraz člověka sluje člověkem, ač snad se sám podobá jinému člověku. Kristus však jest Syn Boží podle dokonalého způsobu synovství. Pročež, ač podle lidské přirozenosti je stvořen a ospravedlněn: nesmí přece slouti Synem Božím ani následkem stvoření, ani následkem ospravedlnění, nýbrž pouze následkem věčného zplození, podle něhož jest Synem pouze Otec. A proto žádným způsobem nesmí Kristus slouti Synem Ducha Svatého, ani také celé Trojice.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus byl počat z Marie Panny, poskytující látku na podobu druhu. A proto sluje jejím synem. Avšak Kristus jakožto člověk byl počat od Ducha Svatého, jakožto od činného původu: ne však podle podoby druhu, jako se rodí člověk z otce svého. A proto nesluje Kristus synem Ducha Svatého.

K druhému se musí říci, že lidé, kteří jsou duchovně utvářeni od Ducha Svatého, nemohou slouti syny Božími podle dokonalého způsobu synovství. A proto slují syny Božími podle synovství nedokonalého, které jest podle podoby milosti, jež jest od celé Trojice. Avšak u Krista jest jiný ráz, jak bylo řečeno.

A podobně jest říci k třetímu.

## I.4. Zda byla Blažená Panna něco činně konala při početí těla Kristova.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna něco činně konala při početí těla Kristova. Praví totiž Damašský, v III. knize, že "Duch Svatý sestoupil na Pannu, očišťuje ji a uděluje jí sílu přijmouti Slovo Boží, zároveň pak i zploditi". Ale trpnou sílu plodivou měla od přirozenosti, jakož i každá žena. Tedy jí dal plodivou sílu činnou. A tak něco činně konala při Kristově početí.

Mimo to všechny síly bylinné jsou síly činné; jak praví Vykladač v II. O duši. Ale mohutnost plodivá, jak u muže, tak u ženy, patří k duši bylinné. Tedy jak v muži, tak v ženě působí činně při početí plodu.

Mimo to žena poskytuje ku početí plodu látku, z níž se tvoří přirozeně tělo plodu. Ale přirozenost jest vnitřní příčina pohybu. Tedy se zdá, že Blažená Panna právě látkou, kterou poskytla při početí Kristově, byla nějakým činným původem.

Avšak proti jest, že činný původ v plození slu,ie semenný způsob. Ale, jak dí Augustin, X. Ke Gen. Slov., tělo Kristovo "bylo přijato z Panny v pouhé tělesné látce, skrze božský způsob početí a utvoření; ne však podle nějakého

potest homo dici filius eius, et quia, scilicet, est creatus ad imaginem eius; et quia est ei assimilatus per gratiam. Est autem considerandum quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam, sicut, quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. Christus autem est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis. Unde, quamvis secundum humanam naturam sit creatus et iustificatus non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

III q. 32 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus conceptus est de Maria virgine materiam ministrante in similitudinem speciei. Et ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de spiritu sancto sicut de activo principio, non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo. Et ideo Christus non dicitur filius spiritus sancti.

III q. 32 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod homines qui spiritualiter formantur a spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae, quae est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est.

III q. 32 a. 3 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium.

## 4. Utrum beata Virgo aliqvid active egerit in conceptione Christi.

III q. 32 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beata virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *spiritus sanctus supervenit virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, simul autem et generativam*. Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quaelibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam. Et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

III q. 32 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnes virtutes animae vegetabilis sunt virtutes activae, sicut Commentator dicit, in II de anima. Sed potentia generativa, tam in mare quam in femina, pertinet ad animam vegetabilem. Ergo, tam in mare quam in femina, active operatur ad conceptum prolis.

III q. 32 a. 4 arg. 3

Praeterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia quam beata virgo ministravit ad conceptum Christi, fuit aliquod principium activum.

III q. 32 a. 4 s. c.

Sed contra est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., *corpus Christi in sola materia corporali, per*

lidského způsobu semenného. Tedy Blažená Panna nic činně nekonala při početí těla Kristova.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdí, že Blažená Panna něco činně konala v početí Kristově, i silou přirozenou, i nadpřirozenou. A to přirozenou silou, protože tvrdí, že v každé přirozené hmotě jest nějaký činný prvek; jinak věří, že by nebylo přirozené přeměnění. - V čemž se mýlí. Nebot přeměna sluje přirozená pro vnitřní prvek, ne pouze činný, nýbrž také trpný: neboť výslovně dí Filosof, v VIII. Fysic., že v těžkých a v lehkých jest trpný prvek přirozeného pohybu, a ne činný. Ani není možné, aby látka působila ke svému utváření, protože není v uskutečnění. Ani také není možné, aby něco hýbalo sebe, leč rozděleno na dvě části, z nichž jedna jest pohybující a druhá pohybovaná: což nastává jen u oduševněných, jak se dokazuje v VIII. Fysic. Nadpřirozenou pak silou, protože říkají, že se vyžaduje k matce nejen aby poskytla látku, jíž jest měsíční krev, nýbrž i sémě, které, smíšené se semenem mužským, má činnou sílu při plození. A protože se nestalo v Blažené Panně žádné vyloučení semene, pro její nejúplnější panenství, praví, že Duch Svatý jí dal nadpřirozeně činnou sílu při početí Kristova těla, kterou jiné matky mají z vyloučeného semene. - Avšak to nemůže obstáti. Nebot, ježto "každá věc jest pro svou činnost", jak se praví ve II. O Nebi, příroda by nedělila na plození rod mužský a ženský, kdyby činnost muže nebyla rozdílná od činnosti ženy. Avšak v plození se rozlišuje práce činného a trpného. Proto zůstává, že celá činná síla je se strany muže, trpnost se strany ženy. Proto v rostlinách, v nichž se směšuje obojí síla, není rozlišení mužského a ženského. Protože tudíž Blažená Panna nedostala to, aby byla otcem Kristovým, nýbrž matkou, důsledkem jest, že nedostala činnou sílu v početí Krista, ať konala něco, z čeho plyne, že jest otcem Kristovým, nebo nic nekonala, jak někteří praví, z čehož následuje, že jí byla udělena nadarmo taková činná síla. A proto jest říci, že při samém početí Krista nekonala Blažená Panna nic činně, nýbrž pouze poskytla hmotu. Konala však něco činně před početím, připravujíc hmotu, aby byla příhodná početí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono početí mělo trojí výsadu: že totiž bylo bez dědičného hříchu; že nebylo pouhého člověka, nýbrž Boha a člověka; rovněž že bylo početí panenské. A to trojí měla od Ducha Svatého. A proto praví Damašský, vzhledem k prvému, že "Duch Svatý sestoupil na Pannu, očišťuje ji", to jest, ochrániv, aby nepočala s dědičným hříchem. Vzhledem k druhému praví, "a uděluje jí moc přijmouti Slovo Boží", to jest, aby počala Slovo Boží. Ohledně pak třetího praví: "zároveň zploditi": aby totiž, zůstávajíc pannou, mohla zploditi, ne sice činně, nýbrž trpně, jako jiné matky toho dosahují z mužského semene.

K druhému se musí říci, že plodivá mohoucnost jest v ženě nedokonalá vůči plodivé mohoucnosti, která jest v muži. A

*divinam conceptionis formationisque rationem, de virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam*. Ergo beata virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

III q. 32 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt beatam virginem aliquid active esse operatam in conceptione Christi, et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium. Alioquin, credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur. Quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non solum activum, sed etiam passivum, expresse enim dicit philosophus, in VIII Physic., quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu. Nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens et alia sit mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur in VIII Physic. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret, quae est sanguis menstruus; sed etiam semen, quod, commixtum virili semini, habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata virgine nulla fuit facta resolutio seminis, propter integerrimam eius virginitatem, dicunt quod spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum. Sed hoc non potest stare. Quia, cum *quaelibet res sit propter suam operationem*, ut dicitur II de caelo; natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae. Propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. Quia igitur beata virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam patrem fuisse Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur huiusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam ut esset apta conceptui.

III q. 32 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet, quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis. Et haec tria habuit a spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus, quantum ad primum, quod spiritus sanctus supervenit virgini purgans ipsam, idest, praeservans ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum, dicit, et virtutem susceptivam verbi Dei tribuens, idest, ut conciperet verbum Dei. Quantum autem ad tertium, dicit, simul et generativam, ut, scilicet, manens virgo posset generare, non quidem active sed passive, sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri.

III q. 32 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia generativa in



proto, jako v uměních, nižší umění upravuje látku, umění pak vyšší uvádí tvar, jak se praví v II. Fysic., tak také plodivá síla ženy připravuje látku, síla pak činná muže utváří připravenou látku.

K třetímu se musí říci, že k tomu, aby přeměna byla přirozená, nežádá se, aby v látce byl činný prvek, nýbrž pouze trpný, jak bylo řečeno.

## *XXXIII. O způsobu a řádu početí Kristova.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o způsobu a řádu početí Krista. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda bylo Kristovo tělo utvořeno v prvém okamžiku početí.

2. Zda bylo oduševněno v prvém okamžiku početí.

3. Zda bylo v prvém okamžiku početí přijato od Slova.

4. Zda ono početí bylo přirozené nebo zázračné.

### I.1. Zda bylo Kristovo tělo utvořeno v prvém okamžiku početí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nebylo utvořeno v prvém okamžiku početí. Praví se totiž, Jan. 2: "Čtyřicet a šest let byl stavěn chrám tento;" což vykládaje Augustin, ve IV. O Troj., dí: "Tento počet jasně odpovídá dokonalosti těla Páně." A v knize Osmdesáti tří Otázek dí: "Neříká se nejapně, že byl dělán čtyřicetšest let chrám, jenž znamenal jeho tělo; takže kolik let bylo na stavbu chrámu, tolik dní bylo na dokonání těla Páně." Tedy nebylo Kristovo tělo dokonale utvořeno v prvém okamžiku početí.

Mimo to se vyžadoval místní pohyb k utvoření těla Kristova, jímž by nejčistší krve přišly z těla Panny na místo vhodné plození. Avšak žádné tělo nemůže se místně pohybovati v okamžiku: protože čas pohybu rozlišuje se podle odlišnosti toho, co se pohybuje, jak se dokazuje v VI. Fysic. Tedy nebylo Kristovo tělo utvořeno v okamžiku.

Mimo to Kristovo tělo bylo utvořeno z nejčistších krví Panny, jak jsme svrchu měli. Avšak ona látka nemohla býti v témž okamžiku krev i tělo: protože by tak byla látka zároveň pod dvěma tvary. Tedy byl jiný okamžik, v němž byla naposled krev, a jiný v němž bylo ponejprv utvořeno tělo. Avšak mezi kterýmikoliv dvěma okamžiky jest uprostřed čas. Tedy nebylo Kristovo tělo utvořeno v okamžiku, nýbrž v něj akém čase.

Mimo to, jako mohutnost růstu vyžaduje určitého času ve své činnosti, podobně také síla plodivá: neboť obojí jest mohutnost přirozená, patřící k duši bylinné. Ale Kristovo tělo vyrostlo v určitém čase, jako i těla jiných lidí: praví se totiž Luk. 2., že "prospíval věkem a moudrostí". Tedy se zdá, ze stejného důvodu, že utvoření jeho těla, které patří k

femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo, sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II Physic.; ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus vero activa maris format materiam praeparatam.

III q. 32 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est.

## *33. De modo et ordine conceptionis Christi.*

### Prooemium

III q. 33 pr.

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. Secundo, utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. Tertio, utrum in primo instanti conceptionis fuerit a verbo assumptum. Quarto, utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

### 1. Utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum.

III q. 33 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Ioan. II, *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc*, quod exponens Augustinus, in IV de Trin., dicit, *hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit*. Et in libro octoginta trium quaest. dicit, *non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius figurabat, ut, quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione*. Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

III q. 33 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore virginis ad locum congruum generationi pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in VI Physic. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

III q. 33 a. 1 arg. 3

Praeterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus virginis, ut supra habitum est. Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

III q. 33 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa, utraque enim est potentia naturalis ad vegetabilem animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum

síle plodivě, nebylo v okamžiku, nýbrž v určitém čase, v němž jsou utvářena těla jiných lidí.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XVIII. Moral.: "Anděl zvěstoval a Duch sestoupil, hned Slovo v lůně, hned uvnitř lůna Slovo tělem."

Odpovídám: Musí se říci, že jest třeba uvážiti trojí v početí těla Kristova: a to nejprve místní pohyb krve k místu plození, za druhé utváření těla z takové látky: za třetí růst, jímž přichází k dokonalé velikosti. A prostřední z nich tvoří pojem početí: neboť prvé jest předchozím početí, třetí pak početí následuje. Prvé však nemohlo býti v okamžiku: neboť je to proti samému pojmu místního pohybu kteréhokoli tělesa, jehož části postupně zaujímají místo. Podobně i třetí musí býti postupné. Jak proto, že růst není bez místního pohybu, tak také proto, že pochází ze síly duše, působící již v těle utvořeném, a ta nepůsobí, leč v čase. Ale samo utvoření těla, v čemž především spočívá pojem samého početí, bylo v okamžiku, z dvojího důvodu. A to nejprve pro nekonečnou sílu činitele, totiž Ducha Svatého, jímž bylo utvořeno tělo Kristovo, jak bylo shora řečeno. Neboť tím rychleji nějaký činitel může upravovati látku, čím větší má sílu. Proto činitel nekonečné síly může v okamžiku upraviti látku do patřičného tvaru. - Za druhé se strany osoby Syna, jehož tělo bylo utvářeno. Nehodilo se totiž, aby přijal tělo, leč utvořené. Kdyby však předcházel před dokonalým utvářením nějaký čas početí; nemohlo by se celé početí přiděliti Synu Božímu, neboť se mu přiděluje pouze k vůli přijetí. A proto v prvém okamžiku, kdy látka shromážděná přišla na místo plození, bylo Kristovo tělo dokonale utvářeno a přijato. A tímto sluje Syn Boží počatým, což by se jinak nedalo říci.

K prvnímu se tedy musí říci, že obojí slovo Augustinovo se nevztahuje na utváření Kristova těla: nýbrž na utváření zároveň s určitým vzrůstem až do chvíle porodu. Proto podle onoho počtu se mluví o dokonání počtu devíti měsíců, kdy Kristus byl v lůně Panny.

K druhému se musí řici, že onen místní pohyb není zahrnut v samém početí, nýbrž jest předchozí početí.

K třetímu se musí říci, že nelze určovati poslední okamžik, ve kterém ona látka byla krví, nýbrž lze určiti poslední čas, jenž souvisí bez přibrání prostředního s prvým okamžikem. v němž bylo utvářeno Kristovo tělo. A ten okamžik byl koncem času místního pohybu látk5· k místu plození.

Ke čtvrtému se musí říci, že růst děje se růstovou mohutností toho, co vzrůstá; ale utváření těla se děje mohutností plodivou, ne toho, jenž jest plozen, nýbrž otce

hominum corpora, dicitur enim Luc. II, quod *proficiebat aetate et sapientia*. Ergo videtur quod, pari ratione, formatio corporis eius, quae pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore quo aliorum hominum corpora formantur.

III q. 33 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., *Angelo nuntiante, et spiritu adveniente, mox verbum in utero, mox intra uterum verbum caro*.

III q. 33 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in conceptione corporis Christi tria est considerare, primo quidem, motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio, augmentum quo perducitur ad quantitatem perfectam. In quorum medio ratio conceptionis consistit, nam primum est conceptioni praeambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum. Similiter et tertium oportet esse successivum. Tum quia augmentum non est sine motu locali. Tum etiam quia procedit ex virtute animae iam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem, propter virtutem agentis infinitam, scilicet spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est. Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto fuerit maioris virtutis. Unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo, ex parte personae filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset.

III q. 33 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicitur perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero virginis.

III q. 33 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptioni praeambulus.

III q. 33 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est assignare ultimum instans in quo materia illa fuit sanguis, sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur, nullo interveniente medio, ad primum instans in quo fuit caro Christi formata. Et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiae ad locum generationis.

III q. 33 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod augmentum fit per potentiam



plodícího ze semene, v němž působí síla tvořivá, plynoucí z duše otcovy. Avšak Kristovo tělo nebylo utvořeno z mužského semene, jak bylo svrchu řečeno, nýbrž z působení Ducha Svatého. A proto musilo býti utváření takové, aby svědčilo Duchu Svatému. Ale vzrůst těla Kristova se stal podle mohutnosti růstové Kristovy duše: kterážto, ježto jest druhově shodná s naší duší, měla týmž způsobem zveličovati ono tělo, jako i rostou jiná těla lidí, aby se tím ukázala pravost lidské přirozenosti.

## I.2. Zda tělo Kristovo bylo oduševněno v prvém okamžiku početí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nebylo oduševněno v prvém okamžiku početí. Praví totiž papež Lev, v Listě Juliánovi: "Tělo Kristovo nebylo jiné přirozenosti než naší, ani mu nebyla vdechnuta duše na jiném počátku než ostatním lidem." Ale jiným lidem se nevlévá duše v prvém okamžiku jejich početí. Tedy neměla ani tělu Kristovu býti vlita duše v prvém okamžiku jeho početí.

Mimo to duše, jako každý přirozený tvar, vyžaduje určitou velikost při své látce. Ale tělo Kristovo nemělo v prvém okamžiku svého početí takovou velikost, jakou mají těla jiných lidí když oduševní; jinak, kdyby souvisle potom rostlo, bud' bv se dříve narodilo, nebo by při svém zrozeni mělo větší velikost než jiné děti. Ale první z toho jest proti Augustinovi. IV. O Troj., kde dokazuje, že byl celých devět měsíců v lůně Panny; druhé pak jest proti papeži Lvovi, který, v Řeči Zjevení, dí: "Nalezli dítě Ježíše v ničem neodlišné od obecnosti lidského dětství." Nebylo tedy Kristovo tělo oduševněno v prvém okamžiku svého početí.

Mimo to, kdekoliv jest dříve a později, musí býti více okamžiků. Ale, podle Filosofa, v knize O roz, živoč., se vyžaduje při plození člověka dříve a později: dříve totiž jest živé a potom živočich a potom člověk. Tedy se nemohlo oduševnění Krista dokonati v prvém okamžiku početí.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize: "Zároveň tělo, zároveň tělo Slova Božího, zároveň tělo oduševněné duší umovou a rozumovou."

Odpovídám: Musí se říci, že k tomu, aby se početí přidělilo Synu Božímu, jak vyznáváme v Symbolu, pravíce: "Jenž se počal z Ducha Svatého," jest třeba říci, že ono tělo, při početí bylo přijato Slovem Božím. Ukázalo se však shora, že Slovo Boží přijalo tělo prostřednictvím duše: a duši prostřednictvím ducha, to jest, rozumu. Proto bylo třeba, aby Kristovo tělo v prvém okamžiku svého početí bylo oduševněno rozumovou duší.

K prvnímu se tedy musí říci, že lze dvojím způsobem viděti počátek vdechnutí duše. Jedním způsobem podle

augmentativam ipsius quod augetur, sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed patris generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est, sed ex operatione spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio ut spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animae Christi, quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari sicut et alia corpora hominum augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae.

## 2. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo animatum.

III q. 33 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuit animatum in primo instanti conceptionis. Dicit enim Leo Papa, in epistola ad Iulianum, *non alterius naturae erat caro Christi quam nostrae, nec alio illi quam ceteris hominibus anima est inspirata principio*. Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suae conceptionis. Ergo neque corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suae conceptionis.

III q. 33 a. 2 arg. 2

Praeterea, anima, sicut quaelibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur, alioquin, si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum; vel in sua nativitate fuisset maioris quantitatis quam alii infantes. Quorum primum est contra Augustinum, IV de Trin., ubi probat eum spatio novem mensium in utero virginis fuisse, secundum autem est contra Leonem Papam, qui, in sermone Epiphaniae, dicit, *invenerunt puerum Iesum in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum*. Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suae conceptionis.

III q. 33 a. 2 arg. 3

Praeterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum philosophum, in libro de Generat. Animal., in generatione hominis requiritur prius et posterius, prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti conceptionis.

III q. 33 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *simul caro, simul Dei verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali*.

III q. 33 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, ad hoc quod conceptio ipsi filio Dei attribuatur, ut in symbolo confitemur, dicentes, *qui conceptus est de spiritu sancto*; necesse est dicere quod ipsum corpus, dum conciperetur, esset a verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra quod verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, et animam mediante spiritu, idest intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

III q. 33 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principium inspirationis

úpravy těla. A tak nebyla vdechnuta duše od jiného původu Kristovu tělu, a tělům jiných lidí. Jako totiž jinému tělu utvořenému ihned jest vlita duše, tak bylo v Kristu. - Jiným způsobem lze pozorovati řečený původ jenom podle času. A tak, protože časově nejprve bylo dokonale utvořeno tělo Kristovo, bylo také časově dříve oduševněno.

K druhému se musí říci, že duše vyžaduje určitou ličnost v látce, do které jest vlita; ale sama ličnost má jistou šíři, protože jest zachována jak ve větší, tak v menší ličnosti. Avšak ličnost těla, kterou má, když prvně jest mu vlita duše, jest úměrná dokonalé ličnosti, které dosáhne vzrůstem: tak totiž, že těla větších lidí mají větší ličnost v prvém oduševnění. Avšak Kristus měl v dokonalém věku slušnou a prostřední ličnost, jíž byla úměrná ličnost, kterou mělo jeho tělo v čase, kdy jsou oduševňována těla jiných lidí: menší však měl na začátku svého početí. Ale ona malá ličnost nebyla tak malá, aby se při ní nemohl zachovati ráz oduševnělého těla: protože v takové ličnosti se oduševňují těla některých malých lidí.

K třetímu se musí říci, že při plození jiných lidí má místo, co říká Filosof, protože tělo se utváří postupně a uzpůsobuje pro duši: proto nejprve, jakožto nedokonale uzpůsobené, přijímá duši nedokonalou, a později, když jest uzpůsobeno dokonale, obdrží duši dokonalou. Ale tělo Kristovo pro nekonečnou sílu působícího bylo dokonale uzpůsobeno v okamžiku. Proto ihned v prvém okamžiku obdrželo dokonalý tvar, to jest rozumovou duši.

## I.3. Zda bylo Kristovo tělo nejprve počato a pak přijato.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo bylo nejprve počato a potom přijato. Nemůže totiž býti přijato co není. Ale tělo Kristovo začalo býti početím. Tedy se zdá, že bylo přijato Slovem Božím až bylo počato.

Mimo to Kristovo tělo bylo přijato Slovem Božím prostřednictvím rozumové duše. Ale rozumovou duši přijalo na konci početí. Tedy bylo přijato na konci početí. Ale na konci početí sluje již počaté. Tedy bylo nejprve počato a potom přijato.

Mimo to, v každém zplozeném jest časově dříve to, co jest nedokonalé, než co je dokonalé, jak je patrné z Filosofa, v IX. Metafys. Ale Kristovo tělo jest něco zplozeného. Tedy poslední dokonalosti, která záleží ve spojení se Slovem Božím, nedosáhlo hned v prvém okamžiku početí, nýbrž bylo nejprve tělo počato a pak přijato.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O víře Petrovi: "Velmi pevně drž a nikterak nepochybuj, že Kristovo tělo nebylo dříve počato v lůně Panny, než přijato Slovem.

animae potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum dispositionem corporis. Et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi, et corporibus aliorum hominum. Sicut enim statim, formato corpore alterius hominis, infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus. Et sic, quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

III q. 33 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur, sed ista quantitas quandam latitudinem habet, quia et in maiori et minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectae ad quam per augmentum perveniet, ita scilicet quod maiorum hominum maiorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta aetate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus eius habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur; minorem tamen habuit in principio suae conceptionis. Sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva ut in ea non posset ratio animati corporis conservari, cum in tali quantitate quorundam parvorum hominum corpora animentur.

III q. 33 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur et disponitur ad animam, unde primo, tanquam imperfecte dispositum, recipit animam imperfectam; et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitam virtutem agentis, fuit perfecte dispositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest animam rationalem.

## 3. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum.

III q. 33 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caro Christi prius fuit concepta, et postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incoepit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a verbo Dei postquam fuit concepta.

III q. 33 a. 3 arg. 2

Praeterea, caro Christi fuit assumpta a verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur iam concepta. Ergo prius fuit concepta, et postmodum assumpta.

III q. 33 a. 3 arg. 3

Praeterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quae consistit in unione ad verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit, sed primo fuit caro concepta, et postmodum assumpta.

III q. 33 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites carnem*



Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, říkáme vlastně, "Bůh se stal člověkem", ale neříkáme vlastně, že "člověk se stal Bohem"; protože si totiž Bůh vzal to, co jest člověka; ale to, co je člověka, nebylo předem jakožto svébytné o sobě, než bylo Slovem přijato. Kdyby však bývalo tělo Kristovo počato, než bylo přijato od Slova, mívalo by někdy nějakou hypostazi vedle hypostaze Slova Božího. Což jest proti pojmu vtělení, podle něhož tvrdíme, že Slovo Boží bylo spojeno s přirozeností lidskou a všemi jejími částmi v jednotě hypostaze; nebylo pak vhodné, aby Slovo Boží zničilo svým přijetím jsoucí hypostazi lidské přirozenosti, nebo některé její části. A proto jest řeč proti víře, že tělo Kristovo bylo dříve počato a potom přijato Slovem Božím.

K prvnímu se tedy musí říci, že kdyby bylo tělo Kristovo nebylo v prvém okamžiku utvořeno anebo počato, nýbrž přes postup času, musilo by následovati jedno z obojího: buď že přijaté ještě nebylo tělem, nebo že početí těla bylo dříve než jeho přijetí. Ale protože tvrdíme, že početí bylo vykonáno v okamžiku, důsledek je, že v onom těle bylo zároveň i početí i počaté bytí. A tak praví Augustin, v knize O víře Petrovi, "říkáme, že samo Slovo Boží bylo počato přijetím svého těla, a samo tělo že bylo počato vtělením Slova".

A z toho jest patrná odpověď k druhému: neboť zároveň. když se ono tělo počalo, bylo počaté a oduševněné.

K třetímu se musí říci, že v tajemství vtělení nevidíme vzestup, jako něčeho dříve jsoucího, postupujícího až k hodnotě spojení, jak tvrdil kacíř Photinus. Ale spíše tu vidíme sestup, pokud dokonalé Slovo Boží si vzalo nedokonalost naší přirozenosti, podle onoho Jan. 6: "Sestoupil jsem s nebe."

## I.4. Zda bylo početí Kristovo přirozené.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že početí Kristovo bylo přirozené. Neboť podle početí těla sluje Kristus Synem Člověka. Jest však pravým a přirozeným synem člověka, jako též pravým a přirozeným Synem. Božím. Tedy bylo jeho početí přirozené.

Mimo to, žádný tvor nevykonává zázračnou činnost. Avšak početí Krista se přiděluje Blažené Panně, jež jest pouhým tvorem; praví se totiž, že Panna počala Krista. Tedy se zdá. že není zázračné, nýbrž přirozené.

Mimo to, na to, aby nějaká přeměna byla přirozená, stačí, aby byl přirozeným prvek trpný, jak jsme shora měli. Avšak trpný prvek se strany matčiny v početí Kristově byl přirozený, jak je patrné z řečeného. Tedy bylo přirozené početí Kristovo.

*Christi non fuisse conceptam in utero virginis priusquam susciperetur a verbo*.

III q. 33 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, proprie dicimus Deum factum esse hominem, non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus, quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem praeexstitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta antequam susciperetur a verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim verbi Dei. Quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus verbum Dei esse unitum humanae naturae, et omnibus partibus eius, in unitate hypostasis, nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae, vel alicuius partis eius, verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a verbo Dei.

III q. 33 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro; vel quod prius esset conceptio carnis quam eius assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse. Et sic, ut dicit Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *dicimus ipsum Dei verbum suae carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem verbi incarnatione conceptam*.

III q. 33 a. 3 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum. Nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

III q. 33 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicuius praeexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus haereticus. Sed potius ibi consideratur descensus, secundum quod perfectum Dei verbum imperfectionem naturae nostrae sibi assumpsit; secundum illud Ioan. VI, *descendi de caelo*.

## 4. Utrum conceptio illa fuer it naturalis vel miraculosa.

III q. 33 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis hominis filius, sicut et verus et naturalis Dei filius. Ergo eius conceptio fuit naturalis.

III q. 33 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur beatae virgini, quae est pura creatura, dicitur enim quod virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa, sed naturalis conceptio.

III q. 33 a. 4 arg. 3

Praeterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est. Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet. Ergo

Avšak proti jest, co praví Diviš, v Listě Mnichu Kajovi: "Kristus koná nad člověka to, co je člověka; a to ukazuje Panna počavší nadpřirozeně.`'

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Ambrož, v knize O vtělení, "v tomto tajemství nalezneš mnohá i podle přirozenosti i nad přirozenost". Když totiž pozorujeme to, co je se strany hmoty početí, kterou matka poskytla, vše jest přirozené. Ale pozorujeme-li to, co je se strany činné síly, vše jest zázračné. A protože každé sespíše posuzuje podle tvaru než podle hmoty, a podobně podle činného než podle trpného, plyne z toho, že se musí nazvati početí Kristovo jednoduše zázračným a nadpřirozeným, ale přirozené z části.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus sluje přirozeným synem člověka, pokud má lidskou přirozenost, skrze kterou je synem člověka, ač ji měl zázrakem; jako osvícený slepec vidí přirozeně zrakovou schopností, jíž zázračně nabyl.

K druhému se musí říci, že početí se přiděluje Blažené Panně, ne jako činnému prvku, nýbrž protože poskytla hmotu počatému a v jejím lůně se vykonalo početí.

K třetímu se musí říci, že trpný prvek přirozený dostačí na přirozenou přeměnu, když jest hýbán přirozeným a obvyklým způsobem od vlastního činného původu; ale to zde nemá místa. A proto ono početí nemůže býti nazváno jednoduše přirozeným.

## *XXXIV. O dokonalosti počatého plodu.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o dokonalosti počatého plodu. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda byl Kristus posvěcen milostí v prvém okamžiku početí.

2. Zda měl v témž okamžiku užívání svobodného rozhodování.

3. Zda mohl v témž okamžiku zasluhovati.

4. Zda byl v témž okamžiku úplně patřícím.

### I.1. Zda byl Kristus posvěcen v prvém okamžiku svého početí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl posvěcen v prvém okamžiku svého početí. Praví se totiž I. Kor. 15: "Není nejprve, co je duchovní, nýbrž co živočišné: potom co duchovní." Ale posvěcení milostí patří k duchovnosti. Nepřijal tedy Kristus hned od začátku svého početí milost posvěcení, nýbrž až po uplynutí nějaké doby.

Mimo to posvěcení se zdá býti od hříchu, podle onoho I. Kor. 6: "A to jste sice kdysi byli," totiž hříšníky, "ale jste

conceptio Christi fuit naturalis.

III q. 33 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, in epistola ad Caium monachum, *super hominem operatur Christus ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens*.

III q. 33 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, in libro de incarnatione, *multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies, et ultra naturam*. Si enim consideremus id quod est ex parte materiae conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activae, totum est miraculosum. Et quia unumquodque magis iudicatur secundum formam quam secundum materiam; et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

III q. 33 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur naturalis filius hominis inquantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit, sicut caecus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam quam miraculose accepit.

III q. 33 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod conceptio attribuitur beatae virgini, non tanquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in eius utero est conceptio celebrata.

III q. 33 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio. Sed hoc in proposito non habet locum. Et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

## *34. De perfectione prolil conceptae.*

### Prooemium

III q. 34 pr.

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. Secundo, utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. Tertio, utrum in eodem instanti potuerit mereri. Quarto, utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

### 1. Utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus der gratiam.

III q. 34 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis. Dicitur enim I Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale*. Sed sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suae conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

III q. 34 a. 1 arg. 2



obmyti, ale jste posvěceni." Ale v Kristu nikdy nebylo hříchu. Tedy mu nepřísluší posvěcení skrze milost.

Mimo to, jako bylo všechno učiněno skrze Slovo Boží, tak vtěleným Slovem byli posvěceni všichni lidé, kteří jsou posvěceni. Žid. 2: "Kdo posvěcuje a kdo jsou posvěcováni, z jednoho všichni." Ale "Slovo Boží, skrze které všechno bylo učiněno, nebylo učiněno", jak praví Augustin, v I. O Troj. Tedy Kristus, skrze něhož jsou všichni posvěcováni, nebyl posvěcen.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 1: "Co se svatého z tebe narodí, slouti bude Synem Božím." A Jan. 10: "Jejž Otec posvětil a poslal na svět."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, nadbytek milosti, posvěcující duši Kristovu, plyne ze samého spojení Slova; podle onoho Jan. 1: "Viděli jsme slávu jeho, jakožto Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy." Bylo však ukázáno svrchu, že tělo Kristovo bylo oduševněné v prvém okamžiku svého početí a přijaté od Slova Božího. Z toho je důsledek, že Kristus měl v prvém okamžiku početí plnost milosti, posvěcující jeho duši i tělo.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen pořad, jejž tam klade Apoštol, patří k těm, kteří skrze prospívání docházejí k duchovnímu stavu. V tajemství však vtělení se spíše pozoruje sestoupení božské plnosti k lidské přirozenosti než prospívání lidské přirozenosti, jako by předem jsoucí. A proto byla v člověku Kristu od začátku dokonalá duchovnost.

K druhému se musí říci, že posvěcené jest učiněné svatým. Něco však povstává nejenom z protivného, nýbrž i z protilehlého záporem nebo postrádáním; jako bílé povstává z černého anebo také z nebílého. My pak se stáváme svatými z hříšníků; a tak jest naše posvěcení z hříchu. Ale Kristus stal se sice svatým jako člověk, protože neměl vždycky tuto svatost milosti: nestal se však svatým z hříšníka, protože nikdy neměl hříchu; ale stal se jako člověk svatým z ne svatého: ne sice postrádáním, že totiž někdy byl člověkem a nebyl svatým, nýbrž záporně, že totiž, když nebyl člověkem, neměl lidskou svatost. A proto zároveň se stal člověkem a svatým člověkem. Pročež pravil anděl, Luk. 1: "Co se z tebe narodí svatého." Což vykládaje Řehoř, XVIII. Moral., dí: Praví se, že se Kristus narodí svatý, na odlišení naší svatosti. My totiž, ač se stáváme svatými, přece se nerodíme: protože jsme spoutáni svým stavem porušné přirozenosti. On však jediný se vpravdě narodil svatý, jenž nebyl počat ze spojení tělesného splynutí.

K třetímu se musí říci, že jinak působí Otec stvoření věcí skrze Syna, jinak celá Trojice posvěcení lidí skrze člověka Krista. Neboť Slovo Boží má tutéž sílu a působnost s Bohem Otcem; pročež Otec nepůsobí skrze Syna jako skrze nástroj, jenž hýbe pohybován. Avšak člověčenství Kristovo jest jako nástroj Božství, jak bylo svrchu řečeno.

Praeterea, sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud I Cor. VI, et hoc quidem fuistis aliquando, scilicet peccatores, *sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit sibi sanctificari per gratiam.

III q. 34 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut per verbum Dei omnia facta sunt, ita per verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati qui sanctificantur, Heb. II, *qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes. Sed verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum*, ut Augustinus dicit, in I de Trin. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

III q. 34 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*. Et Ioan. X, *quem pater sanctificavit et misit in mundum*.

III q. 34 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa verbi unione, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*. Ostensum est autem supra quod in primo instanti conceptionis corpus Christi animatum fuit et a verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti conceptionis Christus habuit plenitudinem gratiae sanctificantis animam et corpus eius.

III q. 34 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille ordo quem ponit ibi apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis, in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

III q. 34 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito, sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem, secundum hominem, factus est sanctus, quia hanc gratiae sanctitatem non semper habuit, non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum nunquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus, sed negative, quia scilicet, quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam. Et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod Angelus dixit, Luc. I, *quod nascetur ex te sanctum*. Quod exponens Gregorius, XVIII Moral., dicit, *ad distinctionem nostrae sanctitatis, Iesus sanctus nasciturus asseritur. Nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturae corruptibilis conditione constringimur. Ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex coniunctione carnalis copulae conceptus non est*.

III q. 34 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliter operatur pater creationem rerum per filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam verbum Dei est eiusdem virtutis et operationis cum Deo patre, unde pater

A proto Kristovo člověčenství jest posvěcující i posvěcené.

## I.2. Zda měl Kristus jako člověk užívání svobodného rozhodování v prvém okamžiku svého početí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus jako člověk neměl v prvém okamžiku svého početí užívání svobodného rozhodování. Neboť dříve jest bytí věci než její působení anebo činnost. Avšak užívání svobodného rozhodování jest nějaká činnost. Ježto tedy duše Kristova začala býti v prvém okamžiku svého početí, jak je patrné z řečeného, zdá se býti nemožné, že měl v prvém okamžiku početí užívání svobodného rozhodování.

Mimo to užívání svobodného rozhodování jest volba. Volba však předpokládá rozvahu rady. Praví totiž Filosof, v III. Ethic., že volba jest "žádost předem uraděného". Tedy se zdá nemožné, že měl Kristus v prvém okamžiku svého početí užívání svobodného rozhodování.

Mimo to svobodné rozhodování jest "schopnost rozumu a vůle", jak jsme měli v Prvé Části; a tak užití svobodného rozhodování jest úkon vůle a rozumu neboli myšlení. Avšak úkon rozumu předpokládá úkon smyslu, jenž nemůže býti bez vhodnosti ústrojí, a nezdá se, že ta byla v prvém okamžiku Kristova početí. Tedy se zdá, že nemohl míti Kristus užívání svobodného rozhodování v prvém okamžiku svého početí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Troj.: "Jakmile přišlo Slovo do života, stalo se tělem a dokonalým člověkem, zachovávajíc pravdu vlastní přirozenosti." Avšak dokonalý člověk má užívání svobodného rozhodování: Tedy měl Kristus v prvém okamžiku svého početí užívání svobodného rozhodování.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, lidské přirozenosti, kterou Kristus přijal, přísluší duchovní dokonalost, k níž nevyrostl, nýbrž ji měl hned od začátku. Poslední však dokonalost nezáleží v mohoucnosti nebo zběhlosti, nýbrž v činnosti, pročež se praví ve II. O duši, že činnost jest "druhé uskutečnění". A proto se musí říci, že Kristus měl v prvém okamžiku svého početí onu činnost duše, která může býti v okamžiku. Taková však jest činnost rozumu a vůle, v níž záleží užívání svobodného rozhodování. Neboť náhle a mžikem se dokoná činnost rozumu a vůle, mnohem více než tělesné vidění: protože rozuměti, chtíti a cítiti není pohyb, jenž jest úkonem nedokonalého, jež se postupně zdokonaluje, nýbrž jest "úkon již dokonalého", jak se praví v III. O duši. A proto se musí říci, že Kristus měl v prvém okamžiku svého početí užívání svobodného rozhodování.

K prvnímu se tedy musí říci, že bytí jest přirozeností dříve než činnost: není ale dříve časově, nýbrž jakmile činitel má bytí dokonalé, zároveň začne působiti, není-li nějaká překážka. Jako oheň jakmile vznikne,zároveň začne oteplovati a osvěcovati. Ale oteplení se neskončí mžikem, nýbrž postupem času, kdežto osvětlení se dokoná v

non operatur per filium sicut per instrumentum, quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum divinitatis, sicut supra dictum est. Et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

## 2. Utrum in Bodem instanti habuerit usum liberi arbitrii.

III q. 34 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum hominem, non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quaedam operatio. Cum ergo anima Christi esse incoeperit in primo instanti conceptionis, ut ex praedictis patet, videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

III q. 34 a. 2 arg. 2

Praeterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem praesupponit deliberationem consilii, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod electio est appetitus praeconsiliati. Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suae conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

III q. 34 a. 2 arg. 3

Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est, et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus praesupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quae non videtur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis.

III q. 34 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Trin., *mox ut verbum venit in uterum, servata veritate propriae naturae, factum est caro et perfectus homo*. Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suae conceptionis usum liberi arbitrii.

III q. 34 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, naturae humanae quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio, in quam non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione, unde in II de anima dicitur quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit illam operationem animae quae potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti, quod successive perficitur; sed est actus iam perfecti, ut dicitur in III de anima. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

III q. 34 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse est prius natura quam agere, non tamen est prius tempore, sed, simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens. Sicut ignis, simul cum generatur, incipit



okamžiku. A takovou činností jest užívání svobodného rozhodování, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že zároveň, když končí rada nebo rozvaha, může býti volba. Ti pak, kteří potřebují rozvahy rady, právě na konci rady mají teprve jistotu o volitelných, a proto ihned volí. Z čehož je patrné, že rozvaha rady se nevyžaduje před volbou, leč pro zkoumání nejistého. Ale jako měl Kristus v prvém okamžiku svého početí plnost milosti ospravedlňující, tak měl plnost poznané pravdy, podle onoho Jan. l: "Plného milosti a pravdy." Proto, jakožto mající veškerou jistotu mohl ihned ve mžiku voliti.

K třetímu se musí říci, že rozum Kristův mohl poznávati, podle vlitého vědění, též neobraceje se k představám, jak jsme shora měli. Proto v něm mohla býti činnost vůle a rozumu bez činnosti smyslu. Ale také v něm mohla býti činnost smyslu v prvém okamžiku jeho početí, nejvíce co do smyslu hmatu, kterýmž smyslem cítí počatý plod v matce ještě než obdrží rozumovou duši, jak se praví ve II. knize O Roz. živoč. Pročež, ježto Kristus měl v prvém okamžiku svého početí rozumovou duši, protože jeho tělo bylo již utvářeno a uspořádáno, tím spíše mohl míti v témž okamžiku činnost smyslu hmatu.

## I.3. Zda mohl Kristus zasluhovati v prvém okamžiku svého početí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nemohl zasluhovati v prvém okamžiku svého početí. Neboť jako se má svobodné rozhodování k zásluze, tak ku provině. Avšak ďábel v prvém okamžiku svého stvoření nemohl hřešiti, jak jsme měli v prvé části. Tedy ani duše Kristova nemohla zasluhovati v prvém okamžiku svého stvoření, což byl prvý okamžik početí Kristova.

Mimo to, co má člověk v prvém okamžiku svého početí, to se zdá býti mu přirozeným, protože to jest, čím se zakončuje jeho přirozené rození. Ale přirozenými nezasluhujeme, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Druhé Části. Tedy se zdá, že užívání svobodného rozhodování, které měl Kristus jako člověk v prvém okamžiku svého početí, nebylo záslužné.

Mimo to, co kdo jednou zasloužil, již jaksi činí svým, a tak se nezdá, že opět může totéž zasloužiti, protože nikdo nezasluhuje co jest jeho. Jestliže tedy Kristus zasluhoval v prvém okamžiku svého početí, následuje, že později ničeho nezasloužil, což jest patrně nesprávné. Tedy Kristus nezasluhoval v prvém okamžiku svého početí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Exod.: "Kristus vůbec neměl čím prospívati podle zásluhy duše." Mohl by však prospívati v zásluze, kdyby nezasluhoval v prvém okamžiku svého početí. Tedy Kristus v prvém okamžiku

calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem, illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est.

III q. 34 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non praeexigitur ad electionem nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suae conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiae iustificantis ita habuit plenitudinem veritatis cognitae, secundum illud, plenum gratiae et veritatis. Unde, quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

III q. 34 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus Christi, secundum scientiam infusam, poterat intelligere etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est. Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suae conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus, quo sensu proles concepta sentit in matre etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Unde, cum Christus in primo istanti suae conceptionis habuit animam rationalem, formato iam et organizato corpore eius, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

## 3. Utrum in Bodem instanti potuerit mereri.

III q. 34 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed Diabolus in primo instanti suae creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est. Ergo neque anima Christi in primo instanti suae creationis, quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

III q. 34 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod homo habet in primo instanti suae conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quae dicta sunt in secunda parte. Ergo videtur quod usus liberi arbitrii quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suae conceptionis, non fuerit meritorius.

III q. 34 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud quod semel aliquis meruit, iam facit quodammodo suum, et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sequitur quod postea nihil meruerit. Quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suae conceptionis meruit.

III q. 34 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Exod., *non habuit omnino Christus, iuxta animae meritum, quo potuisset proficere*. Potuisset autem proficere in merito si

svého početí zasluhoval.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, Kristus byl v prvém okamžiku svého početí posvěcen skrze milost. Je však dvojí posvěcení: a to jedno dospělých, kteří jsou posvěcováni z vlastního úkonu; jiné pak dítek, jež nejsou posvěcovány z vlastního úkonu víry, nýbrž z víry rodičů nebo Církve. Prvé pak posvěcení jest dokonalejší než druhé; jako úkon jest dokonalejší než zběhlost, a "co jest o sobě, než co jest skrze jiné". Ježto tedy posvěcení Kristovo bylo nejdokonalejší, protože tak byl posvěcen, aby byl posvěcovatelem jiných, důsledkem jest, že byl posvěcen z vlastního pohybu svobodného rozhodování k Bohu. Ale ten pohyb svobodného rozhodování jest záslužný. Tedy jest důsledek, že Kristus zasluhoval v prvém okamžiku svého početí.

K prvnímu se tedy musí říci, že svobodné rozhodování se nemá stejně k dobru a ke zlu. Neboť k dobru se má o sobě a přirozeně: ke zlu však se má na způsob nedostatku a mimo přirozenost. Ale, jak Filosof praví, v II. O nebi, "pozdější jest, co jest mimo přirozenost, než co jest podle přirozenosti: protože to, co jest mimo přirozenost, jest jakési vyloučení z toho, co jest podle přirozenosti". A proto svobodné rozhodování tvora v prvém okamžiku stvoření se může pohybovati k dobru zasluhováním, ne však hříchem ke zlu: je-li totiž přirozenostnedotčená.

K druhému se musí říci, že to, co má člověk na začátku svého stvoření podle obyčejného běhu přírody, jest člověku při rozené; ale nic nehrání, aby nějaký tvor na začátku svého stvoření dosáhl od Boha nějakého dobrodiní milosti. A tím způsobem duše Kristova na začátku svého stvoření dosáhla milosti, jíž by mohla zasluhovati. A tím způsobem se říká podle nějaké podobnosti, že ona milost byla přirozená člověku, jak je patrné z Augustina, v Enchirid.

K třetímu se musí říci, že nic nepřekáží, aby totéž bylo něčí z různých příčin. A podle toho mohl Kristus onu slávu nesmrtelnosti, kterou zasloužil v prvém okamžiku svého početí, také zasloužiti pozdějšími úkony a utrpením; ne ovšem, aby mu byla více povinná, nýbrž aby mu byla povinná z více příčin.

## I.4. Zda Kristus byl dokonale patřící v prvém okamžiku svého početí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl dokonale patřící v prvém okamžiku svého početí. Neboť zásluha předchází odměnu, jakož i vina trest. Avšak Kristus zasluhoval v prvém okamžiku svého početí, jak bylo řečeno. Ježto tedy stav patřícího jest hlavní odměna, zdá se, že Kristus v prvém okamžiku svého početí nebyl patřící.

Mimo to Pán praví, Luk. posl.: "Bylo třeba Kristu trpěti, a tak vejíti do slávy své." Ale sláva patří ke stavu patření. Tedy nebyl Kristus ve stavu patřícího v prvém okamžiku

in primo instanti suae conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suae conceptionis meruit Christus.

III q. 34 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus in primo instanti conceptionis suae sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio, una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiae. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda, sicut actus est perfectior quam habitus; et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima, quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator; consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus. Qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suae conceptionis Christus meruerit.

III q. 34 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et ad malum, nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, et praeter naturam. Sicut autem philosophus dicit, in II de caelo, *posterius est quod est praeter naturam, eo quod est secundum naturam, quia id quod est praeter naturam, est quaedam excisio ab eo quod est secundum naturam*. Et ideo liberum arbitrium creaturae in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

III q. 34 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod homo habet in principio suae creationis secundum communem naturae cursum, est homini naturale, nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suae creationis aliquod beneficium gratiae a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri. Et ea ratione gratia illa, secundum quandam similitudinem, dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum, in Enchirid.

III q. 34 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis. Et secundum hoc, Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suae conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita; sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

## 4. Utrum in Bodem instanti fuerit plene comprehensor.

III q. 34 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis. Meritum enim praecedit praemium, sicut et culpa poenam. Sed Christus in primo instanti suae conceptionis meruit, sicut dictum est. Cum ergo status comprehensoris sit principale praemium, videtur quod Christus in primo instanti suae conceptionis non fuerit comprehensor.

III q. 34 a. 4 arg. 2

Praeterea, dominus dicit, Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam*. Sed gloria pertinet ad



svého početí, když ještě nesnášel žádného utrpení.

Mimo to, co nepřísluší ani andělu, ani člověku, to zdá se býti vlastní Bohu; a tak nepřísluší Kristu jakožto člověku. Ale nepřísluší ani člověku, ani andělu býti stále blažený: kdyby totiž bývali stvořeni blažení, později by nezhřešili. Tedy Kristus jakožto člověk nebyl blažený v prvém okamžiku svého početí.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Blažený, koho jsi vyvolil a přijal;" což se podle Glossy vztahuje na lidskou přirozenost Kristovu, která "byla přijata od Slova Božího v jednotu osoby". Ale lidská přirozenost byla přijata v prvém okamžiku početí od Slova Božího. Tedy byl Krištus, jakožto člověk, v prvém okamžiku svého početí blažený. Což jest býti patřícím.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, nebylo vhodné, aby Kristus přijal toliko milost pohotovostní bez úkonu při svém početí. Přijal pak milost "ne v odměření", jak jsme shora měli. Avšak milost poutníkova, ježto je menší než milost patřícího, má menší míru proti patřícímu. Proto jest jasné, že Kristus přijal v prvém okamžiku svého početí nejen takovou milost, jakou mají patřící, nýbrž též větší než všichni patřící. A protože ona milost nebyla bez úkonu, důsledek jest, že byl patřícím v uskutečnění, vida bytnost Boží jasněji než ostatní tvorové.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus nezasloužil slávu duše, podle níž sluje patřícím, nýbrž slávu těla, jíž došel svým utrpením.

Z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že Kristus, z toho, že byl Bůh a člověk, měl také ve svém člověčenství něco nad ostatní tvory, že totiž byl hned od začátku blažený.

# *XXXV. O narození Páně.*

## Předmluva

Dělí se na osm článků.

Po početí Kristově jest pořadem jednati o jeho narození. A nejprve co do samého narození; za druhé co do zjevení narozeného. O prvním jest osm otázek.

1. Zda narození jest přirozenosti nebo osoby.

2. Zda jest přidělovati Kristu jiné zrození mimo věčné.

3. Zda jest Blažená Panna jeho matkou podle narození časného.

4. Zda má slouti Matkou Boží.

5. Zda jest Kristus podle dvojího synovství Synem Boha Otce a Panny Matky.

6. O způsobu narození.

7. O místě.

statum comprehensionis. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suae conceptionis, quando adhuc nullam sustinuit passionem.

III q. 34 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud quod non convenit nec homini nec Angelo, videtur esse proprium Deo, et ita non convenit Christo secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini nec Angelo, si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suae conceptionis.

III q. 34 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *beatus quem elegisti et assumpsisti*, quod, secundum Glossam, refertur ad humanam naturam Christi, quae *assumpta est a verbo Dei in unitatem personae*. Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a verbo Dei. Ergo in primo instanti suae conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus. Quod est esse comprehensorem.

III q. 34 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu. Accepit autem gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suae conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius ceteris creaturis.

III q. 34 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus non meruit gloriam animae, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

III q. 34 a. 4 ad 2

Unde patet responsio ad secundum.

III q. 34 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid prae ceteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

# *35. De nativitate Salvatoria.*

## Prooemium

III q. 35 pr.

Consequenter, post Christi conceptionem, agendum est de eius nativitate. Et primo, quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nati manifestationem. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas sit naturae, vel personae. Secundo, utrum Christo sit attribuenda alia nativitas praeter aeternam. Tertio, utrum secundum nativitatem temporalem beata virgo sit mater eius. Quarto, utrum debeat dici mater Dei. Quinto, utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei patris et virginis matris. Sexto, de modo nativitatis. Septimo, de loco. Octavo, de tempore nativitatis.

8. O době narození.

## I.1. Zda narození přísluší přirozenosti spíše než osobě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že narození přísluší spíše přirozenosti než osobě. Praví totiž Augustin, v knize O víře Petrovi: "Věčná a bo'ž'ská přirozenost nemohla by býti počata a narozena z lidské přirozenosti, leč podle pravdy přirozenosti lidské." Tak tedy přísluší božské přirozenosti početí a narození pro přirozenost lidskou. Tím spíše tudíž přísluší lidské přirozenosti.

Mimo to podle Filosofa, v V. Metafys., jméno přirozenosti od narození je vzato. Ale pojmenování povstávají podle vhodnosti podobnosti. Tedy se zdá, že narození patří spíše k přirozenosti než k osobě.

Mimo to vlastně to se rodí, co začíná býti skrze narození. Ale skrze Kristovo narození nezačala býti Kristova osoba, nýbrž jeho lidská přirozenost. Tedy se zdá, že narození vlastně patří k přirozenosti, ne k osobě.

Avšak proti jest, co praví Damašský v III. knize: "Narození jest hypostaze, ne přirozenosti."

Odpovídám: Musí se říci, že lze narození přiděliti někomu dvojmo: jedním způsobem jako podmětu, jiným způsobem jako konci. Jako podmětu přidělujeme se tomu, co se narodí. To však je vlastně hypostaze, a ne přirozenost. Ježto totiž narození jest nějaký vznik, jako něco vzniká na to, aby bylo, tak se něco rodí na to, aby bylo. Býti však vlastně jest věci svébytné; neboť tvaru, který nemá svébytí, přiřkne se bytí pouze protože jím něco jest. Osoba však nebo hypostaze se označuje na způsob svébytného; kdežto přirozenost se označuje na způsob tvaru, v němž něco má svébytí. A proto narození, jakožto podmětu vlastně narozenému, přiděluje se osobě nebo hypostazi, ne přirozenosti. Ale jako konci se přiděluje narození přirozenosti. Neboť konec vzniku a každého narození je tvar. Přirozenost však se označuje na způsob tvaru. Proto sluje narození "cestou do přírozenosti", jak je patrné z Filosofa, II. Fysic.: neboť záměr přirozenosti končí ve tvaru čili přirozenosti druhu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pro totožnost, která jest v Božství mezi přirozeností a hypostazí, někdy stojí přirozenost místo osoby neboli hypostaze. A podle toho praví Augustin, že božská přirozenost byla počata a narozena: protože totiž osoba Synova byla počata a narozena podle lidské přirozenosti.

K druhému se musí říci, že žádný pohyb anebo změna nemá jména od podmětu, jenž jest hýbán, nýbrž od konce pohybu, od něhož má druh. A proto narození nemá jméno od osoby, která se narodí, nýbrž od přírozenosti, u níž končí narození.

K třetímu se musí říci, že přirozenost, vlastně řečeno, nezačíná býti; nýbrž spíše osoba začíná býti v nějaké přirozenosti. Protože, jak bylo řečeno, přirozenost se označuje jakožto čím něco jest; osoba však se označuje

## 1. Utrum nativitas sit naturae vel personae.

III q. 35 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nativitas naturae conveniat magis quam personae. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *natura aeterna atque divina non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanae naturae*. Sic igitur naturae divinae convenit concipi et nasci ratione humanae naturae. Multo magis igitur convenit humanae naturae.

III q. 35 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum in V Metaphys., nomen naturae a nascendo sumptum est. Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

III q. 35 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incoepit esse persona Christi, sed eius natura humana. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

III q. 35 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *nativitas hypostasis est, non naturae*.

III q. 35 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nativitas potest attribui alicui dupliciter, uno modo, sicut subiecto; alio modo, sicut termino. Sicut subiecto quidem attribuitur ei quod nascitur. Hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie rei subsistentis est, nam forma quae non subsistit, dicitur esse solum quia ea aliquid est. Persona autem, vel hypostasis, significatur per modum subsistentis, natura autem significatur per modum formae in qua aliquid subsistit. Et ideo nativitas, tanquam subiecto proprie nascendi, attribuitur personae vel hypostasi, non naturae. Sed sicut termino, attribuitur nativitas naturae. Terminus enim generationis, et cuiuslibet nativitatis, est forma. Natura autem per modum formae significatur. Unde nativitas dicitur via in naturam, ut patet per philosophum, II Physic., terminatur enim naturae intentio ad formam, seu naturam speciei.

III q. 35 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, propter identitatem quae in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

III q. 35 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus motus seu mutatio denominatur a subiecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet. Et propter hoc nativitas non denominatur a persona quae nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

III q. 35 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod natura, proprie loquendo, non incipit esse sed magis persona incipit esse in aliqua natura. Quia, sicut dictum est, natura significatur ut quo aliquid



jakožto, co má svébytné bytí.

## I.2. Zda jest třeba přisouditi Kristu nějaké časné narození.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nelze Kristu přidělovati nějaké časné narození. Neboť "narození jest jako nějaký pohyb věci nejsoucí, než se narodí, to činící dobrodiním narození, aby byla". Ale Kristus byl od věčnosti. Tedy se nemohl naroditi v čase.

Mimo to, co jest dokonalé v sobě, to nepotřebuje narození. Ale osoba Syna Božího byla dokonalá od věčnosti. Tedy nepotřebuje časného narození. A tak se zdá, že není narozený v čase.

Mimo to narození přísluší vlastně osobě. Ale v Kristu je toliko jedna

osoba. Tedy bylo v Kristu toliko jedno narození. Mimo to, co` se rodí dvojím narozením, dvakrát se narodí. Ale tato se zdá nesprávnou: "Kristus se narodil dvakrát." Protože jeho narození, jímž se narodil z Otce, nestrpí přerušení, ježto jest věčné. Ale to se vyžaduje k onomu příslovci "dvakráte": neboť se říká, že dvakráte běží ten, jenž běží s přerušením. Tedy se zdá, že nelze klásti do Krista dvojí narození.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize: "Vyznáváme dvě narození Kristova: jedno věčné, které jest z Otce; a jedno, které jest v posledním čase pro nás."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, přirozenost se přirovnává k narození jako konec k pohybu nebo změně. Pohyb se však různí podle různosti konců, jak je patrné z Filosofa, v V. Fysic. V Kristu však je dvojí přirozenost, z nichž jednu přijal od věčnosti od Otce, druhou pak přijal v čase od matky. A proto jest nutné přidělovati Kristu dvojí narození, jedno, jímž se ve věčnosti narodil z Otce, jiné, jímž se v čase narodil z matky.

K prvnímu se tedy musí říci, že to byla námitka jakéhosi kacíře Feliciána, kterou Augustin, v knize proti Feliciánovi, takto řeší; praví: "Mysleme, jak mnozí chtějí, že jest ve světě všeobecná duše, která tak oživuje jakýmsi nevýslovným pohybem veškerá semena, že není srostlá se zplozenými, nýbrž sama poskytuje život plozeným. Totiž, když ona přijde do lůna, utvářejíc trpnou látku ke svým účelům, činí jedno se sebou osobu té věci, jež zajisté nemá tutéž podstatu; a tak nastává z činností duše a trpnosti látky ze dvou podstat jeden člověk. A tak připouštíme narození duše z lůna: ne že by vůbec nebývala, co se jí samé týká, než se narodila. Tak tedy, ba vznešeněji, narodil se Syn Boží jakožto člověk, takovým způ sobem, jako se učí též narození ducha s tělem: ne že jest obojího jedna podstata, nýbrž že z obou nastává jedna osoba. Neříkáme ale, že Syn Boží začal od tohoto počátku, aby někdo nepovažoval božství za časné. Neznáme Syna Božího tělo od věčnosti, abychom nemyslili, že přijal nějaký obraz, nikoli pravé lidské tělo."

est, persona vero significatur ut quae habet esse subsistens.

## 2. Utrum Christo sit attribuenda alia nativitas praeter aeternam.

III q. 35 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. *Nasci enim est sicut quidam motus rei non existentis antequam nascatur, id agens beneficio nativitatis, ut sit*. Sed Christus ab aeterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

III q. 35 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona filii Dei ab aeterno fuit perfecta. Ergo non indiget temporali nativitate. Et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

III q. 35 a. 2 arg. 3

Praeterea, nativitas proprie personae convenit. Sed in Christo tantum est una persona. Ergo in Christo tantum est una nativitas.

III q. 35 a. 2 arg. 4

Praeterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed haec videtur esse falsa, Christus est bis natus. Quia nativitas eius qua de patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit aeterna. Quod tamen requiritur ad hoc adverbium bis, ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

III q. 35 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, *confitemur Christi duas nativitates, unam quae est ex patre, aeternam; et unam quae est in ultimis temporibus propter nos*.

III q. 35 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per philosophum, in V Physic. In Christo autem est duplex natura, quarum unam accepit ab aeterno a patre, alteram autem accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua aeternaliter natus est a patre, aliam qua temporaliter natus est a matre.

III q. 35 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec fuit obiectio cuiusdam Feliciani haeretici, quam Augustinus, in libro contra Felicianum, sic solvit. *Fingamus, inquit, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae sic ineffabili motu semina cuncta vivificet ut non sit concreta cum genitis, sed vitam praestet ipsa gignendis. Nempe cum haec in uterum, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam facit secum esse personam eius rei, quam non eandem constat habere substantiam, et fit, operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo. Sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia, antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, immo sublimius, natus est filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit una persona. Non tamen ab hoc incoepisse initio dicimus Dei filium, ne temporalem credat aliquis divinitatem. Non ab*

K druhému se musí říci, že to byl důvod Nestoriův, jejž řeší Cyril v jednom Listě, řka: "Nepravíme, že Syn Boží nutně potřeboval pro sebe druhého narození po tom, které jest z Otce: jest totiž pošetilost a nevzdělanost tvrditi, že jsoucí přede všemi věky a souvěčný s Otcem potřebuje začátku, aby byl po druhé. Protože však vyšel z ženy pro nás a pro naši spásu, připojiv si podle svébytnosti co jest lidské, proto sluje narozeným tělesně."

K třetímu se musí říci, že narození jest osoby jakožto podmětu, přirozenosti pak jakožto konce, Jest však možné, aby v jednom podmětě bylo více přeměn, jež však se nutně různí podle konců. To však neříkáme, jako by věčné narození bylo přeměna nebo pohyb, nýbrž že se označuje na způsob přeměny nebo pohybu.

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus může slouti dvakrát narozený podle dvojího narození. Jako totiž 5e říká, že dvakrát běží, kdo běží ve dvou dobách, tak může slouti dvakrát narozeným, kdo se jednou narodí ve věčnosti a jednou v čase; protože věčnost a čas se mnohem více liší než dva časy, ač přece obojí značí míru trvání.

## I.3. Zda podle časného narození Kristova může slouti Blažená Panna jeho matkou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že podle Kristova časného narození Blažená Panna nemůže slouti Matkou jeho. Neboť, jak bylo svrchu řečeno, Blažená Panna nic nepůsobila činně při plození Kristově, nýbrž pouze poskytla látku. Ale to se nezdá dostatečné na pojem matky; tak by dřevo slulo matkou lůžka nebo lavice. Tedy se zdá, že Blažená Panna nemůže slouti matkou Kristovou.

Mimo to Kristus se narodil zázračně z Blažené Panny. Ale zrození nedostačí na pojem mateřství anebo synovství; neboť neříkáme, že Eva byla dcerou Adamovou. Tedy se zdá, že ani Kristus nemá slouti synem Blažené Panny.

Mimo to se zdá, že k matce patří vyloučení semena. Ale, jak praví Damašský, tělo Kristovo "nebylo utvořeno semenně, nýbrž stvořitelsky od Ducha Svatého". Tedy se zdá, že nemá Blažená Panna slouti matkou Kristovou.

Avšak proti jest, co se praví Mat. I: "Kristovo pak zrození bylo tak: Když byla zasnoubena matka Ježíšova Maria Josefovi" atd.

Odpovídám: Musí se říci, 'že Blažená Panna jest pravá a přirozená Matka Kristova. Neboť, jak bylo svrchu řečeno, tělo Kristovo nebylo přineseno s nebe, jak tvrdil kacíř Valentin, nýbrž vzato z Panny matky a utvořeno z jejích nejčistších krví. A to jediné se vyžaduje k pojmu matky,

*aeterno filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quandam eum suscepisse putemus imaginem*.

III q. 35 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus, in quadam epistola, dicens, *non dicimus quod filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quae ex patre est, est enim fatuum et indoctum existentem ante omnia saecula, et consempiternum patri, indigere dicere initio ut sit secundo. Quoniam autem, propter nos, et propter nostram salutem, uniens sibi secundum subsistentiam quod est humanum, processit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter*.

III q. 35 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nativitas est personae ut subiecti, naturae autem ut termini. Possibile est autem uni subiecto plures transmutationes inesse, quas tamen necesse est secundum terminos variari. Quod tamen non dicimus quasi aeterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

III q. 35 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus potest dici bis natus, secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in aeternitate, et semel in tempore, quia aeternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

## 3. Utrum secundum nativitatem temporalem beata Virgo sit maten Christi.

III q. 35 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi beata virgo non possit dici mater eius. Ut enim supra dictum est, beata virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris, alioquin, lignum diceretur mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod beata virgo non possit dici mater Christi.

III q. 35 a. 3 arg. 2

Praeterea, Christus ex beata virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis, non enim dicimus Hevam fuisse filiam Adae. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius beatae virginis.

III q. 35 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro, *corpus Christi non seminaliter, sed conditive a spiritu sancto formatum est*. Ergo videtur quod beata virgo non debeat dici mater Christi.

III q. 35 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. I, *Christi generatio sic erat. Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph,* et cetera.

III q. 35 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod beata virgo Maria est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est, corpus Christi non est de caelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de virgine matre sumptum, et ex



jak je patrné z předchozího. Proto jest Blažená Panna vpravdě matkou Kristovou.

K prvnímu se tedy musí říci; že, jak bylo svrchu řečeno, otcovství nebo mateřství a synovství nepatří do každého rození, nýbrž pouze do rození živých. A proto, jestliže nastanou nějaká neživá z nějaké hmoty, nenásleduje proto v nich vztah mateřství a synovství, nýbrž jenom v rození živých, jež sluje narozením vlastně.

K druhému se musí říci, že, jak dí Damašský, v III. knize, časné narození, kterým se Kristus narodil pro naše spasení, jest nějak "podle nás, protože se narodil jako člověk ze ženy a v náležité době početí; ale nad nás, protože ne ze semena, nýbrž z Ducha Svatého a svaté Panny nad zákon početí". Tak tudíž se strany matčiny bylo ono narození přirozené; ale se strany činnosti Ducha Svatého bylo zázračné. Proto jest Blažená Panna pravá a přirozená matka Kristova.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, vyloučení ženského semene nepatří nutně k početí. A proto vyloučení semene nepatří nutně k matce.

## I.4. Zda má slouti Blažená Panna matkou Boží.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Blažená Panna nemá slouti matkou Boží. Neboť o svatých tajemstvích se nemá nic tvrditi; leč co máme z Písma svatého. Ale nikdy se nečte v Písmě svatém, že jest matkou nebo rodičkou Boží, nýbrž jest "matka Kristova", nebo "matka dítěte", jak je patrné Mat. 1. Tedy se nemá říkati, že Blažená Panna jest matka Boží.

Mimo to Kristus sluje Bůh podle božské přirozenosti. Ale božská přirozenost neměla začátek bytí z Panny. Tedy nemá Blažená Panna slouti matkou Boží.

Mimo to toto jméno Bůh se vypovídá společně o Otci a Sy nu a Duchu Svatém. Je-li tedy BlaženáPanna matkou Boží, zdá se následovati, že Blažená Panna jest matkou Otce i Syna i Ducha Svatého; což jest nevhodně. Nemá tedy slouti Blažená Panna matkou Boží.

Avšak proti jest, co se čte v odstavcích Cyrilových, schválených na Sněmu Efesském: "Jestli kdo nevyznává, že Bůh jest podle pravdy Emanuel a proto svatá Panna Bohorodičkou, neboť tělesně porodila tělo, učiněné Slovem z Boha, budiž anathema."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, každé jméno, znamenající konkretně nějakou přirozenost, může zastupovati jakoukoli hypostazi oné přirozenosti. Ježto pak spojení vtělení bylo učiněno v hypostazi, jak bylo svrchu řečeno, jest jasné, že toto jméno Bůh může zastupovati hypostazi, mající přirozenost lidskou a božskou. A proto cokoli přísluší přirozenosti božské a

purissimis sanguinibus eius formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet. Unde beata virgo vere est mater Christi.

III q. 35 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, paternitas seu maternitas et filiatio non competunt in quacumque generatione sed in sola generatione viventium. Et ideo, si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quae proprie nativitas dicitur.

III q. 35 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, *quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito, super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex sancto spiritu et sancta virgine, super legem conceptionis*. Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis, sed ex parte operationis spiritus sancti fuit miraculosa. Unde beata virgo est vera et naturalis mater Christi.

III q. 35 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus. Et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

## 4. Utrum debeat dici maten Dei.

III q. 35 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non debeat dici mater Dei. Non enim est dicendum circa divina mysteria nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, aut mater pueri, ut patet Matth. I. Ergo non est dicendum quod beata virgo sit mater Dei.

III q. 35 a. 4 arg. 2

Praeterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex virgine. Ergo beata virgo non est dicenda mater Dei.

III q. 35 a. 4 arg. 3

Praeterea, hoc nomen Deus communiter praedicatur de patre et filio et spiritu sancto. Si ergo beata virgo est mater Dei, videtur sequi quod beata virgo sit mater patris et filii et spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo beata virgo debet dici mater Dei.

III q. 35 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in capitulis Cyrilli, approbatis in Ephesina synodo, legitur, *si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmanuel, et propter hoc Dei genitricem sanctam virginem, genuit enim carnaliter carnem factam ex Deo verbum, anathema sit*.

III q. 35 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est, manifestum est quod hoc nomen Deus potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et

lidské, lze přidělovati oné osobě, i když ji zastupuje jméno, znamenající božskou přirozenost, i když ji zastupuje jméno, znamenající přirozenost lidskou. Avšak osobě a hypostazi se přiděluje početí a narození podle oné přirozenosti, v níž je počata a narozena. Ježto tedy při samém začátku početí byla lidská přirozenost přijata od božské osoby, jak bylo řečeno, důsledek jest, že lze pravdivě říci, že Bůh byl počat a narozen z Panny. Avšak proto sluje nějaká žena něčí matkou, že ho počala a porodila. Proto je důsledek, že Blažená Panna vpravdě sluje matkou Boží. Neboť jen tak by se mohlo popírati, že Blažená Panna jest matkou Boží, kdyby buď člověčenství dříve podléhalo početí a narození, než onen člověk byl Synem Božím, jak Photinus tvrdil; nebo kdyby člověčenství nebylo přijato v jednotu osoby nebo hypostaze Slova Božího, jak tvrdil Nestorius. Avšak to obojí jest blud. Proto jest kacířské popírati, že Blažená Panna jest matkou Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že to byla námitka Nestoriova. Ta pak se řeší tím, že, ačkoli se v Písmě neshledává výslovně řečeno, že Blažená Panna jest matkou Boží, přece se výslovně shledává v Písmě, že "Ježíš jest pravý Bůh", jak je patrné I. Jan. posl. a., že Blažená Panna jest "matkou Ježíše Krista", jak je patrné Mat. 1. Proto s nutností následuje ze slov Písma, že jest matkou Boží. Praví se také Řím. 9, že "jest podle těla ze Židů Kristus, jenž jest nade vše Bůh požehnaný na věky". Není však ze Židů, leč skrze Blaženou Pannu. Proto onen, jenž jest nade vše požehnaný Bůh na věky, narodil s vpravdě z Blažené Panny, jako ze své matky.

K druhému se musí říci, že ona námitka jest Nestoriova. Ale Cyril, v jednom Listě proti Nestoriovi, ji řeší, řka toto: "Jako se narodí duse člověka s vlastním tělem a jest považována za jedno, a kdyby někdo chtěl říci, že jest rodičkou těla, ne však i rodičkou duše, mluvil by příliš zbytečně; takový nějaký stav pozorujeme ve zrození Kristově. Narodilo se totiž Slovo Boží z podstaty Boha Otce; protože však přijalo tělo, jest nutné vyznati, že se narodilo podle těla ze ženy." Je tedy třeba říci, že Blažená Panna sluje matkou Boží, ne že jest matkou Božství, nýbrž protože jest podle člověčenství matkou osoby, mající Božství i člověčenství.

K třetímu se musí říci, že toto jméno Bůh, ač je společné třem osobám, přece zastupuje někdy jenom osobu Otcovu, někdy jenom osobu Syna nebo Ducha Svatého, jak jsme shora měli. A tak, když se říká, "Blažená Panna jest matkou Boží", toto jméno Bůh zastupuje jenom vtělenou osobu Syna.

## I.5. Zda jest v Kristu dvojí synovství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Kristu je dvojí synovství. Narození jest totiž příčina synovství. Ale v Kristu je dvojí narození. Tedy je v Kristu také dvojí synovství.

divinam. Et ideo quidquid convenit divinae naturae et humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam; sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est, consequens est quod vere posset dici Deum esse conceptum et natum de virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod beata virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset beatam virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati quam homo ille fuisset filius Dei, sicut Photinus posuit, vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare beatam virginem esse matrem Dei.

III q. 35 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec fuit obiectio Nestorii. Quae quidem solvitur ex hoc quod, licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod beata virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Iesus Christus est verus Deus, ut patet I Ioan. ult.; et quod beata virgo est mater Iesu Christi, ut patet Matth. I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturae quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. IX, quod *ex Iudaeis est secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Non autem est ex Iudaeis nisi mediante beata virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula, est vere natus ex beata virgine sicut ex sua matre.

III q. 35 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa est obiectio Nestorii. Sed Cyrillus, in quadam epistola contra Nestorium, eam solvit sic dicens, *sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur, et tanquam unum reputatur; et si voluerit dicere quispiam quia est genitrix carnis, non tamen et animae genitrix, nimis superflue loquitur, tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi. Natum est enim ex Dei patris substantia Dei verbum, quia vero carnem assumpsit, necesse est confiteri quia natum est secundum carnem ex muliere*. Dicendum est ergo quod beata virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

III q. 35 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, quamvis sit commune tribus personis, tamen quandoque supponit pro sola persona patris, quandoque pro sola persona filii vel spiritus sancti, ut supra habitum est. Et ita, cum dicitur, beata virgo est mater Dei hoc nomen Deus supponit pro sola persona filii incarnata.

## 5. Utrum Christus secundum duas filiationes sitfilius ei patris et Virginis matris.

III q. 35 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duae nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duae filiationes.



Mimo to synovství, jímž někdo sluje něčím synem jakožto matky nebo otce, závisí nějak na něm: protože bytí vztahu jest "míti se nějak k jinému": proto zánikem jednoho vztažného zaniká druhé. Ale věčné synovství, jímž jest Kristus Synem Boha Otce, nezávisí na matce, protože žádné věčné nezávisí na časném. Tedy není Kristus syn matky věčným synovstvím. Buď tedy není žádným způsobem její syn, což jest proti řečenému, nebo jest třeba, aby byl jejím synem nějakým jiným časným synovstvím. Je tedy v Kristu dvojí synovství.

Mimo to jedno vztažné stojí ve výměru druhého; z čehož je patrné, že jedno vztažné má druh od druhého. Ale jedno a totéž nemůže býti v různých druzích. Tedy se zdá nemožné, aby jeden a týž vztah se končil u krajů vůbec různých. Ale Kristus sluje synem Otce věčného a časné matky, což jsou konce vůbec různé. Tedy se zdá, že nelze Krista týmž vztahem zváti Synem Otce a matky. Je tedy v Kristu dvojí synovství.

Avšak proti jest, že, jak praví Damašský, v III. knize, jest v Kristu množné to, co jest přirozenosti, ne však to, co jest osoby. Ale synovství nejvíce patří k osobě: neboť jest osobní vlastnost, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Prvé Části. Tedy jest v Kristu toliko jedno synovství.

Odpovídám: Musí se říci, že jsou o tom různá mínění'. Někteří totiž, přihlížejíce k příčině synovství, jíž jest narození, stanoví v Kristu dvě synovství, jakož i dvě narození. Jiní však, přihlížejíce k podmětu synovství, jímž jest osoba nebo hypostaze, stanoví v Kristu toliko jedno synovství, jakož i jednu hypostazi nebo osobu. Jedinost totiž nebo množnost vztahu se nebéře podle konců, nýbrž podle příčiny nebo podmětu. Béře-li se totižpodle konců, bylo by třeba, aby každý člověk měl v sobě dvě synovství: jedno, jímž se vztahuje na otce, a jiné, jímž se vztahuje na matku. Avšak správně pozorujícímu je patrné, že každý se vztahuje týmž vztahem na svého otce a matku pro jednotnost příčiny. Neboť týmž narozením se člověk narodí z otce a matky: pročež také se na oba vztahuje týmž vztahem. A týž důvod jest u učitele, jenž učí mnoho žáků téže nauce; a u pána, jenž řídí touže mocí různé poddané. - Jsou-li však různé příčiny druhově odlišné, v důsledku se zdají i vztahy druhově odlišné. Proto nic nebrání jsoucnosti více takových vztahů v jednom. Jako když jest někdo učitelem některých v gramatice a jiných v logice, jiný jest ráz obojího učitelství; a proto různými vztahy může býti jeden a týž člověk učitelem buď různých nebo týchž podle různých nauk. - Stává se však někdy, že někdo má vztah k více podle různých příčin, ale téhož druhu: jako když jest někdo otcem různých synů podle různých úkonů plození. Proto se nemůže otcovství lišiti druhem, ježto úkony plození jsou téhož druhu. A protože v témž podmětu nemůže býti zároveň více tvarů téhož druhu, není možné, aby bylo více otcovství v tom, jenž jest otcem více synů přirozeným plozením. Jinak by však bylo, kdyby byl otcem jednoho přirozeným plozením, a druhého přivlastněním. Jest pak jasné, že se Kristus nenarodil jedním a týmž narozením z Otce od věčnosti a z matky v čase. Ani není narození jednoho druhu. Proto by bylo při tomto třeba říci, že v Kristu jsou různá synovství, jedno

III q. 35 a. 5 arg. 2

Praeterea, filiatio, qua quis dicitur filius alicuius ut matris vel patris, dependet aliqualiter ab ipso, quia esse relationis est ad aliud aliqualiter se habere; unde et, interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio aeterna, qua Christus est filius Dei patris, non dependet a matre, quia nullum aeternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione aeterna. Aut ergo nullo modo est filius eius, quod est contra praedicta, aut oportet quod sit filius eius quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

III q. 35 a. 5 arg. 3

Praeterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius, ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius patris aeterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius patris et matris. Sunt ergo in Christo duae filiationes.

III q. 35 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, ea quae sunt naturae, multiplicantur in Christo, non autem ea quae sunt personae. Sed filiatio maxime pertinet ad personam, est enim proprietas personalis, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Ergo in Christo est una tantum filiatio.

III q. 35 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim, attendentes ad causam filiationis, quae est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero, attendentes ad subiectum filiationis, quod est persona vel hypostasis, ponunt in Christo tantum unam filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam. Unitas enim relationis vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum. Si enim secundum terminos attenditur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae. Eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur. Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina; et de domino qui gubernat diversos subiectos eadem potestate. Si vero sint diversae causae specie differentes, ex consequenti videntur relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse. Sicut, si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque, et ideo diversis relationibus unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorundem secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, eiusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus. Unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie. Et quia plures formae eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Secus autem esset si esset pater unius generatione naturali, et alterius

časné a jiné věčné. Ale protože podmětem synovství není přirozenost nebo část přirozenosti, nýbrž pouze osoba neboli hypostaze, v Kristu však není hypostaze neboli osoba než věčná, nemůže býti v Kristu nějaké synovství, leč které jest ve věčné hypostazi. Avšak každý vztah, který se říká podle času o Bohu, neklade do Boha věčného nic podle věci, nýbrž jenom podle rozumu, jak jsme měli v Prvé Části. A proto synovství, které Krista vztahuje na matku, nemůže býti vztah skutečný, nýbrž jenom pomyslný. A tak obojí názor v něčem říká pravdu. Neboť, jestliže při hlížíme k dokonalým pojmům synovství, třeba přiznati dvě synovství podle dvojitosti narození. Jestliže však přihlížíme k podmětu synovství, což nemůže býti nějaké svébytí věčné, nemůže býti v Kristu věcně než věčné synovství. Sluje však synem vůči matce vztahem, jenž se spolurozumí se vztahem mateřství ke Kristu. A ačkoli vztah panství není v Bohu věcný, přece věcně jest Pánem podle věcného podrobení tvora jemu. A podobně sluje Kristus věcně synem Panny matky z věcného vztahu mateřství ke Kristu.

K prvnímu se tedy musí říci, že časné narození působilo by v Kristu věcné synovství časné, kdyby tam byl podmět schopný takového synovství. To však nemůže býti: neboť tomu věčnému svébytí nemůže býti přij atelný časný vztah, jak bylo řečeno. - Ani se také nemůže říci, že časné synovství jest přijatelné následkem lidské přirozenosti, jako také i časné narození; protože by bylo třeba nějakého podrobení lidské přirozenosti synovství, jako jest nějak podrobena narození: neboť když černoch sluje bílý od zubu, jest třeba, aby černochův zub byl podmětem bělosti. Avšak lidská přirozenost nemůže býti žádným způsobem podmět synovství, protože tento vztah patří přímo osobě.

K druhému se musí říci, že věčné synovství nezávisí na časné matce, nýbrž se spolurozumí s tímto věčným synovstvím jakýsi časný ohled, závisící na matce, podle něhož sluje Kristus synem matčiným.

K třetímu se musí říci, že "jedno a jsoucno jsou sousledná", jak se praví ve IV. Metafys. A proto jako se stává, že u jednoho kraje vztah jest nějaké jsoucno, v jiném pak není jsoucno, nýbrž pouze myšlenka, jako praví Filosof, v V. Metafys., o věděném a vědění, tak se také stává, že se strany jednoho kraje jest jeden vztah, kdežto se strany druhého kraje jest mnoho vztahů. Jako se u lidí shledává se strany rodičů dvojí vztah, jeden otcovství a druhý mateřství, jež jsou odlišné druhem, protože jiným způsobem jest otec původem rození, a jiným matka. (Kdyby však bylo více týmž způsobem původem jedné činnosti, třebas když mnozí zároveň táhnou loď, ve všech by byl jeden a týž vztah); kdežto se strany plodu jest pouze jedno synovství podle věci, ale dvojí podle rozumu, pokud odpovídá obojímu vztahu rodičů podle dvojího přihlížení

per adoptionem. Manifestum est autem quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex patre ab aeterno, et ex matre ex tempore. Nec nativitas est unius speciei. Unde, quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam aeternam. Sed quia subiectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis; in Christo autem non est hypostasis vel persona nisi aeterna, non potest in Christo esse aliqua filiatio nisi quae sit in hypostasi aeterna. Omnis autem relatio quae ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est. Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundum dualitatem nativitatum. Si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quae cointelligitur relationi maternitatis ad Christum. Sicut Deus dicitur dominus relatione quae cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo. Et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, tamen realiter est dominus, ex reali subiectione creaturae ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

III q. 35 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huiusmodi filiationis capax. Quod quidem esse non potest, ipsum enim suppositum aeternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est. Nec etiam potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanae naturae, sicut etiam et temporalis nativitatis, quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subiectam filiationi, sicut est aliqualiter subiecta nativitati; cum enim Aethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod dens Aethiopis sit albedinis subiectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam.

III q. 35 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod filiatio aeterna non dependet a matre temporali, sed huic filiationi aeternae cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

III q. 35 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur in IV Metaphys. Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia philosophus dicit, in V Metaphys., ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multae relationes. Sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium (si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis, puta cum multi simul trahunt navem, in omnibus esset una et eadem relatio), ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum



rozumu. A tak také co do něčeho jest v Kristu toliko jedno synovství věčné, jež přihlíží k věčnému Otci; ale je tam jiný ohled časný, jenž přihlíží k časné matce.

## I.6. Zda se Kristus narodil bez bolesti matčiny.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus nenarodil bez bolesti matčiny. Neboť jako následovala smrt lidí ze hříchu prvých rodičů, podle onoho Gen. 2: "Kteréhokoliv dne pojíte, smrtí zemřete," tak také bolesti porodu, podle onoho Gen. 3: "V bolesti porodíš děti." Kristus však chtěl podstoupiti smrt. Tedy se zdá, že stejným důvodem jeho narození mělo býti s bolestí.

Mimo to konec jest úměrný začátku. Ale konec Kristova života byl s bolesti podle onoho Isaiášova, 53: "Vpravdě on nesl naše bolesti." Tedy se zdá, že i při jeho narození byla bolest porodu:

Mimo to v knize O narození Spasitelově se vypravuje, že přispěchaly pomocnice k narození Kristovu; ale ty se zdají nutné rodičce pro bolest. Tedy se zdá, že Blažená Panna porodila s bolestí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Řeči o Narození, oslovuje Pannu Matku slovy: "Ani v početí nebylas nalezena bez cudnosti, ani v porodu nebylas nalezena s bolestí."

Odpovídám: Musí se říci, že bolest rodičky jest způsobena otevřením průchodů, jimiž vychází plod. Bylo však svrchu řečeno, že Kristus vyšel ze zavřeného lůna matčina, a tak tam nebylo žádné otvírání průchodů. A proto nebylo bolesti v onom porodu, jakož ani nějaké porušení; ale byla tam největší libost z toho, že se narodil Bohočlověk na svět, podle onoho Isaiášova 35: .,Vypučí poupětem jako lilie, a zaplesá radostně a chválíc."

K prvnímu se tedy musí říci, že bolest porodu jest v ženě důsledek smíšení s mužem. Proto, když bylo řečeno v Gen. 3: "v bolestech porodí", dodává se: "a budeš pod mocí mužovou". Ale, jak praví Augustin, v Řeči O Nanebevzetí, z tohoto ortelu jest vyňata Panna matka Boží, která ",porodila bez bolesti, zůstala bez porušení nedotknutosti, v nedotčené cudnosti panenské, protože počala Krista bez přívalu hříchu a bez poškození mužským přimíšením". Kristus však přijal smrt vlastní vůlí, aby za nás zadostučinil, ne jako z nutnosti onoho ortelu, protože on nebyl dlužníkem smrti.

K druhému se musí říci, že jako Kristus smrtí zničil naši smrt, tak nás svou bolestí osvobodil od bolestí a tak chtěl umříti s bolestí. Avšak bolest rodící matky nepatřila ke Kristu, jenž přicházel zadostučiniti za naše hříchy. A proto nebylo třeba, aby jeho matka rodila s bolestí.

rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est tantum una filiatio realis, quae respicit patrem aeternum, est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

## 6. De modo nativitatis utrum scilicet fuerit natus sine dolore matris.

III q. 35 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Gen. II, *quacumque die comederitis, morte moriemini*; ita etiam dolor partus, secundum illud Gen. III, *in dolore paries filios*. Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione eius partus esse debuerit cum dolore.

III q. 35 a. 6 arg. 2

Praeterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitae Christi fuit cum dolore, secundum illud Isaiae LIII, *vere dolores nostros ipse tulit*. Ergo videtur quod etiam in sua nativitate fuerit dolor partus.

III q. 35 a. 6 arg. 3

Praeterea, in libro de ortu salvatoris narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt, quae videntur necessariae parienti propter dolorem. Ergo videtur quod beata virgo peperit cum dolore.

III q. 35 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de nativitate, alloquens virginem matrem, *nec in conceptione, inquit, inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore*.

III q. 35 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum per quos proles egreditur. Dictum est autem supra quod Christus est egressus ex clauso utero matris, et sic nulla apertio meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio, sed fuit ibi maxima iucunditas, ex hoc quod homo Deus natus est in mundum, secundum illud Isaiae XXXV, *germinans germinabit sicut lilium, et exultabit laetabunda et laudans*.

III q. 35 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. III, postquam dictum est, in dolore paries, subditur, et sub viri potestate eris. Sed, sicut dicit Augustinus, in sermone de assumptione beatae virginis, ab hac sententia excipitur virgo mater Dei, quae, *quia sine peccati colluvione et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, sine integritatis violatione, pudore virginitatis integra permansit*. Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiae, quia ipse mortis debitor non erat.

III q. 35 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Christus *moriendo destruxit mortem nostram*, ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ita mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater eius

K třetímu se musí říci, že Luk. 2 se praví, že sama Blažená Panna dítě, které porodila, "obvinula plénkami a položila do jeslí". A z toho se ukazuje, že vypravování té knihy, která jest apokryfní, jest nesprávné. Proto praví Jeronym proti Helvidiovi: "Není tam pomocnice, nezakročila pečlivost ženek. Byla i matkou i pomocnicí. Plénkami, dí, obvinula dítě a položila do jeslí. Kterýžto výrok poráží apokryfní třeštění."

## I.7. Zda se měl Kristus naroditi v Betlemě.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus neměl naroditi v Betlemě. Praví se totiž Isai. 2: "Ze Sionu vyjde zákon a slovo Páně z Jerusalema." Ale Kristus jest vpravdě Slovo Boží. Tedy měl z Jerusalema vyjíti do světa.

Mimo to Mat. 2 se praví, že jest psáno o Kristu, že ,;bude slouti Nazaretský"; což se béře z toho, co píše Isai. 11: "Květ vystoupí z jeho kořene." Neboť "Nazaret" se překládá "květ". Ale nejvíce má někdo jméno od místa svého narození. Tedy se zdá, že se měl naroditi v Nazaretě, kde také byl počat a živen.

Mimo to Pán se na to narodil na svět, aby zvěstoval víru pravdy, podle onoho Jan. 18: "Na to jsem se narodil a na to jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." Ale to se mohlo snáze státi, kdyby se narodil v městě Římě, jenž tehdy měl panství světa; pročež také Pavel, píše Římským, dí, Řím. l: "Víra vaše jest zvěstována celému světu." Tedy se zdá, že se neměl naroditi v Betlemě.

Avšak proti jest, co se praví Mich. 5: "A ty, Betleme Efratský, z tebe mi vyjde, jenž bude pánem v Izraeli."

Odpovídám: Musí se říci, že se Kristus chtěl naroditi v Betlemě z dvojího důvodu. A to nejprve protože "byl učiněn ze semene Davidova podle těla", jak se praví Řím. l, jemuž také bylo učiněno zvláštní zaslíbení o Kristu, podle onoho II. Král. 23: "Pravil muž, jemuž ustanoveno o Pomazaném Boha Jakubova." A proto se chtěl naroditi v Betlemě, v němž se narodil David, aby se ukázalo již z místa narození vyplnění zaslíbení, jemu učiněného. Za druhé protože, jak dí Řehoř v Homilii, "Betlem se překládá dům chleba. Kristus sám jest, jenž dí: "Já jsem chléb živý, jenž jsem s nebe sestoupil."

K prvnímu se tedy musí říci, že jako se narodil David v Betlemě, tak také vyvolil Jerusalem, aby v něm postavil stolec království, a vystavěl tam chrám Boží; a tak Jerusalem záro veň byl městem královským a kněžským. Avšak kněžství Kristovo a jeho království bylo především dokonáno v jeho utrpení. A proto vhodně určil Betlem narození, Jerusalem pak utrpení. Zároveň také tím zahanbil chloubu lidí, kteří se chlubí tím, že mají původ ze vzácných měst a také chtějí býti v nich zvláště ctěni. Kristus však obráceně chtěl se naroditi v městě neslavném,

pareret cum dolore.

III q. 35 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Luc. II dicitur quod beata virgo ipsamet puerum, quem pepererat, pannis involvit et posuit in praesepio. Et ex hoc ostenditur narratio huius libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit, contra Helvidium, *nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit. Et mater et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in praesepio. Quae sententia apocryphorum deliramenta convincit*.

## 7. Utrum conveniens fuerit eum nasci in Bethleem.

III q. 35 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit in Bethlehem nasci. Dicitur enim Isaiae II, *de Sion exibit lex, et verbum domini de Ierusalem*. Sed Christus est vere verbum Dei. Ergo de Ierusalem debuit prodire in mundum.

III q. 35 a. 7 arg. 2

Praeterea, Matth. II dicitur scriptum esse de Christo quod Nazaraeus vocabitur, quod sumitur ex eo quod scribitur Isaiae XI, *flos de radice eius ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suae nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

III q. 35 a. 7 arg. 3

Praeterea, ad hoc dominus natus est in mundo ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed hoc facilius fieri potuisset si natus fuisset in civitate Romana, quae tunc dominatum orbis habebat, unde et Paulus, Romanis scribens, dicit, Rom. I, *fides vestra annuntiatur universo mundo*. Ergo videtur quod non debuit nasci in Bethlehem.

III q. 35 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Mich. V, *et tu, Bethlehem Ephrata, ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel*.

III q. 35 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Christus in Bethlehem nasci voluit duplici ratione. Primo quidem, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, ut dicitur Rom. I, cui etiam fuerat facta repromissio specialis de Christo, secundum illud II Reg. XXIII, *dixit vir cui constitutum de Christo Dei Iacob*. Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur. Et hoc designat Evangelista dicens, *eo quod esset de domo et familia David*. Secundo quia, ut Gregorius dicit, in homilia, *Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse Christus est qui ait, ego sum panis vivus, qui de caelo descendi*.

III q. 35 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Ierusalem elegit ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi aedificaret, et sic Ierusalem esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi, et eius regnum, praecipue consummatum est in eius passione. Et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Ierusalem vero passioni. Simul etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in



a v městě slavném potupu trpěti.

K druhému se musí říci, že Kristus chtěl zkvétati ctnostným životem, ne podle tělesného původu. A proto chtěl býti vychován a živen v městě Nazaretě. V Betlemě pak chtěl se jako cizinec naroditi, protože, jak praví Řehoř, "skrze člověčenství, které přijal, narodil se jako v cizím, ne podle moci, nýbrž podle přirozenosti". A tak také dí Beda, "tím, že strádá na místě zájezdním, připravuje nám mnohé příbytky v domě Otce svého".

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v jedné Řeči Sněmu Efesského, "kdyby zvolil nejsvětější město Řím, změnu světa by odvozovali z moci občanů; kdyby býval synem Císařovým, úspěch by přiřkli moci. Ale aby se poznalo, že Božství přetvořilo okrsek zemský, zvolil chudičkou matku a chudší vlast." "Vyvolil pak Bůh slabé světa, aby zahanbil silné,‟ jak se praví I. Kor. 1. A proto, aby více ukázal svou moc, také hlavu své Církve ustanovil v Římě, jenž byl hlavou světa, na znamení dokonalého vítězství, aby odtud plynula víra do veškerého světa, podle onoho Isai. 36: "Pokoří město vysoké a pošlape je noha chudého," totiž Krista, "kroky nuzných", totiž apoštolů Petra a Pavla.

## I.8. Zda se Kristus narodil ve vhodném čase.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus nenarodil ve vhodném čase. Proto totiž Kristus přišel, aby svým navrátil svobodu. Narodil se však v čase otroctví, kdy totiž se celý svět spisuje na rozkaz Augustinův, jako učiněný poplatným, jak máme Luk. 2. Tedy se zdá, že se Kristus nenarodil ve vhodný čas.

Mimo to zaslíbení o narození Kristově nebyla dána pohanům, podle onoho Řím. 9: "Jejichž jsou zaslíbení." Ale Kristus se narodil v čase, kdy vládl král cizozemec, jak je patrné Mat. 2: "Když se narodil Ježíš za dnů Krále Heroda." Tedy se zdá, že se nenarodil ve vhodný čas.

Mimo to čas přítomnosti Kristovy na světě se přirovnává ke dni, protože on jest světlo světa; protož sám praví, Jan. 9: "Musím konati skutky toho; který mne poslal, dokud jest den." Ale v létě jsou dni delší nežli v zimě. Tedy, ježto se narodil hluboko v zimě, to jest osmého kalend lednových, zdá se, že se nenarodil v příhodný čas.

Avšak proti jest, co se praví Galat. 4: "Když přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného z ženy, učiněného pod zákonem."

Odpovídám: Musí se říci, že to jest rozdíl mezi Kristem a jinými lidmi, že jiní lidé se rodí podrobeni nutnostem času; Kristus však, jakožto Pán a Tvůrce všech časů, zvolil si čas, ve kterém se narodí, jakož i matku a místo. A protože

quibus etiam praecipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium.

III q. 35 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri. In Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci, quia, ut Gregorius dicit, *per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam*. Et, ut etiam Beda dicit, *per hoc quod in diversorio loco eget, nobis multas mansiones in domo patris sui praepararet*.

III q. 35 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, *si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium mutationem orbis terrarum putarent. Si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam. Elegit autem Deus infirma mundi ut confundat fortia*, sicut dicitur I Cor. I. Et ideo, ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput orbis erat, statuit caput Ecclesiae suae, in signum perfectae victoriae, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isaiae XXVI, *civitatem sublimem humiliabit, et conculcabit eam pes pauperis*, idest Christi, gressus egenorum, idest apostolorum Petri et Pauli.

## 8. Utrum fuerit congruo tempore natus.

III q. 35 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis praecepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. II. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

III q. 35 a. 8 arg. 2

Praeterea, promissiones de Christo nascituro non gentilibus fuerant factae, secundum illud Rom. IX, *quorum sunt promissa*. Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. II, *cum natus esset Iesus in diebus Herodis regis*. Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

III q. 35 a. 8 arg. 3

Praeterea, tempus praesentiae Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi, unde ipse dicit, Ioan. IX, *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est*. Sed in aestate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo, cum natus fuerit in profundo hiemis octo Kalendas Ianuarii, videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

III q. 35 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*.

III q. 35 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur

"co jest od Boha, jest uspořádané", a vhodně zařízené, důsledek jest, že se Kristus narodil v čase nejvhodnějším.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus přišel převésti nás ze stavu otroctví do stavu svobody. A proto, jako přijal naši smrtelnost, aby nás převedl do života, tak, jak dí Beda, "ráčil se vtěliti v té době, kdy sotva narozen byl zapsán císařským sčítáním, a pro naše vysvobození sám byl služebnosti podroben". Také v oné době, kdy celý svět žil pod jedním vládcem, byl nejvíce pokoj ve světě. A proto se slušelo, aby se narodil tou dobou Kristus, jenž jest "pokoj náš, činící obojí jedním", jak se praví Efes. 2. Proto dí Jeronym, K Isaiášovi: "Přehlížejme staré dějiny a shledáme, že až do dvacátého osmého roku vlády Císaře Augusta byly nepokoje na celém okrsku země; ale narozením Páně přestaly všechny války," podle onoho Isaiášova 2: "Nepozvedne národ meče proti národu." Bylo také vhodné, aby toho času, kdy jeden Vladař vládl světu, narodil se Kristus, jenž přišel své "shromážditi v jedno, aby byl jeden ovčinec a jeden Pastýř", jak se praví Jan. 10.

K druhému se musí říci, že se Kristus chtěl naroditi za času krále cizozemce, aby se vyplnilo proroctví Jakuba, řkoucího, Gen. předposl.: "Nebude odňato žezlo od Judy a vůdce s klína jeho, dokud nepřijde, jenž má býti poslán." Protože, jak dí Zlatoústý, K Mat.: "Dokud byl židovský národ držen pod židovskými králi, třeba hříšnými, byli posíláni proroci na jeho vyléčení; ale nyní, když byl držen zákon Boží pod mocí krále nešlechetného, rodí se Kristus: protože veliká a zoufalá nemoc žádala lékaře umělejšího."

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v knize Otáz. Nového a Starého zákona, "Kristus se chtěl naroditi tehdy, kdy denní světlo začíná nabývati zvětšení, aby se ukázalo, že přišel, aby lidé rostli do světla Božího, podle onoho Luk. 1: "Svítiti těm, kteří sedí v temnotách a stínu smrti." Podobně také si zvolil drsnost zimy k narození, aby odtuď trpěl za nás tělesné strasti.

## *XXXVI. O zjevení narozeného Krista.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o zjevení Kristově: A o tom jest osm otázek.

1. Zda mělo býti zjeveno Kristovo narození všem lidem.
2. Zda mělo býti zjeveno několika.
3. Kterým mělo býti zjeveno.
4. Zda se měl on sám zjeviti, neb spíše zjeviti skrze jiné.
5. Skrze co jiného se měl zjeviti.
6. O pořadí zjevení.
7. O hvězdě, kterou bylo zjeveno jeho narození. S. O uctění Magy, kteří z hvězdy poznali Kristovo narození.

subiecti necessitati temporis, Christus autem, tanquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem et locum. Et quia quae a Deo sunt ordinata sunt, et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

III q. 35 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo, sicut mortalitatem nostram suscepit ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit, *eo tempore dignatus est incarnari quo, mox natus, censu Caesaris adscriberetur atque, ob nostri liberationem, ipse servitio subderetur*. Tempore etiam illo, quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxime pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui est pax nostra, faciens utraque unum, ut dicitur Ephes. II. Unde Hieronymus dicit, super Isaiam, *veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam, orto autem domino, omnia bella cessaverunt*, secundum illud Isaiae II, *non levabit gens contra gentem gladium*. Congruebat etiam ut illo tempore quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat suos *congregare in unum, ut esset unum ovile et unus pastor*, ut dicitur Ioan. X.

III q. 35 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus regis alienigenae tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Iacob dicentis, Gen. penult., *non auferetur sceptrum de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est*. Quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *quandiu Iudaica gens sub Iudaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetae mittebantur ad remedium eius. Nunc autem, quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quaerebat*.

III q. 35 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. novi et Vet. Test., *tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere*, ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. I, *illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent*. Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

## *36. De manifestatione Christi nati.*

### Prooemium

III q. 36 pr.

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas Christi debuerit omnibus esse manifesta. Secundo, utrum debuerit aliquibus manifestari. Tertio, quibus manifestari debuerit. Quarto, utrum ipse se debuerit manifestare, vel potius manifestari per alios. Quinto, per quae alia manifestari debuerit. Sexto, de ordine manifestationum. Septimo, de stella per quam manifestata fuit eius nativitas. Octavo, de veneratione magorum, qui per stellam nativitatem Christi cognoverunt.



### I.1. Zda mělo býti Kristovo narození všem zjevné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že narození Kristovo mělo býti všem zjevné. Neboť splnění má odpovídati přislíbení. Avšak o přislíbení příchodu Kristova se praví v žalmu: "Bůh přijde zjevně." Přišel však skrze narození v těle. Tedy se zdá, že mělo býti jeho narození zjevné celému světu.

Mimo to I. Tim. se praví: "Kristus přišel na tento svět spasiti hříšníky." Avšak to se nestane, leč pokud se jim zjevuje milost Kristova, podle onoho II. Tit.: "Zjevila se milost Boha Spasitele našeho všem lidem, učíc nás, abychom odříkajíce se bezbožnosti a světských tužeb, střídmě a zbožně a spravedlivě žili na tomto světě." Tedy se zdá, že Kristovo narození mělo býti všem zjevné.

Mimo to Bůh je nadevše nakloněn ke slitování, podle onoho žalmu: "Slitování jeho nade všechny skutky jeho." Ale při druhém příchodu, jenž bude "souditi spravedlivě", přijde zjevně všem, podle onoho Mat. 24: "Jako blesk vychází na východě a jeví se až na západě, tak bude příchod Syna Člověka." Tedy mnohem spíše měl býti zjevný všem první, kterým se narodil na svět.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 45: ;,Tys Bůh skrytý; Svatý Izraelův, Spasitel" a Isai. 53: "Jako skrytá a opovržená je tvář jeho."

Odpovídám: Musí se říci, že narození Kristovo nemělo býti obecně všem zřejmé. A to nejprve, protože by tím bylo zabráněno vykoupení lidskému, které bylo vykonáno skrze jeho kříž: protože, jak se praví I. Kor. 2: "Kdyby byli poznali, nikdy by Pána slávy neukřižovali." Za druhé, protože by to zmenšilo zásluhu víry, skrze kterou přišel lidi ospravedlniti, podle onoho Řím. 3: "Spravedlnost Boží skrze víru Ježíše Krista." Kdyby totiž bylo všem zjevné jeho narození zřejmými známkami, když se Kristus narodil, již by zmizel důvod víry, jež jest "přesvědčení o nezřejmých", jak se praví Žid. 11. Za třetí, protože by tím vešla v pochybnost pravdivost jeho člověčenství. Pročež Augustin praví v Listě Volusiánovi: "Kdyby neměnil doby od maličkého do mládí, kdyby ani pokrmů, ani spánku neužíval, zdaž by nepotvrzoval bludnou domněnku, a nevěřilo by se, že nikterak nepřijal pravého člověka; a tak, konaje všechno zázračně, ničil by, co učinil milosrdně."

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita se rozumí o příchodu Kristově k soudu, jak tamtéž Glossa vykládá.

K druhému se musí říci, že o milosti Boha Spasitele ke spáse neměli býti lidé poučováni hned při jeho narození, nýbrž později, postupem času až "vykoná spasení uprostřed země". Proto po utrpení a vzkříšení svém řekl svým učedníkům: "Jdouce, učte všechny národy."

### 1. Utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifestata.

III q. 36 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christi nativitas debuerit omnibus esse manifesta. Impletio enim debet promissioni respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in Psalmo, *Deus manifeste veniet*. Venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod eius nativitas debuit esse toti mundo manifesta.

III q. 36 a. 1 arg. 2

Praeterea, I ad Tim. I dicitur, *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere*. Sed hoc non fit nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. II, *apparuit gratia salvatoris nostri Dei omnibus hominibus, erudiens nos ut, abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et pie et iuste vivamus in hoc saeculo*. Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

III q. 36 a. 1 arg. 3

Praeterea, Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud Psalmi, *miserationes eius super omnia opera eius*. Sed in secundo adventu, quo iustitias iudicabit, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. XXIV, *sicut fulgur exit ab oriente et paret usque in occidentem, ita erit adventus filii hominis*. Ergo multo magis primus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit omnibus esse manifestus.

III q. 36 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XLV, *tu es Deus absconditus, sanctus Israel, salvator*. Et Isaiae LIII, *quasi absconditus est vultus eius et despectus*.

III q. 36 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nativitas Christi non debuit omnibus communiter esse manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quae per crucem eius peracta est, quia, ut dicitur I ad Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare, secundum illud Rom. III, *iustitia Dei per fidem Iesu Christi*. Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, eius nativitas omnibus appareret, iam tolleretur ratio fidei, quae est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb. XI. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *si nullas ex parvulo in iuventutem mutaret aetates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et, dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?*

III q. 36 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad iudicium, secundum quod Glossa ibidem exponit.

III q. 36 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod de gratia Dei salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis eius, sed postea, tempore procedente, postquam operatus esset salutem in medio terrae. Unde, post passionem et resurrectionem suam, dixit discipulis, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes*.

K třetímu se musí říci, že se vyžaduje k soudu, aby byla poznána moc soudcova; a proto je třeba, aby Kristův příchod k soudu byl zjevný. Ale prvý příchod byl ke spasení všech, jež je skrze víru, a ta jest o nezjevných. A proto prvý příchod Kristův měl býti skrytý.

## I.2. Zda mělo býti narození Kristovo zjeveno několika.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo narození nemělo býti nikomu zjeveno. Protože, jak bylo řečeno, bylo to příhodné lidské spáse, aby prvý příchod Kristův byl skrytý. Ale Kristus přišel, aby všechny spasil; podle onoho I. Tim. 4: "Jenž je Spasitel všech lidí, nejvíce věřících." Tedy nemělo býti narození Kristovo nikomu zjeveno.

Mimo to před narozením Kristovým bylo zjeveno budoucí narození Kristovo Blažené Panně a Josefovi. Nebylo tedy třeba po Kristově narození jiným je zjevovati.

Mimo to žádný moudrý nezjevuje to, z čeho povstává pobouření a škoda druhých. Ale zjevení narození Kristova následovalo pobouření: praví se totiž Mat. 2, že "uslyšev Herodes" o narození Kristově "pobouřil se, a celý Jerusalem s ním". Také to bylo na škodu druhým: protože Herodes při té příležitosti "pobil chlapce v Betlemě a v okolí jeho, od dvouletých a mladších". Tedy se zdá, že nebylo vhodné zjevovati několika narození Kristovo.

Avšak proti jest, že by Kristovo narození nikomu neprospělo, kdyby bylo všem skryté. Ale Kristovo narození mělo býti prospěšné; jinak by se nadarmo narodil. Tedy se zdá, že Kristovo narození mělo býti několika zjeveno.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol, Řím 13, "co od Boha jest, spořádané jest". Patří však k řádu Boží moudrosti, aby Boží dary a tajemství jeho moudrosti nepřicházela ke všem stejně, nýbrž k některým bezprostředně, a skrze ně plynula k ostatním. Proto také se praví, Skut. 10, co do tajemství vzkříšení, že "Bůh dal zjevení" Krista vzkříšeného "ne všemu lidu, nýbrž svědkům předurčeným od Boha". Proto se totéž mělo také zachovati při jeho narození, aby nebyl Kristus zjeven všem, nýbrž několika, aby skrze ně přešlo k jiným.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako by bývalo na úkor lidského spasení, kdyby Boží narození bylo všem oznámeno, tak také i kdyby nebylo známo nikomu. Neboť obojím způsobem padá víra; jak totiž tím, že něco jest zcela známé, tak také tím, že nikomu není známé, od něhož by se mohlo svědectví slyšeti; neboť "víra je ze slyšení", jak se praví Řím. 10.

K druhému se musí říci, že bylo poučiti Marii a Josefa o narození Kristově než se narodil, protože jim náleželo míti úctu k dítku počatému v životě, a pečovati o narozené. Avšak jejich svědectví o vznešenosti Kristově, protože

III q. 36 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad iudicium requiritur quod auctoritas iudicis cognoscatur, et propter hoc oportet quod adventus Christi ad iudicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quae est per fidem, quae quidem est de non apparentibus. Et ideo adventus Christi primus debuit esse occultus.

## 2. Utrum debuerit aliquibus manifestari.

III q. 36 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari. Quia, ut dictum est, hoc erat congruum humanae saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I Tim. IV, *qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

III q. 36 a. 2 arg. 2

Praeterea, ante nativitatem Christi, manifestata erat beatae virgini et Ioseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eandem aliis manifestari.

III q. 36 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed, manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio, dicitur enim Matth. II quod, audiens rex Herodes Christi nativitatem, turbatus est, et omnis Ierosolyma cum illo. Cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione Herodes *occidit pueros in Bethlehem et in finibus eius a bimatu et infra*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

III q. 36 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam, alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

III q. 36 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Pertinet autem ad divinae sapientiae ordinem ut Dei dona, et secreta sapientiae eius, non aequaliter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur, Act. X, quod Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri, *non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo*. Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

III q. 36 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut fuisset in praeiudicium salutis humanae si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset, ita etiam et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides, tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum; quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quo possit testimonium audiri; fides enim est ex auditu, ut dicitur Rom. X.

III q. 36 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Maria et Ioseph instruendi erant de Christi nativitate antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam habere prolis conceptae in utero, et



bylo domácí, bývalo by podezřelé. A proto bylo třeba zjeviti jiným cizím, jejichž svědectví nemohlo býti podezřelé.

K třetímu se musí říci, že ono pobouření, nastalé ze zjevení narození Kristova, bylo příhodné narození Kristovu. A to nejprve, protože se tím zjevuje nebeská hodnota Kristova. Pročež praví Řehoř, v Homilii: "Narozením krále nebes bouří se král země; protože totiž jest zahanbena pozemská výsost, když se objeví vznešenost nebeská." - Za druhé, protože se tím zobrazovala soudní moc Kristova. Proto praví Augustin, v jedné Řeči Zjevení: "Jaký bude stolec soudícího, když pyšné krále děsila kolébka dítěte?" - Za třetí, protože se tím zobra zovalo svržení ďábelského království. Protože, jak praví papež Lev, v Řeči Zjevení, "Herodes se v sobě nebouří tolik, kolik ďábel v Herodovi. Herodes totiž znal člověka, ale ďábel Boha. A oba se báli nástupce svého království, ďábel nebeského, ale Herodes pozemského." Ale zbytečně; protože Kristus nepřišel zaujmouti na zemi království pozemské, jak praví papež Lev, říkaje Herodovi: "Nepojme Krista hrad tvůj, a Pán světa se nespokojuje úzkým žezlem tvé moci." Že pak Židé se bouří, ač se přece spíše měli radovati, to je buď protože, jak praví Zlatoústý, "nemohli se nešlechetní radovati z příchodu spravedlivého"; nebo chtěli lichotiti Herodovi, jehož se báli; neboť "lid nad míru lichotí těm, jejichž krutost snáší". Že pak chlapci byli od Heroda zavražděni, nebylo jim na škodu, nýbrž na jejich prospěch; praví totiž Augustin, v jedné Řeči O Zjevení: "Nemožno, aby Kristus, přicházející vysvoboditi lidi, nic neučinil pro odměnu těch, kteří za něho byli zavražděni, jenž visící na kříži se modlil za ty, od nichž byl vražděn."

## I.3. Zda byli vhodně vyvoleni ti, kterým bylo zjeveno narození Kristovo.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nebyli vhodně vyvoleni ti, kterým bylo zjeveno narození Kristovo. Pán totiž. Mat. 10, přikázal učedníkům: "Nechoďte na cesty pohanů": aby totiž dříve byl zjeven Židům než pohanům. Tedy se zdá, že mnohem méně mělo býti od počátku zjeveno narození Kristovo pohanům, kteří "přišli od východu", jak jest Mat. 2.

Mimo to zjevení Boží pravdy má se státi především přátelům Božím, podle onoho Job. 37: "Zvěstuje o ní příteli svému." Ale magové se zdají nepřátelé Boží; praví se totiž Levit. 19: "Neuchylujte se k magům, ani od věštců nic nezvídejte." Tedy nemělo býti zjeveno Kristovo narození magům.

Mimo to Kristus přišel celý svět vysvoboditi z moci ďábelské; proto se praví Malach. l: "Od východu slunce až na západ veliké jest jméno mé v národech." Nemělo tedy býti zjeveno pouze bydlícím na východě, nýbrž také na celém světě měl se některým zjeviti.

Mimo to všechny svátosti Starého zákona byly obrazy Krista. Ale svátosti Starého zákona byly udělovány skrze službu zákonných kněží. Tedy se zdá, že narození Kristovo

obsequi nasciturae. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

III q. 36 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur caelestis Christi dignitas. Unde Gregorius dicit, in homilia, *caeli rege nato, rex terrae turbatur, quia nimirum terrena altitudo confunditur cum celsitudo caelestis aperitur*. Secundo, quia per hoc figurabatur iudiciaria Christi potestas. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae, *quid erit tribunal iudicantis, quando superbos reges cuna terrebat infantis?* Tertio, quia per hoc figurabatur deiectio regni Diaboli. Quia, ut Leo Papa dicit, in sermone Epiphaniae, *non tantum Herodes in semetipso turbatur, quantum Diabolus in Herode. Herodes enim hominem aestimabat, sed Diabolus Deum. Et uterque regni sui successorem timebat, Diabolus caelestem, sed Herodes terrenum*. Superflue tamen, quia Christus non venerat regnum terrenum in terra habere, ut Leo Papa dicit, Herodi loquens, *non capit Christum regia tua, nec mundi dominus potestatis tuae sceptri est contentus angustiis*. Quod autem Iudaei turbantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est quia, ut Chrysostomus dicit, *de adventu iusti non poterant gaudere iniqui*, aut volentes favere Herodi, quem timebant; *populus enim plus iusto favet eis quos crudeles sustinet*. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum. Dicit enim Augustinus, in sermone quodam de Epiphania, *absit ut, ad liberandos homines Christus veniens, de illorum praemio qui pro eo interficerentur nihil egerit, qui, pendens in ligno, pro eis a quibus interficiebatur oravit*.

## 3. Quibus manifestari debuerit.

III q. 36 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sunt convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim, Matth. X, mandavit discipulis, in viam gentium ne abieritis, ut scilicet prius manifestaretur Iudaeis quam gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas gentibus, qui ab oriente venerunt, ut habetur Matth. II.

III q. 36 a. 3 arg. 2

Praeterea, manifestatio divinae veritatis praecipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Iob XXXVII, *annuntiat de ea amico suo*. Sed magi videntur esse Dei inimici, dicitur enim Levit. XIX, *non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini*. Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

III q. 36 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus venerat mundum totum a potestate Diaboli liberare, unde dicitur Malach. I, *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus*. Non ergo solum in oriente positis manifestari debuit, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

III q. 36 a. 3 arg. 4

Praeterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per

mělo býti spíše zjeveno kněžím ve chrámě než pastýřům na poli.

Mimo to Kristus se narodil z panny matky a věkem byl ma ličký. Zdá se tedy vhodnější, aby se zjevil jinochům a pannám, než starcům a manželům nebo ovdovělým, jako Simeonovi a Anně.

Avšak proti jest, co se praví Jan 13: "Vím, které vyvolím." Co však nastává podle Boží moudrosti, vhodně nastává. Tedy byli vhodně vyvoleni ti, kterým bylo zjeveno narození Kristovo.

Odpovídám: Musí se říci, že spasení, které mělo nastati skrze Krista, patřilo celé rozmanitosti lidí, protože, jak se praví Kolos. 3, "v Kristu není muž a žena, pohan a Žid, otrok a svobodný", a tak o jiných takových. A aby to bylo předobrazeno v samém narození Kristově, byl Kristus zjeven všem stavům lidí. Protože, jak praví Augustin, v Řeči O Zjevení, "pastýři byli Izraelité, magové pohané; oni blízko, tito zdaleka. Obojí přišli jakožto k úhelnému kameni." Byl také mezi nimi jiný rozdíl: neboť magové byli moudří a mocní. Pastýři však prostí a nevážení. Zjevil se také spravedlivým, Simeonovi a Anně, a hříšným, totiž magům; zjevil se také i mužům i ženám, totiž Anně; aby se tím ukázalo, že žádný stav lidí není vyloučen ze spasení Kristova.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono zjevení narození Kristova bylo jakési zahájení plného zjevení, které mělo nastati. A jako v druhém zjevení byla nejprve zvěstována milost Kristova skrze Krista a jeho Apoštoly Židům a potom pohanům, tak přišli ke Kristu nejprve pastýři, kteří byli prvotinami Židů jakožto jsoucí blízko; a potom přišli magové z dálek, a ti byli "prvotinami pohanů", jak praví Augustin.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin v Řeči O Zjevení, "jako převládá nezkušenost ve venkovanství pastýřů, tak převládá bezbožnost ve svatokrádežích magů. Než obojí si přibral onen úhelný kámen; neboť on přišel vyvoliti pošetilé, aby zahanbil moudré" a nevolati spravedlivé, nýbrž hříšníky; aby žádný veliký nezpyšněl, žádný slabý nezoufal. Někteří však praví, že tito magové nebyli čaroději, nýbrž moudrými hvězdáři, kteří u Peršanů nebo Chaldeů slují magové.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, "magové přišli od východu, protože kde se rodí den, odtud přišel začátek víry: protože víra jest světlo duší". - Nebo "protože všichni, kteří přicházejí ke Kristu, od něho a skrze něho přicházejí"; proto se praví Zach. 6: "Hle muž, Východ jméno jeho." Praví se pak doslova, že přišli od východu, buď že přišli z nejzazších končin východu, podle některých; nebo že přišli z nějakých krajů sousedních Judsku, které však jsou východně od židovského území. Jest však také myslitelné, že se také ukázala v jiných částech světa nějaká znamení narození Kristova: jako v

ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo, quam pastoribus in agro.

III q. 36 a. 3 arg. 5

Praeterea, Christus ex virgine matre natus est, et aetate parvulus erat. Convenientius ergo videtur fuisse quod Christus manifestaretur iuvenibus et virginibus, quam senibus et coniugatis vel viduis, sicut Simeoni et Annae.

III q. 36 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *ego scio quos elegerim*. Quae autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

III q. 36 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod salus quae erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. III, *in Christo non est masculus et femina, gentilis et Iudaeus, servus et liber*, et sic de aliis huiusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate praefiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *pastores erant Israelitae, magi gentiles. Illi prope, isti longe. Utrique tanquam ad angularem lapidem concurrerunt*. Fuit etiam inter eos alia diversitas, nam magi fuerunt sapientes et potentes, pastores autem simplices et viles. Manifestatus est etiam iustis, Simeoni et Annae, et peccatoribus, scilicet magis; manifestatus est etiam et viris et mulieribus, scilicet Annae; ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

III q. 36 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quaedam praelibatio plenae manifestationis quae erat futura. Et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et eius apostolos Iudaeis, et postea gentilibus; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiae Iudaeorum, tanquam prope existentes; et postea venerunt magi a remotis, qui fuerunt primitiae gentium, ut Augustinus dicit.

III q. 36 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *sicut praevalet imperitia in rusticitate pastorum, ita praevalet impietas in sacrilegiis magorum. Utrosque tamen sibi ille lapis angularis attribuit, quippe qui venit stulta eligere ut confunderet sapientes, et non vocare iustos, sed peccatores; ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret*. Quidam tamen dicunt quod isti magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldaeos magi vocantur.

III q. 36 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, *ab oriente venerunt magi, quia, unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum. Vel, quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt*, unde dicitur Zach. VI, *ecce vir, oriens nomen eius*. Dicuntur autem ab oriente, ad litteram, venisse, vel quia de ultimis orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Iudaeae venerunt, quae tamen sunt regioni Iudaeorum ad orientem. Credibile



Římě tekl olej, a ve Španělích se ukázala tři slunce, zvolna v jedno splývající.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, anděl, zjevující narození Kristovo, nešel do Jerusalema, nevyhledal zákoníky a farizeje: byli totiž zkaženi a mučila je závist. Ale pastýři byli upřímní, ctíce starý život Patriarchů a Mojžíše. Také byli těmi pastýři naznačováni učitelé Církve, jimž se zjevují Kristova tajemství, jež byla skryta Židům.

K pátému se musí říci, že, jak dí Ambrož, "narození Páně mělo dostati svědectví nejen od pastýřů, nýbrž také od starších a spravedlivých"; jejich svědectví se také pro spravedlnost více věřilo.

## I.4. Zda měl Kristus sám zjeviti své narození.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl sám zjeviti své narození. Neboť "příčina, která jest sama sebou, jest vždycky více než příčina, která jest skrze jiné", jak se praví v VIII. Metafys. Ale Kristus zjevil své narození skrze jiné; třebas pastýřům skrze anděly, a magům skrze hvězdu. Tedy tím spíše měl sám zjeviti své narození.

Mimo to Eccli 20 se praví: "Moudrost skrytá a poklad neviditelný, jaký jest užitek v obojím?" Ale Kristus měl od začátku svého početí plně poklad moudrosti a milosti. Kdyby tedy nezjevil této plnosti skutky a slovy, bývala by mu dána marně moudrost a milost. Což jest nevhodné: protože "Bůh a přirozenost nečiní nic marně", jak se praví v I. O Nebi.

Mimo to v knize O dětství Spasitelově čteme, že Kristus činil ve svém dětství mnohé zázraky. A tak se zdá, že své narození sám zjevil.

Avšak proti jest, co praví Papež Lev, že magové nalezli dítě Ježíše, "nijak odlišného od všeobecnosti lidského dětství". Ale jiné děti nezjevují se samy. Tedy se ani neslušelo, aby Kristus zjevil sám své narození.

Odpovídám: Musí říci, že narození Kristovo bylo zařízeno k lidskému spasení, kteréž je skrze víru. Avšak spasitelná víra vyznává božství i člověčenství Kristovo. Bylo tudíž třeba tak zjeviti narození Kristovo, aby důkaz jeho božství neškodil víře v jeho člověčenství. To pak se stalo, když Kristus ukázal na sobě podobu slabosti lidské, a přece Božími tvory ukázal na sobě sílu božství. A proto Kristus nezjevoval sám svoje narození, nýbrž skrze některé jiné tvory.

K prvnímu se tedy musí říci, že na cestě plození a pohybu třeba přijíti přes nedokonalá k dokonalému. A proto byl Kristus nejprve zjeven skrze jiné tvory, a potom se sám

tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse, sicut Romae fluxit oleum; et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes.

III q. 36 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Ierosolymam, non requisivit Scribas et Pharisaeos, erant enim corrupti, et prae invidia cruciabantur. Sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem patriarcharum et Moysen colentes. Per hos etiam pastores significabantur doctores Ecclesiae, quibus Christi mysteria revelantur, quae latebant Iudaeos.

III q. 36 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, *generatio domini non solum a pastoribus, sed etiam a senioribus et iustis accipere debuit testimonium*, quorum etiam testimonio, propter iustitiam, magis credebatur.

## 4. Utrum debuerit ipse se manifestare vel potius manifestari per alios.

III q. 36 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit. *Causa enim quae est per se, semper est potior ea quae est per aliud*, ut dicitur in VIII Physic. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per Angelos et, magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

III q. 36 a. 4 arg. 2

Praeterea, Eccli. XX dicitur, *sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Sed Christus a principio conceptionis suae plene habuit sapientiae et gratiae thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia. Quod est inconveniens, quia *Deus et natura nihil frustra facit*, ut dicitur in I de caelo.

III q. 36 a. 4 arg. 3

Praeterea, in libro de infantia salvatoris legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

III q. 36 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Leo Papa dicit, quod magi invenerunt puerum Iesum nulla ab infantiae humanae generalitate discretum. Sed alii infantes non manifestant seipsos. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

III q. 36 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quae quidem est per fidem. Fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi ut demonstratio divinitatis eius fidei humanitatis ipsius non praeiudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso similitudinem infirmitatis humanae exhibuit, et tamen per Dei creaturas divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

III q. 36 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et

zjevil zjevením dokonalým.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv jest neužitečná skrytá moudrost, přece se nepatří moudrému, aby se zjevoval v každém čase, nýbrž v čase příhodném. Praví se totiž Eccli 20: "Jest mlčící, nemající smyslu řeči; a jest mlčící, znající čas vhodného času." Tak tedy nebyla neužitečná moudrost daná Kristu, protože se sama zjevila v příhodný čas. A právě to jest znamení moudrosti, že se skrývala v příhodné době.

K třetímu se musí říci, že ona kniha O Dětství Spasitelově jest apokryfní. A Zlatoústý praví, K Jan., že Kristus nekonal zázraky, než proměnil vodu ve víno; podle onoho, co se praví Jan. 2: "Ten učinil počátek znamení Ježíš." Kdyby totiž v prvním věku konal zázraky, nepotřebovali Izraelité jiného, jej zjevujícího: ač přece Jan Křtitel praví, Jan. 1: ‚Aby byl zjeven Izraeli, proto jsem přišel křtíti vodou.' Slušně pak nezačal konati divy v prvním věku. Myslili by totiž, že vtělení jest přelud, a vydali by ho na kříž před vhodnou dobou, otráveni nenávistí."

## I.5. Zda mělo býti narození Kristovo zjeveno anděly a hvězdou.

Při pátém se postupuje takto: Zdá se, že narození Kristovo nemělo býti zjeveno anděly a hvězdou. Andělé jsou totiž duchové podstaty, podle onoho Žalmu: "Jenž činí anděly své duchy." Ale Kristovo narození bylo podle těla, a ne podle jeho duchové podstaty. Tedy nemělo býti anděly zjeveno.

Mimo to jest větší příbuznost spravedlivých s anděly než s kýmkoliv jiným, podle onoho Žalmu: "Utáboří se anděl Páně v okolí těch, kteří se ho bojí, a vytrhne je." Ale spravedlivým, totiž Simeonovi a Anně, nebylo zjeveno narození Kristovo skrze anděly. Tedy ani pastýřům nemělo býti anděly zjeveno.

Rovněž se zdá, že ani magům nemělo býti zjeveno hvězdou. Neboť se to zdá býti příležitost omylu pro ty, kteří se domnívají, že hvězdy vládnou rození lidí. Ale příležitosti ke hříchu se mají lidem vzíti. Tedy nebylo vhodné, aby bylo narození Kristovo zjeveno hvězdou.

Mimo to znamení musí býti jisté, aby jím mohlo něco býti zjeveno. Ale nezdá se, že hvězda jest jisté znamení narození Kristova. Tedy bylo Kristovo narození nevhodně zjeveno hvězdou.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 32: "Boží díla jsou dokonalá." Ale takové zjevení bylo Boží dílo. Tedy bylo učiněno vhodnými znameními.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako zjevování sylogismem se děje tím, co jest známější tomu, jemuž se má něco zjeviti, tak zjevení, které se děje znameními, má býti skrze to, co jest bližší těm, jimž se zjevuje. Ale jest jasné, že

ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione perfecta.

III q. 36 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet sapientia abscondita inutilis sit, non tamen ad sapientem pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsum, sed tempore congruo, dicitur enim Eccli. XX, *est tacens non habens sensum loquelae, et est tacens sciens tempus apti temporis*. Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsam tempore congruo manifestavit. Et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiae indicium.

III q. 36 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod liber ille de infantia salvatoris est apocryphus. Et Chrysostomus, super Ioan., dicit quod Christus non fecit miracula antequam aquam converteret in vinum, secundum illud quod dicitur Ioan. II, *hoc fecit initium signorum Iesus. Si enim secundum primam aetatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitae alio manifestante eum, cum tamen Ioannes Baptista dicat*, Ioan. I, *ut manifestetur Israeli, propterea veni in aqua baptizans. Decenter autem non incoepit facere signa in prima aetate. Aestimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus eum cruci tradidissent, livore liquefacti*.

## 5. Per quae alia manifestari debuerit.

III q. 36 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non debuerit manifestari per Angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiae, secundum illud Psalmi, *qui facit Angelos suos spiritus*. Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spiritualem eius substantiam. Ergo non debuit per Angelos manifestari.

III q. 36 a. 5 arg. 2

Praeterea, maior est affinitas iustorum ad Angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud Psalmi, *immittet Angelus domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos*. Sed iustis, scilicet Simeoni et Annae, non est manifestata Christi nativitas per Angelos. Ergo nec pastoribus per Angelos manifestari debuit.

III q. 36 a. 5 arg. 3

Item, videtur quod nec magis debuit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio quantum ad illos qui existimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendae. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

III q. 36 a. 5 arg. 4

Praeterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

III q. 36 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

III q. 36 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut manifestatio syllogistica fit per ea quae sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quae fit per signa, debet



lidem spravedlivým jest blízké a obvyklé poučování vnitřním vnuknutím Ducha Svatého, bez ukazování vnějších znamení, totiž duchem prorockým. Jiní však, oddaní tělesným věcem, jsou k rozumovým vedeni smyslovými. Židé pak byli zvyklí přijímati božské odpovědi skrze anděly, skrze něž také přijali zákon, podle onoho Skut. 7: "Přijali jste zákon z nařízení andělů." Pohané však a především hvězdáři jsou zvyklí pozorovati běh hvězd. A proto spravedlivým, totiž Simeonovi a Anně, bylo zjeveno narození Kristovo vnitřním vnuknutím Ducha Svatého: podle onoho Luk. 2: "Přijal odpověď od Ducha Svatého, že neuzří smrti, dokud napřed neuzří Pomazaného Páně." Pastýřům však a magům, jakožto oddaným tělesným věcem, bylo zjeveno narození Kristovo viditelnými zjevy. A protože narození nebylo ryze pozemské, nýbrž nějak nebeské, proto bylo narození Kristovo oběma zjeveno nebeskými znameními; neboť, jak Augustin praví, v Řeči O Zjevení, "andělé obývají nebesa a upravují hvězdy; proto oběma nebesa vypravují slávu Boží". Rozumně pak bylo skrze anděly zjeveno narození Kristovo pastýřům, jakožto Židům, u nichž často bývala andělská zjevení. Ale magům, zvyklým na pozorování nebeských těles, bylo zjeveno znamením hvězdy. Protože, jak dí Zlatoústý, "Bůh chtěl je povolati obvyklými, sestupuje k nim". - Jest pak i jiný důvod. Protože, jak dí Řehoř, "Židům, jakožto užívajícím rozumu, měl hlásati rozumový tvor, totiž anděl. Pohané však, kteří neumějí užívati rozumu k poznání Boha, jsou přiváděni ne hlasem, nýbrž znameními. A jako Pána již mluvícího zvěstovali pohanům hlasatelé mluvící, tak jej dosud nemluvícího hlásali němé živly." - Jest pak i jiný důvod. Protože, jak dí Augustin v Řeči O Zjevení, "Abrahamovi bylo přislíbeno nesčíslné potomstvo ne tělesným semenem, nýbrž plodností víry rozené. A proto bylo přirovnáno k množství hvězd, aby se doufal nebeský potomek." A proto pohané, naznačení hvězdami, jsou povzbuzeni východem nové hvězdy, aby přišli ke Kristu, skrze něhož se stávají semenem Abrahamovým.

K prvnímu se tedy musí říci, že to potřebuje zjevení, co o sobě je skryté; ale ne to, co jest o sobě zjevné. Tělo však toho, jenž se narodil, bylo zjevné, ale božství bylo skryté. A proto bylo ono narození vhodně zjeveno anděly, kteří jsou služebníky Boha. Proto se také objevil anděl s jasností, aby se naznačilo, že ten, jenž se narodil, byl "září otcovské slávy '.

K druhému se musí říci, že spravedliví nepotřebovali viditelného zjevu andělského, ale dostačilo jim vnitřní vnuknutí Ducha Svatého, pro jejich dokonalost.

K třetímu se musí říci, že hvězda, která zjevovala narození Kristovo, vzala veškerou příležitost bludu. Jak totiž Augustin praví, Proti Faustovi, "žádný hvězdář nepostavil tak osudy rozených lidí pod hvězdy, aby tvrdil, že některá hvězda opustila při narození nějakého člověka řád svého oběhu a spěla k tomu, jenž se narodil", jako se přihodilo s hvězdou, která ukazovala narození Kristovo. A proto se tím nepotvrzuje blud těch, kteří se domnívají, že osud

fieri per ea quae sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris iustis est familiare et consuetum interiori spiritus sancti edoceri instinctu, absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiae. Alii vero, corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Iudaei tamen consueti erant divina responsa per Angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. VII, acceptis legem in dispositione Angelorum. Gentiles vero, et maxime astrologi, consueti sunt stellarum cursus aspicere. Et ideo iustis, scilicet Simeoni et Annae, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum spiritus sancti, secundum illud Luc. II *responsum accepit a spiritu sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum domini*. Pastoribus autem et magis, tanquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per apparitiones visibiles. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo caelestis, ideo per signa caelestia utrisque nativitas Christi revelatur, ut enim Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *caelos Angeli habitant, et sidera ornant, utrisque ergo caeli enarrant gloriam Dei*. Rationabiliter autem pastoribus, tanquam Iudaeis, apud quos frequenter factae sunt apparitiones Angelorum, revelata est nativitas Christi per Angelos, magis autem, assuetis in consideratione caelestium corporum, manifestata est per signum stellae. Quia, ut Chrysostomus dicit, *per consueta eos dominus vocare voluit, eis condescendens*. Est autem et alia ratio. Quia, ut Gregorius dicit, *Iudaeis, tanquam ratione utentibus, rationale animal, idest Angelus, praedicare debuit. Gentiles vero, qui uti ratione nesciebant ad cognoscendum Deum, non per vocem, sed per signa perducuntur. Et sicut dominum iam loquentem annuntiaverunt gentibus praedicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta praedicaverunt*. Est autem et alia ratio. Quia, ut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *Abrahae innumerabilis erat promissa successio non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda. Et ideo stellarum multitudini est comparata, ut caelestis progenies speraretur*. Et ideo gentiles, in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahae.

III q. 36 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem eius qui nascebatur erat manifesta, sed divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per Angelos, qui sunt Dei ministri. Unde et cum claritate Angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur erat splendor paternae gloriae.

III q. 36 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod iusti non indigebant visibili apparitione Angelorum, sed eis sufficiebat interior instinctus spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

III q. 36 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod stella quae nativitatem Christi manifestavit, omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit, contra Faustum, *nulli astrologi constituerunt ita nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, et ad eum qui natus est perrexisse asseverent*, sicut accidit circa stellam quae demonstravit

rozených lidí jest připoután k řádu hvězd, ale nevěří, že se řád hvězd může změniti při narození člověka. Podobně také, jak dí Zlatoústý, "není to úkolem hvězdářství, poznávati z hvězd ty, kteří se rodí, nýbrž od hodiny narození předpovídati budoucnost. Magové však neznali času narození, aby, od něho počínajíc, poznávali budoucnost z pohybu hvězd, nýbrž spíše naopak."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak sděluje Zlatoústý, čteme v některých spisech apokryfních, že nějaký národ na nejzazším východě, při Oceáně, měl jakési písmo jménem Sethovým, o této hvězdě a obětování takových darů. Tento národ bedlivě pozoroval východ této hvězdy, ustanoviv dvanáct pozorovatelů, kteří v určitých dobách vystupovali nábožně na horu. Na ní potom viděli, že měla na sobě podobu jakoby hošíka, a nad sebou podobu kříže. Nebo se řekne, že, jak se praví v knize O otázkách Nov. a St. Zák., "ti magové sledují ústní podání Balaamovo, jenž řekl: Vyjde hvězda z Jakuba. Proto, vidouce hvězdu mimo řád světa, rozuměli, že ona jest, kterou prorokoval Balaam jako budoucí známku Židovského Krále. Nebo se řekne, že, jak dí Augustin, v Řeči O Zjevení, že "magové od andělů uslyšeli nějakým zjevujícím upozorněním, že hvězda značí narozeného Krista". A zdá se důvodné, že "od dobrých; protože již klaněním Kristu hledali svou spásu". Nebo, jak dí Papež Lev, v Řeči O Zjevení, vedle onoho zjevu, jenž upozornil tělesný zrak, jasnější paprsek pravdy naučil jejich srdce, co patřilo k osvícení víry.

## I.6. Zda bylo Kristovo narození zjeveno vhodným pořádkem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že narození Kristovo bylo zjeveno nevhodným pořádkem. Neboť těm mělo býti nejprve zjeveno narození Kristovo, kteří byli Kristu bližší a kteří více toužili po Kristu, podle onoho Moudr. 6: "Předchází ty, kteří touží po ní, aby se jim dříve ukázala." Ale spravedliví byli nejblíže Kristu skrze víru a nejvíce toužili po jeho příchodu: proto se praví, Luk. 2, o Simeonovi, že "byl člověk spravedlivý a bohabojný, očekávající vykoupení Izraele." Tedy mělo býti Kristovo narození zjeveno dříve Simeonovi než pastýřům a magům.

Mimo to magové byli "prvotinami pohanů", věřících Kristu. Ale nejprve "úplnost pohanů vstupuje" do víry a potom "bude všechen Izrael spasen", jak se praví Řím. 11. Tedy mělo býti Kristovo narození dříve zjeveno magům než pastýřům.

Mimo to Mat. 2 se praví, že "Herodes zahubil všechny chlapce, kteří byli v Betlemě a ve všech končinách jeho, od dvouletí a mladší, podle času, jejž zvěděl od magů"; a tak se zdá, že magové přišli ke Kristu za dvě leta po Kristově narození. Tedy bylo nevhodně zjeveno narození Kristovo pohanům po takové době.

nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum qui *sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari*. Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit, *non est hoc astronomiae opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura praedicere. Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut, hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso*.

III q. 36 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus refert, in quibusdam scriptis apocryphis legitur quod quaedam gens in extremo orientis, iuxta Oceanum, quandam Scripturam habebat, ex nomine Seth, de hac stella et muneribus huiusmodi offerendis. Quae gens diligenter observabat huius stellae exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus devote ascendebant in montem. In quo postmodum viderunt eam habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. Vel dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit, orietur stella ex Iacob. Unde, videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt quam Balaam futuram indicem regis Iudaeorum prophetaverat*. Vel dicendum, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, quod ab Angelis aliqua monitione revelationis audierunt magi quod stella Christum natum significaret. Et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum iam quaerebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit, in sermone de Epiphania, *praeter illam speciem quae corporeum incitavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit quod ad illuminationem fidei pertinebat*.

## 6. De ordine manifestationis.

III q. 36 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. VI, *praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat*. Sed iusti propinquissimi erant Christo per fidem, et maxime eius adventum desiderabant, unde dicitur Luc. II de Simeone quod *erat homo iustus et timoratus, expectans redemptionem Israel*. Ergo prius debuisset manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus et magis.

III q. 36 a. 6 arg. 2

Praeterea, magi fuerunt primitiae gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom. XI. Ergo primo debuit manifestari Christi nativitas magis quam pastoribus.

III q. 36 a. 6 arg. 3

Praeterea, Matth. II dicitur quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a magis*, et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem magi ad Christum pervenerunt. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi nativitas manifestata.



Avšak proti jest, co se praví Dan. 2: "On mění časy a věky." A tak doba zjevení narození Kristova se zdá upravena vhodným pořádkem.

Odpovídám: Musí se říci, že narození Kristovo bylo nejprve zjeveno pastýřům v samý den Kristova narození; jak se totiž praví Luk. 2: "Pastýři byli v oné krajině bdíce a konajíce noční hlídky u svého stáda, a jakmile odešli od nich andělé do nebe, pravili vespolek: Dojděme až do Betlema. A přišli chvatně." - Druzí pak přišli magové třináctého dne po jeho narození, kdy se slaví svátek Zjevení. Kdyby totiž přišli po uplynutí roku nebo také dvou let, nenalezli by jej v Betlemě; ježto je napsáno, Luk. 2, že, "když vykonali všechno podle zákona Páně", obětujíce totiž dítě Ježíše do chrámu, "navrátili se do Galileje do svého města", totiž "Nazareta". Třetím pak bylo zjeveno spravedlivým ve chrámě, čtyřicátého dne od narození, jak jest Luk. 2. A důvod tohoto pořádku jest, že pastýři jsou naznačeni Apoštolové a jiní věřící z Židů, jimž byla nejprve zjevena víra Kristova; mezi nimiž nebylo "mnoho mocných, ani mnoho urozených", jak se praví I. Kor. 1. Za druhé pak přišla víra Kristova k celku pohanů, jenž byl předobrazen magy. Za třetí pak přišla k celku Židů, jenž byl naznačen spravedlivými. Proto se také jim Kristus zjevil ve chrámě Židů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Apoštol, Řím. 9: "Izrael, sleduje zákon spravedlnosti, nepřišel k zákonu spravedlnosti"; ale pohané, kteří "nehledali spravedlnost", předešli obecně Židy ve spravedlnosti víry. A na označení toho poznal Krista narozeného naposled Simeon, "jenž očekával potěšení Izraele"; a předešli jej magové a pastýři, kteří neočekávali tak usilovně narození Kristovo.

K druhému se musí říci, že, ačkoli celek národů přišel dříve k víře než celek Židů, přece prvotiny Židů předešly ve víře prvotiny pohanů. A proto bylo narození Kristovo zjeveno dříve pastýřům než magům.

K třetímu se musí říci, že je dvojí mínění o objevení hvězdy, která se objevila mudrcům. Zlatoústý totiž, K Mat., a Augustin, v Řeči Zjevení, praví: Hvězda se objevila magům ve dvouletí před narozením Kristovým: a tu napřed uváživše a připravivše se na cestu, přišli z nejzazších končin východních ke Kristu třináctého dne po jeho narození. Proto i Herodes hned po odchodu magů vida, že byl od nich oklamán, rozkázal pobíti chlapce od dvou let a mladší, v pochybnostech, zda se nenarodil Kristus tehdy, když se ukázala hvězda, podle toho, co slyšel od magů. Jiní však praví, že se hvězda ukázala teprve, když se Kristus narodil, a magové, spatřivše hvězdu, hned nastoupili cestu, vykonali předlouhou cestu ve třinácti dnech, a to částečně neseni Boží silou, částečně pak rychlostí dromedářů. A to pravím, jestliže přišli z krajního východu. Někteří však praví, že přišli z blízkého kraje, odkud byl Balaam, jehož nauku následovali. Praví se pak, že přišli z východu, protože ona země jest na

III q. 36 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Dan. II, *ipse mutat tempora et aetates*. Et ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

III q. 36 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus, ipso die nativitatis Christi. Ut enim dicitur Luc. II, *erant pastores in eadem regione vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum. Et, ut discesserunt ab eis Angeli in caelum, loquebantur ad invicem, transeamus usque in Bethlehem. Et venerunt festinantes*. Secundo autem magi pervenerunt ad Christum, tertiadecima die nativitatis eius, quo die festum Epiphaniae celebratur. Si enim revoluto anno, aut etiam duobus annis pervenissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit Luc. II quod, postquam perfecerunt omnia secundum legem domini, offerentes scilicet puerum Iesum in templum, reversi sunt in Galilaeam, in civitatem suam, scilicet Nazareth. Tertio autem manifestata est iustis in templo, quadragesimo die a nativitate, ut habetur Luc. II. Et huius ordinis ratio est quia per pastores significantur apostoli et alii credentes ex Iudaeis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos non fuerunt multi potentes nec multi nobiles, ut dicitur I Cor. I. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quae est praefigurata per magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Iudaeorum, quae est praefigurata per iustos. Unde etiam in templo Iudaeorum est eis Christus manifestatus.

III q. 36 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. IX, *Israel, sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*, sed gentiles, qui non quaerebant iustitiam, Iudaeos communiter in iustitia fidei praevenerunt. Et in huius figuram, Simeon, qui expectabat consolationem Israel, ultimo Christum natum cognovit, et praecesserunt eum magi et pastores, qui Christi nativitatem non ita sollicite expectabant.

III q. 36 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Iudaeorum, tamen primitiae Iudaeorum praevenerunt in fide primitias gentium. Et ideo pastoribus primo manifestata est Christi nativitas quam magis.

III q. 36 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod de apparitione stellae quae apparuit magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim dicit, super Matth., et Augustinus, in sermone Epiphaniae, stella magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem, et tunc primo, meditantes et se ad iter praeparantes, a remotissimis partibus orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum magorum, videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo cum Christus est natus, et statim magi visa stella iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adducti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate. Et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cuius

východní straně židovské země. - A podle toho Herodes nepobil chlapce hned po odchodu magů, nýbrž po dvouletí. Buď že se praví, že zatím obžalován šel do Říma, nebo zmítán nějakými hrozícími nebezpečími, odložil starost o zabití dítěte. Nebo že mohl věřiti, že magové, "svedení klamným viděním hvězdy, když nenalezli toho, jehož narození věřili, styděli se vrátiti se k němu", jak praví Augustin, v knize O souhlasu Evangelist. A proto pobil nejen dvouleté, nýbrž i mladší, protože, jak dí Augustin, v jedné Řeči Neviňátek, "obával se, aby dítě, jemuž hvězdy slouží, neproměnilo svou podobu poněkud nad věk nebo pod.

## I.7. Zda hvězda, která se ukázala mágům, byla jedna z nebeských hvězd.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že hvězda, která se ukázala magům, byla jedna z nebeských hvězd. Praví totiž Augustin, v jedné Řeči Zjevení: "Když Bůh visí u prsů a snáší obal levných pláten, náhle zazářila s nebe nová hvězda." Byla to tudíž nebeská hvězda, jež se ukázala mudrcům.

Mimo to praví Augustin, v jedné Řeči Zjevení: "Pastýřům ukazují Krista andělé, magům hvězda. Obojím mluví řeč nebes, protože přestala řeč proroků." Ale andělé, zjevivší se pastýřům, byli vpravdě z nebeských andělů. Tedy i hvězda, zjevivší se magům, byla vpravdě z nebeských hvězd.

Mimo to hvězdy, které nejsou na nebi, nýbrž ve vzduchu, slují hvězdy vlasaté, a ty se neukazují při narození králů, nýbrž jsou spíše znamením jejich smrti. Ale ona hvězda naznačovala narození Krále; pročež praví magové, Mat. 2: "Kde jest. jenž se narodil, Král židovský? Viděli jsme totiž hvězdu jeho na východě.." Tedy se zdá, že byla z nebeských hvězd.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize proti Faustovi: "Nebyla z oněch hvězd, jež střeží od začátku stvoření řád svých cest pod zákonem Stvořitelovým, nýbrž při novém porodu Panny se objevila nová hvězda."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., jest mnohonásob jasné, že ona hvězda, která se zjevila magům, nebyla jedna z nebeských hvězd. A to nejprve, protože žádná jiná hvězda nejde touto drahou. Tato hvězda totiž plula od severu k jihu; tak totiž Judsko leží vůči Persii, odkud magové přišli. Za druhé se to vidí z doby. Neukazovala se totiž hvězda jenom v noci, nýbž také uprostřed dne. Což není v moci hvězdy, ba ani měsíce. Za třetí, protože se někdy ukazovala a někdy se skrývala. Když totiž vešli do Jerusalema, skryla se; a potom se zase objevila, když opustili Heroda. Za čtvrté, protože neměla souvislého pohybu; ale když měli magové jíti, šla; a když měli státi, stála; jakož i bylo se sloupem oblačným na poušti. Za páté, protože neukazovala porod Panny, zůstávajíc nahoře, ale činila to sestupem dolů. Praví se totiž Mat. 2, že "hvězda, kterou viděli magové na východě, předcházela je, až zastavila běh, kde bylo dítě". Z čehož je patrné, že slovo magů, řkoucích, "Viděli jsme hvězdu jeho

doctrinae successores fuerunt. Dicuntur autem ab oriente venisse, quia terra illa est ad Orientalem partem terrae Iudaeorum. Et secundum hoc, Herodes non statim recedentibus magis, sed post biennium interfecit pueros. Vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel, aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse. Vel quia potuit credere magos, *fallaci stellae visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire*, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evangelist. Ideo autem non solum bimos interfecit sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit, in quodam sermone innocentum, *timebat ne puer cui sidera famulantur, speciem suam paulo super aetatem vel infra transformaret*.

## 7. De stella per quam manifestata fuit eius nativitas.

III q. 36 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod stella quae magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone Epiphaniae, *dum pendet ad ubera et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de caelo sidus effulsit*. Fuit igitur stella caelestis quae magis apparuit.

III q. 36 a. 7 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in sermone quodam Epiphaniae, *pastoribus Angeli, magis stella Christum demonstrat. Utrisque loquitur lingua caelorum, quia lingua cessaverat prophetarum*. Sed Angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de caelestibus Angelis. Ergo et stella magis apparens fuit vere de caelestibus stellis.

III q. 36 a. 7 arg. 3

Praeterea, stellae quae non sunt in caelo, sed in aere, dicuntur stellae comatae, quae non apparent in nativitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis nativitatem, unde magi dicunt, Matth. II, *ubi est qui natus est rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente*. Ergo videtur quod fuerit de caelestibus stellis.

III q. 36 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra Faustum, *non ex illis erat stellis quae ab initio creaturae itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt, sed, novo virginis partu, novum sidus apparuit*.

III q. 36 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., quod illa stella quae magis apparuit non fuerit una caelestium stellarum, multipliciter manifestum est. Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit. Haec enim stella ferebatur a Septentrione in meridiem, ita enim iacet Iudaea ad Persidem, unde magi venerunt. Secundo, apparet hoc ex tempore. Non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die. Quod non est virtutis stellae, sed nec etiam lunae. Tertio, quia quandoque apparebat et quandoque occultabatur. Cum enim intraverunt Ierosolymam, occultavit seipsam, deinde, ubi Herodem reliquerunt, monstravit seipsam. Quarto, quia non habebat continuum motum, sed, cum oportebat ire magos, ibat; quando autem oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. II quod *stella*



na východě", nemá se tak rozuměti, jako by se jim, jsoucím na východě, zje vila hvězda, jsoucí v zemi Judské, nýbrž že ji viděli jsoucí na východě, a předešla je až do Judska, ačkoliv se u některých nechává pochybné Avšak nemohla by přesně označiti dům, kdyby nebyla blízko země. A, jak sám praví, to se nezdá býti vlastní hvězdě, nýbrž "nějaké rozumové síly". Proto "se zdá, že tato hvězda byla neviditelná síla, přetvořená v takový zjev". Proto říkají někteří, že jako Duch Svatý sestoupil na pokřtěného Pána v podobě holubice, tak se zjevil magům v podobě hvězdy. - Jiná pak praví, že anděl, který se zjevil pastýřům v lidské podobě, zjevil se magům v podobě hvězdy. Důvodnější však se zdá, že ona hvězda byla nově stvořená, ne na nebi, nýbrž ve vzduchu blízkém zemi, a pohybovala se podle vůle Boží. Proto dí Papež Lev, v Řeči Zjevení: "Třem magům se zjevila na východě hvězda nové jasnosti, aby, jasnější a krásnější nad ostatní hvězdy, obrátila na sebe oči' i mysli patřících; aby si hned všimnuli, že není bezúčelné, co se vidí tak mimořádně."

K prvnímu se tedy musí říci, že nebe se někdy v Písmě svatém nazývá vzduch, podle onoho: "Ptáci nebeští a ryby mořské."

K druhému se musí říci, že sami nebeští andělé mají za svůj úkol, aby k nám sestupovali, "posláni na službu". Ale nebeské hvězdy nemění svého místa. Proto není stejného důvodu.

K třetímu se musí říci, že, jako hvězda nesledovala pohybu hvězd nebeských, tak ani hvězd vlasatých, jež se ani neukazují ve dne, ani nemění své pravidelné dráhy. - A přece nechyběl úplně význam vlasatice; protože nebeské království Kristovo "drobí a pohlcuje veškerá království pozemská, a samo bude státi na věky", jak se praví Dan. 2.

## I.8. Zda mágové vhodně přišli uctivě se klaněti Kristu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že magové nepřišli vhodně klaněti se uctivě Kristu. Neboť každému králi přísluší úcta od jeho poddaných. Magové však nebyli z království židovského. Tedy, ježto poznali z objevení hvězdy, že se narodil Král Židů, zdá se, že přišli nevhodně klaněti se jemu.

Mimo to jest pošetilé, za života nějakého krále ohlašovati krále cizího. Ale v judském království kraloval Herodes. Tedy pošetile jednali magové, zvěstujíce narození krále.

Mimo to jistější jest znamení nebeské než lidské. Ale magové přišli z východu do Judska, vedeni nebeským zname ním. Tedy jednali pošetile, mimo vedení hvězdy hledajíce znamení lidské slovy: "Kde jest, jenž se narodil Král Židovský?"

*quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer*. Ex quo patet quod verbum magorum dicentium, *vidimus stellam eius in oriente*, non est sic intelligendum quasi ipsis in oriente positis stella apparuerit existens in terra Iuda, sed quia viderunt eam in oriente existentem, et praecessit eos usque in Iudaeam (quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur). Non autem potuisset distincte domum demonstrare nisi esset terrae vicina. Et, sicut ipse dicit, hoc non videtur proprium esse stellae, sed *virtutis cuiusdam rationalis. Unde videtur quod haec stella virtus invisibilis fuisset in talem apparentiam transformata*. Unde quidam dicunt quod, sicut spiritus sanctus descendit super baptizatum dominum in specie columbae, ita apparuit magis in specie stellae. Alii vero dicunt quod Angelus qui apparuit pastoribus in specie humana, apparuit magis in specie stellae. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in caelo, sed in aere vicino terrae, quae secundum Dei voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit, in sermone Epiphaniae, *tribus magis in regione orientis stella novae claritatis apparuit, quae, illustrior ceteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret, ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur*.

III q. 36 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caelum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud, *volucres caeli et pisces maris*.

III q. 36 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsi caelestes Angeli ex suo officio habent ut ad nos descendant, in ministerium missi. Sed stellae caelestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

III q. 36 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut stella non est secuta motum stellarum caelestium, ita nec stellarum comatarum, quae nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum. Quia caeleste regnum Christi *comminuit et consumpsit universa regna terrae, et ipsum stabit in aeternum*, ut dicitur Dan. II.

## 8. De veneratione Magorum qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

III q. 36 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magi non convenienter venerunt ad Christum adorandum et venerandum. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subiectis. Magi autem non erant de regno Iudaeorum. Ergo, cum ex visione stellae cognoverunt natum esse regem Iudaeorum, videtur quod inconvenienter venerunt ad eum adorandum.

III q. 36 a. 8 arg. 2

Praeterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Iudaeae regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt magi regis nativitatem annuntiantes.

III q. 36 a. 8 arg. 3

Praeterea, certius est caeleste indicium quam humanum. Sed magi ducatu caelestis indicii ab oriente venerant in Iudaeam. Stulte ergo egerunt praeter ducatum stellae humanum indicium requirendo, dicentes, *ubi est qui natus*

Mimo to podání darů a uctivé klanění přísluší pouze králům již kralujícím. Ale magové nenašli Krista skvoucího královskou hodností. Tedy mu dali nevhodným způsobem dary a královskou poctu.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 60: "Národy půjdou ve světle tvém a králové v lesku narození tvého." Ale ti, kteří jsou vedení božským světlem, nechybují. Tedy bez chyby vzdali magové Kristu úctu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, magové jsou "prvotinami pohanů", věřících Kristu, na nichž se ukázala, jako v nějaké předpovědi, víra a zbožnost pohanů, přicházejících z daleka ke Kristu. A proto jest bez chyby víra a zbožnost pohanů skrze vnuknutí Ducha Svatého, tak také jest věřiti, že magové vnuknutím Ducha Svatého moudře vzdali úctu Kristu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Augustin, v Řeči Zjevení, ačkoli se narodilo a zemřelo mnoho židovských králů, žádného z nich nehledalo klanění magů. Nepovažovali tedy tuto tak velikou čest za svou povinnost židovskému králi, jací tam obvykle byli, odlehlí, cizozemci a do toho království vůbec nepatřící. Ale dověděli se, že se narodil takový, jemuž se klaněti považovali bez pochybování pro sebe za dosažení spásy, která jest podle Boha.

K druhému se musí říci, že oním zvěstováním magů byla naznačena vytrvalost pohanů, vyznávajících Krista až do smrti. Proto dí Zlatoústý, K Mat., že, "když zpozorovali krále budoucího, nebáli se krále přítomného; ještě nespatřili Krista a již byli hotovi zemříti pro něho".

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, v Řeči Zjevení. "hvězda, která přivedla magy k místu, kde byl s matkou pannou Bůh dítě, mohla je dovésti k samému městu Betlemu, v němž se narodil Kristus. Ale přece se skryla, až i Židé vydali svědectví o městě, ve kterém se Kristus narodil"; aby tak "utvrzeni dvojím svědectvím", jak dí Papež Lev, "ohnivější věrou požadovali toho, jejž zjevovala i záře hvězdy i autorita proroctví". - Tak sami zvěstují narození Kristovo a zvídají místo, "věří a hledají, jakožto značící ty, kteří kráčí ve víře a touží viděti", jak praví Augustin, v Řeči Zjevení. Židé pak udávajíce jim místo Kristova narození, "podobali se řemeslníkům archy Noemovy, kteří jiným poskytli, čím vyváznou, a sami zahynuli potopou. Uslyšeli hledající a odešli; řekli učení a zůstali, podobni mílovým kamenům, které uka zují cestu, a nechodí." - Stalo se také na božský pokyn, že magové, ztrativše zjev hvězdy, šli lidským citem do Jerusalema, hledajíce v královském městě narozeného Krále, aby Kristovo narození se nejdříve veřejně zvěstovalo v Jerusalemě, podle onoho Isai. 2: "Ze Sionu vyjde zákon, a slovo Páně z Jerusalema"; a "aby také snaha magů, jdoucích z daleka, odsoudila lenost Židů, jsoucích blízko".

*est rex Iudaeorum?*

III q. 36 a. 8 arg. 4

Praeterea, munerum oblatio, et adorationis reverentia, non debetur nisi regibus iam regnantibus. Sed magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

III q. 36 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae LX, *ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui*. Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

III q. 36 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magi sunt primitiae gentium in Christo credentium, in quibus apparuit, sicut in quodam praesagio, fides et devotio gentium venientium a remotis ad Christum. Et ideo, sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem spiritus sancti, ita etiam credendum est magos, a spiritu sancto inspiratos, sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

III q. 36 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *cum multi reges Iudaeorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum magi adorandum quaesierunt. Non itaque regi Iudaeorum quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenae, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur. Sed talem natum esse didicerunt in quo adorando se salutem quae secundum Deum est consecuturos minime dubitarent*.

III q. 36 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod per illam Annuntiationem magorum praefigurabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *dum considerabant regem futurum, non timebant regem praesentem. Adhuc non viderant Christum, et iam parati erant pro eo mori*.

III q. 36 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae, *stella quae magos perduxit ad locum ubi erat cum matre virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus. Sed tamen subtraxit se, donec de civitate in qua Christus nasceretur, etiam Iudaei testimonium perhiberent*, ut sic, geminato testimonio confirmati, sicut Leo Papa dicit, *ardentiori fide expeterent quem et stellae claritas, et prophetiae manifestabat auctoritas*. Ita ipsi annuntiant Christi nativitatem, et interrogant locum, *credunt et quaerunt, tanquam significantes eos qui ambulant per fidem et desiderant speciem*, ut Augustinus dicit, in sermone Epiphaniae. Iudaei autem, indicantes eis locum nativitatis Christi, *similes facti sunt fabris arcae Noe, qui aliis ubi evaderent praestiterunt, et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores, similes lapidibus miliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant*. Divino etiam nutu factum est ut, aspectu stellae subtracto, magi humano sensu irent in Ierusalem, quaerentes in civitate regia regem natum, ut in Ierusalem primo nativitas Christi publice annuntiaretur, secundum illud Isaiae II, *de Sion exibit lex, et verbum*



Ke čtvrtému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "kdyby magové přicházeli hledati pozemského krále, byli by zklamáni, protože bez příčiny podstoupili námahu takové cesty". Pročež by se ani neklaněli, ani nepodali dary. Nyní však, protože hledali nebeského Krále, i když na něm neviděli ničeho z královské vznešenosti, přece; spokojeni pouhým svědectvím hvězdy, klaněli se"; vidí totiž člověka, a uznávají Boha. A podávají dary příhodné Kristově hodnotě: "zlato totiž, jako velikému králi; kadidlo, které se klade při Boží oběti, obětují jako Bohu; myrha, jíž se napouštějí těla zemřelých, dává se jako umírajícímu za spasení všech." A, jak praví Řehoř, učíme se, "bychom podali narozenému Králi zlato, jímž se značí moudrost, záříce moudrostí před tváří jeho moudrosti"; kadidlo pak, "jímž se vyjadřuje zbožnost modlitby", podáváme Bohu, "jestli snažnými modlitbami umíme voněti Bohu"; myrhu, která "znamená umrtvování těla", podáváme, "jestliže umrtvujeme neřesti těla zdrženlivostí".

## *XXXVII. O Kristově obřezání a jiných zákonitostech, na Dítku Ježíši zachovávaných.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o obřezání Páně. A protože obřízka jest jakési přiznání k zachovávání zákona, podle onoho Galat. 5: "Dosvědčuji každému člověku, obřezávajícímu se, že jest povinen konati veškerý zákon", jest se tázati zároveň s tím i o jiných zákonitostech u dítěte Ježíše zachovávaných. Pročež jsou čtyři otázky:

1. O jeho obřízce.

2. O určení jména.

3. O jeho obětování.

4. O očišťování matky.

### I.1. Zda měl býti Kristus obřezán.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl býti obřezán. Neboť příchodem pravdy přestává obraz. Ale obřezání bylo poručeno Abrahamovi na znamení smlouvy, která byla o narození plodu, jak je patrné Gen. 17. Avšak tato smlouva byla splněna při Kristově narození. Tedy měla hned přestati obřízka.

Mimo to, "každý čin Kristův jest naše poučení"; proto se praví Jan 13: "Dal jsem vám příklad, abyste jako jsem vám učinil, i vy činili." Ale my nemáme povinnost obřízky, podle onoho Gal. 5: "Jste-li obřezáváni,Kristus vám nic neprospěje." Tedy se zdá, že ani Kristus neměl býti obřezán.

Mimo to obřízka byla zařízena na vyléčení dědičného hříchu. Ale Kristus nedostal dědičný hřích, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy neměl Kristus býti obřezán.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 2: "Když se dokončilo

*domini de Ierusalem, et ut etiam studio magorum de longe venientium damnaretur pigritia Iudaeorum prope existentium*.

III q. 36 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *si magi regem terrenum quaerentes venissent, fuissent confusi, quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent*. Unde nec adorassent, nec munera obtulissent. *Nunc autem, quia caelestem regem quaerebant, etsi nihil regalis excellentiae in eo viderunt, tamen, solius stellae testimonio contenti, adoraverunt*, vident enim hominem, et agnoscunt Deum. Et offerunt munera dignitati Christi congruentia, *aurum quidem, quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur immolant ut Deo; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, praebetur tanquam pro salute omnium morituro*. Et, ut Gregorius dicit, *instruimur ut nato regi aurum, per quod significatur sapientia, offeramus, in conspectu eius sapientiae lumine splendentes*; thus autem, per quod exprimitur orationis devotio, offerimus Deo si per orationum studia Deo redolere valeamus; myrrham, quae significat mortificationem carnis, offerimus si carnis vitia per abstinentiam mortificamus.

## *37. De legalibus circa puerum Iesum observatis.*

### Prooemium

III q. 37 pr.

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quaedam professio legis observandae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*, simul cum hoc quaerendum est de aliis legalibus circa puerum Christum observatis. Unde quaeruntur quatuor. Primo, de eius circumcisione. Secundo, de nominis impositione. Tertio, de eius oblatione. Quarto, de matris purgatione.

### 1. Utrum debuerit circumcidi.

III q. 37 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahae praecepta in signum foederis quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. XVII. Hoc autem foedus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

III q. 37 a. 1 arg. 2

*Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio*, unde dicitur Ioan. XIII, *exemplum dedi vobis, ut, quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis*. Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Galat. V, *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*. Ergo videtur quod nec Christus debuit circumcidi.

III q. 37 a. 1 arg. 3

Praeterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet. Ergo Christus non debuit circumcidi.

III q. 37 a. 1 s. c.

osm dní, aby bylo obřezáno pachole."

Odpovídám: Musí se říci, že z více příčin Kristus musil býti obřezán. Nejprve, aby ukázal pravost lidského těla; proti Manicheovi, který řekl, že měl zdánlivé tělo; a proti Apollinariovi, který řekl, že Kristovo tělo jest soupodstatné s božstvím; a proti Valentinovi, který řekl, že Kristus přinesl tělo s nebe. Za druhé, aby schválil obřízku, kterou kdysi Bůh ustanovil. Za třetí, aby dokázal, že jest z rodu Abrahamova, který dostal příkaz obřízky na znamení víry, kterou v něho měl. Za čtvrté, aby vzal Židům výmluvu, že ho nepřijmou, kdyby byl neobřezaný. Za páté, "aby nám doporučil ctnost poslušnosti svým příkladem". Proto též byl obřezán osmého dne, jak bylo přikázáno v zákoně. Za šesté, "aby neodmítal lék, kterým bývalo očišťováno tělo hříchu, když přišel v podobě těla hříchu". Za sedmé, aby sám nesa břemeno zákona, jiné osvobodil od břemene zákona; podle onoho Gal. 4: "Poslal Bůh Syna svého, učiněného pod zákonem, aby ty, kteří pod zákonem byli, vykoupil."

K prvnímu se tedy musí říci, že obřízka, učiněná odstraněním masové kůžičky na plodivém údu, znamenala "odnětí starého zplození". Od kteréžto staroby jsme osvobozeni Kristovým utrpením. A proto pravdivost tohoto obrazu nebyla úplně splněna v narození Kristově, nýbrž v jeho utrpení; a před ním měla obřízka svou sílu a místo. A proto se slušelo, aby Kristus před svým utrpením byl obřezán, jakožto syn Abrahamuv.

K druhému se musí říci, že Kristus přijal obřízku v té době, kdy byla přikázána. A proto v tom máme následovati jeho skutku, že zachováváme to, co jest za naší doby přikázáno. Protože "každý skutek má čas a příhodnost", jak se praví Eccle. 8. A mimo to, jak praví Origenes, "j ako jsme zemřeli s ním umírajícím a povstali s Kristem vzkříšeným, tak jsme byli duchovní obřízkou obřezáni skrze Krista. A proto nepotřebujeme obřízky tělesné." A to jest, co praví Apoštol, Kolos. 2: "V němž," totiž v Kristu, "byli jsme obřezáni obřízkou neučiněnou rukou, odnětím masa tělesného, nýbrž v obřízce Pána našeho Ježíše Krista."

K třetímu se musí říci, že jako Kristus vlastní vůlí přijal naši smrt, jež jest účinek hříchu, nemaje na sobě žádného hříchu, aby nás osvobodil od smrti, a učinil naše duchovní umírání hříchu, tak také obřízku, jež jest léčením dědičného hříchu, aniž by měl dědičný hřích, aby nás osvobodil od jha zákona, a aby v nás vykonal duchovní obřezání, aby totiž, přijav obraz, splnil pravdu.

## I.2. Zda bylo Kristu vhodně dáno jméno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně bylo dáno Kristu jméno. Evangelní totiž pravda má odpovídati prorocké předpovědi. Ale proroci předpovídali jiné jméno o Kristu; praví se totiž Isai. 7: "Ejhle, Panna počne a

Sed contra est quod dicitur Luc. II, *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer*.

III q. 37 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem, ut ostendat veritatem carnis humanae, contra Manichaeum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantiale; et contra Valentinum, qui dixit Christum corpus de caelo attulisse. Secundo, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahae, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei quam de ipso habuerat. Quarto, ut Iudaeis excusationem tolleret ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, *ut obedientiae virtutem nobis suo commendaret exemplo*. Unde et octava die circumcisus est, sicut erat in lege praeceptum. *Sexto, ut qui in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium quo caro peccati consueverat mundari, non respueret*. Septimo, ut, legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, secundum illud Galat. IV, *misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret*.

III q. 37 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circumcisio, per remotionem carnalis pelliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustae generationis. A qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi. Et ideo veritas huius figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius passione, ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat. Et ideo decuit Christum, ante suam passionem, tanquam filium Abrahae, circumcidi.

III q. 37 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub praecepto. Et ideo sua actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quae sunt nostro tempore in praecepto. Quia *unicuique negotio est tempus et opportunitas*, ut dicitur Eccle. VIII. Et praeterea, ut Origenes dicit, *sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum. Et ideo carnali circumcisione non indigemus*. Et hoc est quod apostolus dicit, Coloss. II, in quo, scilicet Christo, circumcisi estis circumcisione non manu facta *in exspoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi*.

III q. 37 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quae est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam circumcisionem, quae est remedium originalis peccati, suscepit absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis iugo liberaret, et ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret; ut scilicet, suscipiendo figuram, impleret veritatem.

## 2. Utrum fuerit convenienter ei nomen impositum.

III q. 37 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica debet praenuntiationi propheticae respondere. Sed



porodí syna, a nazve se jméno jeho Emmanuel;" a 8: "Nazvi jméno jeho: Pospěš, Odejmi kořist, Rychle drancuj;" a 9: "Slouti bude jméno jeho: Podivuhodný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje;" a Zach. 6 se praví: "Ejhle muž, Východ jméno jeho." Tedy bylo nevhodně nazváno jméno jeho Ježíš.

Mimo to Isai. 62 se praví: "Bude ti řečeno jméno nové, jež ústa Boží jmenovala." Ale toto jméno Ježíš není nové jméno, nýbrž bylo dáno mnohým ve Starém zákoně, jak je také patrné ze samého rodokmene Kristova, Luk. 3. Tedy se zdá, že nevhodně bylo nazváno jeho jméno Ježíš.

Mimo to, toto jméno Ježíš znamená spásu, jak je patrné z toho, co se praví: "Porodíš Syna, a nazveš jméno jeho Ježíš; neboť on spasí lid svůj od hříchů jejich." Ale spása skrze Krista nebyla učiněna pouze v "obřízce"; nýbrž "také v předkožce", jak je patrné z Apoštola, Řím 4. Tedy bylo nevhodně dáno toto jméno Kristu při jeho obřízce.

Avšak proti jest autorita Písma, ve kterém se praví, Luk. 2, že když bylo dokončeno osm dní, aby bylo obřezáno pachole, bylo nazváno jeho jméno Ježíš".

Odpovídám: Musí se říci, že jména mají odpovídati vlastnostem věcí. A to je patrné na jménech rodů a druhů, jak praví IV Metafys.: "Obsah, jejž jméno znamená, jest výměr," jenž označuje vlastní přirozenost věci. Jména pak jednotlivých lidí se vždy dávají od nějaké vlastnosti toho, jemuž se jméno dává. Nebo od času: jako se dávají jména některých Svatých těm, kteří se narodí na jejich svátky. Nebo od příbuzenství: jako když se synovi dává jméno otcovo, nebo někoho z jeho příbuzenstva; jako přízeň Jana Křtitele chtěla jej nazvati "jménem jeho otce Zachariáše", ne však Jan, protože "nikdo nebyl v jeho příbuzenstvu, kdo by se nazýval tím jménem", jak se praví Luk. 1. Nebo také od události, jako Josef nazval svého prvorozeného Manasses, řka: "Dal mi Bůh zapomenouti na všechny mé nesnáze." Gen: 41. Nebo také od nějaké vlastnosti toho, jemuž se jméno dává: jako Gen. 25 se praví, že, poněvadž "který vyšel první z lůna matčina, byl ryšavý, a celý na způsob kožišiny ježatý, nazváno bylo jeho jméno Esau," což se překládá červený. Jména však, která některým jsou Bohem dána, vždycky značí něco jim darmo daného Bohem; jako Gen. 17 bylo řečeno Abrahamovi: ,;Budeš slouti Abraham, protože jsem tě ustanovil otcem mnohých pokolení;" a Mat. 16 bylo řečeno Petrovi: "Ty jsi Petr; a na té skále postavím Církev svou." Protože tudíž Kristu byl dán tento úkol milosti, aby skrze něho byli všichni spaseni, proto bylo vhodně nazváno jeho jméno Ježíš, to jest, Spasitel, andělem, ohlašujícím toto jméno nejen matce, ale také Josefovi, který byl jeho budoucí pěstoun.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve všech oněch jménech jest nějak naznačeno toto jméno Ježíš, jež značí spásu. Neboť v tom, že se praví "Emmanuel, což se překládá Bůh s námi", naznačuje se příčina spásy, jíž je spojení božské a

prophetae aliud nomen de Christo praenuntiaverunt, dicitur enim Isaiae VII, *ecce, virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel*; et VIII, *voca nomen eius, accelera, spolia detrahe, festina praedari*; et IX, *vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis*; et Zach. VI dicitur, *ecce vir, oriens nomen eius*. Ergo inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

III q. 37 a. 2 arg. 2

Praeterea, Isaiae LXII dicitur, *vocabitur tibi nomen novum, quod os domini nominavit*. Sed hoc nomen Iesus non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc. III. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

III q. 37 a. 2 arg. 3

Praeterea, hoc nomen Iesus salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. I, *pariet filium, et vocabis nomen eius Iesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in praeputio, ut patet per apostolum, Rom. IV. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

III q. 37 a. 2 s. c.

Sed contra est auctoritas Scripturae, in qua dicitur, Luc. II, quod, *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus*.

III q. 37 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, prout dicitur IV Metaphys., *ratio enim quam significat nomen, est definitio*, quae designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur. Vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur. Vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris, vel alicuius de cognatione eius; sicut propinqui Ioannis Baptistae volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Ioannem, quia nullus erat in cognatione eius qui vocaretur hoc nomine, ut dicitur Luc. I. Vel etiam ab eventu, sicut Ioseph *vocavit primogenitum suum Manassen, dicens, oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum*, Gen. XLI. Vel etiam ex aliqua qualitate eius cui nomen imponitur, sicut Gen. XXV dicitur quod, *quia qui primo egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus*, vocatum est nomen eius Esau, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quae imponuntur divinitus aliquibus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut Gen. XVII dictum est Abrahae, *appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te*; et Matth. XVI dictum est Petro, *tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*. Quia igitur homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest salvator, Angelo hoc nomen praenuntiante non solum matri, sed etiam Ioseph, quia erat futurus eius nutritius.

III q. 37 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen Iesus, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur

lidské přirozenosti v osobě Syna Božího, skrze něhož se stalo, že "Bůh jest s námi". Tím pak, že se praví: "Nazvi jeho jméno Pospěš, Odejmi kořist a Rychle drancuj," naznačuje se, před kým nás zachránil, totiž před ďáblem, jehož kořist odňal, podle. onoho Kol. 2: "Bezpečně převedl, oloupiv knížata a mocnosti." V tom pak, že se praví: "Slouti bude jeho jméno Podivuhodný" atd., naznačuje se cesta a cíl našeho spasení; pokud totiž "podivuhodnou radou a silou Božství jsme přiváděni k dědictví budoucího věku", v němž bude "dokonalý pokoj" synů Božích, pod samým "Knížetem Bohem". Co se pak praví, "Ejhle muž, Východ jméno jeho", vztahuje se to k témuž, k čemu první, totiž k tajemství vtělení: z něhož "vzniklo světlo v temnotách přímým srdcem".

K druhému se musí říci, že těm, kteří byli před Kristem, mohlo příslušeti jméno Ježíš z nějakého jiného důvodu: třebas že přinesli nějaké částečné a časné spasení. Ale podle pojmu duchovní všeobecné spásy je toto jméno vlastní Kristu. A podle toho sluje jménem novým.

K třetímu se musí říci, že, jak čteme Gen. 17, Abraham obdržel zároveň od Boha udělení nového jména i příkaz obřízky. A proto bylo u Židů zvykem, že byla dána hochům jména právě v den obřízky, jako by před obřízkou neměli ještě dokonalého bytí: jako se i nyní dávají hochům jména na křtu. Proto dí Glossa, k onomu Přísl. 4: ,,Byl jsem synem Otce svého, něžňoučký, a jednorozený před matkou svou": "Proč se Šalomoun nazývá jednorozeným před matkou svou, o němž Písmo dosvědčuje, že jej předcházel rodný bratr, ne-li protože tento sotva narozený odešel bezejména se světa, jako by nikdy nebyl?" A proto Kristus zároveň když byl obřezán, dostal určené jméno.

## I.3. Zda byl Kristus vhodně obětován ve chrámě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl vhodně obětován ve chrámě. Praví se totiž Exod. 13: "Posvěť mi ze synů izraelských každé prvorozené, jež otvírá lůno." Kristus však vyšel ze zavřeného lůna Panny: a tak neotevřel mateřského lůna. Tedy neměl býti Kristus obětován podle tohoto zákona.

Mimo to, co jest někomu vždy přítomno, to nemůže mu býti předvedeno. Ale Kristovo člověčenství bylo vždycky zcela přítomno Bohu, jakožto vždycky s ním spojené v jednotě osoby. Tedy nepotřebovalo, aby bylo "postaveno před Pána".

Mimo to Kristus jest přední oběť, ke které se vztahují všechny oběti Starého zákona, jako obraz k pravdě. Nemá však býti jiná oběť za oběť. Tedy nebylo vhodné, aby byla za Krista podána jiná oběť.

Mimo to mezi zákonnými obětmi byl hlavně beránek, jenž byl "ustavičná oběť", jak máme Num. 28. Proto také Kristus sluje Beránek, Jan 1: "Ejhle Beránek Boží." Tedy bylo vhodnější, aby byl za Krista obětován beránek než "dvě hrdličky anebo dvě mláďata holubí".

Emmanuel, quod interpretatur, nobiscum Deus, designatur causa salutis, quae est unio divinae et humanae naturae in persona filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum. Per hoc autem quod dicitur, *voca nomen eius, accelera, spolia detrahe*, etc., designatur a quo nos salvaverit, quia a Diabolo, cuius spolia abstulit, secundum illud Coloss. II, *exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter*. In hoc autem quod dicitur, vocabitur nomen eius admirabilis, etc., designatur via et terminus nostrae salutis, inquantum scilicet admirabili divinitatis consilio et virtute, ad haereditatem futuri saeculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei, sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur, ecce vir, oriens nomen eius, ad idem refertur ad quod primum, scilicet ad incarnationis mysterium, secundum quod exortum est in tenebris lumen rectis corde.

III q. 37 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod his qui fuerunt ante Christum potuit convenire hoc nomen Iesus secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt. Sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis, hoc nomen est proprium Christo. Et secundum hoc dicitur esse novum.

III q. 37 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Gen. XVII legitur, simul Abraham suscepit impositionem nominis a Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideo apud Iudaeos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in Baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. IV, *ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa, *quare Salomon se unigenitum coram matre vocat, quem fratrem uterinum praecessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasi nunquam esset, de vita decessit?* Et ideo Christus, simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

## 3. Utrum debuerit offerri in templo.

III q. 37 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exod. XIII, *sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel*. Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

III q. 37 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est semper praesens alicui, non potest ei praesentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime praesens, utpote ei semper coniuncta in unitate personae. Ergo non oportuit quod coram domino sisteretur.

III q. 37 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiae veteris legis referuntur sicut figura ad veritatem. Sed hostiae non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

III q. 37 a. 3 arg. 4

Praeterea, inter legales hostias praecipue fuit agnus, qui erat iuge sacrificium, ut habetur Num. XXVIII. Unde etiam Christus dicitur agnus, Ioan. I, ecce agnus Dei. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur



Avšak proti jest autorita Písma, které tvrdí, že to se stalo. Luk. 2.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus chtěl "býti pod zákonem, aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem", a "aby ospravedlnění zákonem bylo naplněno" duchovně v jeho údech. V zákoně pak se dává dvojí rozkaz o narozeném dítěti. Jeden totiž všeobecný pro všechny; aby totiž, po očistných dnech matky byla podána oběť za syna nebo za dceru, jak jest Levit. 12. A to pak byla oběť na očištění hříchu, v němž bylo dítě počato a narozeno; a také na nějaké posvěcení jeho, protože tehdy po prvé se ukázalo ve chrámě. A proto bylo obětováno něco v celopal a něco za hřích. Druhé pak přikázání bylo zvláštní v zákoně, o prvorozených, "j ak u lidí, tak u zvířat". Neboť Pán si vyhradil všechno prvorozené v Izraeli za to, že na vysvobození lidu izraelského "zabil prvorozené Egypta od člověka až k dobytku", nechávaje syny izraelské. A tento příkaz jest Exod. 13. V něm byl také znázorněn Kristus, jenž jest "prvorozený v mnohých bratřích", jak se praví Řím 8. Protože tudíž Kristus, narozený z ženy, byl jako prvorozený a chtěl býti pod zákonem: ukazuje Evangelista Lukáš, že chtěl, aby to obojí bylo na něm zachováno. Nejprve totiž to, co patří k prvorozeným, když praví: "Přinesli jej do Jerusalema, aby jej představili Pánu, jako bylo psáno v zákoně Páně, že všechno mužské, jež otvírá lůno, bude zasvěceným Bohu slouti." Za druhé to, co patří obecně ke všem, když praví: "Aby podali oběť, podle toho, co bylo řečeno v zákoně Páně, dvě hrdličky aneb dvě mláďata holubí."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Řehoř Nysský, "onen příkaz zákona zvláštně byl naplněn v samém vtěleném Bohu, a od jiných odlišně. Pouze on totiž nevýslovně počatý a nepochopitelně narozený, otevřel lůno panenské, neotevřené před tím manželstvím, zachovávaje i po porodu neporušené znamení čistoty". Proto, když praví, "otvírající lůno", znamená, že nic před tím tam nevešlo ani nevyšlo. A proto se také zvláště praví "mužský": "protože nenesl ničeho z ženskosti viny". Zvláště také "svatý": "jenž nepocítil novostí neporušeného porodu nákazu pozemské porušenosti".

K druhému se musí říci, že jako Syn Boží "nestal se pro sebe člověkem, a tělesně obřezaným, nýbrž aby nás milostí učinil bohy, a bychom byli duchovně obřezáni: tak pro nás jest nabídnut Bohu, abychom se naučili sebe nabízeti Bohu" A to se stalo po jeho obřezání, aby ukázal, "že nikdo není hoden Božích pohledů bez obřezání neřestí".

K třetímu se musí říci, že proto chtěl, aby za něho byly při neseny zákonité oběti, jenž byl pravou obětí, aby byl obraz spojen s pravdou, a aby pravdou byl obraz schválen: proti těm, kteří popírají, že Bůh zákona byl od Krista hlásán v Evangeliu. Jak totiž praví Origenes: "Nesmí se mysliti, že dobrý Bůh učinil svého Syna pod Zákonem nepřítelovým,

agnus quam par turturum vel duo pulli columbarum.

III q. 37 a. 3 s. c.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, quae hoc factum esse testatur, Luc. II.

III q. 37 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus voluit sub lege fieri, ut eos qui sub lege erant redimeret, et ut iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex praeceptum in lege traditur. Unum quidem generale quantum ad omnes, ut scilicet, completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit. XII. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quandam ipsius, quia tunc primo praesentabatur in templo. Et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem praeceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus quam in iumentis, sibi enim dominus deputaverat omne primogenitum in Israel, pro eo quod, ad liberationem populi Israel, percusserat primogenita Aegypti ab homine usque ad pecus, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exod. XIII. In quo etiam praefigurabatur Christus, qui est primogenitus in multis fratribus, ut dicitur Rom. VIII. Quia igitur Christus, ex muliere natus, erat primogenitus; et voluit fieri sub lege, haec duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem, id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit, *tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum domino, sicut scriptum est in lege domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum domino vocabitur*. Secundo, id quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit, *et ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege domini, par turturum aut duos pullos columbarum*.

III q. 37 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit, *illud legis praeceptum in solo incarnato Deo singulariter et ab aliis differenter impleri videtur. Ipse namque solus, ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabiliter signaculum castitatis*. Unde quod dicit, aperiens vulvam, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat. Et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus, quia nihil de femineitate culpae portavit*. Singulariter etiam sanctus, *qui terrenae contagia corruptelae, immaculati partus novitate, non sensit*.

III q. 37 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut filius Dei *non propter seipsum factus est homo et circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, et ut spiritualiter circumcidamur; sic propter nos sistitur domino, ut discamus Deo praesentare nosipsos*. Et hoc post circumcisionem eius factum est, ut ostendat *neminem nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus*.

III q. 37 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati coniungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum. *Non enim putandum est*, ut

jehož sám nedal."

Ke čtvrtému se musí říci, že Levit, 12 "se přikazuje, aby, kdo mohou, obětovali za syna nebo dceru beránka a zároveň hrdličku nebo holubici; kdo však nemají na obětování beránka, obětují dvě hrdličky nebo dvě holubí mláďata. Pán tedy, jenž, ač byl bohatý, stal se nuzným pro nás, abychom se stali bohatými jeho chudobou, jak se praví II. Kor. 8, "chtěl za sebe podání oběti chudých": jakož i při narození "je zavinut plátny a položen do jeslí". Nicméně však tito ptáci se hodí jako obraz. Neboť hrdlička, jež je pták mluvící, značí kázání a vyznávání víry; protože pak jest pták čistý, znamená čistotu; protože pak jest živočich samotářský, znamená rozjímání. Holubice pak je živočich mírný a prostý, znamenající mírnost a prostotu. Jest také pták družný: proto znamená život činný. A proto taková oběť naznačovala dokonalost Krista a jeho údů. A "oba ptáci, pro návyk lkáti naznačují přítomné lkání svatých"; ale hrdlička, která jest samotářská, znamená slzy modliteb; kdežto holubice, jež jest družná, znamená veřejné modlitby Církve. Oba však živočichové se obětují podvojně, jako svatost jest nejen v duši, nýbrž i v těle.

## I.4. Zda šla Matka Boží vhodně do chrámu k očišťování.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Matka Boží šla nevhodně do chrámu k očišťování. Neboť očišťování se zdá býti než od nečistoty. Ale na Blažené Panně nebylo žádné nečistoty, jak je patrné z řečeného shora. Tedy neměla jíti do chrámu k očišťování.

Mimo to Levit 12. se praví: "Žena, která přijavši sémě porodí chlapce, bude nečistá sedm dní;" a proto se jí přikazuje, aby "nevstupovala do chrámu, než se naplní dny jejího očišťování". Ale Blažená Panna porodila chlapce bez mužského semene. Tedy neměla jíti do chrámu k očišťování.

Mimo to očištění od nečistoty se děje jen milostí. Ale svátosti Starého zákona neuděloval milost; a ona spíše měla s sebou Původce milosti. Proto nebylo vhodné, aby šla do chrámu k očišťování.

Avšak proti jest autorita Písma, jež praví, Luk. 2, že "byly naplněny dny očišťování Mariina podle zákona Mojžíšova".

Odpovídám: Musí se říci, že, jako plnost milosti z Krista plyne na matku, tak se slušelo, aby se matka připodobnila pokoře Synově: neboť "pokorným dává Bůh milost", jak se praví Jak. 4. A proto, jako Kristus, ač nebyl vázán zákonem, přece chtěl podstoupiti obřízku a jiná břemena zákona, aby ukázal příklad pokory a poslušnosti a aby potvrdil zákon a aby odňal Židům příležitost pomluvy: z týchž důvodů chtěl, aby i matka jeho splnila zákonné náležitosti, kterými přece nebyla vázána.

Origenes dicit, *quod filium suum bonus Deus sub lege inimici fecerit, quam ipse non dederat*.

III q. 37 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Levit. XII *praecipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem sive columbam offerrent, qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures aut duos columbae pullos offerrent. Dominus ergo, qui, cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*, ut dicitur II Cor. VIII, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in praesepio. Nihilominus tamen huiusmodi aves figurae congruunt. Turtur enim, quia est avis loquax, praedicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans. Est autem animal gregale, unde significat vitam activam. Et ideo huiusmodi hostia significabat perfectionem Christi et membrorum eius. *Utrumque autem animal, propter consuetudinem gemendi, praesentes sanctorum luctus designat, sed turtur, quae est solitaria, significat orationum lacrimas; columba vero, quae est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiae*. Utrumque tamen animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

## 4. Utrum maten Dei debuerit purganda ad temp1um accedere.

III q. 37 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in beata virgine nulla fuit immunditia, ut ex supra dictis patet. Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

III q. 37 a. 4 arg. 2

Praeterea, Levit. XII dicitur, *mulier quae, suscepto semine, peperit masculum, immunda erit septem diebus*, et ideo ei praecipitur quod non ingrediatur sanctuarium, donec impleantur dies purgationis eius. Sed beata virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit venire ad templum purganda.

III q. 37 a. 4 arg. 3

Praeterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sed ipsa potius secum gratiae auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut beata virgo ad templum purganda veniret.

III q. 37 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Scripturae, qua dicitur, Luc. II, quod *impleti sunt dies purgationis Mariae secundum legem Moysi*.

III q. 37 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur, humilibus enim Deus dat gratiam, ut dicitur Iac. IV. Et ideo, sicut Christus, licet legi non esset obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiae exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniae occasionem Iudaeis tolleret; propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen



K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli neměla Blažená Panna žádné nečistoty, přece chtěla naplniti náležitost očišťování, ne z potřebnosti, nýbrž z příkazu zákona. A proto praví významně Evangelista, že se naplnily dni jejího očišťování "podle zákona": ona totiž sama očišťování nepotřebovala.

K druhému se musí říci, že se zdá od Mojžíše významně řečeno, aby vyjmul z nečistoty Maťku Boží, jež neporodila "přijavši sémě". A proto je patrné, že není vázána plniti onen příkaz, nýbrž dobrovolně plnila náležitost očišťování, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že svátosti zákona neočišťovaly od nečistoty viny, což nastává skrze milost, nýbrž naznačovaly toto očištění: očišťovaly totiž jakýmsi tělesným očišťováním od nečistoty nějaké nepřípustnosti, jak bylo řečeno v Druhé Části. Avšak Blažená Panna nedostala žádnou z obou nečistot. A proto nepotřebovala očišťování.

# *XXXVIII. O křtu Janově.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o křtu, kterým byl Kristus pokřtěn. A protože byl Kristus pokřtěn křtem Janovým, jest uvažovati nejprve o křtu Janově obecně; za druhé o pokřtění Kristově. O prvním je šest otázek:

1. Zda bylo vhodné, aby Jan křtil.
2. Zda byl onen křest od Boha.
3. Zda uděloval milost.
4. Zda měli jiní mimo Krista býti křtěni tímto křtem.
5. Zda měl přestati onen křest pokřtěním Krista.
6. Zda pokřtění křtem Janovým měli býti později pokřtěni křtem Kristovým.

## I.1. Zda bylo vhodné, aby Jan křtil.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Jan křtil. Neboť každý svátostný obřad patří k nějakému zákonu. Avšak Jan nezavedl nového zákona. Tedy bylo nevhodné, aby zavedl nový obřad křestní.

Mimo to Jan byl poslán od Boha na svědectví, jakožto prorok; podle onoho Luk. L: "Ty, hochu, budeš slouti prorokem Nejvyššího." Ale proroci, kteří byli před Kristem, nezavedli nového obřadu, nýbrž přidržovali k zachování zákonitých obřadů, jak je patrné z Malach. posl.: "Buďte pamětlivi zákona Mojžíše, služebníka mého." Tedy ani Jan neměl zaváděti nového křestního obřadu.

Mimo to, kde jest přebytek nějaké věci, nemá se k tomu nic přidávati. Ale Židé oplývali nadbytkem křtů: praví se totiž, Mar. 7, že "fariseové a všichni Židé nejedí, aniž by si myli často rukou; a nejedí z tržiště, leč vykoupavše se; a mnoho jiných křtů koflíků a džbánů a měděnic a loží, jak jest jim uloženo zachovávati". Tedy bylo nevhodné, aby non erat obnoxia.

III q. 37 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet beata virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis praeceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit quod completi sunt dies purgationis eius secundum legem, ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

III q. 37 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod signanter Moyses videtur fuisse locutus, ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quae non peperit suscepto semine. Et ideo patet quod non obligatur ad impletionem illius praecepti, sed voluntarie purgationis observantiam implevit, ut dictum est.

III q. 37 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpae, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem praefigurabant, purgabant enim purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cuiusdam; sicut in secunda parte dictum est. Neutram tamen immunditiam beata virgo contraxerat. Et ideo non indigebat purgari.

# *38. De baptismo Ioannis.*

## Prooemium

III q. 38 pr.

Deinde considerandum est de Baptismo quo Christus baptizatus est. Et quia Christus baptizatus est Baptismo Ioannis, primo considerandum est de Baptismo Ioannis in communi; secundo, de baptizatione Christi. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit quod Ioannes baptizaret. Secundo, utrum ille Baptismus fuerit a Deo. Tertio, utrum contulerit gratiam quarto, utrum alii praeter Christum illo Baptismo debuerint baptizari. Quinto, utrum Baptismus ille cessare debuerit, Christo baptizato. Sexto, utrum baptizati Baptismo Ioannis essent postea baptizandi Baptismo Christi.

## 1. Utrum conveniens fuerit quod Ioannes baptizaret.

III q. 38 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Ioannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Ioannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

III q. 38 a. 1 arg. 2

Praeterea, Ioannes fuit missus a Deo in testimonium tanquam propheta, secundum illud Luc. I, *tu, puer, propheta altissimi vocaberis*. Sed prophetae qui fuerunt ante Christum, non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult., *mementote legis Moysi, servi mei*. Ergo nec Ioannes novum ritum baptizandi inducere debuit.

III q. 38 a. 1 arg. 3

Praeterea, ubi est alicuius rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Iudaei excedebant in superfluitate Baptismatum, dicitur enim Marci VII, quod *Pharisaei, et omnes Iudaei, nisi crebro lavent manus, non manducant;*

Jan křtil.

Avšak proti jest autorita Písma, Mat. 3, kde po zmínce o svatosti Janově se dodává, že "mnozí k němu odcházeli a byli křtěni v Jordáně".

Odpovídám: Musí se říci, že pro čtvero bylo vhodné, aby Jan křtil. A to nejprve, protože měl býti Kristus od Jana pokřtěn, aby posvětil křest, jak praví Augustin, K Janovi. Za druhé, aby byl Kristus zjeven. Proto praví sám Jan Křtitel, Jan 1: "Aby byl zjeven," totiž Kristus, "v Izraeli, proto jsem přišel já, křtít vodou." Neboť shromážděným zástupům hlásal Krista; což se tak stalo snáze, než kdyby jednotlivým vypravoval, jak praví Zlatoústý, K Janovi. Za třetí, aby svým křtem navykl lidi na křest Kristův. Pročež praví Řehoř, v jedné homilii, že proto Jan křtil, "aby, zachovávaje řád svého předchůdcovství, jenž narozením předešel narození Páně, také křtěním předešel křtícího". Za čtvrté, aby přiváděje lidi ku pokání. připravoval lidi k hodnému přijetí křtu Kristova. Proto dí Beda, že "kolik prospívá nauka víry křtěncům dosud nepokřtěným, tolik prospíval křest Janův před křtem Kristovým. Protože, jako onen kázal pokání a předpovídal křest Kristův, a vábil ku poznání pravdy, která se světu zjevila, tak služebníci Církve, kteří nejprve poučují, potom vytýkají jejich hříchy, potom slibují ve křtu Kristovo odpuštění".

K prvnímu se tedy musí říci, že křest Janův nebyl o sobě svátost, nýbrž jako nějaká svátostnina, připravující ke křtu Kristovu. A proto nějak patřil do zákona Kristova, ne však do zákona Mojžíšova.

K druhému se musí říci, že Jan nebyl pouze prorok, nýbrž ,více než prorok", jak se praví Mat. 11. Byl totiž koncem zákona a začátkem evangelia. A proto více mu příslušelo slovem a skutkem přiváděti lidi k zákonu Kristovu než k zachovávání Starého zákona.

K třetímu se musí říci, že ony křty farizeů byly nicotné, protože určené jenom na čistotu těla. Avšak křest Janův byl určen na čistotu duchovní: přiváděl totiž lidi ku pokání, jak bylo řečeno.

## I.2. Zda byl křest Janův od Boha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že křest Janův nebyl od Boha. Neboť žádné svátostné, jež jest od Boha, nejmenuje se podle pouhého člověka: jako křest Nového zákona nesluje Petrův nebo Pavlův, nýbrž Kristův. Ale onen křest sluje podle Jana; podle onoho Mat. 21: "Křest Janův byl s nebe? nebo z lidí?" Tedy křest Janův nebyl od Boha.

Mimo to, každá nauka nově přicházející od Boha, jest stvrzována nějakými znameními; pročež, Exod 4, udělil též

*et a foro, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa quae tradita sunt illis servare, Baptismata calicum et urceorum et aeramentorum et lectorum*. Ergo inconveniens fuit quod Ioannes baptizaret.

III q. 38 a. 1 s. c.

Sed contra est auctoritas Scripturae, Matth. III, ubi, praemissa sanctitate Ioannis, subditur quod exibant ad eum multi, et baptizabantur in Iordane.

III q. 38 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Ioannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem, quia oportebat Christum a Ioanne baptizari, ut Baptismum consecraret, ut dicit Augustinus, super Ioan. Secundo, ut Christus manifestaretur. Unde ipse Ioannes Baptista dicit, Ioan. I, *ut manifestetur, scilicet Christus, in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*. Concurrentibus enim turbis annuntiabat Christum, quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit, super Ioan. Tertio, ut suo Baptismo assuefaceret homines ad Baptismum Christi. Unde Gregorius dicit, in quadam homilia, quod ideo baptizavit Ioannes *ut, praecursionis suae ordinem servans, qui nasciturum dominum nascendo praevenerat, baptizando quoque baptizaturum praeveniret*. Quarto ut, ad poenitentiam homines inducens, homines praepararet ad digne suscipiendum Baptismum Christi. Unde Beda dicit quod, *quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit Baptisma Ioannis ante Baptisma Christi. Quia sicut ille praedicabat poenitentiam, et Baptismum Christi praenuntiabat, et in cognitionem veritatis quae mundo apparuit attrahebat; sic ministri Ecclesiae, qui primo erudiunt, postea peccata eorum redarguunt, deinde in Baptismo Christi remissionem promittunt*.

III q. 38 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Baptismus Ioannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale, disponens ad Baptismum Christi. Et ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

III q. 38 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ioannes non fuit solum propheta, sed plus quam propheta, ut dicitur Matth. XI, fuit enim terminus legis et initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

III q. 38 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismata illa Pharisaeorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata. Sed Baptismus Ioannis ordinabatur ad munditiam spiritualem, inducebat enim homines ad poenitentiam, ut dictum est.

## 2. Utrum ille baptismus fuerit a Deo.

III q. 38 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Ioannis non fuit a Deo. Nihil enim sacramentale quod est a Deo, denominatur ab homine puro, sicut Baptismus novae legis non dicitur Petri vel Pauli, sed Christi. Sed ille Baptismus denominatur a Ioanne, secundum illud Matth. XXI, *Baptismus Ioannis e caelo erat? An ex hominibus?* Ergo Baptismus Ioannis non fuit a Deo.

III q. 38 a. 2 arg. 2



Pán Mojžíšovi moc činiti znamení, a Žid. 2 se praví, že když nastal začátek zvěstování víry naší od Pána, má se v nás utvrditi od těch, kteří slyšeli, a Bůh dosvědčuje znameními a divy. Ale o Janu Křtiteli se praví, Jan 10: "Jan neučinil žádného znamení." Tedy se zdá, že křest, kterým křtil, nebyl od Boha.

Mimo to svátosti, které jsou Bohem ustanoveny, jsou obsaženy v nějakých přikázáních svatého Písma. Avšak křest Janův není nařízen žádným přikázáním Písma svatého. Tedy se zdá, že nebyl od Boha.

Avšak proti jest, co se praví Jan 1: "Ten, jenž mne poslal křtíti vodou,

řekl mi: Nad kým uzříš Ducha," atd. Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojí pozorovati ve křtu Janově; totiž sám obřad křestní, a účinek křtu. Křestní obřad ovšem nebyl od lidí, nýbrž od Boha, jenž vnitřním zjevením Ducha Svatého poslal Jana křtíti. Účinek však onoho křtu byl od člověka: protože se v onom křtu nedálo nic, co by člověk nemohl učiniti. Pročež nebyl pouze od Boha, leč pokud Bůh působí v člověku.

K prvnímu se tedy musí říci, že křtem Nového zákona jsou lidé křtěni vnitřně skrze Ducha Svatého, což působí pouze Bůh. Křtem však Janovým bylo jenom tělo očištěno vodou. Proto se praví, Mat. 3: "Já vás křtím vodou, on vás bude křtíti Duchem Svatým. A proto se jmenuje křest Janův podle něho: protože se totiž v něm nedělo nic, co by on nedělal. Avšak křest Nového zákona nemá jméno podle přisluhujícího, jenž nepůsobí hlavní účinek křtu, totiž vnitřní očištění.

K druhému se musí říci, že celé učení a působení Janovo směřovalo ke Kristu, jenž potvrdil i svou i Janovu nauku množstvím znamení. Kdyby však Jan konal znamení, lidé by stejně dbali Jana i Krista. A proto, aby lidé dbali především Krista, nebylo dáno Janovi, aby vykonal div. Židům pak, tážícím se, proč křtí, potvrdil svůj úřad autoritou Písma, řka: "Já, hlas volajícího na poušti," atd., jak se praví Jan 1. Také sama přísnost jeho života doporučovala jeho úřad, protože, jak dí Zlatoústý, K Mat., "bylo podivuhodné viděti takovou trpělivost v lidském těle".

K třetímu se musí říci, že křest Janův byl od Boha zařízen, aby trval jenom krátkou dobu, pro zmíněné příčiny. A proto nebyl doporučen nějakým přikázáním obecně uloženým v Písmě svatém, nýbrž nějakým vnitřním zjevením Ducha Svatého, jak bylo řečeno.

## I.3. Zda byla udílena milost ve křtu Janově.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že při křtu Janově byla udílena milost. Praví se totiž, Mank. 1: "Jan byl křtíti na poušti, a kázati křest pokání na odpuštění hříchů." Avšak pokání a odpuštění hříchů se děje skrze milost. Tedy křest

Praeterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur, unde et dominus, Exod. IV, dedit Moysi potestatem signa faciendi, et Heb. II dicitur quod *cum fides nostra principium accepisset enuntiari a domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis*. Sed de Ioanne Baptista dicitur, Ioan. X, *Ioannes signum fecit nullum*. Ergo videtur quod Baptismus quo baptizavit, non esset a Deo.

III q. 38 a. 2 arg. 3

Praeterea, sacramenta quae sunt divinitus instituta, aliquibus sacrae Scripturae praeceptis continentur. Sed Baptismus Ioannis non praecipitur aliquo praecepto sacrae Scripturae. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

III q. 38 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum,* et cetera.

III q. 38 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in Baptismo Ioannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus Baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ab hominibus, sed a Deo, qui familiari spiritus sancti revelatione Ioannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius Baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo Baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi inquantum Deus in homine operatur.

III q. 38 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per Baptismum novae legis homines interius per spiritum sanctum baptizantur, quod facit solus Deus. Per Baptismum autem Ioannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. III, *ego baptizo vos in aqua, ille vos baptizabit in spiritu sancto*. Et ideo Baptismus Ioannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret. Baptismus autem novae legis non denominatur a ministro, qui principalem Baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

III q. 38 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod tota doctrina et operatio Ioannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam doctrinam et Ioannis confirmavit. Si autem Ioannes signa fecisset, homines ex aequo Ioanni et Christo attendissent. Et ideo, ut homines principaliter Christo attenderent, non est datum Ioanni ut faceret signum. Iudaeis tamen quaerentibus quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturae, dicens, *ego vox clamantis in deserto*, etc., ut dicitur Ioan. I. Ipsa etiam austeritas vitae eius officium eius commendabat, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth. *mirabile erat in humano corpore tantam patientiam videre*.

III q. 38 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis non fuit ordinatus a Deo nisi ut modico tempore duraret, propter causas praedictas. Et ideo non fuit commendatus aliquo praecepto communiter tradito in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione spiritus sancti, ut dictum est.

## 3. Utrum contulerit gratiam.

III q. 38 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Baptismo Ioannis gratia daretur. Dicitur enim Marci I, *fuit Ioannes in*

Janův uděloval milost.

Mimo to křtění od Jana "vyznávali své hříchy", jak jest Mat. 3, a Mark. l: Ale vyznání hříchů jest určeno k odpuštění, které se děje skrze milost. Tedy byla udílena milost při křtu Janově.

Mimo to křest Janův byl bližší křtu Kristovu než obřízka. Avšak obřízkou se odpouštěl hřích dědičný, protože, jak dí Beda, "obřízka přinášela v zákoně tutéž spasitelnou pomoc uzdravení proti ráně dědičného hříchu, kterou nyní obvykle přináší křest v době zjevené milosti". Tedy tím spíše působil křest Janův odpuštění hříchů; což se nemůže státi bez milosti.

Avšak proti jest, co se praví, Mat. 3: "Já pak vás křtím vodou ku pokání;" což vykládaje Řehoř v jedné homilii, dí: "Jan nekřtí duchem, nýbrž vodou, protože nemohl odpouštěti hříchy." Ale milost jest od Ducha svatého a jí se odklízejí hříchy. Tedy křest Janův neuděloval milost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, celé učení a působení Janovo byly přípravou na Krista, jako přísluší služebníkovi a nižšímu umělci připraviti látku ke tvaru, jejž uvádí hlavní umělec. Milost však měla býti udělena lidem skrze Krista, podle onoho Jan. 1: "Milost a pravda stala se skrze Ježíše Krista." A proto křest Janův neuděloval milost, nýbrž pouze trojmo připravoval na milost. A to jedním způsobem skrze učení Janovo, přivádějící lidi k uvěření v Krista. Jiným způsobem navykáním lidí na obřad křtu Kristova. Třetím způsobem připravováním lidí skrze pokání na přijetí účinku křtu Kristova.

K prvnímu se tedy musí říci, že v oněch slovech, jak Beda praví, lze rozuměti dvojí křest pokání. A to jeden, jejž uděloval Jan křtící; ten totiž sluje křtem "pokání", atd., protože totiž onen křest byl nějaký vstup do pokání a jako nějaké prohlášení, jímž lidé ohlašovali, že budou činiti pokání. Druhý pak jest křest Kristův, jímž se odpouštějí hříchy; toho Jan nemohl dáti, nýbrž pouze jej zvěstoval řka: "On vás bude křtíti Duchem Svatým." Anebo se může říci, že kázal "křest pokání", to jest uvádějící do pokání; a toto pokání přivádí lidi k "odpuštění hříchů". Nebo se může říci, že "křtem Kristovým", jak praví Jeronym, dává se milost, jíž se zdarma odpouštějí hříchy: a co se dokoná skrze Ženicha, začíná se družbou", totiž Janem. Proto se praví, že "křtil a kázal křest pokání na odpuštění hříchů", ne proto, že to sám vykonal, nýbrž protože to začínal přípravou.

K druhému se musí říci, že ono vyznávání hříchů se nekonalo na udělení odpuštění hříchů hned skrze křest Janův; nýbrž na dosažení skrze následující pokání a křest

*deserto baptizans, et praedicans Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum*. Poenitentia autem et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo Baptismus Ioannis gratiam conferebat.

III q. 38 a. 3 arg. 2

Praeterea, baptizandi a Ioanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. III et Marci I. Sed confessio peccatorum ordinatur ad remissionem, quae fit per gratiam. Ergo in Baptismo Ioannis gratia conferebatur.

III q. 38 a. 3 arg. 3

Praeterea, Baptismus Ioannis propinquior erat Baptismo Christi quam circumcisio. Per circumcisionem autem remittebatur peccatum originale, quia, ut Beda dicit, *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc Baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit*. Ergo multo magis Baptismus Ioannis remissionem peccatorum operabatur. Quod sine gratia fieri non potest.

III q. 38 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Matth. III dicitur, *ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam*. Quod exponens Gregorius, in quadam homilia, dicit, *Ioannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat*. Sed gratia est a spiritu sancto, et per eam peccata tolluntur. Ergo Baptismus Ioannis gratiam non conferebat.

III q. 38 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, tota doctrina et operatio Ioannis praeparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est praeparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Et ideo Baptismus Ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat, tripliciter. Uno quidem modo, per doctrinam Ioannis, inducentem homines ad fidem Christi. Alio modo, assuefaciendo homines ad ritum Baptismi Christi. Tertio modo, per poenitentiam, praeparando homines ad suscipiendum effectum Baptismi Christi.

III q. 38 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in illis verbis, ut Beda dicit, potest intelligi duplex Baptismus poenitentiae. Unus quidem, quem Ioannes baptizando conferebat, qui scilicet Baptismus dicitur poenitentiae, etc., quia scilicet ille Baptismus erat quoddam inductivum ad poenitentiam, et quasi quaedam protestatio qua profitebantur homines se poenitentiam acturos. Alius autem est Baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem Ioannes dare non poterat, sed solum praedicabat, dicens, *ille vos baptizabit in spiritu sancto*. Vel potest dici quod praedicabat Baptismum poenitentiae, idest, inducentem ad poenitentiam, quae quidem poenitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per Baptismum Christi, ut Hieronymus dicit, *gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur, quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum*, scilicet per Ioannem. Unde dicitur quod baptizabat et praedicabat Baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia hoc inchoabat praeparando.

III q. 38 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa confessio peccatorum



Kristův, na nějž ono pokání připravovalo.

K třetímu se musí říci, že obřízka byla ustanovena jako lék dědičného hříchu. Ale křest Janův nebyl na to ustanoven, nýbrž byl jenom přípravou na křest Kristův, jak bylo řečeno. Svátosti však mají svůj účinek z moci ustanovení.

## I.4. Zda pouze Kristus měl býti pokřtěn Janovým křtem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pouze Kristus měl býti pokřtěn křtem Janovým. Protože, jak bylo řečeno, Jan proto křtil, aby Kristus byl pokřtěn", jak praví Augustin, K Janovi. Ale co je vlastní Kristu, nemá jiným příslušeti. Tedy nikdo jiný neměl býti pokřtěn oním křtem.

Mimo to, kdokoli je křtěn, buď něco ze křtu přijímá nebo křtu něco uděluje. Ale nikdo nemohl nic obdržeti od křtu Janova, protože se v něm neudělovala milost, jak bylo řečeno. Ani nemohl někdo křtu něco uděliti, leč Kristus, jenž "dotekem svého nejčistšího těla posvětil vody". Tedy se zdá, že pouze Kristus měl býti pokřtěn Janovým křtem.

Mimo to, jestliže byli jiní křtěni oním křtem, nebylo to, než aby byli připraveni ke křtu Kristovu: a tak se zdálo vhodné, aby jako křest Kristův se uděluje všem, i velkým i malým, pohanům i Židům, tak také se udílel křest Janův. Ale nečteme, že jím byly křtěny děti, ani také pohané; praví se totiž, Mark. 1, že "vycházeli k němu Jerusalemští všichni, a byli od něho křtěni". Tedy se zdá, že jenom Kristus měl býti pokřtěn od Jana.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 3: "Stalo se, když byl křtěn všechen lid, po křtu Ježíše a při modlitbě, otevřela se nebesa."

Odpovídám: Musí se říci, že z dvojího důvodu měli býti jiní než Kristus pokřtěni Janovým křtem. A to nejprve, jak dí Augustin, K Janovi, protože "kdyby jenom Kristus byl pokřtěn Janovým křtem, nechybělo by těch, kteří by tvrdili, že křest Janův, kterým byl Kristus pokřtěn, jest hodnotnější nežli křest Kristův, jímž jsou jiní křtěni. Za druhé, protože bylo třeba křtem Janovým jiné připravovati na křest Kristův, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebyl křest Janův jenom na to ustanoven, aby byl Kristus pokřtěn, nýbrž také z jiných důvodů, jak bylo řečeno. A přece i kdyby jenom na to býval ustanoven, aby Kristus byl jím pokřtěn, bylo by se třeba vystříhati zmíněné nevýhody ze křtění jiných tímto křtem.

K druhému se musí říci, že druzí, kteří přistupovali ke křtu Janovu, nemohli sice ničeho dáti křtu, ale také nedostávali ze křtu milosti, nýbrž pouze znamení pokání.

non fiebat ad remissionem peccatorum statim per Baptismum Ioannis exhibendam, sed consequendam per poenitentiam consequentem, et Baptismum Christi, ad quem poenitentia illa praeparabat.

III q. 38 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod circumcisio instituta erat in remedium originalis peccati. Sed Baptismus Ioannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat praeparatorius ad Baptismum Christi, ut dictum est. Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

## 4. Utrum alii praeter Christum illo baptismo debuerintbaptizari.

III q. 38 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Baptismo Ioannis solus Christus debebat baptizari. Quia, sicut dictum est, *ad hoc Ioannes baptizavit ut Christus baptizaretur*, sicut Augustinus dicit, super Ioan. Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo Baptismo baptizari.

III q. 38 a. 4 arg. 2

Praeterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a Baptismo, aut Baptismo aliquid confert. Sed a Baptismo Ioannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est nec aliquis Baptismo aliquid conferre poterat nisi Christus, qui *tactu mundissimae suae carnis aquas sanctificavit*. Ergo videtur quod solus Christus Baptismo Ioannis debuerit baptizari.

III q. 38 a. 4 arg. 3

Praeterea, si alii illo Baptismo baptizabantur, hoc non erat nisi ut praepararentur ad Baptismum Christi, et sic conveniens videbatur quod, sicut Baptismus Christi omnibus confertur, et magnis et parvis, et gentilibus et Iudaeis, ita etiam et Baptismus Ioannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam gentiles, dicitur enim Marci I, quod *egrediebantur ad eum Ierosolymitae universi, et baptizabantur ab illo*. Ergo videtur quod solus Christus a Ioanne debuit baptizari.

III q. 38 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. III, *factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, aperti sunt caeli*.

III q. 38 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari Baptismo Ioannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit, super Ioan., quia, *si solus Christus Baptismo Ioannis baptizatus esset, non defuissent qui dicerent Baptismum Ioannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse Baptismo Christi, quo alii baptizantur*. Secundo, quia oportebat per Baptismum Ioannis alios ad Baptismum Christi praeparari, sicut dictum est.

III q. 38 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc solum fuit Ioannis Baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est. Et tamen, si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat praedictum inconveniens vitari, aliis hoc Baptismo baptizatis.

III q. 38 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod alii qui ad Baptismum Ioannis accedebant, non poterant quidem Baptismo aliquid

K třetímu se musí říci, že onen křest byl "pokání", jež dětem nepřísluší; proto nebyly oním křtem křtěny děti. - Poskytnouti pak pohanům cestu spásy bylo vyhrazeno pouze Kristu, jenž jest "Očekávání pohanů", jak se praví, Gen. předposl. Ale i sám Kristus zakázal apoštolům kázati evangelium před utrpením a vzkříšením. Proto bylo tím méně vhodné, aby Jan pohany připouštěl ke křtu.

## I.5. Zda měl přestati křest Janův, když byl pokřtěn Kristus.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Janův křest měl přestati, když byl Kristus pokřtěn. Praví se totiž Jan. 1: "Aby byl zjeven Izraeli, proto jsem přišel křtít vodou." Ale když byl Kristus křtěn, byl dostatečně zjeven; jak svědectvím Janovým, tak sestoupením holubice, tak také svědectvím Otcova hlasu. Tedy se zdá, že potom již neměl trvati křest Janův.

Mimo to Augustin praví, K Jan., že: "Kristus byl pokřtěn, a přestal křest Janův." Tedy se zdá, že Jan neměl křtíti, pokřtiv Krista.

Mimo to křest Janův byl přípravou na křest Kristův. Ale křest Kristův počal ihned Kristovým pokřtěním, protože "dotekem svého nejčistšího těla udělil vodám obrodnou sílu", jak praví Beda. Proto se zdá, že křest Janův přestal Kristovým pokřtěním.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 3: "Přišel Ježíš do země judské a křtil: křtil pak i Jan." Ale Kristus nekřtil, dokud nebyl pokřtěn. Tedy se zdá, že Jan ještě křtil, když Kristus byl pokřtěn.

Odpovídám: Musí se říci, že Janův křest neměl přestati pokřtěním Kristovým. A to nejprve protože, jak praví Zlatoústý, "kdyby přestal Jan křtíti", pokřtiv Krista, "myslilo by se, že jedná ze žárlivosti nebo hněvu". - Za druhé, protože, kdyby přestal křtíti, když Kristus křtil, "uvedl by svoje učedníky do větší řevnivosti". - Za třetí, protože neustávaje křtíti, "posílal své posluchače ke Kristu". - Za čtvrté, protože, jak dí Beda, "ještě trval stín Starého zákona: a předchůdce nemá přestati, než se pravda zjeví".

K prvnímu se tedy musí říci, že byv pokřtěn, nebyl Kristus ještě plně zjeven. - A proto bylo ještě nutné, aby Jan křtil.

K druhému se musí říci, že křest Janův přestal pokřtěním Krista; ne však ihned, nýbrž jeho uvězněním. Proto praví Zlatoústý, K Jan.: "Domnívám se, že proto byla dopuštěna smrt Janova a že proto Kristus ihned po jeho odstranění nejvíce začal kázati, aby přešla ke Kristu příchylnost celého množství, a aby nebyli dále rozdělováni názory, jež o obou byly."

conferre, nec tamen a Baptismo gratiam accipiebant, sed solum poenitentiae signum.

III q. 38 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille Baptismus erat poenitentiae, quae pueris non convenit, ideo pueri illo Baptismo non baptizabantur. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est expectatio gentium, ut dicitur Gen. penult. Sed et ipse Christus apostolis inhibuit gentibus Evangelium praedicare, ante passionem et resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Ioannem gentiles ad Baptismum admitti.

## 5. Utrum baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato.

III q. 38 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Baptismus Ioannis cessare debuerit postquam Christus est baptizatus. Dicitur enim Ioan. I, *ut manifestetur Israeli, propterea veni in aqua baptizans*. Sed, Christo baptizato, sufficienter fuit manifestatus, tum per testimonium Ioannis; tum per descensum columbae; tum etiam testimonio paternae vocis. Ergo non videtur quod postea debuerit Baptismus Ioannis durare.

III q. 38 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *baptizatus est Christus, et cessavit Ioannis Baptismus*. Ergo videtur quod Ioannes, post Christum baptizatum, non debuerit baptizare.

III q. 38 a. 5 arg. 3

Praeterea, Baptismus Ioannis erat praeparatorius ad Baptismum Christi. Sed Baptismus Christi incoepit statim Christo baptizato, quia *tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*, ut Beda dicit. Ergo videtur quod Baptismus Ioannis cessaverit, Christo baptizato.

III q. 38 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *venit Iesus in Iudaeam terram et baptizabat, erat autem et Ioannes baptizans*. Sed Christus non baptizavit priusquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod, postquam fuit Christus baptizatus, adhuc Ioannes baptizabat.

III q. 38 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod Baptismus Ioannis cessare non debuit, Christo baptizato. Primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit, si cessasset Ioannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira faceret. Secundo quia, si cessasset a Baptismo, Christo baptizante, discipulos suos in maiorem zelum misisset. Tertio quia, persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto quia, ut Beda dicit, adhuc permanebat umbra veteris legis, nec debet praecursor cessare donec veritas manifestetur.

III q. 38 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nondum Christus erat plene manifestatus, eo baptizato. Et ideo adhuc necessarium erat quod Ioannes baptizaret.

III q. 38 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, baptizato Christo, cessavit Baptismus Ioannis, non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., *aestimo propter hoc permissam esse mortem Ioannis, et, eo sublato de medio, Christum maxime praedicare coepisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his*



K třetímu se musí říci, že křest Janův byl přípravou nejen na to, aby byl Kristus pokřtěn, nýbrž i na to, aby druzí přistoupili ke křtu Kristovu. Což nebylo ještě splněno Kristovým křtem.

## I.6. Zda pokřtění křtem Janovým měli býti pokřtěni křtem Kristovým.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pokřtění křtem Janovým neměli býti křtěni křtem Kristovým. Jan nebyl totiž menší Apoštolů, ježto jest o něm psáno, Mat. 11: "Mezi syny lidskými nepovstal větší Jana Křtitele." Ale nebyli opět křtěni ti, kteří byli křtěni od Apoštolů, nýbrž se jim pouze přidávalo vzkládání rukou; praví se totiž, Skut. 8, že někteří "byli pouze pokřtěni od Filipa" "ve jménu Pána Ježíše: tehdy" Apoštolové, totiž Petr a Jan "vzkládali ruce na ně a přijali Ducha Svatého". Tedy se zdá, že pokřtění křtem Janovým neměli býti křtěni Kristovým křtem.

Mimo to Apoštolové byli pokřtěni Janovým křtem: byli totiž někteří z nich učedníky Janovými, jak je patrné z Jana 1. Ale Apoštolové patrně nebyli křtěni Kristovým křtem: praví se totiž Jan. 4, že "Ježíš nekřtil, nýbrž učedníci jeho". Tedy se zdá, že pokřtění Janovým křtem neměli býti křtěni Kristovým křtem.

Mimo to, kdo jest křtěn, menší jest, než kdo křtí. Ale nečteme o pokřtění samého Jana křtem Kristovým. Tedy tím méně ti, kteří od Jana byli pokřtěni, potřebovali pokřtění Kristovým křtem.

Mimo to, Skut. 19 čteme, že "Pavel nalezl některé z učedníků a řekl jim: Zda jste přijali Ducha Svatého, uvěřivše? Avšak oni mu řekli: Vždyť jsme ani neslyšeli, že Duch Svatý jest. On pak děl: Čím byli jste pokřtěni? Kteřížto řekli: Křtem Janovým." Pročež "byli pokřtěni" znova "ve jménu Pána našeho Ježíše Krista". Tak se tedy zdá, že musili býti znova křtěni, protože neznali Ducha Svatého, jak dí Jeronym, K Joelovi, a v listě O muži jedné manželky, a Ambrož v knize O Duchu Svatém. Ale někteří byli pokřtěni křtem Janovým a měli plnou znalost Trojice. Tedy neměli býti znova křtěni Kristovým křtem.

Mimo to Řím. 10, k onomu: ‚To jest slovo víry, které hlásáme,' praví Glossa Augustinova: "Odkud je ta síla vody, že se těla dotýká a srdce obmývá, ne-li působením slova, ne že se říká, nýbrž že se věří." Zčehož je patrné, že síla křtu závisí na víře. Avšak tvar křtu Janova značil víru, v níž jsme my křtěni; praví totiž Pavel, Skut. 19: "Jan křtil lid křtem pokání, říkaje, aby věřili v toho, který přijde po něm, to jest v Ježíše." Tedy se zdá, že pokřtěné křtem Janovým nebylo třeba znova křtíti Kristovým křtem."

*quae de utroque erant sententiis scinderentur*.

III q. 38 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis praeparatorius erat, non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed ad hoc quod alii ad Christi Baptismum accederent. Quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

## 6. Utrum baptizati baptismo Ioannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

III q. 38 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod baptizati Baptismo Ioannis non fuerint baptizandi Baptismo Christi. Ioannes enim non fuit minor apostolis, cum de eo scriptum sit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Sed illi qui baptizabantur ab apostolis, non rebaptizabantur iterum, sed solummodo addebatur eis impositio manuum, dicitur enim Act. VIII, quod aliqui tantum baptizati erant a Philippo in nomine domini Iesu, tunc apostoli, scilicet Petrus et Ioannes, *imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum*. Ergo videtur quod baptizati a Ioanne non debuerint baptizari Baptismo Christi.

III q. 38 a. 6 arg. 2

Praeterea, apostoli fuerunt baptizati Baptismo Ioannis, fuerunt enim quidam eorum discipuli Ioannis, ut patet Ioan. I. Sed apostoli non videntur baptizati Baptismo Christi, dicitur enim Ioan. IV, quod *Iesus non baptizabat, sed discipuli eius*. Ergo videtur quod baptizati Baptismo Ioannis non erant baptizandi Baptismo Christi.

III q. 38 a. 6 arg. 3

Praeterea, minor est qui baptizatur quam qui baptizat. Sed ipse Ioannes non legitur baptizatus Baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Ioanne baptizabantur, indigebant Baptismo Christi baptizari.

III q. 38 a. 6 arg. 4

Praeterea, Act. XIX dicitur quod *Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos, si spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum, sed neque si spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait, in quo baptizati estis? Qui dixerunt, in Ioannis Baptismate. Unde baptizati sunt iterum in nomine domini nostri Iesu Christi*. Sic ergo videtur quod, quia spiritum sanctum nesciebant, quod oportuerit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit, super Ioelem, et in epistola de viro unius uxoris; et Ambrosius, in libro de spiritu sancto. Sed quidam fuerunt baptizati Baptismo Ioannis qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum Baptismo Christi.

III q. 38 a. 6 arg. 5

Praeterea, Rom. X, super illud, *hoc est verbum fidei quod praedicamus*, dicit Glossa Augustini, *unde est ista virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Ex quo patet quod virtus Baptismi dependet ex fide. Sed forma Baptismi Ioannis significavit fidem in qua nos baptizamur, dicit enim Paulus, Act. XIX, *Ioannes baptizabat Baptismo poenitentiae populum, dicens in eum qui venturus est post ipsum ut crederent, hoc est, in Iesum*. Ergo videtur quod non oportebat baptizatos Baptismo Ioannis iterum baptizari Baptismo Christi.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan.: "Bylo třeba, aby ti, kteří byli pokřtěni křtem Janovým, byli pokřtěni Kristovým křtem."

Odpovídám: Musí se říci, že podle názoru Mistrova, ve IV. Sent., "ti, kteří byli pokřtěni od Jana, nevědouce, že jest Duch Svatý, a skládajíce naději v jeho křest, byli později pokřtěni křtem Kristovým; ti pak, kteří neskládali naději v křest Janův a věřili v Otce i Syna i Ducha Svatého, nebyli později křtěni, nýbrž vzkládáním rukou na ně od Apoštolův přijali Ducha Svatého." To je sice správné co do prvé části, což se potvrzuje mnohými autoritami. Ale co do druhé části jest veskrz nerozumné, co se praví. A to nejprve, protože křest Janův ani neuděloval milost, ani nevtiskoval znamení, nýbrž byl pouze "ve vodě", jak sám praví, Mat. 3. Proto nemohla nahraditi tento nedostatek víra nebo naděje křtěného, kterou měl v Krista. Za druhé, když se opomene při svátosti něco, co jest nutné ke svátosti, nejen je třeba doplniti opomenuté, nýbrž celé jest vykonati znova. Avšak ke křtu Kristovu jest nutné, aby nastal nejen ve vodě, nýbrž i v Duchu Svatém, podle onoho Jan 3: "Jestliže se kdo nenarodí z vody a Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího." Proto těm, kteří byli pokřtěni toliko ve vodě křtem Janovým, nejen bylo doplniti, co chybělo, aby jim totiž byl dán Duch Svatý skrze vzkládání rukou, nýbrž bylo je opět úplně křtíti "ve vodě a v Duchu Svatém".

K prvnímu se tedy musí říci, že jak dí Augustin, K Jan., proto se křtilo po Janovi, protože nedával křest Kristův, nýbrž svůj. Který však dával Petr, a byl-li jaký dán od Jidáše, byl Kristův. A proto, jestliJidáš některé pokřtil, znova se nekřtí, neboť křest jest takový, jaký jest ten, v jehož moci se dává, ne jaký ten, jehož přísluhou se dává. A odtud také jest, že ti, kteří byli pokřtěni od jáhna Filipa, jenž dával křest Kristův, nebyli znova pokřtěni, nýbrž přijali vzkládání rukou od Apoštolů, jako pokřtění od kněží jsou biřmováni od biskupů.

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, Seleuciánovi, rozumíme pokřtění učedníků Kristových buď křtem Janovým, jak někteří míní, nebo, což jest více věrojatné, křtem kristovým. Neboť neopomenul posluhovati křtem, aby měl pokřtěné služebníky, skrze něž by ostatní křtil, jenž neopomenul posloužiti pokorou, když jim umyl nohy.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "když Kristus Janu, řkoucímu ‚Já mám býti křtěn od tebe', odpověděl: "Nechej nyní", tím se ukazuje, že Kristus potom pokřtil Jana." A praví, že "je to v nějakých apokryfních knihách zjevně napsáno". Jisté však jest, že, jak dí Jeronym, K Mat., "jako byl Kristus pokřtěn ve vodě od Jana, tak musil býti Jan od Krista pokřtěn v Duchu".

Ke čtvrtému se musí říci, že není celou příčinou, proč byli oni křtěni po křtu Janově, že neznali Ducha Svatého,

III q. 38 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *qui baptizati sunt Baptismate Ioannis, oportebat ut baptizarentur Baptismate domini*.

III q. 38 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Magistri, in IV Sent., *illi qui baptizati sunt a Ioanne nescientes spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius Baptismo, postea baptizati sunt Baptismo Christi, illi vero qui spem non posuerunt in Baptismo Ioannis, et patrem et filium et spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed, impositione manuum ab apostolis super eos facta, spiritum sanctum receperunt*. Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur. Sed quantum ad secundam partem, est penitus irrationabile quod dicitur. Primo quidem, quia Baptismus Ioannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipse dicit, Matth. III. Unde baptizati fides vel spes quam habebat in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundo quia, quando in sacramento omittitur quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate Baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in spiritu sancto, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant Baptismo Ioannis, non solum erat supplendum quod deerat, ut scilicet daretur eis spiritus sanctus per impositionem manuum, sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua et spiritu sancto.

III q. 38 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *ideo post Ioannem baptizatum est, quia non dabat Baptisma Christi, sed suum. Quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Iuda, Christi erat. Et ideo, si quos baptizavit Iudas, non sunt iterum baptizandi, Baptisma enim tale est qualis est ille in cuius potestate datur; non qualis ille cuius ministerio datur*. Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui Baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manus impositionem per apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

III q. 38 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Seleucianum, *intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos per quos ceteros baptizaret, qui non defuit humilitatis ministerio quando eis pedes lavit*.

III q. 38 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *per hoc quod Christus Ioanni dicenti, ego a te debeo baptizari, respondit, sine modo, ostenditur quia postea Christus baptizavit Ioannem*. Et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit, super Matth., quod, *sicut Christus baptizatus fuit in aqua a Ioanne, ita Ioannes a Christo erat in spiritu baptizandus*.

III q. 38 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare illi



nýbrž, protože nebyli pokřtěni křtem Kristovým.

K pátému se musí říci, že, jak dí Augustin, Proti Faustovi, naše svátosti jsou znamení přítomné milosti, svátosti však Starého zákona byly znamení milosti budoucí. Proto již z to ho, že Jan křtil ve jménu příštího, dá se poznati, že nedával křest Kristův, jenž jest svátostí Nového zákona.

## *XXXIX. O pokřtění Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o pokřtění Kristově. A o tom jest osm otázek.

1. Zda měl býti Kristus pokřtěn.
2. Zda měl býti pokřtěn Janovým křtem.
3. O době křtu.
4. O místě.
5. O tom, že se mu otevřela nebesa.
6. O zjevení Ducha Svatého v podobě holubice.
7. Zda byla ona holubice pravý živočich.
8. O hlase otcovského svědectví.

### I.1. Zda Kristovo pokřtění bylo vhodné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné Kristovo pokřtění. Pokřtění totiž jest obmytí. Ale Kristu, v němž nebylo poskvrny, nepřísluší obmytí. Tedy se zdá, že se neslušelo Krista pokřtíti.

Mimo to Kristus přijal obřízku, by splnil zákon. Ale křest nepatřil do zákona. Tedy neměl býti pokřtěn.

Mimo to první hýbající v kterémkoliv rodu jest nehýbané v pohybu; jako nebe, jež jest první ovlivňující, není ovlivňováno. Ale Kristus je první křtící podle onoho Jan 1: "Nad kým uvidíš Ducha sestupujícího a zůstávajícího, ten jest, který křtí." Tedy se neslušelo Krista křtíti.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 3, že "Ježíš přišel z Galileje na

Jordán k Janovi, aby byl pokřtěn od něho". Odpovídám: Musí se říci, že Kristovo pokřtění bylo vhod né. A to nejprve, protože, jak praví Ambrož, K Luk., "Pán byl pokřtěn, nikoli chtěje očištění, nýbrž očistiti vody, aby obmyty tělem Kristovým, jež hříchu neznalo, měly moc křtu", a "aby posvěcené zanechal křtěným později", jak praví Zlatoústý. Za druhé, jak praví Zlatoústý, K Mat., "ač Kristus nebyl hříšník, přece přijal hříšnou přirozenost a podobu hříšného těla: proto ač pro sebe nepotřeboval křtu, přece ho v jiných potřebovala tělesná přirozenost". A, jak dí Řehoř Nazianský, "Kristus byl pokřtěn, aby ponořil do vody celého starodávného Adama". Za třetí, jak praví Augustin, v Řeči O Zjevení, chtěl býti pokřtěn, ,;protože chtěl učiniti, co všem přikázal činiti". A to jest, co sám

fuerunt baptizati post Baptismum Ioannis, quia spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant Baptismo Christi baptizati.

III q. 38 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, sacramenta nostra sunt signa praesentis gratiae, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiae futurae. Unde ex hoc ipso quod Ioannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quod non dabat Baptismum Christi, qui est sacramentum novae legis.

## *39. De baptizatione Christi.*

### Prooemium

III q. 39 pr.

Deinde considerandum est de baptizatione Christi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum Christus debuerit baptizari. Secundo, utrum debuerit baptizari Baptismo Ioannis. Tertio, de tempore Baptismi. Quarto, de loco. Quinto, de hoc quod sunt ei caeli aperti. Sexto, de spiritu sancto apparente in specie columbae. Septimo, utrum illa columba fuerit verum animal. Octavo, de voce paterni testimonii.

### 1. Utrum Christus debuerit baptizari.

III q. 39 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

III q. 39 a. 1 arg. 2

Praeterea, Christus circumcisionem suscepit ut impleret legem. Sed Baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

III q. 39 a. 1 arg. 3

Praeterea, primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum, sicut caelum, quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud, *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat*. Ergo Christum non decuit baptizari.

III q. 39 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod *venit Iesus a Galilaea in Iordanem ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo*.

III q. 39 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem quia, ut Ambrosius dicit, super Luc., *baptizatus est dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut, ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognovit, Baptismatis vim haberent, et ut sanctificatas relinqueret postmodum baptizandis*, sicut Chrysostomus dicit. Secundo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *quamvis Christus non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, et similitudinem carnis peccati. Propterea, etsi pro se Baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat*. Et, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *baptizatus est Christus ut totum veteranum Adam immergat aquae*. Tertio, baptizari

praví: "Tak nám sluší naplniti všechnu spravedlnost." Jak totiž praví Ambrož, K Luk., "to jest spravedlnost, abys napřed sám začal, čeho vykonání chceš od druhého, a jiné povzbudil svým příkladem."

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus nebyl pokřtěn na obmytí, nýbrž aby obmyl, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že Kristus měl splniti nejen to, co má Starý zákon, nýbrž také začíti to, co má Nový: A proto nejenom chtěl obřezání, nýbrž i pokřtění.

K třetímu se musí říci, že Kristus jest první křtící duchovně. A tak nebyl pokřtěn, nýbrž pouze ve vodě.

## I.2. Zda měl býti Kristus pokřtěn Janovým křtem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se neslušelo pokřtění Krista Janovým křtem. Křest totiž Janův byl "křest pokání". Ale Kristu nepřísluší pokání, protože neměl žádného hříchu. Tedy se zdá, že neměl býti křtěn Janovým křtem.

Mimo to, jak praví Zlatoústý, Janův křest "byl uprostřed mezi křtem židovským a křtem Kristovým". Ale "střed sdílí přirozenost s oběma konci". Ježto tedy Kristus nebyl pokřtěn židovským křtem, ani též křtem svým, zdá se, že ze stejného důvodu neměl býti křtěn Janovým křtem.

Mimo to Kristu jest přidělovati vše, co jest nejlepší v lidských věcech. Ale Janův křest nemá nejvyšší místo mezi křty. Tedy nepřísluší Kristu pokřtění Janovým křtem.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 3, že "přišel Ježíš na Jordán, aby byl pokřtěn od Jana".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Augustin, K Jan., "pokřtěný Pán křtil nikoli křtem, kterým byl pokřtěn". Protože tudíž sám křtil vlastním křtem, důsledek jest, že nebyl pokřtěn svým křtem, nýbrž křtem Janovým. A to bylo nejprve vhodné, pro povahu křtu Jana, jenž nekřtil v Duchu, nýbrž jen "ve vodě". Kristus však nepotřeboval duchovního křtu, protože byl od začátku svého početí plný milosti Ducha Svatého, jak je patrné z řečeného. A to je důvod Zlatoústého. Za druhé, jak dí Beda, byl pokřtěn křtem Janovým, "aby svým pokřtěním schválil křest Janův". Za třetí, jak dí Řehoř Nazianský, "Kristus přistupuje ke křtu Janovu, posvětit křest".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus chtěl pokřtění, aby nás svým příkladem vedl ke křtu. A proto, aby bylo jeho vedení účinnější, chtěl pokřtění křtem, jehož zjevně nepotřeboval, aby přistoupili

voluit, sicut Augustinus dicit, in sermone de Epiphania, *quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit*. Et hoc est quod ipse dicit, *sic decet nos adimplere omnem iustitiam*. Ut enim Ambrosius dicit, super Luc., *haec est iustitia, ut quod alterum facere velis, prius ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo*.

III q. 39 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non fuit baptizatus ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est.

III q. 39 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non solum debebat implere ea quae sunt legis veteris, sed etiam inchoare ea quae sunt novae. Et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

III q. 39 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus est primum baptizans spiritualiter. Et sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

## 2. Utrum debuerit baptizari baptismo Ioannis.

III q. 39 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christum non decuerit baptizari Baptismo Ioannis. Baptismus enim Ioannis fuit Baptismus poenitentiae. Sed poenitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuit baptizari Baptismo Ioannis.

III q. 39 a. 2 arg. 2

Praeterea, Baptismus Ioannis, sicut dicit Chrysostomus, *medium fuit inter Baptismum Iudaeorum et Baptismum Christi. Sed medium sapit naturam extremorum*. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus Baptismate Iudaico, nec etiam Baptismate suo, videtur quod, pari ratione, Baptismate Ioannis baptizari non debuerit.

III q. 39 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed Baptismus Ioannis non tenet supremum locum inter Baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari Baptismo Ioannis.

III q. 39 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod *venit Iesus in Iordanem ut baptizaretur a Ioanne*.

III q. 39 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *baptizatus dominus baptizabat non Baptismate quo baptizatus est*. Unde, cum ipse baptizaret Baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo Baptismate, sed Baptismate Ioannis. Et hoc fuit conveniens, primo quidem, propter conditionem Baptismi Ioannis, qui non baptizavit in spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali Baptismate non indigebat, qui a principio suae conceptionis gratia spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis. Et haec est ratio Chrysostomi. Secundo, ut Beda dicit, baptizatus est Baptismo Ioannis, ut Baptismo suo Baptismum Ioannis comprobaret. Tertio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *accedit Iesus ad Baptismum Ioannis sanctificaturus Baptismum*.

III q. 39 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus baptizari voluit ut nos suo exemplo induceret ad Baptismum. Et ideo, ad hoc quod esset efficacior eius



lidé ke křtu, jehož potřebovali. Proto praví Ambrož, K Luk.: "Nikdo neodmítej lázně milosti, když Kristus neodmítal lázně pokání."

K druhému se musí říci, že v zákoně předepsaný židovský křest byl jen obrazný; křest však Janův byl nějak věcný, pokud vedl lidi k odložení hříchů; ale křest Kristův má účinnost očistiti od hříchu a uděliti milost. Kristus pak ani nepotřeboval dostati odpuštění hříchů, kterých v něm nebylo, ani přijmouti milost, jíž byl plný. Podobně také, ježto sám jest pravda, nepříslušelo mu to; co se konalo pouze jako obraz. A proto bylo spíše příhodnější, aby byl pokřtěn křtem prostředním než některým krajním.

K třetímu se musí říci, že křest jest nějaký duchovní lék. Čím však jest něco dokonalejší, tím menšího léku potřebuje. Tudíž právě proto, že Kristus jest nejdokonalejší, bylo vhodné, aby nebyl pokřtěn nejdokonalejším křtem; jako kdo jest zdravý, ten nepotřebuje účinného léku.

## I.3. Zda byl Kristus pokřtěn ve vhodnou dobu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl pokřtěn ve vhodnou dobu. Neboť proto byl Kristus křtěn, aby svým příkladem jiné povzbudil ke křtu. Ale věřící Kristovi jsou chvalně křtěni nejen před třicátým rokem, nýbrž také v dětském věku. Tedy se zdá, že Kristus neměl býti křtěn ve věku třiceti let.

Mimo to nečteme o Kristově vyučování nebo konání divů před křtem. Ale bývalo by užitečnější světu, kdyby delší dobu učil, počínaje od dvacátého roku, nebo také dříve. Tedy se zdá, že Kristus, který přišel ku prospěchu lidí, měl býti pokřtěn před třicátým rokem.

Mimo to známka božsky vlité moudrosti měla se nejvíce u Krista jeviti. Avšak jevila se u Daniela v době jeho dětství, podle onoho Dan. 13: "Vzbudil Pán svatého ducha mladičkému hochovi, jeho jméno Daniel." Tedy tím spíše měl býti Kristus pokřtěn a učiti ve svém dětství.

Mimo to křest Janův je zařízen ke křtu Kristovu jako k cíli. Ale "cíl je první v úmyslu a poslední v provedení". Tedy měl býti pokřtěn od Jana buď první nebo poslední.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 3: "Stalo se, když byl křtěn veškerý lid, pokřtěn Ježíš a modlil se;" a níže: "A ten Ježíš začínal asi třicátý rok."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus byl vhodně pokřtěn ve třicátém roce. A to nejprve, protože Kristus byl křtěn, aby odtud začal učiti a kázati; k čemuž se vyžaduje dokonalý

inductio, voluit baptizari Baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ad Baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit, super Luc., *nemo refugiat lavacrum gratiae, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit*.

III q. 39 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Baptismus Iudaeorum in lege praeceptus, erat solum figuralis; Baptismus autem Ioannis aliqualiter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; Baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quae in eo non erant; neque recipere gratiam, qua plenus erat. Similiter etiam, cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur Baptismo medio quam aliquo extremorum.

III q. 39 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus est quoddam spirituale remedium. Quanto autem est aliquid magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo Baptismo, sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

## 3. De tempore baptismi.

III q. 39 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad Baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur, non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili aetate. Ergo videtur quod Christus non debuit baptizari in aetate triginta annorum.

III q. 39 a. 3 arg. 2

Praeterea, Christus non legitur docuisse, vel miracula fecisse, ante Baptismum. Sed utilius fuisset mundo si pluri tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerat baptizari.

III q. 39 a. 3 arg. 3

Praeterea, indicium sapientiae divinitus infusae maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suae pueritiae, secundum illud Dan. XIII, *suscitavit dominus spiritum sanctum pueri iunioris, cui nomen Daniel*. Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari vel docere.

III q. 39 a. 3 arg. 4

Praeterea, Baptismus Ioannis ordinatur ad Baptismum Christi sicut ad finem. Sed *finis est prior in intentione, et postremum in executione*. Ergo vel debuit primus baptizari a Ioanne, vel ultimus.

III q. 39 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. III, *factum est, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante*, et infra, *et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta*.

III q. 39 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem, quia Christus

věk, jako je třicet let. Proto se též Gen. 41 čte, že "Josef byl třicetiletý", když dostal řízení Egypta. Podobně se také čte o Davidovi, II. Král. 5, že "byl třicetiletý, když začal kralovati". Také Ezechiel začal "ve třicátém roce" prorokovati, jak jest Ezech. 1. Za druhé, protože, jak dí Zlatoústý, K Mat., "po křtu Kristově měl nastati začátek zrušení zákona. A proto přišel Kristus ke křtu v tom věku, jenž může přijmouti všechny hříchy, aby zachovával zákon, a nikdo neřekl, že jej ruší, protože nemohl zachovávati". Za třetí, protože tím, že se Kristus křtí v dokonalém věku, dává se rozuměti, že křest plodí dokonalé muže: podle onoho Efes. 4: "Až dospějeme všichni k jednotě víry a poznání Syna Božího, k dokonalosti muže, k míře dospělého věku Kristova." Proto se zdá k tomu patřiti i sama povaha čísla; neboť číslo třicet povstává z násobení desítky trojkou. Trojkou pak se rozumí víra v Trojici, desítkou pak naplnění přikázání zákona; a v těch dvou záleží dokonalost křesťanského života.

K prvnímu se tedy musí říci, jak dí Řehoř Nazianský, že Kristus nebyl pokřtěn, "jako by potřeboval očištění, nebo že mu hrozilo nějaké nebezpečí odkladem křtu. Ale každému jinému se stává nemalým nebezpečím, kdyby odešel z tohoto života neoděn šatem neporušenosti", totiž milostí. A byť jest dobré opatrovati po křtu nevinnost, přece více jest, jak sám praví, "někdy malá poskvrna, než vůbec postrádati milosti".

K druhému se musí říci, že užitek, který přichází lidem od Krista, jest především skrze víru a pokoru; obojímu pak z nich je dobré, že Kristus nezačal učiti v dětství nebo v mládí, nýbrž ve věku dokonalém. A to víře, protože se tím v něm ukazuje pravé člověčenství, které prospívalo tělesně přibýváním času; a aby se toto prospívání nezdálo přelud, nechtěl zjeviti svou moudrost a sílu před dokonalým věkem těla. Pokoře pak, aby nikdo nebral opovážlivě před dokonalým věkem stupeň představenství nebo učitelský úřad.

K třetímu se musí říci, že Kristus byl předkládán za příklad lidem ve všem a proto musilo se na něm ukazovati to, co pří sluší všem lidem podle obecného zákona, aby totiž učil v dokonalém věku. Ale, jak praví Řehoř Nazianský, "není zákonem Církve, co se zřídka přihodí, jako ani jedna vlaštovka nečiní jara". Některým totiž nějakým zvláštním ustanovením, podle záměru Boží moudrosti bylo mimo obecný zákon dopřáno, že měli před dokonalým věkem úřad představenský nebo učitelský, jako Šalomoun, Daniel a Jeremiáš.

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus neměl býti ani první ani poslední pokřtěn od Jana, protože, jak dí Zlatoústý, K Jan., Kristus byl proto pokřtěn, "aby potvrdil kázání a křtění Janovo; a aby dostal svědectví od Jana". Nebylo by však uvěřeno Janovu svědectví, leč když byli mnozí od něho pokřtěni. A proto neměl býti prvý pokřtěn od Jana. -

baptizabatur quasi ex tunc incipiens docere et praedicare, ad quod requiritur perfecta aetas, qualis est triginta annorum. Unde et Gen. XLI legitur quod triginta annorum erat Ioseph quando suscepit regimen Aegypti. Similiter etiam II Reg. V legitur de David quod *triginta annorum erat cum regnare coepisset*. Ezechiel etiam in anno trigesimo coepit prophetare, ut habetur Ezech. I. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *futurum erat ut post Baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac aetate Christus ad Baptismum venit quae potest omnia peccata suscipere, ut, lege servata, nullus dicat quod ideo eam solvit quod implere non potuit*. Tertio, quia per hoc quod Christus in aetate perfecta baptizatur, datur intelligi quod Baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. IV, *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur. Consurgit enim tricenarius numerus ex ductu ternarii in denarium; per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis, per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitae Christianae consistit.

III q. 39 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, Christus non est baptizatus *quasi indigeret purgatione, nec aliquod illi immineret periculum differendo Baptismum. Sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis*, scilicet gratia. Et licet bonum sit post Baptismum munditiam custodire, potius tamen est, ut ipse dicit, *interdum paulisper maculari, quam gratia omnino carere*.

III q. 39 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod utilitas quae a Christo provenit hominibus praecipue est per fidem et humilitatem, ad quorum utrumque valet quod Christus non in pueritia vel in adolescentia coepit docere, sed in perfecta aetate. Ad fidem quidem, quia per hoc ostenditur in eo vera humanitas, quod per temporum incrementa corporaliter profecit, et ne huiusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit suam sapientiam et virtutem manifestare ante perfectam corporis aetatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam aetatem aliquis praesumptuose praelationis gradum et docendi officium assumat.

III q. 39 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium. Et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in aetate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit, *non est lex Ecclesiae quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit*. Aliquibus enim, ex quadam speciali dispensatione, secundum divinae sapientiae rationem, concessum est, praeter legem communem, ut ante perfectam aetatem officium vel praesidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Ieremias.

III q. 39 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus nec primus nec ultimus debuit a Ioanne baptizari. Quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *Christus ad hoc baptizatur ut confirmaret praedicationem et Baptismum Ioannis; et ut*



Podobně také ne poslední: protože jak on tamtéž dodává, jako sluneční světlo nečeká západu jitřenky, nýbrž vychází při jejím postupu a svým světlem zeslabuje její záři, tak i Kristus nečekal, až Jan dokončí svou cestu, nýbrž se zjevil, když ještě učil a křtil".

## I.4. Zda měl býti Kristus pokřtěn v Jordáně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl býti pokřtěn v Jordáně. Neboť pravda má odpovídati obrazu. Ale obraz křtu předcházel v přechodu Rudého moře, kde byli Egypťané ponořeni, jako jsou hříchy ničeny ve křtu. Tedy se zdá, že Kristus měl býti spíše pokřtěn v moři než v řece Jordáně.

Mimo to Jordán se překládá sestoupení. Ale křtem spíše někdo vystupuje, než sestupuje; proto se též praví v Mat. 3, že "pokřtěný Kristus ihned vystoupil z vody". Tedy se zdá nevhodné, že byl Kristus pokřtěn v Jordáně.

Mimo to, když přecházeli synové Izraelští, "obrátily se zpět" vody Jordánu, jak čteme Josue 4, a jak se praví v žalmu. Ale ti, kteří jsou křtěni, nejdou zpět, nýbrž vpřed. Nebylo tedy vhodné, že byl Kristus pokřtěn v Jordáně.

Avšak proti jest, co se praví Mark. 1, že "Ježíš byl pokřtěn od Jana v Jordáně.

Odpovídám: Musí se říci, že to byla řeka Jordán, kudy vstoupili synové Izraelští do zaslíbené země. Avšak to má zvláštní křest Kristův před všemi křty, že uvádí do království Božího, jež jest naznačeno zaslíbenou zemí; proto se praví Jan. 3: "Nenarodí-li se kdo znova z vody a z Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího." Kčemuž také patří, že rozdělil vody Jordánu Eliáš, jenž měl býti uchvácen v ohni vém voze do nebe, jak se praví ve IV. Král.; protože totiž přešedším přes vodu křtu skrze oheň Ducha Svatého jest otevřen přístup do nebe. A proto bylo vhodné, aby byl Kristus pokřtěn v Jordánu.

K prvnímu se tedy musí říci, že přechod přes Rudé moře zobrazoval křest v tom, že křest ničí hříchy. Ale přejití Jordánu v tom, že otvírá bránu nebeského království, což jest nejpřednější účinek křtu, a jedině Kristem splněný. A proto bylo vhodnější, aby byl Kristus pokřtěn v Jordáně než v moři.

K druhému se musí říci, že ve křtu jest výstup skrze prospívání milosti, které vyžaduje sestup pokory, podle onoho Jak. 4: "Pokorným však dává milost." A o takovém sestupu jest bráti jméno Jordánu.

K třetímu se musí říci, jak dí Augustin, v řeči O Zjevení, že "jako dříve se obrátily zpět vody Jordánu, tak nyní

*testimonium acciperet a Ioanne*. Non autem creditum fuisset testimonio Ioannis nisi postquam multi fuerunt baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Ioanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus. Quia, sicut ipse ibidem subdit, *sicut lux solis non expectat occasum Luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem; sic et Christus non expectavit ut cursum suum Ioannes impleret, sed, adhuc eo docente et baptizante, apparuit*.

## 4. De loto baptismi.

III q. 39 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Iordane. Veritas enim debet respondere figurae. Sed figura Baptismi praecessit in transitu maris rubri, ubi Aegyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in Baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari quam in flumine Iordanis.

III q. 39 a. 4 arg. 2

Praeterea, Iordanis interpretatur descensus. Sed per Baptismum aliquis plus ascendit quam descendit, unde et Matth. III dicitur quod *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Iordane baptizaretur.

III q. 39 a. 4 arg. 3

Praeterea, transeuntibus filiis Israel, aquae Iordanis conversae sunt retrorsum, ut legitur Iosue IV, et sicut in Psalmo dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in antea progrediuntur. Non ergo fuit conveniens ut Christus in Iordane baptizaretur.

III q. 39 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marci I, quod *baptizatus est Iesus a Ioanne in Iordane*.

III q. 39 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod fluvius Iordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet Baptismus Christi speciale prae omnibus Baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur, unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Ad quod etiam pertinet quod Elias divisit aquas Iordanis, qui erat in curru igneo rapiendus in caelum, ut dicitur IV Reg. II, quia scilicet transeuntibus per aquam Baptismi, per ignem spiritus sancti patet aditus in caelum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Iordane baptizaretur.

III q. 39 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod transitus maris rubri praefiguravit Baptismum quantum ad hoc quod Baptismus delet peccata. Sed transitus Iordanis quantum ad hoc quod aperit ianuam regni caelestis, qui est principalior effectus Baptismi, et per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Iordane quam in mari baptizaretur.

III q. 39 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in Baptismo est ascensus per profectum gratiae, qui requirit humilitatis descensum, secundum illud Iac. IV, *humilibus autem dat gratiam*. Et ad talem descensum referendum est nomen Iordanis.

III q. 39 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in

pokřtěním Kristovým se obrátily hříchy zpět". Nebo se tím také naznačuje, že proti sestupu vod plynul vzhůru proud požehnání.

## I.5. Zda se měla otevříti nebesa po Kristově křtu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se neměla otevříti nebesa po Kristově křtu. Tomu totiž se otevrou nebesa, kdo potřebuje vejíti do nebes, ježto jest mimo nebe. Ale Kristus byl vždy v nebi, podle onoho Jan. 3: "Syn člověka, který jest v nebi." Tedy zdá se, že se mu neměla otevříti nebesa.

Mimo to otevření nebes se rozumí buď tělesně nebo duchovně. Ale nemůže se rozuměti tělesně, protože nebeská tělesa nejsou trpná ani rozbitná, podle onoho Job. 37: "Ty snad jsi vytvořil nebesa, jež jsou přepevná, jako ulitá ze spěže?" Podobně též nelze rozuměti duchovně, protože nebyla napřed nebesa zavřena před očima Syna Božího. Tedy se zdá nevhodně řečeno, že Kristu pokřtěnému "se otevřela nebesa".

Mimo to věřícím byla otevřena nebesa utrpením Kristovým, podle onoho Žid. 10: "Máme důvěru ve vstup svatých v krvi Kristově." Tedy ani pokřtění křtem Kristovým, jestli kteří zemřeli před jeho utrpením, nemohli vejíti do nebes. Tedy se měla nebesa spíše otevříti, když Kristus trpěl, než když byl pokřtěn.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 3: "Po Ježíšově křtu a při modlitbě otevřelo se nebe."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, Kristus chtěl býti pokřtěn, aby svým křtem posvětil křest, kterým budeme křtěni. A proto mělo se při křtu Kristově ukázati to, co patří k účinnosti našeho křtu. Na ní pak jest uvážiti trojí. Nejprve totiž, hlavní síla, ze které má křest účinnost: a to jest síla nebeská. A proto po Kristově křtu otevřelo se nebe, aby se ukázalo, že nyní nebeská síla posvěcuje křest. Za druhé dodává účinnosti křtu víra Církve a toho, jenž jest křtěn; proto také křtění vyznávají víru, a křest sluje "svátost víry". Věrou pak spatřujeme nebeská, jež převyšují smysl a rozum lidský. A na označení toho otevřela se nebesa po Kristově křtu. Za třetí, protože Kristovým křtem jest nám zvláště otevřen vchod království nebeského, který byl zavřen prvému člověku hříchem. Proto se otevřela nebesa po křtu Kristově, aby se ukázalo, že pokřtěným jest volná cesta do nebes. Po křtu pak jest člověku nutná ustavičná modlitba, aby vešel do nebe. Neboť ač jsou křtem odpuštěny hříchy, zůstává přece troud hříchu, nás uvnitř napadající, a svět a démoni, kteří napadají zvenku. A proto se významně praví Luk. 3, že "po Ježíšově křtu a při modlitbě otevřela se nebesa"; totiž věřícím jest nutna modlitba po křtu. - Nebo aby se dalo srozuměti, že právě to, že se křtem otvírá nebe věřícím, jest z moci modlitby Kristovy. Proto se významně praví Mat. 3, že "se mu otevřelo nebe", to jest, všem pro něho; jako když praví císař někomu; prosícímu za někoho: "Hle, ono dobrodiní nedávám jemu, nýbrž tobě," to jest, jemu pro tebe, jak dí Zlatoústý.

sermone de Epiphania, *sicut antea aquae Iordanis retrorsum conversae fuerant, ita modo, Christo baptizato, peccata retrorsum conversa sunt*. Vel etiam per hoc significatur quod, contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

## 5. De eo quod sunt ei caeli aperti.

III q. 39 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christo baptizato non debuerunt caeli aperiri. Illi enim aperiendi sunt caeli qui indiget intrare in caelum, quasi extra caelum existens. Sed Christus semper erat in caelo, secundum illud Ioan. III, *filius hominis qui est in caelo*. Ergo videtur quod non debuerint ei caeli aperiri.

III q. 39 a. 5 arg. 2

Praeterea, apertio caelorum aut intelligitur corporaliter, aut spiritualiter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora caelestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Iob XXXVII, *tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos filii Dei caeli antea clausi non fuerant. Ergo inconvenienter videtur dici quod baptizato Christo aperti fuerunt caeli.

III q. 39 a. 5 arg. 3

Praeterea, fidelibus caelum apertum est per Christi passionem, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam in introitum sanctorum in sanguine Christi*. Unde etiam nec baptizati Baptismo Christi, si qui ante eius passionem decesserunt, caelos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri caeli Christo patiente, quam eo baptizato.

III q. 39 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. III, *Iesu baptizato et orante, apertum est caelum*.

III q. 39 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus baptizari voluit ut suo Baptismo consecraret Baptismum quo nos baptizaremur et ideo in Baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quae pertinent ad efficaciam nostri Baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem, principalis virtus ex qua Baptismus efficaciam habet, quae quidem est virtus caelestis. Et ideo baptizato Christo apertum est caelum, ut ostenderetur quod de cetero caelestis virtus Baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam Baptismi fides Ecclesiae et eius qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et Baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus caelestia, quae sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, Christo baptizato aperti sunt caeli. Tertio, quia per Baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni caelestis, qui primo homini praeclusus fuerat per peccatum. Unde baptizato Christo aperti sunt caeli, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in caelum. Post Baptismum autem necessaria est homini iugis oratio, ad hoc quod caelum introeat, licet enim per Baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus et Daemones qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur Luc. III quod, *Iesu baptizato et orante, apertum est caelum*, quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post Baptismum. Vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per Baptismum caelum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi.



K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "jako byl Kristus pro lidské okolnosti pokřtěn, ačkoliv pro sebe křtu nepotřeboval, tak pro lidské okolnosti otevřela se mu nebesa: avšak podle božské přirozenosti byl vždycky v nebi".

K druhému se musí říci, že, jak dí Jeronym, K Mat., "otevřela se nebesa Kristu pokřtěnému, ne rozdělením živlů, nýbrž duchovním očím; jako též Ezechiel připomíná na začátku své knihy, že se otevřela nebesa". A to dokazuje Zlatoústý, K Mat., řka, že "kdyby se samo stvoření", totiž nebesa, "roztrhlo, neřekl by: ‚Otevřela se mu,' protože co se tělesně otevře, jest všem otevřené". Proto se také Mark. 1 výslovně praví, že "hned Ježíš, vystupuje z vody, viděl nebesa otevřená", jako by se ono otevření nebes vztahovalo k vidění Kristovu. Což někteří považují za vidění tělesné, řkouce, že kolem pokřtěného Krista zaplála taková zář při křtu, že se zdála nebesa otevřená. Může se to také považovati za vidění obrazivé, jako tím způsobem viděl Ezechiel nebesa otevřená; neboť silou Boží a rozumovou vůlí bylo utvořeno takové vidění v obrazivosti Kristově, na označení, že křtem se otvírá lidem vchod nebes. Může se také považovati za vidění rozumové; pokud Kristus, již posvětiv křest, viděl, že nebe jest otevřeno lidem, což ovšem viděl také dříve nastávati.

K třetímu se musí říci, že utrpením Kristovým otvírá se nebe lidem, jakožto obecnou příčinou otevření nebes. Avšak ta příčina musí býti jednotlivě přidělena, aby vešli do nebes, což se děje křtem, podle onoho Řím. 6: "Kdokoli jsme pokřtěni v Kristu Ježíši, ve smrtí jeho pokřtěni jsme." A proto je spíše zmínka o otevření nebes při křtu než při utrpení. Nebo, jak dí Zlatoústý, K Mat., "pokřtěnému Kristu se nebesa toliko otevřela; když však přemohl tyrana křížem, protože již nebylo třeba bran nebi více nezavíranému, nepraví andělé, 'Otevřte brány,' nýbrž 'Odstraňte brány.' Čímž dává Zlatoústý rozuměti, že utrpením byly úplně odstraněny překážky, které dříve zabraňovaly, že duše zesnulých nemohly vejíti do nebes; ale byly otevřeny při křtu Kristově, poněvadž již byla zjevná cesta, kterou měli lidé vejíti do nebe.

## I.6. Zda se vhodně praví, že Duch Svatý sestoupil na Krista pokřtěného v podobě holubice.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se říká nevhodně, že sestoupil Duch Svatý v podobě holubice na pokřtěného Krista. Duch Svatý totiž přebývá v člověku skrze milost. Ale v člověku Kristu byla plnost milosti od počátku jeho početí, protože byl Jednorozený od Otce, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy neměl býti k němu posílán Duch Svatý při křtu.

Unde signanter dicitur, Matth. III, quod *apertum est ei caelum, idest, omnibus propter eum*, sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat, ecce, hoc beneficium non illi do, sed tibi, idest, propter te illi; ut Chrysostomus dicit, super Matth.

III q. 39 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis propter se Baptismo non indigeret; sic secundum humanam dispensationem aperti sunt ei caeli, secundum autem naturam divinam semper erat in caelis*.

III q. 39 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *caeli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et Ezechiel in principio voluminis sui caelos apertos esse commemorat*. Et hoc probat Chrysostomus, super Matth., dicens quod, *si ipsa creatura, scilicet caelorum, rupta fuisset, non dixisset, aperti sunt ei, quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum*. Unde et Marci I expresse dicitur quod *Iesus statim ascendens de aqua, vidit caelos apertos*, quasi ipsa apertio caelorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in Baptismo ut viderentur caeli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum Ezechiel vidit caelos apertos, formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad significandum quod per Baptismum caeli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri, prout Christus vidit, Baptismo iam sanctificato, apertum esse caelum hominibus; quod tamen etiam ante viderat fiendum.

III q. 39 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod per passionem Christi aperitur caelum hominibus sicut per causam communem apertionis caelorum. Oportet tamen hanc causam singulis applicari, ad hoc quod caelum introeant. Quod quidem fit per Baptismum, secundum illud Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*. Et ideo potius fit mentio de apertione caelorum in Baptismo quam in passione. Vel, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *baptizato Christo caeli tantum sunt aperti, postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant portae necessariae caelo nunquam claudendo, non dicunt Angeli, aperite portas, sed, tollite portas*. Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula quibus prius obsistentibus animae defunctorum introire non poterant caelos, sunt totaliter per passionem ablata, sed in Baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata iam via per quam homines in caelum erant intraturi.

## 6. De Spiritus Sancti apparitione in specie columbae.

III q. 39 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbae descendisse. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiae a principio suae conceptionis, quo fuit unigenitus a patre, ut ex supra dictis patet ergo non debuit

Mimo to se praví, že Kristus sestoupil na svět tajemstvím vtělení, když "zmařil sebe, přijav podobu otroka", Duch Svatý se však nevtělil. Tedy se říká nevhodně, že Duch Svatý "sestoupil na něho".

Mimo to na křtu Kristově mělo se ukázati, jako na něj akém vzoru, to, co se děje při našem křtu. Ale při našem křtu nenastává nějaké viditelné poslání Ducha Svatého. Tedy nemělo nastati ani při křtu Kristově nějaké viditelné poslání Ducha Svatého.

Mimo to od Krista přechází Duch Svatý na všechny ostatní, podle onoho Jan. 1: Z plnosti jeho všichni jsme přijali." Ale na Apoštoly sestoupil Duch Svatý ne v podobě holubice, nýbrž v podobě ohně. Tedy ani na Krista neměl sestoupiti v podobě holubice, nýbrž v podobě ohně.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 3: "Sestoupil na něho Duch Svatý

v tělesné podobě, jakožto holubice." Odpovídám: Musí se říci, že totéž, co se stalo na Kristu při křtu jeho, jak praví Zlatoústý, K Mat., "patří k tajemství všech, kteří budou později křtěni". Avšak všichni, kteří jsou křtěni křtem Kristovým, dostávají Ducha Svatého, nepřistupují-li obmyslně, podle onoho Mat. 3: "On vás pokřtí vDuchu Svatém." A proto bylo vhodné, aby sestoupil Duch Svatý na pokřtěného Pána.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Augustin, XV. O Troj., "jest nesmysl říci, že Kristus přijal Ducha Svatého, teprve až již byl třicetiletý; ale přišel ke křtu, jako bez hříchu, tak ne bez Ducha Svatého. Je-li totiž napsáno o Janovi, že bude plný Ducha Svatého již od lůna mateřského, co máme říci o člověku Kristu, jehožsamo početí těla nebylo tělesné, nýbrž duchovní? Nyní tedy," totiž ve křtu. "ráčil znázorňovati své tělo, to jest Církev, v níž hlavně dostávají pokřtění Ducha Svatého".

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, v II. O. Troj., říká se, že Duch Svatý sestoupil na Krista tělesnou podobou jakožto holubice, ne že se viděla sama podstata Ducha Svatého, jež jest neviditelná. Ani tak, že onen tvor viditelný byl přijat do jednoty božské osoby: neboť se také neříká, že Duch Svatý jest holubice, jako se praví, že Syn Boží jest člověk následkem spojení. Ani také nebyl viděn Duch Svatý v podobě holubice tím způsobem, jako viděl Jan zabitého beránka, ve Zjev. 5, jak je Zjev. 5; "neboť ono vidění nastalo v duchu, skrze duchové obrazy těl; o oné však holubici nikdo nikdy nepochyboval, že byla očima viděna." Ani také se nezjevil Duch Svatý v podobě holubice, tím způsobem, jak se praví I. Kor. 10: "Skála pak byl Kristus; neboť ona skála již byla ve stvoření a ze způsobu činnosti byla nazvána jménem Krista, jejž značila; ale ona holubice náhle povstala toliko na to označení, a potom přestala, jako plamen, který se ukázal Mojžíšovi v

spiritus sanctus ad eum mitti in Baptismo.

III q. 39 a. 6 arg. 2

Praeterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens*. Sed spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod spiritus sanctus descenderit super eum.

III q. 39 a. 6 arg. 3

Praeterea, in Baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro Baptismo. Sed in nostro Baptismo non fit aliqua missio visibilis spiritus sancti. Ergo nec in Baptismo Christi debuit fieri visibilis missio spiritus sancti.

III q. 39 a. 6 arg. 4

Praeterea, spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed super apostolos spiritus sanctus descendit, non in specie columbae, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum in specie columbae descendere debuit, sed in specie ignis.

III q. 39 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. III, *descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum*.

III q. 39 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod circa Christum factum est in eius Baptismo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi*. Omnes autem qui Baptismo Christi baptizantur, spiritum sanctum recipiunt, nisi ficti accedant, secundum illud Matth. III, *ipse vos baptizabit in spiritu sancto*. Et ideo conveniens fuit ut super baptizatum dominum spiritus sanctus descenderet.

III q. 39 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Trin., *absurdissimum est dicere quod Christus, cum esset iam triginta annorum, accepisset spiritum sanctum, sed venit ad Baptismum, sicut sine peccato, ita non sine spiritu sancto. Si enim de Ioanne scriptum est quod replebitur spiritu sancto ab utero matris suae, quid de homine Christo dicendum est, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Nunc ergo, idest in Baptismo, corpus suum, idest Ecclesiam, praefigurare dignatus est, in qua baptizati praecipue accipiunt spiritum sanctum*.

III q. 39 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in II de Trin., spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum specie corporali sicut columba, non quia ipsa substantia spiritus sancti videretur, quae est invisibilis. Neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personae divinae assumeretur, neque enim dicitur quod spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod filius Dei est homo, ratione unionis. Neque etiam hoc modo spiritus sanctus visus est in specie columbae sicut Ioannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. V, *illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum; de illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit*. Nec etiam hoc modo in specie columbae spiritus sanctus apparuit sicut dicitur, I Cor. X, *petra autem erat Christus, illa enim iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat*



keři." Říká se tedy, že Duch Svatý sestoupil na Krista, ne následkem spojení s holubicí, nýbrž buď že sama holubice, která sestoupila a přišla nad Krista, znamená Ducha Svatého; nebo také pro duchovní milost; jež od Boha plyne do tvora na způsob jakéhosi sestupu, podle onoho Jak. l: "Každý nejlepší dar a každý dokonalý dar je shůry, sestupuje od Otce světel."

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "na začátku duchovních věcí vždycky se zjevují smyslová vidění, pro ty, kteří nemohou přijmouti žádného chápání netělesné přirozenosti; aby, jestliže potom nenastanou, přijali víru z toho, co se jednou stalo". A proto v tělesné podobě sestoupil viditelně Duch Svatý na Krista pokřtěného, aby se věřilo, že sestupuje neviditelně na všechny později pokřtěné.

Ke čtvrtému se musí říci, že Duch Svatý se objevil v podobě holubice nad pokřtěným Kristem pro čtveré. A to nejprve pro úpravu, která se vyžaduje při křtu, aby totiž nepřistupoval obmyslně: protože, jak se praví Moudr. 1: „Duch Svatý ukázněnosti uteče obmyslnému." Holubice totiž jest živočich prostý, nemající vychytralosti a lstivosti; pročež se praví Mat. 10: "Buďte prostí jako holubice." Za druhé na označení sedmi darů Ducha Svatého, jež naznačuje holubice ve svých vlastnostech. Holubice totiž přebývá vedle vod, aby, spatřivši dravce, ponořila se a unikla. To patří do daru moudrosti, skrze niž přebývají svatí podle vod Božího Písma, aby unikli ďáblovu útoku. - Dále holubice vybírá lepší zrna. To patří do daru umění, jímž svatí vybírají zdravé zásady, jimiž se živí. - Dále holubice krmí cizí mláďata, což patří do daru rady, jímž svatí živí naukou a příkladem ty, kteří byli dříve mláďaty, to jest, následovníky ďáblovými. - Dále holubice netrhá zobákem. To patří do daru rozumu, jímž svatí dobré myšlenky nepřevracejí roztrháváním, na způsob kacířů. - Dále holubice postrádá žluči. To patří do daru zbožnosti, skrze niž svatí postrádají nerozumného hněvu. - Dále holubice hnízdí v dutinách skalních. To patří do daru síly, jímž svatí do ran smrtí Kristovy, jenž jest pevná skála, kladou hnízdo, to jest, své útočiště a naději. Dále holubice místo zpěvu má lkání. To patří do daru bázně, jímž svatí mají potěšení ve lkání nad hříchy. Za třetí se ukázal Duch Svatý v podobě holubice pro vlastní účinek křtu, což jest odpuštění hříchů a smíření s Bohem. Neboť holubice jest živočich mírný. A proto, jak dí Zlatoústý, K Mat., "při potopě se objevil tento živočich. nesa olivovou ratolest, a zvěstuje obecný pokoj okršku země; a také nyní se objevuje holubice při křtu, dokazujíc nám vysvobození". Za čtvrté se ukázal Duch Svatý nad pokřtěným Pánem v podobě holubice, aby naznačil obecný účinek křtu, což je postavení církevní jednoty. Proto se praví Efes. 5 že "Kristus vydal sebe, aby si zjednal Církev slavnou, nemající skvrny ani vrásky nebo něco takového, obmyv ji lázní vodní ve slově života". A proto se ukázal vhodně Duch Svatý při křtu v podobě holubice, jež jest zvířetem milým a družným. Proto se též praví o Církvi, Velepís. 6: "Jedna jest holubice má." Na apoštoly však sestoupil Duch Svatý v podobě ohně pro dvojí. A to nejprve, aby ukázal žár, jímž měla býti pohnuta jejich srdce, aby všude Krista hlásali v útiscích. A proto se také zjevil v ohnivých jazycích. Pročež praví Augustin, K Jan.: "Dvěma způsoby

*illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit et postea cessavit, sicut flamma quae in rubo apparuit Moysi*. Dicitur ergo spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbae significantis spiritum sanctum, quae descendendo super Christum venit; vel etiam ratione spiritualis gratiae, quae a Deo per modum cuiusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Iac. I, *omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est, descendens a patre luminum*.

III q. 39 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturae suscipere possunt, ut, si postea non fiant, ex his quae semel facta sunt, recipiant fidem*. Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos postea invisibiliter credatur descendere.

III q. 39 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem, propter dispositionem quae requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat, quia, sicut dicitur Sap. I, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*. Columba enim est animal simplex, astutia et dolo carens, unde dicitur Matth. X, *estote simplices sicut columbae*. Secundo, ad designandum septem dona spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut, viso accipitre, mergat se et evadat. Quod pertinet ad donum sapientiae, per quam sancti secus Scripturae divinae fluenta resident, ut incursum Diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit. Quod pertinet ad donum scientiae, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit. Quod pertinet ad donum consilii, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, idest imitatores, Diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro. Quod pertinet ad donum intellectus, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret. Quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat. Quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, idest, suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet. Quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio, apparuit spiritus sanctus in specie columbae propter effectum proprium Baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum, columba enim est animal mansuetum. Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians, et nunc etiam columba apparet in Baptismo, liberationem nobis demonstrans*. Quarto, apparuit spiritus sanctus in specie columbae super dominum baptizatum, ad designandum communem effectum Baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. V, quod *Christus tradidit semetipsum ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, lavans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Et ideo convenienter spiritus sanctus in Baptismo demonstratus est in specie columbae, quae est animal

ukazuje Pán viditelně Ducha Svatého," totiž "holubicí nad pokřtěným Pánem, ohněm nad shromážděnými apoštoly. Tam se ukazuje prostota, zde žár. Tedy ukázal se v podobě holubice, aby posvěcení Duchem neměli lsti; aby prostota nezůstala chladná, ukázal se v ohni. Nepozastavuj se, že jazyky jsou rozdělené: jednotu poznej v holubici." Za druhé, jak dí Zlatoústý, protože, "když bylo třeba odpouštěti přečiny", což se děje ve křtu, "bylo třeba mírnosti", jež se ukazuje v holubici. "Ale, když jsme nabyli milosti, zbývá čas soudu," což naznačuje ohněm.

## I.7. Zda holubice, ve které se zjevil Duch Svatý, byla pravý živočich.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že holubice, ve které se zjevil Duch Svatý, nebyla pravý živočich. Neboť to se zdá zjeviti zdánlivě, co se zjevuje podle podobnosti. Ale Luk. 3 se praví, že "sestoupil na něho Duch Svatý v tělesné podobě jako holubice". Nebyla tedy holubice pravá, nýbrž něj aká podoba holubice.

Mimo to, jako "příroda nečiní ničeho nadarmo", tak "ani Bůh", jak se praví v I. O nebi. Ale, ježto ona holubice nepřišla než "aby něco naznačila a pominula", jak dí Augustin, v II. O Troj., zbytečná byla pravá holubice; protože to se mohlo státi skrze podobu holubice. Nebyla tedy ona holubice pravý živočich.

Mimo to vlastnosti každé věci vedou ku poznání přirozenosti oné věci. Kdyby tedy ona holubice bývala pravý živočich, vlastnosti holubice by naznačovaly přirozenost pravého živočicha, ne však účinky Ducha Svatého. Nezdá se tedy, že ona holubice byla pravý živočich.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O zápase křesťanském: "A nepravím to tak, že říkám, že jen Pán Ježíš Kristus měl pravé tělo, Duch Svatý však se zjevil přeludem lidským zrakům; nýbrž věříme, že obě ona těla byla pravá."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, neslušelo se, aby Syn Boží, jenž jest Pravda Otcova, užíval nějakého klamu. Proto přijal ne zdánlivé, nýbrž skutečné tělo. A protože Duch Svatý sluje ",Duchem Pravdy", jak je patrné Jan. 16, proto také on utvořil pravou holubici, ve které se zjevil, ač jí nepřijal v jednotu osoby. Proto dodává Augustin po uvedených slovech: "Jako se nepatřilo, aby Syn Boží klamal lidi, tak se také nepatřilo, aby klamal Duch Svatý. Ale všemohoucímu Bohu, jenž veškeré stvoření vykonal z ničeho, nebylo nesnadné utvořiti pravé tělo holubice bez pomoci ji nych holubic; jako mu nebylo nesnadné vytvořiti v lůně Mariině pravé tělo bez mužského semene: protože tělesné stvoření slouží vůli a rozkazu

amicabile et gregale. Unde et Cantic. VI dicitur de Ecclesia, *una est columba mea*. Super apostolos autem in specie ignis spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem, ad ostendendum fervorem quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubicumque inter pressuras praedicarent. Et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *duobus modis ostendit visibiliter dominus spiritum sanctum, scilicet per columbam, super dominum baptizatum; per ignem, super discipulos congregatos. Ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo, ne per spiritum sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est, et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec moveat, quia linguae divisae sunt, unitatem in columba cognosce*. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit, cum oportebat delictis ignoscere, quod fit in Baptismo, mansuetudo necessaria erat, quae demonstratur in columba. Sed ubi adepti sumus gratiam, restat iudicii tempus, quod significatur per ignem.

## 7. Utrum illa columba fuerit verum animat.

III q. 39 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illa columba in qua spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet sed Luc. III dicitur quod *descendit spiritus sanctus corporali specie sicut columba in ipsum*. Non ergo fuit vera columba, sed quaedam similitudo columbae.

III q. 39 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I de caelo. Sed cum columba illa non advenerit nisi ut aliquid significaret atque praeteriret, ut Augustinus dicit, in II de Trin., frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbae similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

III q. 39 a. 7 arg. 3

Praeterea, proprietates cuiuslibet rei ducunt in cognitionem naturae illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbae significassent naturam veri animalis, non autem effectus spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

III q. 39 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *neque hoc ita dicimus ut dominum Iesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum, sed ambo illa corpora vera esse credimus*.

III q. 39 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non decebat ut filius Dei, qui est veritas patris, aliqua fictione uteretur, et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia spiritus sanctus dicitur spiritus veritatis, ut patet Ioan. XVI, ideo etiam ipse veram columbam formavit in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personae. Unde post praedicta verba Augustinus subdit, *sicut non oportebat ut homines falleret filius Dei, sic etiam non oportebat ut falleret spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbae sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile*



Božímu, i v útrobách ženy k utvoření člověka, i v samém světě k utvoření holubice."

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že Duch Svatý sestoupil ve zjevu čili podobě holubice, nikoli na vyloučení pravé holubice, nýbrž na důkaz, že se nezjevil ve zjevu své podstaty.

K druhému se musí říci, že nebylo zbytečné utvořiti pravou holubici, aby se v ní zjevil Duch Svatý: protože se tou pravou holubicí naznačuje pravost Ducha Svatého a jeho účinků.

K třetímu se musí říci, že vlastnosti holubice týmž způsobem vedou k poznání přirozenosti holubičí, i k poznání účinků Ducha Svatého. Neboť z toho; že má holubice tyto vlastnosti, stává se, že holubice znamená Ducha Svatého.

## I.8. Zda byl vhodně slyšen po křtu Kristově hlas Otce, dosvědčujícího Syna.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nebyl vhodně slyšen po křtu Kristově hlas Otce, dosvědčující Syna. Neboť Syn a Duch Svatý slují viditelně poslaní podle toho, že se viditelně ukázali. Ale Otci nepřísluší poslání, jak je patrné z Augustina, v II. O Troj. Tedy také ani zjevení.

Mimo to hlas je znamení slova v mysli počatého. Ale Otec není Slovo. Tedy se nevhodně zjevuje v hlase.

Mimo to člověk Kristus nezačal býti Synem Božím při křtu, jak se domnívali někteří kacíři, nýbrž od začátku svého početí byl Syn Boží. Tedy měl Otcův hlas dosvědčiti Kristovo božství spíše při narození než při jeho křtu.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 3: "Hle, hlas s nebe, řkoucí: Tento

je Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo." Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, při křtu Kristově, jenž jest obrazem našeho křtu, mělo býti ukázáno, co se vykoná při našem křtu. Avšak křest, kterým jsou křtěni věřící, posvěcuje se vzýváním a mocí Trojice, podle onoho Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého." A proto; jak dí Jeronym, "při křtu Kristově ukazuje se tajemství Trojice. Pán sám v přirozenosti lidské je křtěn; Duch Svatý sestupuje v rouchu holubice; slyší se hlas Otce, vydávajícího svědectví Synu". A proto bylo vhodné, aby se v onom křtu Otec projevil ve hlase.

K prvnímu se tedy musí říci, že viditelné poslání přidává něco nad zjevení, toťiž autoritu posílajícího. A proto se říká, že Syn a Duch Svatý, kteří jsou od druhého, nejen se zjevují, ale také viditelně posláni. Otec však, který není od

*verum corpus in utero Mariae sine virili semine fabricare, cum creatura corporea et in visceribus feminae ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandum columbam, imperio domini voluntatique serviret*.

III q. 39 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbae, non ad excludendam veritatem columbae, sed ad ostendendum quod non apparuit in specie suae substantiae.

III q. 39 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod non fuit superfluum formare veram columbam ut in ea spiritus sanctus appareret, quia per ipsam veritatem columbae significatur veritas spiritus sancti et effectuum eius.

III q. 39 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod proprietates columbae eodem modo ducunt ad significandam naturam columbae, et ad designandos effectus spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, contingit quod columba significat spiritum sanctum.

## 8. De voce paterni testimonii.

III q. 39 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Christo baptizato, fuit vox patris audita filium protestantis. Filius enim et spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum, in II de Trin. Ergo etiam nec apparere.

III q. 39 a. 8 arg. 2

Praeterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed pater non est verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

III q. 39 a. 8 arg. 3

Praeterea, homo Christus non incoepit esse filius Dei in Baptismo, sicut quidam haeretici putaverunt, sed a principio suae conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox patris protestari Christi divinitatem, quam in eius Baptismo.

III q. 39 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. III, *ecce, vox de caelis dicens, hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui*.

III q. 39 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in Baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri Baptismi, demonstrari debuit quod in nostro Baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Et ideo in Baptismo Christi, ut Hieronymus dicit, *mysterium Trinitatis demonstratur, dominus ipse in natura humana baptizatur; spiritus sanctus descendit in habitu columbae; patris vox testimonium filio perhibentis auditur*. Et ideo conveniens fuit ut in illo Baptismo pater declararetur in voce.

III q. 39 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo filius et spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur

druhého, může se sice zjeviti, ale nemůže býti viditelně poslán.

K druhému se musí říci, že se Otec nezjevuje v hlase než jako původce hlasu anebo jako mluvící skrze hlas. A protože jest Otci vlastní pronášeti Slovo, což jest říci nebo mluviti, proto se Otec nejvhodněji zjevil skrze hlas, jenž znamená slovo. Pročež i ten hlas, od Otce vydaný, prohlašuje synovství Slova. A jako zjev holubice, ve které se zjevil Duch Svatý, není přirozenost Ducha Svatého, ani zjev člověka, ve kterém se ukázal sám Syn, není přirozenost Syna Božího; tak také ten hlas nepatří k přirozenosti Slova nebo Otce mluvícího. Proto dí Pán, Jan. 5: "Ani hlasu jeho," to jest Otce, "jste nikdy neslyšeli, ani jeho zjevu neuzřeli." Čímž, jak dí Zlatoústý, K Jan., "zvolna je uváděje do filosofické pravdy, ukazuje, že u Boha není ani hlasu ani zjevu, nýbrž že jest i nad takové útvary i slova taková". A jako holubici, a také lidskou přirozenost, přijatou od Krista, vykonala celá Trojice, tak také utvoření hlasu; ale ve hlase se projevuje pouze Otec jakožto mluvící, jako lidskou přirozenost přij al pouze Syn, a jako v holubici se ukázal pouze Duch Svatý; jak je patrné z Augustina, v knize O víře Petrovi.

K třetímu se musí říci, že božství Kristovo nemělo býti všem zjeveno při jeho narození, nýbrž spíše skrýváno v nedostatcích dětského věku. Ale když již přišel do dokonalého věku, v němž mu patřilo učiti a zázraky činiti a obraceti lidi k sobě, tehdy mělo býti naznačeno jeho božství svědectvím Otcovým, aby jeho učení bylo věrojatnější. Pročež i sám praví, Jan. 5: "Otec, který mne poslal, sám vydává svědectví o mně." A to především při křtu, jímž lidé jsou znovuzrozeni na Boží syny přivlastněné. Neboť synové Boží přivlastnění se ustanovují v podobě Syna přirozeného, podle onoho Řím. 8: "Které předzvěděl, ty též předurčil státi se podobnými obrazu Syna svého." Proto praví Hilarius, K Mat., že sestoupil Duch Svatý na pokřtěného Ježíše a byl slyšen hlas Otce, řkoucího: Toto jest můj milý Syn; "abychom poznali z toho, co se konalo u Krista, že po lázni vody také k nám slétá Duch Svatý s nebeských končin a přivlastněni otcovským hlasem se stáváme syny Božími.

## *XL. O způsobu obcování Kristova.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po tom, co patří k vstupu Kristovu na svět nebo k jeho začátku, následuje další úvaha o tom, co patří k jeho rozvoji. A nejprve jest uvažovati o způsobu jeho obcování; za druhé o jeho pokušení; za třetí o učení; za čtvrté o zázracích. O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda měl Kristus vésti život samotářský nebo obcovati s lidmi.

2. Zda měl vésti život přísný v jídle a nápoji a šatstvu, nebo společný jiným.

3. Zda měl žíti povržený na tomto světě nebo s bohatstvím a ctí.

non solum apparere, sed etiam visibiliter mitti. Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

III q. 39 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod pater non demonstratur in voce nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem. Et quia proprium est patri producere verbum, quod est dicere vel loqui, ideo convenientissime pater per vocem manifestatus est, quae significat verbum. Unde et ipsa vox a patre emissa filiationem verbi protestatur. Et sicut species columbae, in qua demonstratus est spiritus sanctus, non est natura spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse filius, est ipsa natura filii Dei, ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam verbi vel patris loquentis. Unde Ioan. V dominus dicit, *neque vocem eius, idest patris, unquam audistis, neque speciem eius vidistis*. Per quod, sicut Chrysostomus dicit, super Ioan., *paulatim eos in philosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est neque species, sed superior et figuris est et loquelis talibus*. Et sicut columbam, et etiam humanam naturam a Christo assumptam, tota Trinitas operata est, ita etiam formationem vocis, sed tamen in voce declaratur solus pater ut loquens, sicut naturam humanam solus filius assumpsit, et sicut in columba solus spiritus sanctus demonstratus est; ut patet per Augustinum, in libro de fide ad Petrum.

III q. 39 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod divinitas Christi non debuit omnibus in eius nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis aetatis. Sed quando iam pervenit ad perfectam aetatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere et homines ad se convertere, tunc testimonio patris erat eius divinitas indicanda, ut eius doctrina credibilior fieret. Unde et ipse dicit, Ioan. V, *qui misit me pater, ipse testimonium perhibet de me*. Et hoc praecipue in Baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos, filii enim Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui*. Unde Hilarius dicit, super Matth., quod super Iesum baptizatum descendit spiritus sanctus, et vox patris audita est dicentis, *hic est filius meus dilectus, ut ex his quae consummabantur in Christo, cognosceremus, post aquae lavacrum, et de caelestibus partibus sanctum in nos spiritum avolare, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri*.

## *40. De modo conversationis Christi.*

### Prooemium

III q. 40 pr.

Consequenter, post ea quae pertinent ad ingressum Christi in mundum vel ad eius principium, considerandum restat de his quae pertinent ad progressum ipsius. Et primo, considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione eius; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. Secundo, utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu, an aliis communem. Tertio, utrum debuerit abiecte vivere in hoc mundo, an cum divitiis et honore. Quarto, utrum debuerit secundum legem vivere.



4. Zda měl žíti podle zákona.

### I.1. Zda měl Kristus obcovati s lidmi, nebo vésti samotářský život.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl obcovati s lidmi, nýbrž vésti život samotářský. Neboť bylo třeba, aby Kristus ukázal svým životem, nejen že jest člověk, nýbrž také Bůh. Ale nesluší se, aby Bůh obcoval s lidmi; praví se totiž Dan. 2: "Mimo bohy, kteří nemají obcování s lidmi;" a Filosof praví, v I. Polit., že ten, kdo žije samotářsky, "buď jest šelma", činí-li tak z divokosti, "nebo jest bůh", jestliže tak činí prouvažování pravdy. Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby Kristus obcoval s lidmi.

Mimo to Kristus, když žil ve smrtelném těle, měl vésti nejdokonalejší život. Nejdokonalejší však život je život nazíravý, jak jsme měli v Druhé Části. K nazíravému pak životu patří nejvíce samota, podle onoho Ose. 2: "Zavedu ji do samoty, a tam promluvím k jejímu srdci." Tedy se zdá, že měl Kristus vésti život samotářský.

Mimo to Kristův život měl býti jednotvarý, protože se na něm mělo vždy jeviti, co jest nejlepší. Ale Kristus někdy vyhledával osamělá místa, vyhýbaje se zástupům; pročež praví Remigius, K Mat.: "Čteme, že Pán měl tři útulky: loď, horu a poušť: na některý z nich odcházel, kdykoli byl tísněn davem." Tedy měl též vždycky vésti život samotářský.

Avšak proti jest, co se praví Baruch. 3: "Potom byl viděn na zemi, a s lidmi obcoval."

Odpovídám: Musí se říci, že obcování Kristovo mělo býti takové, aby se shodovalo s účelem vtělení, v němž přišel na svět. Přišel pak na svět nejprve zjeviti pravdu, jak sám řekl, Jan 18: "Na to jsem se narodil, a na to jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." A proto se neměl skrývati, veda samotářský život, nýbrž jíti na veřejnost veřejným kázáním. Proto Luk. 4, pravil těm, kteří ho chtěli zadržovati: "Neboť i jiným obcím musím zvěstovati království Boží, protože na to jsem poslán." Za druhé přišel proto, aby lidi vyprostil z hříchu, podle onoho I. Tim. 1: "Ježíš Kristus přišel na tento svět spasiti hříšníky." A proto, jak praví Zlatoústý, "ač mohl Kristus přitáhnouti k sobě všechny, aby slyšeli jeho kázání, zůstávaje na jednom místě; přece toho neučinil, dávaje nám příklad, abychom obcházeli, a hledali hynoucí, jako pastýř ztracenou ovci a jako lékař, jdoucí k nemocnému". Za třetí přišel, abychom "skrze něho měli přístup k Bohu", jak se praví Řím. 5. A tak bylo vhodné, aby lidem dal důvěru k němu přistoupiti, důvěrně obcuje s lidmi. Proto se praví Mat. 9: "Stalo se, když stoloval v domě, hle, mnozí publikáni a hříšníci, přišedše stolovali s Ježíšem a jeho učedníky." Což vykládaje Jeronym, praví: "Viděli, že publikán, obrátiv se od hříchů k dobrému, nalezl čas pokání; a proto ani oni nezoufali nad spasením."

### 1. Utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere an inter homines conversari.

III q. 40 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam agere vitam. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari, dicitur enim Dan. II, *exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio*; et philosophus dicit, in I Polit., quod ille qui solitarius vivit, aut est bestia, si scilicet propter saevitiam hoc faciat, aut est Deus, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

III q. 40 a. 1 arg. 2

Praeterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est. Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Osee II, *ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor eius*. Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

III q. 40 a. 1 arg. 3

Praeterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quaerebat, turbas declinans, unde Remigius dicit, super Matth., *tria refugia legitur dominus habuisse, navim, montem et desertum, ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat*. Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

III q. 40 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Baruch III, *post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*.

III q. 40 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit, Ioan. XVIII, *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando. Unde, Luc. IV, dicit illis qui volebant eum detinere, *quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum*. Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I Tim. I, *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, *licet in eodem loco manendo posset Christus omnes ad se attrahere, ut eius praedicationem audirent, non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum ut perambulemus et requiramus pereuntes, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum*. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ita, familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. IX, *factum est, discumbente eo in domo, ecce, multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius*. Quod exponens Hieronymus dicit, *viderant publicanum, a peccatis ad meliora conversum, locum*

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus chtěl skrze své člověčenství zjeviti božství. A proto, obcuje s lidmi, což jest vlastní člověku, zjevil všem své božství, káže a čině zázraky a nevinně a spravedlivě obcuje mezi lidmi.

K druhému se musí říci, že jak bylo řečeno v Druhé Části, život rozjímavý jest jednoduše lepší nežli život činný, jenž se zabývá tělesnými skutky; ale život činný, v němž někdo kázáním a učením předává druhým rozjímané, jest dokonalejší než život, který jest jenom rozjímavý; protože takový život předpokládá nadbytek rozjímání. A proto Kristus vyvolil takový život.

' K třetímu se musí říci, že "činy Kristovy byly naše poučení". A proto, aby dal příklad kazatelům, aby se vždycky nevydávali na veřejnost, proto se někdy Pán uchýlil od zástupů. Čteme pak, že to učinil pro trojí. A to někdy pro tělesný odpočinek. Pročež se praví Mark. 6, že Pán pravil učedníkům: "Pojďte pryč na pusté místo, a odpočívejte maličko. Bylo totiž mnoho těch, kteří přicházeli a vraceli se a neměli se kdy najísti." Někdy pak za příčinou modlitby. Proto se praví Luk. 6: "Stalo se v těch dnech, odešel se na horu modliti, a byl ponocující v modlitbě Boží." A tu praví Ambrož: "Poučuje nás svým příkladem o přikázáních ctnosti." - Někdy pak, aby učil unikati lidské přízni. Proto k onomu Mat. 6, ‚Vida Ježíš zástupy, vystoupil na horu', praví Zlatoústý: "Tím, že nesedal v městě a na náměstí, nýbrž na hoře a v samotě, učil nás ničeho nekonati z okázalosti, a zanechati povyků, zvláště, když jest třeba rozhovorů o nezbytnostech."

## I.2. Zda měl Kristus vésti přísný život na tomto světě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl vésti přísný život na tomto světě. Kristus totiž hlásal dokonalost života mnohem více než Jan. Ale Jan vedl přísný život, aby povzbudil lidi svým příkladem k dokonalosti života: praví se totiž Mat. 3, že Jan "měl šat z velbloudí srsti a kožený pás kolem beder svých; pokrmem pak mu byly kobylky a lesní med", což vykládaje Zlatoústý, praví: "Byl div viděti v lidském těle takovou trpělivost; což i Židy velmi přitahovalo." Tedy se zdá, že tím spíše příslušela Kristu přísnost života.

Mimo to zdrželivost jest určena k čistotě. Praví se totiž Ose. 4: "Pojezše nebudou sytí: smilnili a nepřestávali." Ale Kristus zachoval na sobě čistotu i jiným doporučoval zachovávati, když řekl, Mat. 19: "Jsou kleštěnci, kteří se vyklestili pro království nebeské: kdo může chápati, chápej." Tedy se zdá, že Kristus měl na sobě i na svých učednících zachovávati přísnost života.

*invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem*.

III q. 40 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem. Et ideo, conversando cum hominibus, quod est proprium hominis, manifestavit omnibus suam divinitatem, praedicando et miracula faciendo, et innocenter et iuste inter homines conversando.

III q. 40 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

III q. 40 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum praedicatoribus quod non semper se darent in publicum, ideo quandoque dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem. Unde Marci VI dicitur quod dominus dixit discipulis, *venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum. Erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant*. Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Luc. VI, *factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei*. Ubi dicit Ambrosius quod *ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo*. Quandoque vero ut doceat favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. V, *videns Iesus turbas ascendit in montem*, dicit Chrysostomus, *per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat*.

## 2. Utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu an aliis communem.

III q. 40 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christum decuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multo magis praedicavit perfectionem vitae quam Ioannes. Sed Ioannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitae provocaret, dicitur enim, Matth. III, quod *ipse Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos, esca autem eius erant locustae et mel sylvestre*; quod exponens Chrysostomus dicit, *erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre, quod et Iudaeos magis attrahebat*. Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitae.

III q. 40 a. 2 arg. 2

Praeterea, abstinentia ad continentiam ordinatur, dicitur enim Osee IV, *comedentes non saturabuntur, fornicati sunt, et non cessaverunt*. Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit, Matth. XIX, *sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum caelorum, qui potest capere, capiat*. Ergo videtur quod Christus in se, et in suis discipulis, austeritatem vitae servare debuerit.



Mimo to se zdá směšné, aby někdo začal tužší život, a od něho se vrátil k volnějšímu; může se totiž proti němu říci, co jest Luk. 14: "Tento člověk začal stavěti a nemohl dokončiti." Kristus však začal nejtužší život po křtu, zůstávaje na poušti a v postu "čtyřicet dní a čtyřicet nocí". Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby po takové tuhosti života se vracel k obecnému životu.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 11: "Přišel Syn Člověka, " jí a pije.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, shoduje se s účelem vtělení, aby Kristus nežil samotářsky, nýbrž obcoval s lidmi. Kdo však s někým obcuje, má povinnost srovnati se s nimi v obcování, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 9: "Všem jsem se stal vším." A proto bylo nejvhodnější, aby Kristus byl v pokrmu a nápo ji obecně jako jiní. Proto praví Augustin, Proti Faustovi, že Jan byl nazván "bez jídla a pití", protože neužíval oné stravy, které užívali Židé. Kdyby jí tedy Pán neužíval, ve srovnání s ním by nebýval nazván "jedlík a pij ák".

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán dal ve svém obcování příklad dokonalosti ve všem, co o sobě patří ke spasení. Ale samo odříkání jídla a nápoje nepatří o sobě ke spasení, podle onoho Řím.: "Království Boží není pokrm a nápoj." A Augustin, v knize Otázkách evang., vykládaje ono Mat. 11: ‚Ospravedlněna byla moudrost od synů svých', praví: Že totiž svatí Apoštolové "pochopili, že království Boží není v jídle a nápoji, nýbrž v klidném snášení", když se v hojnosti nevynášejí, nouzí nemalomyslní. A praví v III. O nauce křest., že "ve všech takových není za vinu užívání věcí, nýbrž rozkoš užívajícího". Obojí pak život jest dovolený a chvalný; že totiž někdo zachovává zdrženlivost, odloučen od obecného styku s lidmi; i užívá obecného života, postaven ve společnosti druhých. A proto chtěl Pán dáti lidem příklad obojího života. Jan však, jak dí Zlatoústý, "neukázal nic více nežli život a spravedlnost. Kristus však měl i svědectví ze zázraků. Nechávaje tedy Jana zářiti postem, sám nastoupil opačnou cestu, přicházel ke stolům publikánů, jedl a pil."

K druhému se musí říci, že jako jiní lidé zdrželivostí dosahují ctnosti čistoty, tak také Kristus mocí svého Božství potlačoval tělo u sebe a u jiných. Proto, jak se čte Mat. 9, "farizeové a učedníci Janovi se postili, ne však učedníci Kristovi". Což vykládaje Beda, praví, že "Jan nepil ani vína ani opojného, neboť zdrželivost zvětšovala zásluhu tomu, jehož přirozenost neměla žádné moci. Kristus však, jemuž přirozeně příslušelo odpouštět hříchy, proč by se vyhýbal těm, jež mohl učiniti čistší zdrželivých?"

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "aby ses naučil, jak velikým dobrem je půst, a jak je štítem proti ďáblovi, že po křtu nelze hověti nevázanosti, nýbrž postu, on se postil, ač toho nepotřeboval, ale nás poučuje. Nešel

III q. 40 a. 2 arg. 3

Praeterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur, potest enim dici contra eum quod habetur Luc. XIV, *hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare*. Christus autem districtissimam vitam incoepit post Baptismum, manens in deserto et ieiunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quod post tantam vitae districtionem ad communem vitam rediret.

III q. 40 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XI, *venit filius hominis manducans et bibens*.

III q. 40 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est, congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud apostoli, I Cor. IX, *omnibus omnia factus sum*. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se sicut alii haberet. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *Ioannes dictus est non manducans neque bibens, quia illo victu quo Iudaei utebantur, non utebatur. Hoc ergo dominus nisi uteretur, non in eius comparatione manducans bibensque diceretur*.

III q. 40 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus*. Et Augustinus dicit, in libro de quaestionibus Evang., exponens illud Matth. XI, iustificata est sapientia a filiis suis, quia scilicet sancti apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat nec deprimit egestas. Et in III de Doct. Christ., dicit quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*. Utraque autem vita est licita et laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet; et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo dominus voluit utriusque vitae exemplum dare hominibus. Ioannes autem, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *nihil plus ostendit praeter vitam et iustitiam. Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Ioannem ieiunio fulgere, ipse contrariam incessit viam, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens*.

III q. 40 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi, ita etiam Christus, in se et suis per virtutem suae divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut legitur Matth. IX, *Pharisaei et discipuli Ioannis ieiunabant, non autem discipuli Christi*. Quod exponens Beda dicit quod *Ioannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturae. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores?*

III q. 40 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus Diabolum, et quoniam post*

však v postu dále než Mojžíš a Eliáš, aby se nezdálo neuvěřitelným přijetí těla." Druhé pak tajemství, jak dí Řehoř, číslo čtyřicet, jest zachováno v postu za příkladem Kristovým, protože moc Desatera jest naplněna čtverým evangeliem; neboť čtyřikrát deset dává čtyřicet. - Nebo, "protože v tomto smrtelném těle sestáváme ze čtyř živlů, a jeho vůlí se protivíme Božím přikázáním, jež jsme dostali v Desateru". - Nebo podle Augustina, v knize Osmdesátitří Otáz., "celá ukázněnost moudrosti jest poznati Tvůrce a stvoření. Tvůrce je Trojice, Otec a Syn a Duch svatý. Stvoření pak je z části neviditelné, jako duše, jíž se přiděluje číslo tři: neboť se přikazuje Boha milovati trojmo, z celého srdce, z celé duše a z celé mysli; částečně viditelné, jako tělo, jemuž náleží číslo čtyři, pro teplo, vlhko, studeno a sucho." Tedy "číslo deset, jež naznačuje celou ukázněnost, násobeno čtyřmi, to jest, násobeno číslem, které se přisu2uje tělu, protože se správa koná skrze tělo, dá číslo čtyřicet". A proto doba, ve které lkáme a litujeme, trvá počtem čtyřiceti:" Přece však nebylo nevhodné, že se Kristus po postu a poušti vrátil k obecnému životu. Neboť to přísluší životu, v němž někdo předává rozjímané druhým, jehož volbu přisuzujeme Kristu, že nejprve pěstoval rozjímání, a potom přistoupil k veřejné činnosti, žije s ostatními. Proto též praví Beda, k Mark.: "Kristus se postil, abys neuhýbal přikázání; jedl s hříšníky, abys, vida laskavost, poznal moc."

## I.3. Zda měl Kristus na tomto světě vésti chudý život.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl na tomto světě vésti chudý život. Kristus měl totiž přijmouti život nejpříhodnější. Ale nejpříhodnější život jest, který jest uprostřed mezi bohatstvím a chudobou; praví se totiž Přísl. 30: "Nedávej mi žebrotu, ani bohatství: uděl toliko potřebné mému životu." Tedy neměl Kristus vésti život chudý, nýbrž skromný.

Mimo to vnější bohatství jest určeno pro potřeby těla v pokrmu a oděvu. Ale Kristus vedl obecný život v pokrmu a oděvu, podle způsobu jiných, se kterými žil. Tedy se zdá, že také měl zachovávati obecný způsob života v bohatství a chudobě a neužívati největší chudoby.

Mimo to Kristus nejvíce poukazoval lidem na příklad pokory, podle onoho Mat. 11: "Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem." Ale pokora se nejvíce doporučuje pro bohaté: pročež se praví I. Tim. posl.: "Bohatým tohoto světa přikazuj nemysliti vysoko." Tedy se zdá, že Kristus neměl vésti chudý život.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 8: "Syn Člověka nemá kam hlavu skloniti." Jako by řekl, podle Jeronyma, "Proč mne chceš následovati pro bohatství a světské zisky, když jsem tak chudý, že nemám ani domečku, a užívám střechy

*Baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet, ipse ieiunavit, non eo indigens, sed nos instruens. Non autem ultra processit ieiunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio*. Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit, quadragenarius numerus exemplo Christi in ieiunio custoditur, quia *virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur, denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel, quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluntatem praeceptis dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta*. Vel, secundum Augustinum, in libro octogintatrium quaest., *omnis sapientiae disciplina est creatorem creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus tribuitur, diligere enim Deum tripliciter iubemur, ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, idest numero qui corpori tribuitur multiplicatus, quia per corpus administratio geritur, quadragenarium conficit numerum. Et ideo tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur*. Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christum dicimus assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo. Unde et Beda dicit, super Marc., *ieiunavit Christus, ne praeceptum declinares, manducavit cum peccatoribus, ut, gratiam cernens, agnosceres potestatem*.

## 3. Utrum debuerit abiecte vivere inhoc mundo an in divitiis et honore.

III q. 40 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est quae est mediocris inter divitias et paupertatem, dicitur enim Proverb. XXX, *mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria*. Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

III q. 40 a. 3 arg. 2

Praeterea, exteriores divitiae ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod etiam in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuit, et non uti maxima paupertate.

III q. 40 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis*. Sed humilitas maxime commendatur in divitibus, ut dicitur I ad Tim. ult., *divitibus huius saeculi praecipe non altum sapere*. Ergo videtur quod Christus non debuit ducere pauperem vitam.

III q. 40 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. VIII, *filius hominis non habet ubi caput reclinet*. Quasi dicat, secundum Hieronymum, *quid me propter divitias et saeculi lucra*



cizí?" A k onomu Mat. 17: ‚Abychom jich nepohoršili, jdi k moři,' praví Jeronym: "Jednoduše vzato, vzdělává to posluchače, když slyší, že Pán byl tak chudý, že neměl ani z čeho by odevzdal poplatky za sebe a Apoštola."

Odpovídám: Musí se říci, že se slušelo, aby Kristus vedl chudý život na tomto světě. A to nejprve, protože bylo příhodné úkolu kazatelskému, pro nějž přišel, jak praví Mark. l: "Poj ďme do nejbližších vesnic a měst, abych i tam kázal; neboť na to jsem přišel." Je však třeba, aby hlasatelé slova Božího byli zcela zbaveni starostí o světské záležitosti, aby byli zcela uvolněni pro kázání. Což nemohou činiti, kdo mají bohatství. Proto i sám Pán, posílaje Apoštoly kázati, praví jim: "Nemějte ani zlato, ani stříbro." A sami Apoštolové praví, Skut. 6: "Není správné, abychom opustili slovo a obsluhovali stoly." Za druhé, protože, jako přijal tělesnou smrt, aby nám udělil život duchovní, tak snášel tělesnou chudobu, aby nám udělil bohatství duchovní, podle onoho II. Kor. 8: "Znáte milost Pána našeho Ježíše Krista, že pro nás stal se nuzným, abychom jeho nemajetností se stali bohatými." Za třetí, aby se nepřičítalo jeho kázání chtivosti, kdyby měl bohatství. Proto dí Jeronym, K Mat., že kdyby jeho učedníci měli bohatství, zdáli by se kázati ne k vůli spáse lidí, nýbrž k vůli zisku; a týž důvod jest u Krista. Za čtvrté, aby se ukázala tím větší moc jeho božství, čím se zdál v chudobě nižší. Proto se praví v kterési řeči Efesského Sněmu: "Zvolil si vše chudé a všední, všechno prostřední a většině neznámé, aby se poznalo, že božství přetvořilo okrsek zemský. Proto zvolil chudičkou matku, nejchudší vlast, má nedostatek peněz. A to ti vyložtež jesle."

K prvnímu se tedy musí říci, že se patrně mají vyhýbati přehojnému bohatství a žebrotě ti, kteří chtějí žíti podle ctnosti, pokud jsou příležitostmi ke hříchu. Neboť přehojné bohatství jest příležitostí zpyšnění: žebrota pak je příležitostí krásti a lháti, nebo také křivě přísahati. Protože pak Kristus nebyl schopný hříchu, z oné příčiny, ze které se jim Šalomoun vyhýbal, nemusil se vyhýbati Kristus. - Není však každá žebrota příležitostí krásti a křivě přísahati, jak tam patrně Šalomoun dodává, nýbrž pouze ona, která jest protivná vůli; a aby se jí člověk vyhnul, krade a křivě přísahá. Ale dobrovolná chudoba toho nebezpečí nemá. A takovou chudobu zvolil Kristus.

K druhému se musí říci, že někdo může vésti obecný život co do pokrmu a oděvu nejen maje bohatství, nýbrž i dostávaje potřebné od bohatých: praví se totiž Luk. 8, že některé ženy následovaly Krista, a poskytovaly mu ze svých prostředků. Neboť, jak praví Jeronym, Proti Vigilantiovi, "bylo židovským zvykem, a nepokládalo za vinu, podle starého národního zvyku, když ženy svým učitelům poskytovaly ze své ho statku potravy a oděvu. Protože však to mohlo u pohanů dělati pohoršení, připomíná Pavel, že to odmítl. Tak mohlo býti obecné živobytí bez starostí, překážejících kazatelské práci; ne však držení bohatství.

*cupis sequi, cum tantae sim paupertatis ut nec hospitiolum quidem habeam, et tecto utar non meo?* Et super illud Matth. XVII, *ut non scandalizemus eos vade ad mare*, dicit Hieronymus, *hoc, simpliciter intellectum, aedificat auditorem, dum audit tantae dominum fuisse paupertatis ut unde tributa pro se et apostolo redderet, non habuerit*.

III q. 40 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum praedicationis officio, propter quod venisse se dicit, Marc. I, *eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi praedicem, ad hoc enim veni*. Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse dominus, apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis, *nolite possidere aurum neque argentum*. Et ipsi apostoli dicunt, Act. VI, *non est aequum nos relinquere verbum et ministrare mensis*. Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum illud II Cor. VIII, *scitis gratiam domini nostri Iesu Christi, quoniam propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*. Tertio ne, si divitias haberet, cupiditati eius praedicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., quod, si discipuli divitias habuissent, videbantur non causa salutis hominum, sed causa lucri praedicasse. Et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, *omnia paupera et vilia elegit, omnia mediocria et plurimis obscura, ut divinitas cognosceretur orbem terrarum transformasse. Propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fit pecuniis. Et hoc tibi exponat praesepe*.

III q. 40 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superabundantia divitiarum et mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, inquantum sunt occasiones peccandi, abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas vero est occasio furandi et mentiendi, aut etiam periurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon haec vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quaelibet mendicitas est furandi et periurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur, sed sola illa quae est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur et periurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet. Et talem paupertatem Christus elegit.

III q. 40 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a divitibus necessaria accipiendo. Quod etiam circa Christum factum est, dicitur enim Lucae VIII, quod mulieres quaedam sequebantur Christum, quae ministrabant ei de facultatibus suis. Ut enim Hieronymus dicit, contra Vigilantium, *consuetudinis Iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam, more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum et vestitum praeceptoribus suis ministrarent. Hoc autem, quia scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abiecisse commemorat*. Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente

K třetímu se musí říci, že u toho, jenž jest chudý z nutnosti, pokora není velikou chválou. Ale u toho, kdo jest dobrovolně chudý, jako byl Kristus, jest právě chudoba znamením největší pokory.

## I.4. Zda Kristus žil podle zákona.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nežil podle zákona. Zákon totiž předpisoval, aby se žádná práce nedělala v sobotu, jako "Bůh odpočinul sedmého dne od veškerého díla, jež učinil". Ale on uzdravoval v sobotu člověka a přikázal mu, aby odnesl své lože. Tedy se zdá, že nežil podle zákona.

Mimo to Kristus totéž činil a učil, podle onoho Skut. 1: "Počal Ježíš činiti a učiti." Ale on učil, Mat. 15, že "nic člověka neposkvrňuje, co vchází do úst; což jest proti přikázání zákona, jenž nazýval člověka nečistým z požívání a doteku některých zvířat, jak je patrné Levit. 11. Tedy se zdá, že on nežil podle zákona.

Mimo to se zdá, že týž soud má činící a souhlasící: podle onoho Řím. 1: "Nejen ti, kteří činí, nýbrž kteří souhlasí s činícími." Ale Kristus souhlasil s učedníky, rušícími zákon, v tom, že v sobotu drtili klasy, omlouvaje je, jak máme Mat. 12. Tedy se zdá, že Kristus nežil podle zákona.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Nemyslete, že jsem přišel rušiti zákon nebo proroky." Což vykládaje Zlatoústý, praví: "Zákon naplnil; a to nejprve, nepřestoupiv nic ze zákonitého; za druhé ospravedlniv věrou, což zákon písmenou učiniti nemohl.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus ve všem žil podle předpisů zákona. Na znamení toho chtěl také obřízku: neboť obřízka jest jakýsi slib plnění zákona, podle onoho Galat. 5: "Dosvědčuji každému člověku, obřezávajícímu se, že jest povinen vykonati veškerý zákon." Kristus pak chtěl žíti podle zákona, a to nejprve, aby schválil Starý zákon. - Za druhé, aby zachovávaje jej, na sobě jej dokonal a zakončil, ukazuje, že byl zařízen k němu. - Za třetí, aby odňal Židům příležitost pomluv. - Za čtvrté, aby lidi osvobodil od služby zákonu: podle onoho Galat. 4: "Poslal Bůh Syna svého, učiněného pod zákonem, aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem.

K prvnímu se tedy musí říci, že se. při tom Pán trojmo hájí, že nepřestoupil zákona. A to jedním způsobem, že se přikázáním o svěcení soboty nezakazuje práce božská, nýbrž práce lidská; ač totiž Bůh sedmého dne přestal tvořiti nová stvoření, přece stále pracuje na udržování a řízení věcí. Že pak Kristus konal zázraky, bylo dílo božské. Proto sám praví, Jan. 5: .,Otec můj až dosud pracuje, i já pracuji." Za druhé se hájí tím, že ono přikázání nezakazuje práce, které jsou nutné pro zachování těla. Proto sám dí, Luk. 13: "Zda každý z vás neodváže v sobotu od jeslí svého vola anebo osla, a nevede napájeti?"

praedicationis officium, non autem divitiarum possessio.

III q. 40 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur. Sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximae humilitatis indicium.

## 4. Utrum debuerit vivere secundum legem.

III q. 40 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim praecipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut *Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat*. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

III q. 40 a. 4 arg. 2

Praeterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere*. Sed ipse docuit, Matth. XV, quod *omne quod intrat in os, non coinquinat hominem*, quod est contra praeceptum legis, quae per esum et contactum quorundam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Levit. XI. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

III q. 40 a. 4 arg. 3

Praeterea, idem iudicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom. I, *non solum illi qui faciunt, sed qui consentiunt facientibus*. Sed Christus consensit discipulis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. XII. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

III q. 40 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, *nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas*. Quod exponens Chrysostomus dicit, *legem implevit, primo quidem, nihil transgrediendo legalium; secundo, iustificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat*.

III q. 40 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Christus in omnibus secundum legis praecepta conversatus est. In cuius signum, etiam voluit circumcidi, circumcisio enim est quaedam protestatio legis implendae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*. Voluit autem Christus secundum legem conversari, primo quidem, ut legem veterem comprobaret. Secundo, ut eam observando in seipso consummaret et terminaret, ostendens quod ad ipsum erat ordinata. Tertio, ut Iudaeis occasionem calumniandi subtraheret. Quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. IV, *misit Deus filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret*.

III q. 40 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo, quia per praeceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed humanum opus, quamvis enim Deus die septima cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit, Ioan. V, *pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Secundo, excusat se



A níže, 14: "Komu z vás osel nebo vůl spadne do jámy, a nevytáhne ho hned v den sobotní?" Jest však zřejmé, že zázračné skutky, jež Kristus konal, patřily k zachování těla a duše. Za třetí, protože ono přikázání nezakazuje skutky, které patří k uctívání Boha. Pročež praví Mat. 12: "Což jste nečetli v zákoně, že v sobotu kněží ve Chrámě ruší sobotu, a jsou bez viny?" A Jan. 7 se praví, že "obřízku dostává člověk v sobotu". Že pak Kristus nařídil ochrnulému, aby odnesl v sobotu své lože, patřilo k uctívání Boha, to jest ke chvále moci Boží. A je patrné, že nerušil soboty. Ač mu to Židé nesprávně předhazovali, řkouce: "Tento člověk není od Boha, protože nezachovává sobotu."

K druhému se musí říci, že Kristus chtěl ukázati oněmi slovy, že člověk se nestává nečistým podle duše z užívání jakýchkoli pokrmů podle jejich přirozenosti, nýbrž že něco znamenají. Že pak v zákoně slují některé pokrmy nečisté, to jest proto, že něco znamenají. Proto praví Augustin, Proti Faustovi: "Je-li řeč o vepři aberánku, oba přirozeností jsou čistí, protože každé stvoření Boží jest dobré: že však něco znamená, jest beránek čistý, vepř nečistý."

K třetímu se musí říci, že i učedníci jsou omluveni z přestoupení zákona, když hladovíce drtili klasy v sobotu; jako též David nepřestoupil zákona, když v nezbytnosti hladu jedl chleby, jichž mu nebylo dovoleno požívati.

# *XLI. O pokušení Kristově.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o pokušení Kristově. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda bylo pokoušení Krista vhodné.

2. O místě pokušení.

3. O době.

4. O způsobu a pořadu pokušení.

## I.1. Zda bylo příhodné Kristu býti pokoušen.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo příhodné Kristu býti pokoušen. Pokoušeti totiž jest "dělati zkoušku". To pak se děje pouze u věci neznámé. Ale moc Kristova byla známa také démonům: praví se totiž Luk. 4, že "nenechal démony mluviti, protože věděli, že jest Kristus". Tedy se zdá, že Kristus neměl býti pokoušen.

Mimo to Kristus přišel na to, aby zničil dílo ďáblovo, podle onoho I. Jan. 3: "Na to se zjevil Syn Boží, aby zničil díla ďáblova." Ale nenáleží témuž zničiti něčí díla a trpěti jimi. A tak se zdá, že bylo nevhodné, aby Kristus strpěl, by ho ďábel pokoušel.

per hoc quod illo praecepto non prohibentur opera quae sunt de necessitate salutis corporalis. Unde ipse dicit, Luc. XIII, *unusquisque vestrum non solvet sabbato bovem suum aut asinum a praesepio, et ducit adaquare?* Et infra, XIV, *cuius vestrum asinus aut bos in puteum cadit, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quod opera miraculorum quae Christus faciebat, ad salutem corporis et animae pertinebant. Tertio, quia illo praecepto non prohibentur opera quae pertinent ad Dei cultum unde dicit, Matth. XII, *an non legistis in lege quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* Et Ioan. VII dicitur quod *circumcisionem accipit homo in sabbato*. Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, idest ad laudem virtutis divinae. Et patet quod sabbatum non solvebat. Quamvis hoc ei Iudaei falso obiicerent, dicentes, Ioan. IX, *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*.

III q. 40 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus voluit ostendere per illa verba quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quandam significationem. Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est propter quandam significationem. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, *si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est*.

III q. 40 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam discipuli, quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis, sicut et David non fuit transgressor legis quando, propter necessitatem famis, comedit panes quos ei edere non licebat.

# *41. De tentatione Christi.*

## Prooemium

III q. 41 pr.

Deinde considerandum est de tentatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit conveniens Christum tentari. Secundo, de loco tentationis. Tertio, de tempore. Quarto, de modo et ordine tentationum.

## 1. Utrum conveniens fuerit Christum tentari.

III q. 41 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere. Quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam Daemonibus, dicitur enim Luc. IV, quod *non sinebat Daemonia loqui, quia sciebant eum esse Christum*. Ergo videtur quod non decuerit Christum tentari.

III q. 41 a. 1 arg. 2

Praeterea, Christus ad hoc venerat ut opera Diaboli dissolveret, secundum illud I Ioan. III, *in hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera Diaboli*. Sed non est eiusdem dissolvere opera alicuius, et ea pati. Et ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a

Mimo to jest trojí pokušení: totiž od těla, od světa, od ďábla. Ale Kristus nebyl pokoušen od těla, ani od světa. Tedy také neměl býti pokoušen ani od ďábla.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 4: "Veden byl Ježíš od Ducha na poušť, aby byl pokoušen od ďábla."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus chtěl býti pokoušen, a to nejprve, aby nám přinesl pomoc proti pokušením. Pročež v Homilii Řehoř praví: "Nebylo nedůstojné našeho Vykupitele, že chtěl býti pokoušen, když přišel i na zabití: aby tak naše pokušení přemohl svými pokušeními, jako naši smrt přemohl smrtí svou." Za druhé pro naši ostražitost, aby nikdo, jakkoliv svatý, se nepovažoval za zabezpečeného a nedotknutelného pokušením. Proto také chtěl býti pokoušen po křtu, protože, jak dí Hilarius, K Mat., "ďábelská pokušení nejvíce zuří v posvěcených, protože je mu nejvíce žádoucí vítězství nad svatými". Proto se též praví Eccli. 2: "Synu, přistupuje ke službě Boží, stůj ve spravedlnosti a bázni, a připrav svou duši na pokušení." Za třetí, pro příklad: aby nás totiž poučil, jak přemoci ďábelská pokušení. Proto praví Augustin ve IV. O Troj., že Kristus ďáblovi "se nechal pokoušeti, aby byl prostředníkem ku překonání jeho pokušení, nejen pomocí, nýbrž i příkladem". Za čtvrté, aby nám poskytl důvěru ve své milosrdenství. Proto se praví Žid. 4: "Nemáme velekněze, který by nemohl cítiti s našimi slabostmi; nýbrž zkoušeného ve všem, k vůli podobnosti, bez hříchu."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Augustin, v IX. O Městě Bož., "Kristus byl tolik znám démonům, kolik chtěl; ne v tom, že jest věčný život, nýbrž v nějakých časných výkonech své moci", z nichž měli jakýsi dohad, že Kristus jest Syn Boží. Ale protože na něm viděli zase některá znamení lidské slabosti, nepoznávali najisto, že je Syn Boží. A proto jej chtěl pokoušeti. A to znamená Mat. 4, kde se praví, že "když zlačněl, přistoupil k němu pokušitel"; protože, jak dí Hilarius, "ďábel by se neodvážil pokoušeti Krista, kdyby na něm ze slabosti hladu nepoznával, co jest lidské. A to je také patrné ze způsobu pokoušení, když pravil: "Jsi-li Syn Boží." Což Řehořvykládaje, praví: "Co chce takový začátek řeči, ne-li že věděl, že přijde Syn Boží, ale nedomníval se, že přišel seslabostí těla.

K druhému se musí říci, že Kristus přišel zničiti ďábelská díla, ne jednaje mocí, nýbrž spíše trpě od něho a jeho údů, aby tak přemohl ďábla spravedlností, ne mocí; jak Augustin praví, XIII. O Troj., že "ďábel měl býti přemožen ne mocí Boží, nýbrž spravedlností". A proto při pokušení Kristově jest uvážiti, co učinil vlastní vůlí, a co strpěl od ďábla. Neboť, že se vydal pokušiteli, byla vlastní vůle. Pročež se praví Mat. 4: "Veden byl Ježíš na poušť od Ducha, aby byl pokoušen od ďábla," což se podle Řehoře má rozuměti o Duchu Svatém, totiž, "že jej Duch Svatý vedl tam, kde jej nalezne k pokoušení duch špatný". Avšak od ďábla strpěl, aby byl vzat buď na střechu Chrámu, nebo také na velmi vysokou horu. "A není divné," jak praví

Diabolo.

III q. 41 a. 1 arg. 3

Praeterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, a Diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a Diabolo.

III q. 41 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV, *ductus est Iesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a Diabolo*.

III q. 41 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Christus tentari voluit, primo quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret. Unde Gregorius dicit, in homilia, *non erat indignum redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat et occidi, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte superavit*. Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus, quantumcumque sanctus, se existimet securum et immunem a tentatione. Unde etiam post Baptismum tentari voluit, quia, sicut Hilarius dicit, super Matth., *in sanctificatis maxime Diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptanda de sanctis*. Unde et Eccli. II dicitur, *fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem*. Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret qualiter Diaboli tentationes vincamus. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin. *quod Christus Diabolo se tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes eius mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum*. Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur. Unde dicitur Heb. IV, *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia, pro similitudine, absque peccato*.

III q. 41 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, *Christus tantum innotuit Daemonibus quantum voluit, non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta*, ex quibus quandam coniecturam habebant Christum esse filium Dei. Sed quia rursus in eo quaedam signa humanae infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse filium Dei. Et ideo eum tentare voluit. Et hoc significatur Matth. IV, ubi dicitur quod postquam esuriit, accessit tentator ad eum, quia, ut Hilarius dicit, *tentare Christum Diabolus non fuisset ausus, nisi in eo, per esuritionis infirmitatem, quae sunt hominis recognosceret*. Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit, *si filius Dei es*. Quod exponens Gregorius dicit, *quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putabat?*

III q. 41 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus venerat dissolvere opera Diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo, ut sic Diabolum vinceret iustitia, non potestate, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., quod *Diabolus non potentia Dei, sed iustitia superandus fuit*. Et ideo circa tentationem Christi considerandum est quod propria voluntate fecit, et quod a Diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis. Unde dicitur Matth. IV, *ductus est Iesus in desertum a spiritu, ut tentaretur a Diabolo*, quod Gregorius intelligendum dicit de spiritu sancto, ut scilicet illuc eum spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. Sed a



Řehoř, "jestliže dopustil, aby byl veden od něho na horu, jenž dopustil ukřižování sebe od jeho údů." Rozumí se pak vzetí od ďábla, ne z nějakého donucení, ale, jak dí Origenes, K Luk., protože "následoval jej k pokoušení, jako zápasník samovolně jdoucí".

K třetímu se musí říci, že, jak dí Apoštol, "Kristus chtěl býti ve všem pokoušen bez hříchu". Pokoušení pak, které jest od nepřítele, může býti bez hříchu, protože je v pouhém vnějším našeptávání. Pokoušení však, které jest od těla, nemůže býti bez hříchu, protože to pokoušení je skrze zalíbení a dychtivost; a jak dí Augustin, "nejeden hřích jest, když tělo dychtí proti duchu". A proto chtěl Kristus býti pokoušen od nepřítele, ale ne od těla.

## I.2. Zda měl býti Kristus pokoušen na poušti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl býti pokoušen na poušti. Kristus totiž chtěl býti pokoušen nám za příklad, jak bylo řečeno. Ale příklad se má zjevně předložiti těm, kteří mají býti příkladem poučeni. Neměl tedy býti pokoušen na poušti.

Mimo to Zlatoústý dí, K Mat., že "ďábel tehdy nejvíce naléhá v pokoušení, když vidí osamělé. Proto i na počátku pokoušel ženu, naleznuv ji bez muže. A tak se zdá, že když šel na poušť, aby byl pokoušen, tím se vystavoval pokušení. Ježto tedy jeho pokušení jest naším příkladem, zdá se, že se také jiní mají přičiňovati, aby dostali pokušení. To však je patrně nebezpečné, ježto se máme spíše vyhnouti příležitostem v pokušení.

Mimo to Mat. 4 stojí druhé Kristovo pokušení, jímž "ďábel vzal Krista do svatého Města a postavil jej na střechu Chrámu"; což ovšem nebylo na poušti. Nebyl tedy pokoušen pouze na poušti.

Avšak proti jest, co se praví Mark. 1, že "Ježíš byl čtyřicet dní a

čtyřicet nocí na poušti, a byl pokoušen od Satana". Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus se vlastní vůlí vydal ďáblovi na pokoušení, jako se také vlastní vůlí vydal jeho údům na zabití; jinak by se ďábel neodvážil přistoupiti k němu. Ďábel však více pokouší někoho, když je osamělý: protože, jak se praví Eccle. 4, "jestliže někdo zvítězí nad jedním, dva mu odolají". A odtud jest, že Kristus vyšel na poušť, jako na pole zápasu, aby tam byl od ďábla pokoušen. Proto praví Ambrož, K Luk., že Kristus "byl veden na poušť, aby vyzval ďábla. Neboť, kdyby nebojoval onen", totiž ďábel, "nezvítězil by tento", to jest Kristus. - Přidává pak i jiné důvody, řka, že to Kristus učinil tajemně, aby vysvobodil Adama z vyhnanství", jenž byl totiž vyvržen z ráje do pustiny; příkladně, aby ukázal, že ďábel závidí nám, tíhnoucím k lepšímu".

Diabolo passus est quod assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit, si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. Intelligitur autem a Diabolo assumptus, non quasi ex necessitate, sed quia, ut Origenes dicit, super Luc., *sequebatur eum ad tentationem quasi athleta sponte procedens*.

III q. 41 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, *Christus in omnibus tentari voluit, absque peccato*. Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato, quia haec tentatio fit per delectationem et concupiscentiam; et, sicut Augustinus dicit, *nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum*. Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

## 2. De loto tentationis.

III q. 41 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est. Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

III q. 41 a. 2 arg. 2

Praeterea, Chrysostomus dicit, super Matth., quod *tunc maxime instat Diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios. Unde et in principio mulierem tentavit sine viro eam inveniens*. Et sic videtur, per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo eius tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas. Quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

III q. 41 a. 2 arg. 3

Praeterea, Matth. IV ponitur secunda Christi tentatio qua *Diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi*, quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

III q. 41 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marc. I, quod *erat Iesus in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana*.

III q. 41 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus propria voluntate se Diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate se membris eius exhibuit ad occidendum, alioquin Diabolus eum advenire non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius, quia, ut dicitur Eccle. IV, *si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei*. Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a Diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit, super Luc., quod *Christus agebatur in desertum consilio, ut Diabolum provocaret*. Nam nisi ille certasset, scilicet Diabolus, non iste vicisset, idest Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de Paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet nobis Diabolum ad meliora tendentibus invidere.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus jest všem předkládán za příklad skrze víru, podle onoho Žid. 12: "Vidouce původce a naplnitele víry, Ježíše." Víra však, jak se praví Řím. 10, jest ze slyšení, ne však z vidění; ano Jan. 20 se praví: "Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili." A proto, aby nám bylo pokušení Kristovo na příklad, k tomu není třeba, aby bylo viděno od lidí, nýbrž stačilo, aby se lidem vypravovalo.

K druhému se musí říci, že je dvojí příležitost pokušení. A to jedna se strany člověka: když se totiž někdo činí blízkým hříchu, nevystříhaje se příležitostí ke hříchu. A takové příležitosti k pokušení jest se vyhnouti; jako bylo řečeno Lotovi, Gen. 19: "Nestůj nikde v krajině kolem Sodomy." Jiná pak příležitost pokušení je se strany ďáblovy; jenž stále "závidí tíhnoucím k lepšímu", jak praví Ambrož. A takové příležitosti pokušení se nelze vyhýbati. Proto praví Zlatoústý, K Mat., že "nebyl jen Kristus veden od Ducha na poušť, nýbrž všichni synové Boží, mající Ducha Svatého. Neboť nespokojují se zahálčivě seděti; nýbrž Duch Svatý je pudí ujmouti se nějakého velikého díla, což pro ďábla jest býti na poušti, protože tam není nespravedlnost, ze které se ďábel těší. Také každé dobré dílo jest pouští pro tělo a svět; protože není podle vůle těla a světa". Takovou pak příležitost k pokoušení dáti ďáblovi, není nebezpečné, protože větší než útočení závidějícího ďábla jest pomoc Ducha Svatého, jenž jest původce dokonalého díla.

K třetímu se musí říci, že někteří praví, že všechna pokušení byla na poušti. Někteří pak z nich praví, že Kristus nebyl veden skutečně do svatého Města, nýbrž podle obrazivého vidění. Někteří však praví, že i ono svaté Město, to jest Jerusalem sluje pouští, protože bylo opuštěno od Boha. - Ale to nebylo nutné. Protože Marek praví, že byl pokoušen na poušti, nepraví však, že jenom na poušti.

## I.3. Zda pokušení Kristovo mělo býti po postu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo pokušení nemělo býti po postu. Bylo totiž svrchu řečeno, že nepříslušela Kristu přísnost života. Ale zdá se největší přísnosti, že nic nejedl čtyřicet dní a čtyřicet nocí; tak se totiž rozumí postění čtyřicet dní a čtyřicet nocí, že totiž " v oněch dnech nepožíval vůbec žádného pokrmu", jak praví Řehoř. Tedy se nezdá, že měl předeslati tento půst pokušení.

Mimo to Mark. 1 se praví, že "byl na poušti čtyřicet dní a čtyřicet nocí a byl pokoušen od Satana". Ale čtyřicet dní a čtyřicet nocí se postil. Tedy se zdá, že ne po postu, nýbrž zároveň když se postil, byl pokoušen od ďábla.

Mimo to se nečte, že se Kristus postil mimo jednou. Ale nebyl pouze jednou pokoušen od ďábla; praví se totiž Luk.

III q. 41 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum*. Fides autem, ut dicitur Rom. X, est ex auditu, non autem ex visu, quinimmo dicitur, Ioan. XX, *beati qui non viderunt et crediderunt*. Et ideo, ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportet quod ab hominibus videretur, sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

III q. 41 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis, puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans. Et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Lot, Gen. XIX, *ne steteris in omni regione circa Sodomam*. Alia vero tentationis occasio est ex parte Diaboli, qui semper invidet ad meliora tendentibus, ut Ambrosius dicit. Et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus, super Matth., quod *non solum Christus ductus est in desertum a spiritu, sed omnes filii Dei habentes spiritum sanctum. Non enim sunt contenti sedere otiosi, sed spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus, quod est esse in deserto quantum ad Diabolum, quia non est ibi iniustitia, in qua Diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum quantum ad carnem et mundum, quia non est secundum voluntatem carnis et mundi*. Talem autem occasionem tentationis dare Diabolo non est periculosum, quia maius est auxilium spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio Diaboli invidentis.

III q. 41 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto. Quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem, non realiter, sed secundum imaginariam visionem. Quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, idest Ierusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non erat necessarium. Quia Marcus dicit quod in deserto tentabatur a Diabolo, non autem dicit quod solum in deserto.

## 3. De tempore tentationis.

III q. 41 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Christi non debuit esse post ieiunium. Dictum est enim supra quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximae austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit, sic enim intelligitur *quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunasse*, quia scilicet in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, ut Gregorius dicit. Ergo non videtur quod debuerit huiusmodi ieiunium tentationi praemittere.

III q. 41 a. 3 arg. 2

Praeterea, Marci I dicitur quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana*. Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus ieiunavit. Ergo videtur quod non post ieiunium, sed simul dum ieiunaret, sit tentatus a Diabolo.

III q. 41 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus non legitur nisi semel ieiunasse. Sed



4, že "dokonav všechno pokušení, odstoupil od něho ďábel až do času". Jako tedy nepředeslal půst druhému pokušení, tak neměl předeslati ani prvému.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 4: "Když se postil čtyřicet dní a čtyřicet nocí, potom zlačněl;" a tehdy "přistoupil k němu pokušitel".

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus vhodně chtěl pokušení po postu. A to nejprve jakožto příklad. Protože, ježto všem nastává brániti se proti pokušením, jak bylo řečeno: tím, že on se postil před budoucím pokušením, poučil nás, že se máme postem ozbrojiti proti pokušením. Proto počítá Apoštol půst ke "zbraním spravedlnosti", II. Kor. 6. Za druhé, aby ukázal, že ďábel napadne v pokušení postící se, jako jiné, kteří pěstují dobré skutky. A proto jako po křtu, tak také jest Kristus pokoušen po postu. Proto praví Zlatoústý, K Mat.: "Kristus se postil, nepotřebuje postu, ale uče nás, aby ses naučil, jak veliké dobro je půst, a jak je štítem vůči ďáblovi; a že po křtu třeba dbáti ne rozmařilosti, nýbrž postu." Za třetí, protože po postu následoval hlad, jenž dal ďáblovi odvahu napadnouti jej, jak bylo řečeno. Avšak, jak praví Hilarius, K Mat., "Když Pán zlačněl, nebylo to z náhlého hladu, nýbrž ponechal člověka jeho přirozenosti". Neboť ďábel neměl býti od Boha přemožen, nýbrž od těla. Proto také, jak praví Zlatoústý, "nešel dále v postu než Mojžíš a Eliáš: aby se nezdálo neuvěřitelným přijetí těla".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristu nepříslušelo zachovávání přísnějšího života, aby se jevil rovný těm, kterým kázal. Nikdo však nemá bráti úkol kazatele, není-li napřed očištěný a zdokonalený ve ctnosti;jak se též praví o Kristu, Skut. 1., že "Ježíš začal činiti a učiti". A proto přijal Kristus hned po křtu přísný život, aby poučil, že druzí mají ke kazatelskému úkolu přistupovati po zkrocení těla; podle onoho Apoštolova: "Trestám své tělo a uvádím v porobu: abych snad, káže jiným, sám nebyl zavržen."

K druhému se musí říci, že ono slovo Markovo lze tak rozuměti, že "byl na poušti čtyřicet dní a čtyřicet nocí", kdy' se totiž postil; co se pak praví, "a byl pokoušen od Satana", jest rozuměti ne v oněch čtyřiceti dnech a čtyřiceti nocích, nýbrž po nich: jelikož Matouš praví, že "když se postil čtyřicet dní a čtyřicet nocí, potom zlačněl", z čehož vzal ďábel příležitost přistoupiti k němu. Pročež i co se dodává, "andělé sloužili jemu" jest rozuměti následně, což ukazuje to, co se praví Mat. 4: "Tehdy opustil jej ďábel," totiž po pokušení, "a hle, andělé přistoupili a sloužili jemu". Co však vkládá Marek, "a byl s dravci", uvádí se podle Zlatoústého jako ukázka, jaká to byla poušť: že totiž byla neschůdná lidem a plná dravců. Než, podle výkladu Bedova Pán jest pokoušen čtyřicet dní a čtyřicet nocí. Ale to jest rozuměti nikoli o oněch pokušeních viditelných, jež vypravuje Matouš a Lukáš, jež se staly po postu, nýbrž o nějakých jiných útocích, jež snad strpěl Kristus od ďábla v oné době postu.

non solum semel fuit tentatus a Diabolo, dicitur enim Luc. IV, quod, *consummata omni tentatione, Diabolus recessit ab illo* usque ad tempus. Sicut igitur secundae tentationi non praemisit ieiunium, ita nec primae praemittere debuit.

III q. 41 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV, *cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus*, postea esuriit, et tunc accessit ad eum tentator.

III q. 41 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod convenienter Christus post ieiunium tentari voluit. Primo quidem, propter exemplum. Quia, cum omnibus, sicut dictum est, immineat se contra tentationes tueri; per hoc quod ipse ante tentationem futuram ieiunavit, docuit quod per ieiunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma iustitiae apostolus ieiunia connumerat, II Cor. VI. Secundo, ut ostenderet quod etiam ieiunantes Diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant. Et ideo, sicut post Baptismum, ita post ieiunium Christus tentatur. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., *ut discas quam magnum bonum est ieiunium, et qualiter scutum est adversus Diabolum; et quoniam post Baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet; Christus ieiunavit, non ieiunio indigens, sed nos instruens*. Tertio, quia post ieiunium secuta est esuries, quae dedit Diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est. *Cum autem esuriit dominus*, ut Hilarius dicit, super Matth., *non fuit ex subreptione inediae, sed naturae suae hominem dereliquit. Non enim erat a Deo Diabolus, sed a carne vincendus*. Unde etiam, ut Chrysostomus dicit, *non ultra processit in ieiunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio*.

III q. 41 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christum non decuit conversatio austerioris vitae, ut se communem exhiberet illis quibus praedicavit. Nullus autem debet assumere praedicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus, sicut et de Christo dicitur, Act. I, quod *coepit Iesus facere et docere*. Et ideo Christus statim post Baptismum austeritatem vitae assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad praedicationis officium transire, secundum illud apostoli, *castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, aliis praedicans, ipse reprobus efficiar*.

III q. 41 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud Marci potest sic intelligi quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, quibus scilicet ieiunavit, quod autem dicitur, et tentabatur a Satana, intelligendum est, non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus, sed post illos; eo quod Matthaeus dicit quod, cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit, ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur, *et Angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matth. IV dicitur, tunc reliquit eum Diabolus, scilicet post tentationem, et ecce, Angeli accesserunt et ministrabant ei. Quod vero interponit Marcus, *eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomum, ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus et bestiis plenum. Tamen secundum expositionem Bedae, dominus tentatur quadraginta diebus et quadraginta

K třetímu se musí říci, že, jak dí Ambrož, K Luk., ďábel odstoupil od Krista "až do času", protože "potom přišel, ne pokoušeti, nýbrž otevřeně bojovati", totiž v době utrpení. A přece oním bojem se zdál pokoušeti Krista ke smutku a nenávisti bližních, jako na poušti k potěšení hrdla a pohrdání Bohem v modloslužbě.

## I.4. Zda byl vhodný způsob a pořad pokušení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebyl vhodný způsob a pořad pokušení. Neboť pokušení' ďábelské svádí ke hříchu. Ale kdyby Kristus odpomohl tělesnému hladu proměnou kamenů v chleby, nehřešil by; jako nezhřešil, když rozmnožil chleby, což nebyl menší zázrak, aby přispěl lačnému zástupu. Tedy se zdá, že to nebylo žádné pokušení.

Mimo to, žádný přemlouvající neradí vhodně protivu toho; co zamýšlí. Avšak ďábel, stavě Krista na střechu Chrámu, zamýšlel jej pokoušeti k pýše či marné slávě. Tedy mu nevhodně radí, aby se vrhl dolů, což jest protiva pýchy či marné slávy, která vždycky chce vystupovati.

Mimo to jest vhodné, aby jedno pokušení bylo k jednomu hříchu. Avšak v pokušení, které bylo na hoře, namlouval dva hříchy, totiž chtivost a modloslužbu. Tedy se nezdá, že byl vhodný způsob pokušení.

Mimo to pokušení směřuje ke hříchům. Ale je sedm hlavních neřesti, jak jsme měli v Druhé Části. Nepokouší však než k třem, totiž, k nestřídmosti, marné slávě a chtivosti. Nezdá se tedy pokušení dostatečné.

Mimo to po přemožení všech neřestí zůstává člověku pokušení pýchy či marné slávy: protože "pýcha i dobrým skutkům ukládá; aby zahynuly", jak praví Augustin. Nevhodně tedy klade Matouš na konec pokušení ke chtivosti na hoře, doprostřed pak marné slávy ve Chrámě; zvláště, když Lukáš pořádá obráceně.

Mimo to praví Jeronym, K Mat., že "bylo záměrem Kristo vým ,přemoci ďábla pokorou, ne mocí". Proto jej neměl zapuditi velitelským pokáráním: "Jdi pryč, Satanel"

Mimo to vypravování evangelia se zdá obsahovati nepravdu. Nezdá se totiž možné, že bylo možné Krista postaviti na střechu Chrámu, aby nebyl od jiných viděn. Ani se nenajde nějaká tak vysoká hora, aby odtud bylo viděti celý svět, aby tak s ní mohla býti Kristu ukázána všechna království světa. Nevhodné se tedy jeví popsání pokušení Kristova.

noctibus. Sed hoc intelligendum est, non de illis tentationibus visibilibus quas narrant Matthaeus et Lucas, quae factae sunt post ieiunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus quas forte illo ieiunii tempore Christus est a Diabolo passus.

III q. 41 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Ambrosius dicit, super Luc., recessit Diabolus a Christo usque ad tempus, quia postea, non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, tempore scilicet passionis. Et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulae et contemptu Dei per idololatriam.

## 4. De modo et ordine tentationis.

III q. 41 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim Diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panes, non peccasset, sicut non peccavit cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbae esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

III q. 41 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus persuasor convenienter persuadet contrarium eius quod intendit. Sed Diabolus, statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiae vel vanae gloriae, quae semper quaerit ascendere.

III q. 41 a. 4 arg. 3

Praeterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quae fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

III q. 41 a. 4 arg. 4

Praeterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est. Non autem tentat nisi de tribus, scilicet gula et vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentatio.

III q. 41 a. 4 arg. 5

Praeterea, post victoriam omnium vitiorum, remanet homini tentatio superbiae vel vanae gloriae, quia *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*, sicut dicit Augustinus. Inconvenienter ergo Matthaeus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriae in templo, praesertim cum Lucas ordinet e converso.

III q. 41 a. 4 arg. 6

Praeterea, Hieronymus dicit, super Matth., quod *propositum Christi fuit Diabolum humilitate vincere, non potestate*. Ergo non imperiose obiurgando eum repellere debuit, *vade retro, Satana*.

III q. 41 a. 4 arg. 7

Praeterea, narratio Evangelii videtur falsum continere. Non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit quin ab aliis videretur. Neque aliquis mons tam altus invenitur ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter igitur videtur descripta Christi



Avšak proti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že pokušení, které jest od nepřítele, nastává na způsob našeptávání; jak dí Řehoř. Nelze však něco všem týmž způsobem našeptávati; nýbrž každému se našeptává něco z toho, k čemu má náklonnost. A proto duchovního člověka nepokouší ďábel hned k těžkým hříchům, nýbrž začíná znenáhla od lehčích, aby potom přivedl k těžším. Proto Řehoř, XXXI. Moral., vykládaje ono Job. 39, "Zdaleka cítí válku, povzbuzování vůdců a ryk vojska", praví: "Dobře se řeklo, povzbuzování vůdců, ryk vojska. Neboť první neřesti se vplíží do oklamané mysli jako pod nějakým důvodem: ale nesčíslné, jež následují, když ji táhnou do každého šílenství, matou jako zvířecím rykem." A totéž zachovával ďábel při pokoušení prvního člověka. Neboť nejprve lákal mysl prvého člověka k požívání ze zakázaného stromu, řka, Gen.. 3: "Proč vám přikázal Bůh, abyste nejedli z každého stromu ráje?" Za druhé k marné slávě, když řekl: "Otevrou se vaše oči." Za třetí dovedl pokušení k nejzazší pýše, když řekl: "Budete jako bohové, znajíce dobro i zlo." A tentýž pořad pokušení zachoval také u Krista. Neboť nejprve jej pokoušel v tom, co žádají lidé sebe duchovnější, totiž v zachování tělesné přirozenosti pokrmem. Za druhé postoupil k tomu, v čem někdy pochybí duchovní lidé, že totiž něco konají na odiv; což patří k marné slávě. Za třetí, přivedl pokušení k tomu, co již není lidí duchovních, nýbrž tělesných; totiž, že chtějí bohatství a slávu světa "až k pohrdnutí Bohem". A proto řekl při prvých dvou pokušeních, "jsi-li Syn Boží"; ne však při třetím, jež, jako dvě první, nemůže se přihoditi mužům duchovním, kteří jsou přivlastněním syny Božími. Kristus pak odmítl tato pokušení výroky zákona, ne silou moci: "aby tak ještě více poctil člověka a potrestal protivníka, když byl nepřítel lidského pokolení přemožen ne jako od Boha, nýbrž jako od člověka", jak dí papež Lev.

K prvnímu se tedy musí říci, že užívati nezbytností k výživě není hříchem nestřídmosti, ale může patřiti do hříchu nestříd mosti, kdyby člověk konal něco nezřízeného z touhy po té výživě. Jest pak nezřízené, aby si někdo chtěl zázračně hledati pokrmu pouze na udržení těla, když se lze obrátiti k lidským pomůckám. Proto také Pán poskytl zázračně manu synům izraelským na poušti, kde jinak nebylo možné dostati pokrm. A podobně Kristus zázračně nasytil zástupy na poušti, kde jinak nebylo možné dostati pokrm. Ale Kristus mohl na ukojení hladu si jinak pomoci, než konáním zázraků, jako i Jan Křtitel učinil, jak se čte Mat. 3; také dojíti do blízkých míst. A proto se ďábel domníval, že by Kristus zhřešil, kdyby se jal činiti zázraky na ukojení hladu, kdyby byl pouhý člověk.

K druhému se musí říci, že ve vnější pokoře často někdo hledá slávu, aby byl vynesen v duchovních dobrech. Proto praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře: "Jest třeba věděti, že může býti chlouba nejen v lesku a nádheře věcí tělesných, nýbrž i také ve špinavém bahně." A k naznačení

tentatio.

III q. 41 a. 4 s. c.

Sed contra est Scripturae auctoritas.

III q. 41 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod tentatio quae est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri, sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quae est affectus. Et ideo Diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat. Unde Gregorius, XXXI Moral., exponens illud Iob XXXIX, *procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus, dicit, bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare. Quia prima vitia deceptae menti quasi sub quadam ratione se ingerunt, sed innumera quae sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt*. Et hoc idem Diabolus observavit in tentatione primi hominis. Nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens, Gen. III, *cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno Paradisi?* Secundo, de inani gloria, cum dixit, *aperientur oculi vestri*. Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit, *eritis sicut dii, scientes bonum et malum*. Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturae per cibum. Secundo, processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod iam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit, si filius Dei es non autem in tertia, quae non potest spiritualibus convenire viris, qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut et duae primae. His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, *ut hoc ipso et hominem plus honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine vinceretur*, sicut dicit Leo Papa.

III q. 41 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulae, sed quod ex desiderio huius sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulae pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest haberi recursus ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando miraculose sibi cibum quaerere velit. Unde et dominus filiis Israel miraculose manna praebuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non potuit. Et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere quam miracula faciendo, sicut et Ioannes Baptista fecit, ut legitur Matth. III; vel etiam ad loca proxima properando. Et ideo reputabat Diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

III q. 41 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod per humiliationem exteriorem frequenter quaerit aliquis gloriam qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit, in libro de

toho radil ďábel Krístu, aby se tělem vrhl dolů ke hledání slávy duchovní.

K třetímu se musí říci, že jest hříchem žádati pozemské bohatství a čest, když se to žádá nezřízeně. To se však především jeví v tom, že někdo činí něco nečestného na jich dosažení. A proto se ďábel nespokojil raditi chtivost bohatství a cti, nýbrž sváděl k tomu, aby Kristus na jich získání se mu klaněl: což jest největší zločin, a proti Bohu. - A neřekl jen 'budeš-li se mi klaněti', nýbrž, 'padneš-li', protože, jak dí Ambrož,"ctižádostivost má domácí nebezpečí: aby totiž vládla jiným, nejprve slouží; a sklání se úslužností, aby byla obdařena ctí; a když chce býti výše, ponižuje se. A podobně také se snažil v předchozích pokušeních svésti ze žádosti jednoho hříchu ke hříchu jinému; jako z touhy po pokrmu se snažil svésti k marnivému konání zázraků bez příčiny; a ze chtivosti slávy snažil se vésti k pokoušení Boha pádem.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak dí Ambrož, K Luk., neříkalo by Písmo, že dokonav celé pokoušení, ďábel odstoupil od něho, kdyby v oněch třech nebyla látka všech provinění. Protože příčiny pokušení jsou příčiny chtivostí, totiž "tělesná záliba, naděje slávy a bažení po moci".

K pátému se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlasu Evang., "nejisto jest, co se dříve stalo, zda mu byla nejprve ukázána království pozemská, a potom byl umístěn na střeše Chrámu; nebo toto dříve, a ono potom. Ale nic k věci, když jest jasné, že se všechno stala". Evangelisté však patrně mají různý pořad, protože se někdy přichází z marné slávy ke chtivosti, někdy obráceně.

K šestému se musí říci, že když Kristus vytrpěl bezpráví pokoušení slovy ďáblovými: "Jsi-li SynBoží, vrhni se dolů," nebyl pobouřen, ani nepokáral ďábla. Když si však ďábel přisvojoval Boží čest, řka: "Toto všecko tobě dám, jestliže padna, budeš se mi klaněti," rozhněval se a zahnal ho, řka: "Odejdi, Satane": abychom se jeho příkladem učili snášeti velkodušně bezpráví, ale bezpráví Bohu ani jen sluchem nestrpěti.

K sedmému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, "ďábel tak vzal Krista (na střechu Chrámu), aby ode všech byl viděn; on však bez vědomí ďábla tak učinil, že od nikoho nebyl viděn". Co pak praví, "Ukázal mu všechna království světa a slávu jejich", nemá se rozuměti, že viděl sama království, nebo města, nebo lidi, nebo zlato, nebo stříbro; nýbrž ďábel prstem ukazoval Kristu strany, v nichž leží které království, nebo město, a slovy vykládal pocty a stav každého království. - Nebo, podle Origena, "ukázal mu, jak on skrze rozličné hříéhy vládne ve světě".

sermone domini in monte, *animadvertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus lutosis esse posse iactantiam*. Et ad hoc significandum, Diabolus Christo suasit ut, ad quaerendum gloriam spiritualem, corporaliter mitteret se deorsum.

III q. 41 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando huiusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem praecipue manifestatur ex hoc quod pro huiusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus Diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum, sed induxit ad hoc quod propter huiusmodi adipiscenda Christus eum adoraret, quod est maximum scelus, et contra Deum. Nec solum dixit, si adoraveris me, sed addidit, si cadens, quia, ut dicit Ambrosius, *habet ambitio domesticum periculum, ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio ut honore donetur; et, dum vult esse sublimior, fit remissior*. Et similiter etiam in praecedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus, sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriae conatus est ducere ad tentandum Deum per praecipitium.

III q. 41 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Ambrosius, super Luc., *non dixisset Scriptura quod, consummata omni tentatione, Diabolus recessit ab illo, nisi in tribus praemissis esset omnium materia delictorum. Quia causae tentationum causae sunt cupiditatum, scilicet carnis oblectatio, spes gloriae, et aviditas potentiae*.

III q. 41 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *incertum est quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locatus sit; aut hoc prius, et illud postea. Nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit*. Videntur autem Evangelistae diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.

III q. 41 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod Christus, cum passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi Diabolo, *si filius Dei es, mitte te deorsum*, non est turbatus, nec Diabolum increpavit. Quando vero Diabolus Dei usurpavit sibi honorem, dicens, *haec omnia tibi dabo si cadens adoraveris me*, exasperatus est et repulit eum, dicens, vade, Satanas, ut nos illius discamus exemplo nostras quidem iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre.

III q. 41 a. 4 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, Diabolus sic Christum assumebat (in pinnaculum templi) *ut ab omnibus videretur, ipse autem, nesciente Diabolo, sic agebat ut a nemine videretur*. Quod autem dicit, ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum, *non est intelligendum quod videret ipsa regna vel civitates vel populos, vel aurum vel argentum, sed partes in quibus unumquodque regnum vel civitas posita est, Diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscuiusque regni honores et statum verbis exponebat*. Vel, secundum Origenem, *ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia*



# *XLII. O učení Kristově.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o učení Kristově. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda měl Kristus kázati jen Židům, nebo také pohanům.

2. Zda se měl ve svém kázání vystříhati pobouření Židů.

3. Zda měl kázati veřejně nebo skrytě.

4. Zda měl kázati pouze slovem nebo také písmem. O době pak, kdy začal učiti, bylo již řečeno, když se jednalo jeho křtu.

## I.1. Zda měl Kristus kázati nejen Židům, nýbrž také pohanům.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl kázati nejen Židům, nýbrž i pohanům. Praví se totiž, Isaiáš 49: „Jest málo, abys mi byl služebníkem na probouzení Izraelských a obrácení zbytků Jakubových: dal jsem tě za světlo pohanů, abys byl má spása až do končin země." Ale Kristus poskytl světlo a spásu svým učením. Tedy se zdá, že bylo málo, jestli kázal jen Židům a ne pohanům.

Mimo to, jak se praví Mat. 7: ;,Učil je jako moc mající." Ale ukazuje se větší moc nauky v učení těch, kteří naprosto ničeho neslyšeli, jako byli pohané; pročež praví Apoštol, Řím. 15: "Tak jsem kázal Evangelium, ne kde byl jmenován Kristus: abych nestavěl na cizím základě." Tedy měl Kristus kázati mnohem spíše pohanům nežli Židům.

Mimo to jest užitečnější učiti mnohé než jednoho. Ale Kristus učil některé pohany: jako ženu samařskou, Jan. 4, a Kananejskou, Mat. 15. Tedy se zdá, že tím spíše měl Kristus kázati množství pohanů.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. 15: "Nebyl jsem poslán nežli k ovcím domu izraelského, které zahynuly." Ale Řím. 10 se praví: "Jak budou kázati, nebudou-li posláni?" Tedy neměl Kristus kázati pohanům.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné kázání Kristovo, jak skrze něho, tak skrze apoštoly, na začátku poskytovati jen Židům. A to nejprve, aby ukázal, že jeho příchodem se plní přislíbení, kdysi učiněná Židům, ne však pohanům. Proto praví Apoštol, Řím. 15: "Pravím, že Kristus byl služebník obřízky," to jest, apoštolem a kazatelem Židů, "pro pravdu Boží, na potvrzení přislíbení Otců." Za druhé, aby se ukázalo, že jeho příchod byl od Boha. Neboť "co jest od Boha, je spořádané", jak se praví Řím. 13. To však vyžadoval patřičný řád, aby byla dříve předložena nauka Kristova Židům, kteří byli bližší Bohu věrou a uctíváním jednoho Boha, a skrze ně aby byla předána pohanům: jako také v nebeské hierarchii skrze vyšší anděly přicházejí božská osvětlování k nižším. Proto k onomu Mat. 15, "Nebyl jsem poslán než k ovcím domu izraelského, které zahynuly", praví Jeronym: "Nepraví to, že není poslán k pohanům, nýbrž že byl nejprve poslán k Izraeli." Proto i

*regnabat in mundo*.

# *42. De doctrina Christi.*

## Prooemium

III q. 42 pr.

Deinde considerandum est de doctrina Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit praedicare solum Iudaeis, vel etiam gentibus. Secundo, utrum in sua praedicatione debuerit turbationes Iudaeorum vitare. Tertio, utrum debuerit praedicare publice, vel occulte. Quarto, utrum solum debuerit docere verbo, vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incoepit, supra dictum est, cum de Baptismo eius ageretur.

## 1. Utrum Christus debuerit praedicare solum Iudaeis vel etiam gentilibus.

III q. 42 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non solum Iudaeis, sed etiam gentibus debuerit praedicare. Dicitur enim Isaiae XLIX, *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel et faeces Iacob convertendas, dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extrema terrae*. Sed lumen et salutem Christus praebuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse si solum Iudaeis, et non gentibus praedicavit.

III q. 42 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur Matth. VII, *erat docens eos sicut potestatem habens*. Sed maior potestas doctrinae ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierunt, quales erant gentiles, unde apostolus dicit, Rom. XV, *sic praedicavi Evangelium, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem*. Ergo multo magis Christus praedicare debuit gentilibus quam Iudaeis.

III q. 42 a. 1 arg. 3

Praeterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam, Ioan. IV, et Chananaeam, Matth. XV. Ergo videtur quod, multo fortius, Christus debuerit multitudini gentium praedicare.

III q. 42 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*. Sed Rom. X dicitur, *quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit praedicare gentibus.

III q. 42 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit praedicationem Christi, tam per ipsum quam per apostolos, a principio solis Iudaeis exhiberi. Primo quidem, ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Iudaeis, non autem gentilibus. Unde apostolus dicit, Rom. XV, *dico Christum ministrum fuisse circumcisionis*, idest apostolum et praedicatorem Iudaeorum, *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum*. Secundo, ut eius adventus ostenderetur esse a Deo. Quae enim a Deo sunt, ordinata sunt, ut dicitur Rom. XIII. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Iudaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem et cultum unius Dei, prius quidem doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes, sicut etiam et in caelesti hierarchia per superiores Angelos ad inferiores divinae illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. XV, *non sum missus nisi ad oves*

Isai. posl. se praví: "Pošlu z těch, kteří byli spaseni," totiž ze Židů, "k pohanům, a budou zvěstovati pohanům mou slávu." Za třetí, aby odňal Židům látku pomluvy. Proto k onomu Mat. 10, ‚Nechoďte na cestu pohanů`, praví Jeronym: "Bylo třeba zvěstovati nejprve příchod Kristův Židům, aby neměli spravedlivé výmluvy, řkouce, že proto odmítli Pána, že poslal Apoštoly k pohanům a Samarským. Za čtvrté, protože Kristus vítězstvím kříže zasloužil moc a panství nad pohany. Proto se praví Zjev. 2: "Kdo zvítězí. tomu dám moc nad národy, jak jsem í já přijal od svého Otce." A Filip. 2, že, poněvadž "se stal poslušným až k smrti kříže, Bůh jej vyvýšil, aby ve jménu Ježíšově všechno koleno klekalo a všechen jazyk jej vyznával". A proto nechtěl kázání své nauky pohanům před svým utrpením; ale po svém utr pení řekl učedníkům, Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy." Proto, jak čteme Jan. 12, před utrpením, když chtěli někteří pohané viděti Ježíše, odpověděl: "Nezemře-li zrnko obilí, padši do země, pouze jedno zůstane;jestliže však zemře, přinese mnohý plod." A, jak dí Augustin tamtéž, sebe nazýval "zrnkem, umírajícím v nevěrnosti Židů, a rozmnoženým ve víře národů".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus byl na světlo a spasení pohanů skrze své učedníky, které poslal kázati k pohanům.

K druhému se musí říci, že není menší moc, nýbrž větší, konati něco skrze jiné nežli sám. A proto se ukázala nejvíce v Kristu božská moc v tom, že sdělil svým učedníkům takovou moc v učení, že obrátili k němu pohany, kteří ničeho neslyšeli o Kristu. Moc pak Kristova v učení se béře i co do zázraků, jimiž potvrzovala své učení; i co do účinnosti přesvědčiti; i co do autority mluvícího, protože mluvil jakožto mající panství nad zákonem, když říkal: "Já však pravím vám"; i také co do síly spravedlnosti, kterou ukazoval ve svém obcování, žije bez hříchu.

K třetímu se musí říci, že, jako Kristus neměl od počátku nelišně sdělovati pohanům své učení, aby se vidělo, že je dán Židům, jakožto národu prvorozenému; tak také neměl pohany vůbec odmítati, aby se jim nezatarasila naděje spasení. A proto byli někteří pohané jednotlivě připuštěni pro svou vynikající víru a oddanost.

## I.2. Zda měl Kristus kázati Židům bez jejich úrazu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl kázati Židům bez jejich úrazu. Neboť, jak praví Augustin, v knize O zápase křesťanském, "v člověku Ježíši Kristu dal se nám za příklad života Syn Boží". Ale máme se vyhnouti úrazu nejen věřících, nýbrž i nevěřících; podle onoho I. Kor. 10: "Bez úrazu buďte Židům i pohanům i Církvi Boží." Tedy se zdá, že i Syn Boží měl se vystříhati ve svém učení úrazu Židů.

*quae perierunt domus Israel*, dicit Hieronymus, *non hoc dicit quin ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est*. Unde et Isaiae ult. dicitur, mittam ex eis qui salvati fuerint, scilicet ex Iudaeis, ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus. Tertio, ut Iudaeis auferret calumniandi materiam. Unde super illud Matth. X, *in viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus, *oportebat primum adventum Christi nuntiari Iudaeis, ne iustam haberent excusationem, dicentes ideo se dominum reiecisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit*. Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes. Unde dicitur Apoc. II, *qui vicerit, dabo ei potestatem super gentes, sicut et ego accepi a patre meo*. Et Philipp. II, quod, quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur*. Et ideo ante passionem suam noluit gentibus praedicari suam doctrinam, sed post passionem suam dixit discipulis, Matth. ult., euntes, docete omnes gentes. Propter quod, ut legitur Ioan. XII, cum, imminente passione, quidam gentiles vellent videre Iesum, respondit, *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*. Et, sicut Augustinus dicit ibidem, *se dicebat granum mortificandum in infidelitate Iudaeorum, multiplicandum in fide populorum*.

III q. 42 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos, quos ad praedicandum gentibus misit.

III q. 42 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est minoris potestatis, sed maioris, facere aliquid per alios, quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quae nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat; et quantum ad efficaciam persuadendi; et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret, ego autem dico vobis; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

III q. 42 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudaeis tanquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis praecluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi, propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

## 2. Utrum in sua praedicatione debuerit turbationem Iudaeorum vitare.

III q. 42 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit Iudaeis sine eorum offensione praedicare. Quia, ut Augustinus dicit, in libro de agone Christiano, *in homine Iesu Christo se nobis ad exemplum vitae praebuit filius Dei*. Sed nos debemus vitare offensionem, non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I Cor. X, *sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei*.



Mimo to, nikdo moudrý nemá činiti, čím překáží účinku svého díla. Ale tím, že Kristus pobouřil svým učením Židy, překáželo se účinku jeho učení: praví se totiž, Luk. 11, že, když káral Pán Farizeje a Zákoníky, "počali těžce doléhati a jeho ústa zasypávati o mnohých, ukládajíce mu, a hledajíce, co lapiti z jeho úst, aby jej obžalovali". Tedy se nezdá, že bylo vhodné, aby ve svém učení urazil.

Mimo to Apoštol praví; I. Tim. 5: "Nekárej staršího, nýbrž jej zapřísahej jako otce." Avšak, kněží i knížata židovská byli starší onoho lidu. Tedy se zdá, že neměli býti káráni tvrdými výtkami.

Avšak proti jest, že Isai. 8 bylo prorokováno, že Kristus bude ,;za kámen úrazu a skála pohoršení dvěma domům izraelským".

Odpovídám: Musí se říci, že spása množství je před pokojem jakýchkoliv jednotlivých lidí. A proto, když někteří překážejí svou špatností spáse množství, není se obávati jejich úrazu od kazatele nebo učitele, aby tak opatřil spásu množství. Avšak Zákoníci a Farizeové a knížata židovská nejvíce překáželi svou špatností spasení lidu, jednak proto, že odporovali učení Kristovu, z níž jediné mohla přijíti spása; jednak ,tak, že kazili život lidu svými špatnými mravy. A proto Pán, nedbaje jejich úrazu, učil veřejně pravdu, kterou oni nenáviděli, a káral jejich neřesti. A proto se praví, Mat. 15, že učedníkům, řkoucím, ‚Víš, že se Židé pohoršili, uslyševše to slovo?' Pán odpověděl: "Nechte je. Jsou to slepí a vůdci slepých. Jestliže slepý slepému poskytuje vedení, oba padají do jámy."

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk má tak býti bez úrazu všem, aby nikomu nedával svým méně správným činem nebo slovem příležitosti pádu. "Jestliže však povstává pohoršení nad pravdou, spíše jest dopustiti pohoršení, než opustiti pravdu," jak praví Řehoř.

K druhému se musí říci, že tím, že Kristus veřejně káral Zákoníky a Farizeje, nepřekážel, nýbrž spíše pomáhal účinku svého učení. Neboť, ježto lid poznával jejich neřesti; méně byl odvrácen od Krista pro slova Zákoníků a Farizeů, kteří vždycky odporovali Kristovu učení.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Apoštolovo jest rozuměti o těch starších, kteří jsou staří nejen věkem nebo autoritou, nýbrž také početností: podle onoho Num. 11: "Shromáždi mi sedmdesát mužů ze starších izraelských, o nichž víš, že jsou starší lidu." Jestli však převracejí autoritu stáří na nástroj špatnosti, veřejně hřešíce, jest je zjevně a ostře kárati; jakož i Daniel řekl, Dan. 13: "Zastaralý špatných dnů" atd.

Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Iudaeorum vitare debuerit.

III q. 42 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullus sapiens debet facere unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Iudaeos turbavit, impediebatur effectus doctrinae eius, dicitur enim Luc. XI, quod, cum dominus Pharisaeos et Scribas reprehenderet, *coeperunt graviter insistere, et os eius opprimere de multis, insidiantes ei et quaerentes aliquid capere ex ore eius ut accusarent eum*. Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

III q. 42 a. 2 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I Tim. V, *seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Sed sacerdotes et principes Iudaeorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

III q. 42 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isaiae VIII fuerat prophetatum quod Christus esset *in lapidem offensionis et petram scandali duabus dominus Israel*.

III q. 42 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribae autem et Pharisaei et principes Iudaeorum sui malitia plurimum impediebant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinae, per quam solam poterat esse salus; tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo dominus, non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi odiebant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur, Matth. XV, quod, discipulis domino dicentibus, *scis quia Iudaei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit, sinite illos. Caeci sunt duces caecorum. *Si caecus caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt*.

III q. 42 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinae. *Si tamen de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum quam veritas relinquatur*, ut Gregorius dicit.

III q. 42 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus publice Scribas et Pharisaeos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suae doctrinae. Quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba Scribarum et Pharisaeorum, qui semper doctrinae Christi obsistebant.

III q. 42 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud verbum apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum aetate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. XI, *congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti quod senes populi sint*. Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiae vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi, sicut et Daniel dixit, Dan. XIII, *inveterate dierum malorum,* et cetera.

## I.3. Zda měl Kristus všemu veřejně učiti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl všemu veřejně učiti. Čte se totiž, že mnohé řekl učedníkům zvlášť, jak je patrné v řeči Večeře. Proto též pravil, Mat. 10: "Co jste uslyšeli do ucha v ložnicích, bude hlásáno na střechách." Tedy neučil všemu veřejně.

Mimo to hloubky moudrosti se nemají vykládati než dokonalým, podle onoho I. Kor. 2: "Moudrost mluvíme mezi dokonalými." Ale učení Kristovo obsahovalo nejhlubší moudrost. Tedy se nemělo sdělovati nedokonalému množství.

Mimo to je totéž zakrývati pravdu nějakou mlčením a temností slov. Ale Kristus pravdu, kterou hlásal, skrýval zástupům temností slov: protože, jak se praví Mat. 13, "bez podobenství nemluvil k nim". Tedy z téhož důvodu mohla býti zakrývána mlčením.

Avšak proti jest, co sám praví, Jan. 18: "Ve skrytosti nemluvil jsem nic."

Odpovídám: Musí se říci, že něčí nauka může býti trojmo ve skrytosti. Jedním způsobem, co do úmyslu učícího, jenž zamýšlí zjeviti svou nauku nikoli mnohým, nýbrž spíše skrývati. To pak nastává dvojmo. Někdy ze závisti učícího, jenž chce vynikati svým věděním, a proto nechce sděliti svého vědění jiným. Což nemělo místa u Krista, v jehož osobě se praví Moudr. 7: "Jíž jsem se naučil bez přetvářky a sděluji bez závisti a ušlechtilosti její nezakrývám." Někdy pak to nastává pro nepočestnost toho, co se učí: jako praví Augustin, K Jan., že "jsou některé špatnosti, jichž nemůže snésti jakýkoliv lidský stud". Proto se praví o nauce kacířů, Přísl. 9: "Vody kradené jsou sladší." Avšak učení Kristovo "není ani o bludu ani o nečistotě". A proto praví Pán, Mar. 4: "Zda přijde svítilna," to jest pravdivé a počestné učení, "aby se postavila pod kbelík?" Jiným způsobem jest nějaké učení ve skrytě, protože se předkládá nečetným. A tak také neučil Kristus ničemu ve skrytosti; protože všechno své učení předložil buď celému zástupu nebo všem svým učedníkům společně. Proto praví Augustin, K Jan.: "Kdo ve skrytě mluví, když mluví před tolika lidmi? Zvláště když to mluví několika, co skrze ně chce oznámiti mnohým?" Třetím způsobem jest nějaké učení ve skrytě co do způsobu učení. A tak Kristus říkal něco zástupům ve skrytě, užívaje podobenství na zvěstování duchovních tajemství, jež pochopiti bud' nebyli schopni nebo hodni. A přece bylo lépe pro ně, slyšeti nauku duchovní aspoň tak, pod zákrytem podobenství, než vůbec jí postrádati. Zřejmou pak a holou pravdu těch podobenství vykládal Pán učedníkům, aby od nich přišla k jiným, kteří budou schopni; podle onoho II. Tim. 2: "Co jsi slyšel ode mne skrze mnohé svědky, to doporuč věří cím lidem, kteří budou schopni též jiné učiti." A to jest naznačeno Num. 4, kde se přikazuje, aby synové Aronovi zabalili nádoby svatyně, a Levité je nesli zabalené.

## 3. Utrum debuerit praedicare publice vel occulte.

III q. 42 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone caenae. Unde et Matth. X dixit, *quod in aure audistis in cubilibus, praedicabitur in tectis*. Non ergo omnia publice docuit.

III q. 42 a. 3 arg. 2

Praeterea, profunda sapientiae non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos*. Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectae multitudini communicanda.

III q. 42 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio, et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem quam praedicabat, occultabat turbis obscuritate verborum, *quia sine parabolis non loquebatur ad eos*, ut dicitur Matth. XIII. Ergo pari ratione poterat occultari silentio.

III q. 42 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. XVIII, *in occulto locutus sum nihil*.

III q. 42 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod doctrina alicuius potest esse in occulto tripliciter. Uno modo, quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere, et ideo scientiam suam non vult aliis communicare. Quod in Christo locum non habuit, ex cuius persona dicitur, Sap. VII, *quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo*. Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quae docentur, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod quaedam sunt mala *quae portare non potest qualiscumque pudor humanus*. Unde de doctrina haereticorum dicitur, Prov. IX, aquae furtivae dulciores sunt. Doctrina autem Christi non est neque de errore neque de immunditia. Et ideo dominus dicit, Marci IV, nunquid venit lucerna, idest vera et honesta doctrina, ut sub modio ponatur? Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur. Et sic etiam Christus nihil docuit in occulto, quia omnem doctrinam suam vel turbae toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *quis in occulto loquitur, cum coram tot hominibus loquitur? Praesertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis?* Tertio modo aliqua doctrina est in occulto, quantum ad modum docendi. Et sic Christus quaedam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quae capienda non erant idonei vel digni. Et tamen melius erat eis vel sic, sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II Tim. II, *quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere*. Et hoc significatum est Num. IV, ubi mandatur quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quae Levitae involuta portarent.



K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Hilarius, K Mat., vykládaje ono uvedené slovo, "nečteme, že Pán býval zvyklý mluviti za nocí a sděloval učení ve tmě; ale praví to, protože všechna jeho řeč tělesným je tma, a nevěřícím jeho slovo jest noc. Takže, co bylo od něho řečeno, jest mluviti mezi nevěřícími se svobodou víry a vyznání." Nebo, podle Jeronyma, mluví přirovnávaje, protože totiž "je učil na malém místě Judska" vůči celému světu, v němž měla býti zveřejněna nauka Kristova kázáním Apoštolů.

K druhému se musí říci, že Pán svou naukou nezjevil veškeré hlubiny své moudrosti nejen zástupům, nýbrž ani učedníkům, jimž řekl, Jan. 16: "Mám ještě mnoho vám říci, čeho nemůžete nyní unésti." Přece však, cokoli měl za vhodné zjeviti jiným ze své moudrosti, předložil nikoli ve skrytě, nýbrž veřejně, třebaže nebylo ode všech porozuměno. Proto praví Augustin, K Jan.: "Je třeba rozuměti, že tak řekl Pán, 'Zjevně jsem mluvil světu', jako by řekl, 'Mnozí mne slyšeli'. A zase to nebylo zřejmě, protože nerozuměli."

K třetímu se musí říci, že Pán mluvil zástupům v podobenstvích, jak bylo řečeno, protože nebyli hodni ani schopni přijmouti holou pravdu, již vykládal učedníkům. Co se pak praví, že "bez podobenství jim nemluvil``, je třeba rozuměti, podle Zlatoústého, co do oné řeči; ačkoliv jindy a bez podobenství mnohé řekl zástupům. - Nebo, podle Augustina, v knize O otáz. Evang., praví se to, "ne že nic nemluvil vlastně, nýbrž protože skoro žádnou řeč nerozvinul, kde nenaznačil něco podobenstvím: ačkoliv v ní něco řekl vlastně".

## I.4. Zda měl Kristus písmem podávati svou nauku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl svou nauku podávati písmem. Písmo bylo totiž vynalezeno na to, aby nauka byla uložena na pamět do budoucna. Ale nauka Kristova měla trvati na věky; podle onoho Luk. 21: "Nebe a země pominou, ale slova má nepominou." Tedy se zdá, že Kristus měl svou nauku dáti napsati.

Mimo to Starý zákon předcházel jako obraz Krista; podle onoho Žid. 10: "Zákon, mající stín budoucích dober." Ale Starý zákon byl od Boha zapsán; podle onoho Exod. 24: "Dám ti dvě kamenné desky a zákon a přikázání, jež jsem napsal." Tedy se zdá, že také Kristus měl napsati svou nauku.

Mimo to náleželo Kristu, jenž přišel "osvítiti tý, kteří sedí v e tmě a ve stínu smrti", jak se praví Luk. 1, vyloučiti příležitosti bludu a otevříti cestu víře. Ale to by byl učinil napsáním svého učení; praví totiž Augustin, v I. O souhl. Evang., že "mnohých se dotýkává, proč Pán ničeho nenapsal, takže je nutné věřiti jiným, píšícím o něm. To totiž říkají oni, a nejvíce pohané, kdo se neodvažují Krista obviňovati, zesměšňovati, a přidělují mu nejvyšší

III q. 42 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hilarius dicit, super Matth., exponens illud verbum inductum, *non legimus dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, et doctrinam in tenebris tradidisse, sed hoc dicit, quia omnis sermo eius carnalibus tenebrae sunt, et verbum eius infidelibus nox est. Itaque quod ab eo dictum est, inter infideles cum libertate fidei et confessionis est loquendum*. Vel, secundum Hieronymum, comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Iudaeae loco, respectu totius mundi, in quo erat per apostolorum praedicationem doctrina Christi publicanda.

III q. 42 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod dominus non omnia profunda suae sapientiae sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit, Ioan. XVI, *adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo*. Sed tamen quaecumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *intelligendum est ita dixisse dominum, palam locutus sum mundo, ac si dixisset, multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intelligebant*.

III q. 42 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod turbis dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est, quia non erant digni nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur quod sine parabolis non loquebatur eis, secundum Chrysostomum intelligendum est quantum ad illum sermonem, quamvis alias et sine parabolis multa turbis locutus fuerit. Vel, secundum Augustinum, in libro de quaest. Evang., *hoc dicitur, non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit ubi non per parabolam aliquid significaverit, quamvis in eo aliqua proprie dixerit*.

## 4. Utrum debuerit docere solo verbo vel scripto.

III q. 42 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriae in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in aeternum, secundum illud Luc. XXI, *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*. Ergo videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto mandare.

III q. 42 a. 4 arg. 2

Praeterea, lex vetus in figura Christi praecessit, secundum illud Heb. X, *umbram habet lex futurorum bonorum*. Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exod. XXIV, *dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quae scripsi*. Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

III q. 42 a. 4 arg. 3

Praeterea, ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*, ut dicitur Luc. I, pertinebat erroris occasionem excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo, dicit enim Augustinus, in I de Consens. Evang., quod *solet nonnullos movere cur ipse dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere. Hoc enim illi vel*

moudrost, ale jako pouhému člověku. Praví pak, že jeho učedníci svému mistru přiřkli více než byl, takže jej nazvali Synem Božím a Slovem Božím, jímž všechno bylo učiněno." A později dodává: "Zdá se, že byli ochotni to o něm uvěřiti, co by sám o sobě napsal, ne co jiní podle své libosti o něm hlásali." Tedy se zdá, že měl Kristus sám písmem podávati svou nauku.

Avšak proti jest, že v uznaném Písmě nejsou žádné knihy, od něho napsané.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, že Kristus nenapsal své nauky. A to nejprve pro jeho hodnotu. Neboť vznešenějšímu učiteli náleží vznešenější způsob nauky. A proto příslušel Kristu, jakožto nejvznešenějšímu učiteli, ten způsob, aby svou nauku vtiskl do srdcí svých posluchačů. Pročež se praví, Matouš. 7, že "je učil jakožto moc mající". Proto také u pohanů Pythagoras a Sokrates, kteří byli nejznamenitější učitelé, nechtěli nic napsati. Neboť napsané jest zařízeno jako k cíli ke vtisknutí nauky do srdcí posluchačů. Za druhé pro vznešenost nauky Kristovy, již nelze obsáhnouti písmeny: podle onoho Jan. posl.: "Jsou též mnohá jiná, jež učinil Ježíš, jež, kdyby se psala jednotlivě, myslím, že by ani celý svět nepojal ty knihy, které by bylo napsati." A, jak praví Augustin, "nelze mysliti, že je svět prostorem míst nemůže obsáhnouti, nýbrž nemohou býti obsáhnuty chápavostí čtoucích". Kdyby však Kristus dal svou nauku napsati, lidé by nic vyššího nepovažovali za jeho učení, než co by obsahovalo písmo. Za třetí, aby od něho nauka přišla ke všem nějakým pořádkem: že totiž sám své učedníky učil bezprostředně, a oni potom učili jiné slovem a písmem. Kdyby však sám byl psal, jeho nauka by ke všem přišla bezprostředně. Proto se též praví o Moudrosti, Přísl. 9, že "poslala své služky volati do hradu". Jest však věděti, že, jak dí Augustin, v I. O souhl. Evang., se někteří pohané domnívali, že Kristus napsal nějaké knihy, obsahující něco magického, čím konal divy: což křesťanská kázeň odsuzuje. "A přece ti, kteří tvrdí, že četli takové knihy Kristovy, nečiní nic takového, co žasnou, že on činil z oněch knih. Také Božím odsouzením tak bloudí, že tvrdí, že ony knihy jsou označeny jakoby věnovacím listem Petrovi a Pavlovi, ježto je viděli na více místech namalované spolu s Kristem. A není divu, že byli od kreslících oklamáni vymýšlející. Vždyť celou dobu, co Kristus žil ve smrtelném těle se svými učedníky, nebyl ještě Pavel jeho učedníkem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Augustin, v téže knize, "Kristus jest všem učedníkům svým hlavou jako údům svého těla. Takže, když oni napsali, co on jim ukázal a řekl, nikterak nelze říci, že on nenapsal. Vždyť jeho údy vykonaly to, co poznaly řečí hlavy. Neboť, cokoli on chtěl, abychom četli o jeho skutcích a slovech, to jim, jako svým rukám, přikázal napsati."

K druhému se musí říci, že, poněvadž Starý zákon byl dán v obrazech smyslových, proto také byl vhodně napsán

*maxime Pagani quaerunt qui Christum culpare aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tanquam homini. Discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium Dei dicerent, et verbum Dei, per quod facta sunt omnia*. Et postea subdit, *videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent*. Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

III q. 42 a. 4 s. c.

Sed contra est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturae.

III q. 42 a. 4 co.

Respondeo dicendum conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem, propter dignitatem ipsius. Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth. VII, quod *erat docens eos sicut potestatem habens*. Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scripta enim ordinantur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinae Christi, quae litteris comprehendi non potest, secundum illud Ioan. ult., *sunt et alia multa quae fecit Iesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos qui scribendi sunt libros*. Quos, sicut Augustinus dicit, *non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse*. Si autem Christus scripto suam doctrinam mandasset, nihil altius de eius doctrina homines existimarent quam quod Scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret, dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, eius doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia dicitur, Prov. IX, quod misit ancillas suas vocare ad arcem. Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit, in I de Consens. Evang., aliquos gentiles existimasse Christum quosdam libros scripsisse continentes quaedam magica, quibus miracula faciebat, quae disciplina Christiana condemnat. *Et tamen illi qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt qualia illum de libris talibus fecisse mirantur. Divino etiam iudicio sic errant ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquam epistolari titulo praenotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum si a pingentibus fingentes decepti sunt. Toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus eius*.

III q. 42 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, *omnibus discipulis suis tanquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque, cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit. Quandoquidem membra eius id operata sunt quod, dictante capite, cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit*.

III q. 42 a. 4 ad 2



značkami smyslovými. Ale učení Kristovo, jež jest "zákon Ducha života", mělo býti psáno ;,ne černí, nýbrž Duchem Boha živého; ne do kamenných desek, nýbrž do masových desek srdce", jak praví Apoštol, II. Kor. 3.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří nechtějí věřiti písmu Apoštolů o Kristu, nevěřili by ani samému Kristu píšícímu, o němž se domnívali, že konal divy magickým uměním.

## *XLIII. Povšechně o zázracích od Krista učiněných.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o zázracích od Krista učiněných. A nejprve povšechně; za druhé zvláště o jednotlivých rodech zázraků; za třetí výhradně o jeho proměnění.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda Kristus měl činiti zázraky.

2. Zda je činil mocí Boží.

3. Kterou dobou začal činiti zázraky.

4. Zda skrze zázraky bylo dostatečně ukázáno jeho Božství?

### I.1. Zda měl Kristus činiti zázraky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl činiti zázraky. Čin totiž Kristův měl odpovídati jeho slovu. Ale sám řekl, Mat. 12: "Pokolení zlé a cizoložné hledá znamení; a nebude mu dáno znamení, leč znamení proroka Jonáše." Tedy neměl činiti zázraky.

Mimo to, jako přijde Kristus při druhém příchodu "ve veliké síle a velebnosti", jak se praví Mat. 24; tak při prvém příchodu přišel ve slabosti, podle onoho Isai. 53: "Muže bolestí a znajícího slabost." Ale konati zázraky patří spíše k síle než ke slabosti. Tedy nebylo vhodné, aby činil zázraky při prvém příchodu.

Mimo to Kristus přišel proto, aby spasil lidi skrze víru; podle onoho Žid. 12: "Pohlížejíce na původce víry a dovršitele, Ježíše." Ale zázraky zmenšují zásluhu víry; pročež praví Pán, Jan. 4: "Nevidíte-li divů a zázraků, neuvěříte." Tedy se nezdá, že Kristus neměl činiti zázraky.

Avšak proti jest, co se praví v osobě protivníků, Jan. 11: "Co učiníme; neboť ten člověk koná mnohá znamení?"

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh dopřává člověku činiti zázraky pro dvojí. A to nejprve a hlavně, na potvrzení pravdy, které někdo učí. Protože totiž to, co je víra, přesahuje lidský rozum, nelze toho dokázati lidskými důvody, nýbrž jest třeba, aby bylo dokázáno důkazem síly Boží, aby, když někdo koná skutky, které může učiniti jedině Bůh, bylo uvěřeno, že to, co se praví, jest od Boha; jako když někdo přinese list, označený královským prstenem, věří se, že to, co je v něm obsaženo, pochází z

Ad secundum dicendum quod, quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quae est lex spiritus vitae, scribi debuit, *non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut apostolus dicit, II Cor. III.

III q. 42 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui Scripturae apostolorum de Christo credere nolunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.

## *43. De miraculis a Christo factis in generali.*

### Prooemium

III q. 43 pr.

Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit miracula facere. Secundo, utrum fecerit ea virtute divina. Tertio, quo tempore incoeperit miracula facere. Quarto, utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius divinitas.

### 1. Utrum Christus debuerit miracula facere.

III q. 43 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus miracula facere non debuit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dixit, Matth. XVI, *generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae*. Ergo non debuit miracula facere.

III q. 43 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est in virtute magna et maiestate, ut dicitur Matth. XXIV; ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isaiae LIII, *virum dolorum et scientem infirmitatem*. Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens ut in primo adventu miracula faceret.

III q. 43 a. 1 arg. 3

Praeterea, Christus venit ad hoc ut per fidem homines salvaret, secundum illud Heb. XII, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum*. Sed miracula diminuunt meritum fidei, unde dominus dicit, Ioan. IV, *nisi signa et prodigia videritis, non creditis*. Ergo videtur quod Christus non debuerit miracula facere.

III q. 43 a. 1 s. c.

Sed contra est quod ex persona adversariorum dicitur, Ioan. XI, *quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

III q. 43 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem, et principaliter, ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut, cum aliquis

vůle královy. - Za druhé na důkaz přítomnosti Boží v člověku skrze milost Ducha Svatého; aby se totiž věřilo, že přebývá v něm Bůh skrze milost, když koná člověk skutky Boží. Proto se praví, Galat. 3: "Jenž vám uděluje Ducha a koná ve vás zázraky."

Obojí pak se mělo na Kristu lidem zjeviti; že totiž jest v něm Bůh skrze milost, ne přivlastnění, nýbrž spojení, a že jeho nadpřirozená nauka jest od Boha. A proto bylo nejvhodnější, aby konal zázraky. Proto sám praví, Jan. 10: "Jestliže mně nechcete věřiti, skutkům věřte." A Jan. 5: "Skutky, které mi dal Otec, abych vykonal, ty jsou, jež vydávají svědectví o mně."

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co praví, 'Nebude mu dáno než znamení Jonáše proroka', je tak rozuměti, jak praví Zlatoústý, že tehdy "nedostali takového znamení, jak žádali", totiž "s nebe"; ne že by jim nedal žádného znamení: - Nebo "konal znamení, ne pro ně, jež znal jako kamenné, nýbrž, aby jiné očistil." A proto nebyla dána ona znamení jim, nýbrž jiným.

K druhému se musí říci, že, ač Kristus přišel "ve slabosti těla", což se jeví utrpeními, přece přišel "v síle Boží". A to se mělo ukázati zázraky.

K třetímu se musí říci, že zázraky potud zmenšují zásluhu víry, pokud se tím ukazuje tvrdost těch, kteří nechtějí věřiti tomu, co jest dokázáno božskými Písmy, leč skrze zázraky. A přece jest jim lépe, aby se obrátili aspoň zázraky na víru, než aby zůstali vůbec v nevěře. Praví se totiž, I. Kor. 14, že "znamení jsou dána nevěřícím", aby se totiž obrátili na víru.

## I.2. Zda činil Kristus zázraky božskou silou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nečinil zázraků božskou silou. Neboť božská síla jest všemohoucí. Ale zdá se, že Kristus nebyl všemohoucí v konání zázraků: praví se totiž Mar. 6, že "tam nemohl", totiž ve své vlasti, "žádný zázrak vykonávati". Tedy se zdá, že nečinil zázraků silou božskou.

Mimo to Bůh se nemodlí. Ale Kristus se někdy modlil při konání zázraků; jak je patrné při vzkříšení Lazara, Jan. 11; a při rozmnožení chlebů, jak je patrné Mat. 14. Tedy se zdá, že nekonal zázraky silou božskou.

Mimo to, co se děje božskou silou, to se nemůže díti silou nějakého tvora. Ale, co Kristus konal, to se mohlo také státi silou nějakého tvora; pročež i Farizeové říkali, že "vymítal démony v Beelzebubu, knížeti démonů". Tedy se zdá, že Kristus nečinil zázraky božskou silou.

Avšak proti jest, co Pán praví, Jan. 14: "Otec, zůstávající ve mně, on sám koná díla."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli v Prvé Části,

defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. Secundo, ad ostendendum praesentiam Dei in homine per gratiam spiritus sancti, ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam. Unde dicitur, Galat. III, *qui tribuit vobis spiritum, et operatur virtutes in vobis*. Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis; et quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret. Unde ipse dicit, Ioan. X, *si mihi non vultis credere, operibus credite*. Et Ioan. V, *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa sunt quae testimonium perhibent de me*.

III q. 43 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicit, *signum non dabitur ei nisi signum Ionae*, sic intelligendum est, ut Chrysostomus dicit, quod tunc non acceperunt tale signum quale petebant, scilicet de caelo, non quod nullum signum eis dederit. Vel, quia signa faciebat, non propter eos, quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emundaret. Et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur.

III q. 43 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones, venit tamen in virtute Dei. Quod erat manifestandum per miracula.

III q. 43 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quae Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem quam quod omnino in infidelitate permaneant. Dicitur enim I Cor. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet convertantur ad fidem.

## 2. Utrum fecerit ea virtute divina.

III q. 43 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis, dicitur enim Marci VI, quod non poterat ibi, scilicet in patria sua, ullam virtutem facere. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

III q. 43 a. 2 arg. 2

Praeterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari, Ioan. XI; et in multiplicatione panum, ut patet Matth. XIV. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

III q. 43 a. 2 arg. 3

Praeterea, ea quae virtute divina fiunt, non possunt virtute alicuius creaturae fieri. Sed ea quae Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicuius creaturae, unde et Pharisaei dicebant quod *in Beelzebub, principe Daemoniorum, eiiciebat Daemonia*. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

III q. 43 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XIV, *pater, in me manens, ipse facit opera*.

III q. 43 a. 2 co.



pravé zázraky mohou nastati jen silou božskou: protože pouze Bůh může měniti řád přírody, což patří k pojmu zázraku. Proto praví papež Lev, v Listu Flaviánovi, že, ježto jsou v Kristu dvě přirozenosti, "jedna" z nich jest, totiž božská; "která září divy"; "druhá", totiž lidská, "podléhá křivdám". A přece "jedna z nich jedná ve spojení s druhou"; pokud totiž lidská přirozenost jest nástroj božské činnosti, a lidská činnost dostala sílu od přirozenosti božské, jak jsme měli shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se praví, že "tam ne mohl žádného divu učiniti", nevztahuje se k moci naprosté, nýbrž k tomu, co se může státi příhodně. Nebylo totiž příhodné, aby konal divy mezi nevěřícími; proto se dodává: "A divil se jejich nevěře." Podle toho způsobu se praví v Gen. 18: "Nebudu moci ukrýti Abrahamovi, co učiním"; a 19: "Nebudu moci nic vykonati, dokud tam nevstoupíš."

K druhému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, k onomu Mat. 14: Vzav pět chlebů a dvě ryby, vzhlédnuv k nebi, požehnal a lámal: "Bylo třeba věřiti o Kristu, že jest od Otce a že jest mu rovný. A proto, aby obojí ukázal, nyní sice s mocí, nyní pak modlitbou činí zázraky. A to při menších vzhlíží k nebi, třebas při rozmnožení chlebů; ve větších však, jež přísluší jedině Bohu, jedná s mocí, třebas když odpouštěl hříchy, křísil mrtvé." - Co však se praví, že při vzkříšení Lazara "pozvedl vzhůru oči", to neučinil z potřeby prositi, nýbrž za příklad. Proto praví: "Pro lid, který stojí okolo, řekl jsem: aby uvěřili, že tys mne poslal"

K třetímu se musí říci, že Kristus vymítal démony jiným způsobem, než se vymítají silou démonů. Neboť mocí vyšších démonů jsou tak démoni vymítáni z těl, že přece zůstává jejich panství co do duše: ďábel totiž nejedná proti svému království. Avšak Kristus vymítal démony nejen z těla; nýbrž mnohem více z duše. A proto odsoudil Pán rouhání Židů, řkoucích, že vymítá démony v síle démonů: a to nejprve tím, že Satan se nestaví proti sobě. Za druhé příkladem druhých, kteří vymítali démony Duchem Svatým. Za třetí, protože by nemohl vypuditi démona, leč jej přemohl božskou silou. Za čtvrté, protože se nijak neshodoval on a Satan, ani v díle, ani v účincích: ježto Satan dychtil rozptýliti, které Kristus shromažďoval.

## I.3. Zda začal Kristus konati zázraky na svatbě, proměniv vodu ve víno.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nezačal konati zázraky na svatbě, proměniv vodu ve víno. Čte se totiž v knize O dětství Spasitelově, že Kristus konal mnohé divy ve svém dětství. Ale zázrak proměnění vody ve víno učinil na svatbě ve třicátém nebo jednatřicátém roce svého věku. Tedy se zdá, že nezačal tehdy konati zázraky.

Respondeo dicendum quod, sicut in prima parte habitum est, vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturae ordinem, quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo Papa dicit, in epistola ad Flavianum, quod, cum in Christo sint duae naturae, una earum est, scilicet divina, quae fulget miraculis; altera, scilicet humana, quae succumbit iniuriis; et tamen una earum agit cum communicatione alterius, inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinae actionis, et actio humana virtutem accepit a natura divina, sicut supra habitum est.

III q. 43 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, non poterat ibi ullam virtutem facere, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter, non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula. Unde subditur, *et mirabatur propter incredulitatem eorum*. Secundum quem modum dicitur Gen. XVIII, *non celare potero Abraham quae gesturus sum*; et XIX, *non potero facere quidquam donec ingrediaris illuc*.

III q. 43 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super illud Matth. XIV, *acceptis quinque panibus et duobus piscibus aspiciens in caelum benedixit et fregit, oportebat, inquit, credi de Christo quoniam a patre est, et quoniam ei aequalis est. Et ideo, ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit. Et in minoribus quidem respicit in caelum, puta in multiplicatione panum, in maioribus autem, quae sunt solius Dei, cum potestate agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit*. Quod autem dicitur Ioan. XI, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit. Unde dicit, *propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti*.

III q. 43 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus alio modo expellebat Daemones quam virtute Daemonum expellantur. Nam virtute superiorum Daemonum ita Daemones a corporibus expelluntur quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam, non enim contra regnum suum Diabolus agit. Sed Christus Daemones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo dominus blasphemiam Iudaeorum dicentium eum in virtute Daemonum Daemonia eiicere, reprobavit, primo quidem, per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur. Secundo, exemplo aliorum, qui Daemonia eiiciebant per spiritum Dei. Tertio, quia Daemonium expellere non posset nisi ipsum vicisset virtute divina. Quarto, quia nulla convenientia in operibus nec in effectu erat sibi et Satanae, cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

## 3. Quo tempore incoeperit miracula facere.

III q. 43 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non incoeperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in libro de infantia salvatoris, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquae in vinum fecit in nuptiis trigesimo vel trigesimoprimo anno suae aetatis. Ergo

Mimo to Kristus konal zázraky božskou silou. Ale božská síla v něm byla od začátku jeho početí: neboť odtud byl Bůh a člověk. Tedy se zdá, že činil zázraky od začátku.

Mimo to Kristus počal shromažďovati učedníky po křtu a pokušení, jak se čte Mat. 4 a Jan 1. Ale učedníci se shromáždili u něho především pro zázraky: jako se praví Luk. 5, že povolal Petra, užaslého nad zázrakem, který učinil "při lovení ryb". Tedy se zdá, že před zázrakem, jejž učinil na svatbě, učinil jiné zázraky.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 2: "Ježíš učinil tento začátek divů v Káni Galilejské."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus činil zázraky na potvrzení svého učení a na ukázání božské síly v sobě. A proto co do prvého neměl konati divy, než začal učiti. Neměl ale začíti učiti před dokonalým věkem, jak jsme měli výše, když se jednalo o jeho křtu.

Co do druhého pak měl tak ukázati divy božství, aby se věřila pravda jeho člověčenství. A proto, jak dí Zlatoústý, K Jan., "slušně nezačal konati divy v prvém věku; neboť by se domnívali, že vtělení je přelud a před vhodným časem by jej vydali na kříž".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Jan., ze slova Jana Křtitele, řkoucího 'Aby bylo zjevno v Izraeli, proto jsem přišel já křtě vodou', "jest zjevné, že ona znamení, jichž konání někteří tvrdí o dětství Kristově, jsou lži a výmysly. Kdyby totiž Kristus činil zázraky od prvého věku, nikterak by Janovi nebyl neznámý, ani ostatní množství by nepotřebovalo učitele na jeho zjevení."

K druhému se musí říci, že božská síla působila v Kristu, pokud bylo nutné k lidskému spasení, pro něž přijal tělo. A proto tak konal divy božskou silou, aby nenastala úhona víry o pravdě jeho těla.

K třetímu se musí říci, že to právě patří ke chvále učedníků, že Krista následovali, když "jej neviděli konati divy", jak praví Řehoř, v jedné Homilii. A jak dí Zlatoústý, "tehdy bylo nejvíce třeba konati zázraky, kdy již byli učedníci shromážděni a oddáni, pozorující to, co se dělo. Proto se dodává: "A uvěřili v něho učedníci jeho": ne, že teprve tehdy uvěřili, nýbrž protože tehdy "pečlivěji a dokonaleji" uvěřili. - Nebo nazývá učedníky ty, "kteří měli býti učedníky", jak vykládá Augustin, v knize O souhlase Evangelistů.

## I.4. Zda zázraky, jež Kristus konal, byly dostatečné na zjevení jeho božství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zázraky, které

videtur quod non incoeperit tunc miracula facere.

III q. 43 a. 3 arg. 2

Praeterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina fuit in eo a principio suae conceptionis, ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

III q. 43 a. 3 arg. 3

Praeterea, Christus post Baptismum et tentationem coepit discipulos congregare, ut legitur Matth. IV et Ioan. I. Sed discipuli praecipue congregati sunt ad ipsum propter miracula, sicut dicitur Luc. V, quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

III q. 43 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. II, *hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilaeae*.

III q. 43 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem eius doctrinae, et ad ostendendum virtutem divinam in ipso. Et ideo, quantum ad primum, non debuit ante miracula facere quam docere inciperet. Non autem debuit incipere docere ante perfectam aetatem, ut supra habitum est, cum de Baptismo eius ageretur. Quantum autem ad secundum, sic debuit per miracula divinitatem ostendere ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus, super Ioan., *decenter non incoepit signa facere ex prima aetate, existimassent enim phantasiam esse incarnationem, et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent*.

III q. 43 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Ioan., ex verbo Ioannis Baptistae dicentis, *ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans, manifestum est quod illa signa quae quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima aetate miracula fecisset Christus, nequaquam neque Ioannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum*.

III q. 43 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina virtus operabatur in Christo secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina ut fidei de veritate carnis eius praeiudicium non fieret.

III q. 43 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet, quod Christum secuti sunt cum nulla eum miracula facere vidissent, sicut Gregorius dicit, in quadam homilia. Et, ut Chrysostomus dicit, *maxime tunc signa necessarium erat facere, quando discipuli iam congregati erant et devoti, et attendentes his quae fiebant. Unde subditur, et crediderunt in eum discipuli eius*, non quia tunc primum crediderunt; sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus, in libro de consensu Evangelistarum.

## 4. Utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius divinitas.

III q. 43 a. 4 arg. 1



Kristus činil, nebyly dostatečné na prokázání jeho božství.

Neboť jest vlastní Kristu býti Bohem a člověkem. Ale i jiní konali zázraky, které Kristus konal. Tedy se zdá, že nebyly dostatečné na prokázání jeho božství.

Mimo to není nic většího nad Boží moc. Ale někteří konali větší divy než Kristus: praví se totiž, Jan. 14: "Kdo věří ve mne, sám bude konati skutky, které já konám, i větší jich vykoná." Tedy se zdá, že zázraky, které Kristus konal, nebyly dostatečné na prokázání jeho božství.

Mimo to z ojedinělého se neukazuje dostatečně všeobecné. Ale každý zázrak Kristův byl nějaké ojedinělé dílo. Tedy ze žádného z nich nemohlo býti dostatečně projeveno božství Kristovo, jemuž náleží míti všeobecnou moc nade vším.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 5: "Skutky, které mi Otec dal, abych vykonal, ty o mně vydávají svědectví."

Odpovídám: Musí se říci, že zázraky, které Kristus vykonal, byly dostatečné na prokázání jeho božství, ve trojím. A to nejprve podle samého druhu skutků, jež převyšovaly veškerou moc stvořené síly; a proto nemohly nastati, leč Boží mocí. A proto prohlédnuvší slepec pravil, Jan. 9: "Od věků nebylo slýcháno, aby kdo otevřel oči rozeného slepce. Kdyby tento nebyl od Boha, nemohl by ničeho učiniti."

Za druhé, pro způsob, jakým byly zázraky vykonány; že totiž konal zázraky jako vlastní mocí, ne však modlitbou, jako jiní. Proto se praví Luk. 6, že "vycházela z něho síla a uzdravovala všechny". Čímž se naznačuje, jak praví Cyril, "že nedostával cizí síly; nýbrž, ježto přirozeností byl Bohem, ukazoval vlastní sílu na nemocných. A proto také konal nesčetné zázraky". Pročež, k onomu Mat. 8, 'Vymítal duchy slovem a uzdravoval všechny churavé', praví Zlatoústý: "Viz, jaké množství uzdravených přecházejí evangelisté, nejmenujíce každého uzdraveného, nýbrž uvádějíce jedním slovem nevýslovně moře zázraků." A tím se ukazovalo, že má sílu rovnou Bohu Otci, podle onoho Jan. 5: "Cokoliv Otec činí, to i Syn podobně činí"; a tamtéž: "Jako Otec křísí mrtvé a oživuje, tak i Syn oživuje, které chce." Za třetí, ze samého učení, kterým se nazýval Bohem; kdyby to nebylo pravdivé, nebylo by potvrzeno zázraky, učiněnými božskou silou. A proto se praví, Mark. 1: "Jaké to nové učení? Že poroučí v moci nečistým duchům, a poslouchají ho.

K prvnímu se tedy musí říci, že to byla námitka pohanů. Proto praví Augustin, v Listě Volusiánovi: "Praví, že nezářily žádné známky takové velebnosti příslušnými divy, protože totiž Bohu jest málo ono vymítání ohav," jímž totiž vyháněl démony, "léčení slabých, vrácený život mrtvým, a co jiného se myslí." A na to odpovídá Augustin: ;,I my přiznáváme, že taková sice vykonali proroci. Ale i sám Mojžíš, i ostatní proroci prorokovali Pána Ježíše a dali mu velikou slávu. Proto on sám též chtěl konati taková,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerunt sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem proprium est Christo. Sed miracula quae Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

III q. 43 a. 4 arg. 2

Praeterea, virtute divinitatis nihil est maius. Sed aliqui fecerunt maiora miracula quam Christus, dicitur enim Ioan. XIV, *qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet*. Ergo videtur quod miracula quae Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendum divinitatem ipsius.

III q. 43 a. 4 arg. 3

Praeterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

III q. 43 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. V, *opera quae dedit mihi pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me*.

III q. 43 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod miracula quae Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandum divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem, secundum ipsam speciem operum, quae transcendebant omnem potestatem creatae virtutis, et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc caecus illuminatus dicebat, Ioan. IX *a saeculo non est auditum quia aperuit quis oculos caeci nati. Nisi esset hic a Deo, non posset facere quidquam*. Secundo, propter modum miracula faciendi, quia scilicet quasi propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii. Unde dicitur Luc. VI, quod *virtus de illo exibat et sanabat omnes*. Per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, quod *non accipiebat alienam virtutem, sed, cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat. Et propter hoc etiam innumerabilia miracula faciebat*. Unde super illud Matth. VIII, *eiiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus, *intende quantam multitudinem curatam transcurrunt Evangelistae, non unumquemque curatum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes*. Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coaequalem Deo patri, secundum illud Ioan. V, *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit*; et ibidem, *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat*. Tertio, ex ipsa doctrina qua se Deum dicebat, quae nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis. Et ideo dicitur Marci I, *quaenam doctrina haec nova? Quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?*

III q. 43 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec erat obiectio gentilium. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Volusianum, *nulla, inquiunt, competentibus signis tantae maiestatis indicia claruerunt. Quia larvalis illa purgatio*, qua scilicet Daemones effugabat, *debilium cura, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt*. Et ad hoc respondet Augustinus, *fatemur et nos talia quidem fecisse prophetas. Sed et ipse Moyses et ceteri prophetae*

aby nebylo marné, co skrze ně vykonal, kdyby nekonal sám. Ale měl přece též učiniti něco vlastního: naroditi se z Panny, vstáti z mrtvých, vstoupiti na nebesa. To kdo má za málo Bohu, nevím, co čeká více. Což, přijav člověka, měl učiniti jiný svět; abychom uvěřili, že je ten, skrze něhož svět byl učiněn? Avšak ani větší svět, ani stejný s tímto by nemohl v tomto povstati; kdyby však učinil menší nežli tento, podobně také to by se mělo za málo."

Co však jiní učinili, Kristus učinil vznešeněji. Proto praví Augustin, k Jan. 15, 'Kdybych skutky neučinil u nich, jež nikdo jiný neučinil' atd.: "Nezdá se v činech Kristových žádný větší než vzkříšení mrtvých; což víme, že učinili také dávní proroci. Kristus však učinil některé, jichž nikdo jiný neučinil. Avšak, odpoví se nám, že i jiní učinili, co neučinil ani on ani jiný. Ale vůbec o nikom dávném se nečte, že takovou mocí uzdravil tolik nepravostí a špatných zdraví a trýzní smrtelníků. Ať již pomlčíme, že slovem uzdravoval jednotlivce, jak přicházeli; Marek praví: 'Kamkoliv vešel do vesnic nebo do městeček nebo měst, kladli nemocné na ulice a prosili ho, aby se dotkli aspoň lemu jeho roucha; a kdokoliv se ho dotkli, byli zdrávi.' To nikdo jiný na nich neučinil. Tak jest totiž rozuměti, co praví, 'na nich', ne 'mezi nimi', nebo 'před nimi', nýbrž docela 'na nich', protože je uzdravil. Toho však jiný neučinil, kdokoliv na nich takové činy vykonal: poněvadž, kterýkoli jiný člověk něco takového učinil, jeho činností učinil; toto však učinil on, nikoli jejich činností."

K druhému se musí říci, že Augustin, vykládaje ono slovo Janovo, zkoumá: "Které jsou ty větší činy", jež měli vykonati věřící v něho? "Snad, že uzdravoval nemocné i stín jejich, když přecházeli? Neboť jest více, když uzdraví stín než lem. Avšak když toto Kristus říkal, doporučoval činy a díla svých slov. Když totiž řekl, 'Otec, ve mně zůstávající, ten koná skutky', které činy tehdy mínil, než slova, jež mluvil? A ovoce týchž slov byla jejich víra. Avšak evangelisujícím učedníkům neuvěřilo tak málo, jak jich bylo, nýbrž také národy. Zda neodešel onen bohatý, z jeho slova smutný; a přece později to. co od něho uslyšev, jeden neučinil, učinili mnozí, když mluvil skrze učedníky? Hle, více vykonal hlásaný od věřících, než mluvící k posluchačům."

Avšak to ještě znepokojuje, že tato větší učinil skrze Apoštoly; avšak nejenom je označuje, řekl, 'Kdo věří ve mne'. Slyš tedy: 'Kdo věří ve mne, činy; které já konám, i on vykoná.'

Dříve já konám, potom i on vykoná; protože konám, aby vykonal. Jaké činy, než, aby z bezbožného byl spravedlivý? Což zajisté v něm, ale ne bez něho Kristus koná. Řekl bych docela. že je to větší, nežli stvořiti nebe a zemi: 'neboť nebe a země pominou', ale zůstane spása a ospravedlnění předurčených: Ale v nebesích andělé jsou dílo Kristovo. Zda větší ještě díla činí, kdo pracuje s Kristem ke svému ospravedlnění? Suď, kdo může, zda jest více stvořiti spravedlivé než ospravedlniti bezbožné. Jistě, je-li obojí stejné moci, toto jest většího milosrdenství. "Ale žádná nezbytnost nás nenutí rozuměti všechna díla Kristova, kde praví, 'vykoná ještě větší'. Snad totiž řekl, nežli ta, jež konal tu chvíli. Ale tehdy konal slova víry; a jest ovšem méně, kázati slova spravedlnosti, což učinil mimo nás, než ospravedlniti bezbožného, což tak koná v *dominum Iesum prophetaverunt, et ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quod per illos fecerat, si ipse non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, resurgere a mortuis, in caelum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num, homine assumpto, alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus per quem factus est mundus? Sed nec maior mundus, nec isti aequalis in hoc fieri posset, si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur*. Quae tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super Ioan. XV, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit*, etc., dicit Augustinus, *nulla in operibus Christi videntur esse maiora quam suscitatio mortuorum, quod scimus etiam antiquos fecisse prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quae nemo alius fecit. Sed respondetur nobis et alios fecisse quae nec ipse, nec alius fecit. Sed quod tam multa vitia et malas valetudines vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum fecisse. Ut enim taceatur quod iubendo, sicut occurrebant, salvos singulos fecit, Marcus dicit, quocumque introibat in vicos aut in villas aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti eius tangerent, et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Haec nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait, in eis, non inter eos, aut coram eis, sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius fecit, quicumque in eis talia opera fecit, quoniam quisquis alius homo aliquid eorum fecit, ipso faciente fecit; haec autem ipse, non illis facientibus, fecit*.

III q. 43 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum Ioannis, inquirit, quae sunt ista opera maiora, quae credentes in eum erant facturi? *An forte quod aegros, ipsis transeuntibus, etiam eorum umbra sanabat? Maius est enim quod sanet umbra, quam fimbria. Veruntamen, quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit, pater in me manens ipse facit opera, quae opera tunc dicebat, nisi verba quae loquebatur? Et eorundem verborum fructus erat fides illorum. Veruntamen, evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant, sed gentes etiam crediderunt. Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, et tamen postea, quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi cum per discipulos loqueretur? Ecce, maiora fecit praedicatus a credentibus, quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet, quod haec maiora per apostolos fecit, non autem ipsos tantum significans ait, qui credit in me. Audi ergo, qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus maius hoc esse dixerim quam creare caelum et terram, caelum enim et terra transibunt, praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit. Sed in caelis Angeli opera sunt Christi. Nunquid his operibus maiora facit qui cooperatur Christo ad suam iustificationem? Iudicet qui potest utrum maius sit iustos creare, quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae. Sed omnia opera Christi intelligere ubi ait, maiora horum faciet, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quae illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat, et utique minus est verba praedicare iustitiae, quod fecit praeter nos, quam impium iustificare,*



nás, že konáme i my:"

K třetímu se musí říci, že, když nějaké jednotlivé dílo je vlastní nějakému činiteli, tehdy se z onoho jednotlivého díla dokazuje celá síla činícího: jako, ježto usuzovati jest člověku vlastní, dokazuje se, že někdo je člověk právě z toho, že usuzuje o nějakém jednotlivém předmětě. A podobně, ježto jen Bůh může činiti divy vlastní silou, jakýmkoliv zázrakem, který učinil vlastní silou, dostatečně bylo dokázáno, že Kristus jest Bohem.

## *XLIV. O jednotlivých druzích zázraků.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o jednotlivých druzích zázraků. A o tom jsou čtyři články:

1. O zázracích, které učinil na duchových podstatách.

2. O zázracích, které učinil na nebeských tělesech.

3. O zázracích, které učinil na lidech.

4. O zázracích, které učinil na nerozumových tvorech.

### I.1. Zda byly vhodné zázraky, které učinil Kristus na duchových podstatách.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebyly vhodné zázraky, které učinil Kristus na duchových podstatách. Neboť mezi duchovými podstatami svatí andělé předčí démony: protože, jak praví Augustin, ve III. O Troj., "rozumový duch života, odpadlý a hříšný, jest řízen rozumovým duchem života, zbožným a spravedlivým". Ale nečteme, že Kristus učinil nějaké zázraky na dobrých andělech. Tedy také neměl činiti nějaké závazky ani na démonech.

Mimo to zázraky Kristovy byly řízeny ke zjevení jeho božství. Ale jeho božství nemělo býti zjeveno démonům: protože by se tím překáželo tajemství jeho utrpení, podle onoho I. Kor. 2: "Kdyby poznali, nikdy by neukřižovali Pána slávy." Tedy neměl činiti nějaké zázraky na démonech.

Mimo to zázraky Kristovy byly řízeny ke slávě Boží; pročež se praví, Mat: 9, že "zástupy vidouce" ochrnulého uzdraveného od Krista, "bály se a oslavovaly Boha, který dal takovou moc lidem". Ale démonům nepřísluší oslavovati Boha, protože "není krásná chvála v ústech hříšníkových", jak se praví Eccli. 15. Pročež též, jak se praví Mark. 1 a Luk. 4, "nenechával démony mluviti" to, co patřilo k jeho slávě. Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby činil nějaké zázraky na démonech.

Mimo to zázraky učiněné ód Krista jsou zařízeny ke spáse lidí. Ale někteří démoni byli vymítnuti z lidí se škodou lidí. A to někdy tělesnou: jako se praví Mark. 9, že démon na rozkaz Kristův "vyšel z člověka, křiče a velmi jím trhaje, a stal se jako mrtvý, takže mnozí pravili: Již jest mrtev". Někdy také s poškozením věcí: jako když démony, na jejich prosby, poslal do vepřů, jež svrhli do moře; pročež občané onoho kraje "prosili ho, aby odešel z jejich končin", jak čteme Mat. 8. Tedy se zdá, že nevhodně činil *quod ita facit in nobis ut faciamus et nos*.

III q. 43 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis, sicut, cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

## *44. De miraculis Christi in speciali.*

### Prooemium

III q. 44 pr.

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus. Et primo, de miraculis quae fecit circa spirituales substantias. Secundo, de miraculis quae fecit circa caelestia corpora. Tertio, de miraculis quae fecit circa homines. Quarto, de miraculis quae fecit circa creaturas irrationales.

### 1. De miraculis quae Christus fecit circa spirituales substantias utrum fuerint convenientia.

III q. 44 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod miracula quae Christus fecit circa spirituales substantias, non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias, sancti Angeli praepollent Daemonibus, quia, ut Augustinus dicit, in III de Trin., *spiritus vitae rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem pium et iustum*. Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo neque etiam circa Daemones aliqua miracula facere debuit.

III q. 44 a. 1 arg. 2

Praeterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandum divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat Daemonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis eius, secundum illud I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Ergo non debuit circa Daemones aliqua miracula fecisse.

III q. 44 a. 1 arg. 3

Praeterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur, unde dicitur Matth. IX, quod videntes turbae paralyticum sanatum a Christo, timuerunt et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus. Sed ad Daemones non pertinet glorificare Deum, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli. XV. Unde et, sicut dicitur Marci I et Luc. IV, *non sinebat Daemonia loqui* ea quae ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa Daemones aliqua miracula faceret.

III q. 44 a. 1 arg. 4

Praeterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quaedam Daemonia ab hominibus eiecta fuerunt cum hominum detrimento. Quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci IX, quod Daemon, ad praeceptum Christi, *exclamans et multum discerpens hominem exiit ab homine, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est*. Quandoque etiam cum

takové zázraky.

Avšak proti jest, že to bylo předpověděno Zach. 13, kde se praví: "Odejmu se země nečistého ducha."

Odpovídám: Musí se říci, že zázraky, které činil Kristus, byly nějaké důkazy víry, které učil. Mělo však nastati, že skrze sílu svého božství vyloučí moc démonů od lidí, kteří uvěří v něho; podle onoho Jan. 12: "Nyní bude ven vyvržen vládce tohoto světa." A proto bylo vhodné, aby mezi jinými zázraky také osvobodil posedlé od démonů.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako lidé měli býti vysvobozeni Kristem z moci démonů, tak skrze něho měli býti přidruženi k andělům; podle onoho Kolos. 1: "Smířiv skrze krev jeho kříže, co jest na nebesích, a co na zemi." A proto nebylo příhodné ukázati lidem jiné zázraky na andělech, nežli že se andělé zjevovali lidem: což se stalo při jeho narození a při vzkříšení a při nanebevstoupení.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, IX. O Městě Bož.: "Krista tolik poznali démoni, kolik chtěl: chtěl však tolik, kolik bylo třeba. Ale nepoznali ho jako andělé svatí v tom, že jest život věčný, nýbrž v některých časných účincích jeho moci," A to nejprve, vidouce Krista lačněti po postu, domnívali se, že není. Syn Boží. Proto k onomu Luk. 4, 'Jsi-li Syn Boží' atd., praví Ambrož: "Co chce takový začátek řeči; nežli, že věděl, že přijde Syn Boží, ale nemyslil, že přišel ve slabosti tělesné?" Ale později, spatřiv zázraky, z různých dohadů tušil, že jest Syn Boží. Proto k onomu Mark. l, 'Vím, že jsi svatý Boží', praví Zlatoústý, že ;,neměl jisté nebo pevné znalosti příchodu Boha". Věděl však, že jest "Kristus, slíbeným v zákoně"; proto se praví Luk. 4: "Neboť věděli, že jest Kristus." Že však vyznávali, že je Syn Boží, bylo spíše z tušení nežli z jistoty. Pročež praví Beda, K Luk.: "Démoni vyznávají Syna Božího a, jak později se praví, věděli, že jest Kristus. Protože, když jej ďábel viděl unaveného postem, poznal pravého člověka; ale, protože pokoušením nezvítězil, pochyboval, není-li Synem Božím. Nyní však ze zázračné moci bud poznal, nebo spíše tušil, že jest Synem Božím. Nevnukl tudíž Židům ukřižovati jej, že nemyslil, že je Kristus čili Syn Boží, nýbrž protože nepředvídal, že jeho smrtí bude odsouzen. O tomto tajemství., ukrytém od věků, praví Apoštol, že nikdo z knížat tohoto světa je nepoznal: kdyby totiž byli poznali, nikdy by nebyli ukřižovali Pána slávy."

K třetímu se musí říci, že Kristus neučinil zázraky při vyhánění démonů k užitku démonů, nýbrž k užitku lidí, aby jej oslavovali. A proto zakázal jim mluviti to, co patřilo k jeho chvále. A to nejprve pro příklad. Neboť, jak praví Athanáš, "zarazil jeho řeč, ač vyznával pravdu, aby

damno rerum, sicut quando Daemones, ad eorum preces, misit in porcos, quos praecipitaverunt in mare; unde cives illius regionis *rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum*, sicut legitur Matth. VIII. Ergo videtur inconvenienter fecisse huiusmodi miracula.

III q. 44 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Zach. XIII hoc praenuntiatum fuerat, ubi dicitur, *spiritum immundum auferam de terra*.

III q. 44 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod miracula quae Christus fecit, argumenta quaedam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem divinitatis eius excluderet Daemonum potestatem ab hominibus crediturís in eum, secundum illud Ioan. XII, *nunc princeps huius mundi eiicietur foras*. Et ideo conveniens fuit ut, inter alia miracula, etiam obsessos a Daemonibus liberaret.

III q. 44 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines, sicut per Christum erant a potestate Daemonum liberandi, ita per eum erant Angelis consociandi, secundum illud Coloss. I, *pacificans per sanguinem crucis eius quae in caelis et quae in terris sunt*. Et ideo circa Angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut Angeli hominibus apparerent, quod quidem factum est in nativitate ipsius, et in resurrectione et in ascensione.

III q. 44 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, IX de Civit. Dei, *Christus tantum innotuit Daemonibus quantum voluit, tantum autem voluit quantum oportuit. Sed innotuit eis, non sicut Angelis sanctis, per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta*. Et primo quidem, videntes Christum esurire post ieiunium, aestimaverunt eum non esse filium Dei. Unde, super illud Luc. IV, *si filius Dei es* etc., dicit Ambrosius, *quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit?* Sed postmodum, visis miraculis, ex quadam suspicatione coniecturavit eum esse filium Dei. Unde super illud Marci I, *scio quia sis sanctus Dei*, dicit Chrysostomus quod *non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam*. Sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum, unde dicitur Luc. IV, *quia sciebant ipsum esse Christum*. Quod autem ipsum confitebantur esse filium Dei, magis erat ex suspicione quam ex certitudine. Unde Beda dicit, super Luc., *Daemonia filium Dei confitentur, et, sicut postea dicitur, sciebant eum esse Christum. Quia, cum ieiunio fatigatum eum Diabolus videret, verum hominem intellexit, sed, quia tentando non praevaluit utrum filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem, per signorum potentiam, vel intellexit, vel potius suspicatus est esse filium Dei. Non ideo igitur Iudaeis eum crucifigere persuasit, quia Christum sive Dei filium non esse putavit, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. De hoc enim mysterio a saeculis abscondito dicit apostolus quod nemo principum huius saeculi cognovit, si enim cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*.

III q. 44 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod miracula in expulsione Daemonum non fecit Christus propter utilitatem Daemonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quae ad



také nás navykl, abychom nedbali o takové, i když se zdá, že mluví pravdu. Jest totiž nepravost, abychom byli poučováni od ďábla, když máme božské Písmo"; je to totiž nebezpečné, protože démoni často k pravdě přiměšují lži. - Nebo, jak praví Zlatoústý, "nebylo náležité, aby uchvacovali slávu apoštolského úkolu. Ani se neslušelo tajemství Kristovo rozhlašovati špinavým jazykem; protože "není krásná chvála v ústech hříšníkových." - Za třetí, protože, jak praví Beda, "nechtěl z toho rozněcovati závist Židů". Proto také "přikazuje samým apoštolům mlčeti o něm, aby nebylo odsunováno zařízení utrpení hlásáním božské velebnosti".

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus zvláště přišel učiti a konati zázraky k užitku lidí, hlavně ke spáse duší. A proto dovolil démonům, které vymítal, způsobiti lidem nějakou škodu, buď na těle nebo na věcech, pro spásu lidské duše, totiž k poučení lidí. Proto praví Zlatoústý, K Mat., že Kristus "dovolil démonům jíti do vepřů, ne jako přemluven od démonů, nýbrž "nejprve, aby ukázal velikost škodnosti démonů, kteří ukládají lidem; za druhé, aby všichni poznali, že se neodváží ani proti vepřům něco udělati; leč on dovolí; za třetí, aby ukázal, že hůře než na oněch vepřích byli by řádili na lidech, kdyby Boží prozřetelnost nepomáhala".

A pro tytéž příčiny dopustil také, že ten, který byl osvobozován od démonů, byl na chvíli hůře trápen; avšak od toho trápení jej hned osvobodil. Tím se také ukazuje, jak praví Beda, že "často, když se snažíme obrátiti k Bohu po hříších, udeří starý nepřítel většími a novými nástrahami. Což činí buď aby vnutil nenávist ctnosti, nebo aby pomstil násilí svého vyhnání." Stal se také uzdravený člověk "jako mrtvý", jak praví Jeronym, ;,protože se uzdraveným praví: Mrtví jste a váš život jest ukryt s Kristem v Bohu."

## I.2. Zda byly vhodně Kristem učiněny zázraky na nebeských tělesech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebyly vhodně učiněny od Krista zázraky na nebeských tělesech. Jak totiž praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., "není božské prozřetelnosti přirozenost rušiti, nýbrž zachovati". Ale nebeská tělesa jsou podle své přirozenosti neporušná a nezjinačitelná, jak se do kazuje v I. O nebi. Tedy nebylo vhodné, aby skrze Krista nastala nějaká změna v řádě nebeských těles.

Mimo to podle pohybu nebeských těles jest určován běh časů; podle onoho Gen. 1: "Buďte světla na obloze nebeské: a buďte na znamení, a časy, a dny, a roky." Tak tedy změnou běhu nebeských těles se mění dělení a řád časů. Ale nečte se, že to pozorovali hvězdáři, "kteří zpytují hvězdy a počítají měsíce", jak se praví Isai. 47. Tedy se zdá, že nebyla učiněna skrze Krista nějaká změna v běhu nebeských těles.

Mimo to spíše příslušelo konati divy Kristu živému a učícímu, než umírajícímu: jednak, jak se praví II. Kor.

laudem ipsius pertinebant, primo quidem, propter exemplum. Quia, ut dicit Athanasius, *compescebat eius sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos assuefaciat ne curemus de talibus, etiam si vera loqui videantur. Nefas est enim ut, cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a Diabolo*, est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter Daemones immiscent mendacia. Vel, sicut Chrysostomus dicit, *non oportebat eos subripere officii apostolici gloriam. Nec decebat Christi mysterium lingua fetida publicari, quia non est speciosa laus in ore peccatoris*. Tertio quia, ut Beda dicit, quia *nolebat ex hoc invidiam accendere Iudaeorum. Unde etiam ipsi apostoli iubentur reticere de ipso, ne, divina maiestate praedicata, passionis dispensatio differatur*.

III q. 44 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus specialiter venerat docere et miracula facere propter utilitatem hominum, principaliter quantum ad animae salutem. Et ideo permisit Daemones quos eiiciebat hominibus aliquod nocumentum inferre, vel in corpore vel in rebus, propter animae humanae salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod *Christus permisit Daemonibus in porcos ire, non quasi a Daemonibus persuasus, sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocumenti Daemonum qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam neque adversus porcos audent aliquid facere, nisi ipse concesserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adiuti*. Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a Daemonibus liberabatur, ad horam gravius affligi, a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit, quod *saepe, dum converti ad Deum post peccata conamur, maioribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis. Quod facit vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet iniuriam*. Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit, *quia sanatis dicitur, mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*.

## 2. De miraculis quae Christus fecit circa coelestia corpora.

III q. 44 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa caelestia corpora. Ut enim Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *divinae providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare*. Corpora autem caelestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in I de caelo. Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua mutatio circa ordinem caelestium corporum.

III q. 44 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum motum caelestium corporum temporum cursus designatur, secundum illud Gen. I, *fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa et tempora et dies et annos*. Sic ergo, mutato cursu caelestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, *qui contemplantur sidera et computant menses*, ut dicitur Isaiae XLVII. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum caelestium corporum.

III q. 44 a. 2 arg. 3

Praeterea, magis competebat Christo facere miracula

posl., protože "byl ukřižován ze slabosti, ale žije ze síly Boží", podle které konal zázraky; jednak také, že jeho divy byly potvrzením jeho učení. Ale nečte se, že Kristus učinil za svého života nějaký zázrak na nebeských tělesech; ba, Farizeům, žádajícím "znamení s nebe", odepřel dáti, jak máme Mat. 12 a 16. Tedy se zdá, že ani ve smrti neměl činiti nějaký zázrak na nebeských tělesech.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 23: "Nastala tma po vší zemi až do hodiny deváté, a zatmělo se slunce."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, takové měly býti Kristovy zázraky, aby dostatečně dokázaly, že jest Bohem. To se však nedokazuje tak zřejmě z přeměn nižších těles, která mohou býti pohybována také od jiných příčin, jako od přeměny běhu nebeských těles, jež pouze od Boha jsou zařízena nehybná. A to jest, co praví Diviš, v Listu Polykarpovi: "Jest dlužno věděti, že se nemůže jinak něco převrátiti v nebeském zařízení a pohybu, leč má příčinu, hýbající k tomu, jenž všechno činí a mění podle svého slova." A proto bylo vhodné, aby Kristus učinil zázraky také na nebeských tělesech.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako nižším tělesům jest přirozené hýbání od těles nebeských, jež jsou vyšší podle přírodního řádu, tak jest také přirozené každému tvoru, aby byl přeměňován od Boha podle. jeho vůle. Pročež praví Augustin, XXVI. Proti Faustovi, a jest to v Glosse k Řím. 11, k onomu 'Proti přirozenosti jsi zasazen' atd.: "Bůh, Tvůrce a Zakladatel všech 'přirozeností, ničeho nečiní proti přirozenosti: protože to je každé věci přirozenost, co činí." A tak se neruší přirozenost nebeských těles, když jest od Boha změněn běh jejich: rušil by se však, kdyby byl změněn od jiné příčiny.

K druhému se musí říci, že zázrakem učiněným od Krista nebyl převrácen řád časů. Neboť podle některých ona tma nebo zatmění slunce, jež nastalo při smrtí Kristově, bylo proto, že slunce zadrželo své paprsky, aniž nastala změna v pohybu nebeských těles, podle něhož se měří časy. Pročež praví Jeronym, K Mat.: "Zdá se, že větší světlo stáhlo své. paprsky, buď aby nevidělo visícího Pána, nebo aby bezbožní rouhači nepožívali jeho světla. - Takové však stažení paprsků se nerozumí, jako by slunce mělo ve své moci vysílati nebo zadržovati paprsky: neboť vysílá paprsky ne z volby, nýbrž od přirozenosti, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Praví se však, že slunce zadrželo své paprsky, pokud se stalo Boží mocí, že sluneční paprsky nedošly k zemi.

Origenes pak praví, že se to stalo vsunutím mraků. Takže praví, k Mat.: "Důsledně se rozumí, že se sběhly nad Jerusalemem a Judskou zemí nějaké nejtmavější, mnohé a veliké mraky; a proto nastala hluboká tma od hodiny šesté až do deváté. Míním tedy, že jako též ostatní znamení, jež se stala při utrpení", totiž, "že se roztrhla opona, že se země třásla", atd., "stala se toliko v Jerusalemě, tak i toto; nebo, chce-li kdo šíře vztahovati na zemi Judskou", protože se praví, že "nastala tma po celé zemi; což se

vivens et docens quam moriens, tum quia, ut dicitur II ad Cor. ult., *crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*, secundum quam miracula faciebat; tum etiam quia eius miracula confirmativa erant doctrinae ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa caelestia corpora fecisse, quinimmo Pharisaeis petentibus ab eo signum de caelo, dare renuit, ut habetur Matth. XII et XVI. Ergo videtur quod nec in morte circa caelestia corpora aliquod miraculum facere debuit.

III q. 44 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XXIII, *tenebrae factae sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol*.

III q. 44 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum Deum esse ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quae etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus caelestium corporum, quae a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit, in epistola ad Polycarpum, *cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti caelestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem qui facit omnia et mutat secundum suum sermonem*. Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa caelestia corpora.

III q. 44 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut corporibus inferioribus naturale est moveri a caelestibus corporibus, quae sunt superiora secundum naturae ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturae ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, et habetur in Glossa Rom. XI, super illud, *contra naturam insertus es etc., Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit*. Et ita non corrumpitur natura caelestium corporum cum eorum cursus immutatur a Deo, corrumperetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

III q. 44 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per miraculum a Christo factum non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam, illae tenebrae, vel solis obscuratio, quae in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum caelestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit, super Matth., *videtur luminare maius retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur*. Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere, non enim ex electione, sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Sed sol dicitur retrahere radios, inquantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde, super Matth., dicit, *consequens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas concurrisse super Ierusalem et terram Iudaeae; et ideo factae sunt tenebrae profundae a sexta hora usque ad nonam. Arbitror ergo, sicut et cetera signa quae facta sunt in passione, scilicet quod velum est scissum, quod terra*



rozumí o zemi Judské, jako ve III. knize Král. řekl Abdiáš Eliášovi: 'Žije Bůh tvůj, je-li národ nebo království, kam mně neposlal pán můj tě hledati', ukazuje, že jej hledal v národech, které jsou okolo Judska".

Avšak v tom jest více věřiti Divišovi, jenž očitým přesvědčením viděl, že se to stalo vsunutím měsíce mezi nás a slunce. Praví totiž v Listě Polykarpovi: "Nenadále jsme viděli měsíc zakrývati slunce", jsouce totiž v Egyptě, jak se tamtéž praví. A naznačuje tam čtyři zázraky. První z nich jest, že přirozené zatmění slunce vsunutím měsíce se nikdy nepřihází nežli v čase spojení slunce a měsíce. Tehdy však byl měsíc protilehlý slunci, bylť patnáctý: protože bylo židovské Pascha. Pročež praví: "Nebyl totiž čas sejití." - Druhý zázrak jest, že, když byl měsíc viděn kolem šesté hodiny zároveň se sluncem uprostřed nebe, večer se jevil na svém místě, to jest na východě, protilehlý slunci. Proto praví: "A zase jsme jej viděli", totiž měsíc, "od deváté hodiny", ve kterou totiž odstoupil od slunce, když přestala tma, "až do večera, nadpřirozeně vrácený napříč proti slunci", to jest, že byl příčně protilehlý slunci. A tak je patrné, že nebyl porušen obvyklý běh časů; protože se stalo božskou mocí i že měsíc nadpřirozeně přistoupil ke slunci mimo patřičný čas, i že, odstoupiv od slunce, byl postaven na své vlastní místo v patřičný čas. - Třetí zázrak jest, že zatmění slunce začíná přirozeně vždycky od západní strany a dojde až na východní: a to proto, že měsíc podle vlastního pohybu, kterým se pohybuje od západu na východ, jest rychlejší nežli slunce v jeho vlastním pohybu; a proto měsíc, přicházeje od západu, dostihuje slunce a předejde je, tíhna k východu. Ale tehdy měsíc již přešel slunce a byl od něho vzdálen půl okruhu, stoje v protilehlosti. Proto bylo třeba, aby se vrátil na východ ke slunci a dostihl je nejprve z východní strany, postupuje k západu. A to jest, co praví: "Viděli jsme také samo zatmění, začaté od východu a přicházející až ke slunečnímu obvodu", protože zatmělo celé slunce, "potom odtud odstupující". - Čtvrtý zázrak byl, že při zatmění přirozeném slunce se napřed začíná zase ukazovati se strany začátku zatemňování: protože totiž měsíc, podcházeje slunce, přechází slunce svým přirozeným pohybem k východu a tak západní část slunce, kterou nejdříve zabírá, také nejdříve opouští. Ale tehdy měsíc, zázračně se vraceje od východu k západu, nepřešel slunce, a nebyl západnější jeho, nýbrž, když přišel ke slunečnímu obvodu, vrátil se k východu: a tak část slunce; kterou naposled zabral, také nejdříve opus til. A tak od strany východní začalo zatmění, ale na straně západní napřed začalo vynořování jasnosti. A to jest, co praví: "A zároveň jsme viděli, ne z téhož", to jest, s téže strany slunce, "i chybění, i očištění, ale obráceně, učiněné podle příčnosti". - Pátý zázrak přidává Zlatoústý, K Mat., řka, že "tehdy zůstala tma tři hodiny, ač zatmění slunce přejde ve mžiku; nemá totiž průtahu, jak vědí ti, kteří pozorovali". To dává rozuměti, že měsíc stanul pod sluncem. Leda snad bychom chtěli říci, že se počítá doba tmy od okamžiku, kdy začalo zatmívání slunce až do okamžiku, v němž bylo slunce zcela vyčištěné.

Ale, jak praví Origenes, K Mat., "proti tomu praví synové tohoto světa: Proč žádný Řek nebo barbar nezapsal tuto tak podivuhodnou skutečnost?" A praví, že kdosi, jménem Flegon, "ve svých letopisech napsal, že se to stalo za vlády císaře Tiberia; ale nenaznačil, že byl úplněk". Mohlo se to tedy přihoditi, protože hvězdáři, toho času jsoucí v celém světě, nedbali pozorovati zatmění, protože nebyl čas; ale to

*tremuit, etc., in Ierusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc, aut si latius voluerit quis extendere ad terram Iudaeae, propter hoc quod dicitur quod tenebrae factae sunt in universa terra; quod intelligitur de terra Iudaea, sicut in III libro regum dixit Abdias ad Eliam, vivit Deus tuus, si est gens aut regnum ubi non miserit dominus meus quaerere te, ostendens quod eum quaesiverunt in gentibus quae sunt circa Iudaeam*. Sed circa hoc magis est credendum Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunae inter nos et solem. Dicit enim, in epistola ad Polycarpum, *inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus*, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur. Et designat ibi quatuor miracula. Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunae nunquam accidit nisi tempore coniunctionis solis et lunae. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Iudaeorum. Unde dicit, *non enim erat conventus tempus*. Secundum miraculum est quod, cum circa horam sextam luna visa fuisset simul cum sole in medio caeli, in vesperis apparuit in suo loco, idest in oriente, opposita soli. Unde dicit, et rursus ipsam vidimus, scilicet lunam, a nona hora, scilicet in qua recessit a sole, cessantibus tenebris, *usque ad vesperam, supernaturaliter restitutam ad diametrum solis*, id est ut diametraliter esset soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet praeter debitum tempus, et quod, a sole recedens, in locum proprium restitueretur tempore debito. Tertium miraculum est quod naturaliter eclipsis solis semper incipit ab Occidentali parte et pervenit usque ad Orientalem, et hoc ideo quia luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu; et ideo luna, ab occidente veniens, attingit solem et pertransit ipsum ad orientem tendens. Sed tunc luna iam pertransiverat solem, et distabat ab eo per medietatem circuli, in oppositione existens. Unde oportuit quod reverteretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte Orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit, *eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam et usque ad solarem terminum venientem*, quia totum solem eclipsavit, postea hinc regredientem. Quartum miraculum fuit quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere ex qua parte incipit prius obscurari, quia scilicet luna, se soli subiiciens, naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem Occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna, miraculose ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo Occidentalior, sed, postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem, et ita partem solis quam ultimo occupavit, primo etiam dereliquit. Et sic ex parte Orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte Occidentali prius incoepit claritas apparere. Et hoc est quod dicit, et rursus vidimus non ex eodem, idest, non ex eadem parte solis, *et defectum et repurgationem, sed e contra secundum diametrum factam*. Quintum miraculum addit Chrysostomus, super Matth., dicens quod *tribus horis tunc tenebrae permanserunt, cum eclipsis solis in momento pertranseat, non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt*. Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computatur ab instanti quo incoepit sol obscurari, usque ad instans in quo sol totaliter

zatmění považovali za následek nějaké proměny ovzduší. Ale v Egyptě, kde zřídka vyjdou mraky, pro jasnost vzduchu, byl pohnut Diviš a jeho druhové, aby pozorovali řečené na oné temnotě.

K třetímu se musí říci, že tehdy především bylo třeba ukázati zázraky božství Kristovo, když se na něm nejvíce jevila slabost podle lidské přirozenosti. A proto při narození Kristově se ukázala na nebi nová hvězda. Pročež praví Maximus, v Řeči Narození: "Pohrdáš-li jeslemi, zdvihni poněkud oči, a hleď na novou hvězdu na nebi, ohlašující světu narození Páně."

Při utrpení však se ukázala větší slabost na člověčenství Kristově. A proto bylo třeba, aby se ukázaly větší zázraky na hlavních světlech světa. A, jak praví Zlatoústý, K Mat., "to jest znamení, které slíbil dáti žádajícím, řka: 'Pokolení špatné a cizoložné žádá znamení; a nebude mu dáno jiné znamení nežli znamení Jonáše proroka', naznačuje kříž a vzkříšení. Neboť mnohem zázračnější jest, že to nastává u toho, jenž byl ukřižován, než když chodil po zemi."

## I.3. Zda Kristus činil vhodně zázraky na lidech.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus činil nevhodně zázraky na lidech. Neboť na člověku jest více duše než tělo. Ale Kristus učinil mnoho zázraků na tělech; nečte se však, že učinil nějaké zázraky na duších: neboť, ani zázračně neobrátil na víru nějaké nevěřící, nýbrž napomínáním a ukazováním vnějších zázraků; ani také nečteme, že učinil moudrými některé hloupé. Tedy se zdá, že nekonal vhodně zázraky na lidech.

Mimo to, jak bylo svrchu řečeno, Kristus konal zázraky božskou silou, které je vlastní jednati náhle a dokonale a bez něčí pomoci. Ale Kristus neuzdravoval vždycky náhle lidi co do těla. Praví se totiž, Mark. 8, že "uchopiv rukou slepého, vyvedl jej za město; a plivnuv na jeho oči, vloživ své ruce, otázal se ho, zda něco vidí. A vzhlédnuv řekl: Vidím lidi choditi jako stromy. Potom opět položil ruce na jeho oči a počal viděti a byl obnoven, takže jasně viděl všechno." A tak je patrné, že ho neuzdravil náhle, nýbrž napřed pouze nedokonale a skrze sliny. Tedy se zdá, že nečinil vhodně zázraky na lidech.

Mimo, to, která si nejsou vzájemně sousledná, ta nemusí zároveň zanikati. Avšak tělesné choroby není vždycky příčinou hřích; jak je patrné z toho, co Pán praví, Jan. 9: "Ani on nezhřešil, ani jeho rodiče, že se narodil slepý." Nebylo tedy třeba, aby odpouštěl hříchy lidem, hledajícím uzdravení těl, jak čteme, že učinil u ochrnulého, Mat. 9;

fuit repurgatus. Sed, sicut Origenes dicit, super Matth., *adversus hoc filii saeculi huius dicunt, quomodo hoc factum tam mirabile nemo Graecorum aut barbarorum scripsit?* Et dicit quod *quidam nomine Phlegon in chronicis suis scripsit hoc in principatu Tiberii Caesaris factum, sed non significavit quod fuerit in luna plena*. Potuit ergo hoc contingere quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tempus non erat, sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris putaverunt accidere. Sed in Aegypto, ubi raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii eius, ut praedicta circa illam obscuritatem observarent.

III q. 44 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod tunc praecipue oportebat per miracula divinitatem Christi ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in caelo apparuit. Unde maximus dicit, in sermone nativitatis, *si praesepe despicis, erige paulisper oculos, et novam in caelo stellam, protestantem mundo nativitatem dominicam, contuere*. In passione autem adhuc maior infirmitas circa humanitatem Christi apparuit. Et ideo oportuit ut maiora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria. Et, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens, generatio prava et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae, crucem significans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat hoc fieri, quam ambulante eo super terram*.

## 3. De miraculis quae Christus fecit circa homines.

III q. 44 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa homines Christus miracula fecit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula fecit Christus, circa animas vero nulla miracula legitur fecisse, nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos legitur sapientes fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

III q. 44 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut supra dictum est, Christus faciebat miracula virtute divina, cuius proprium est subito operari, et perfecte, et absque adminiculo alicuius. Sed Christus non semper subito curavit homines quantum ad corpus, dicitur enim Marci VIII quod, *apprehensa manu caeci, eduxit eum extra vicum, et exspuens in oculos eius, impositis manibus suis, interrogavit eum si aliquid videret. Et aspiciens ait, video homines velut arbores ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos eius, et coepit videre, et restitutus est ita ut videret clare omnia*. Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte, et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

III q. 44 a. 3 arg. 3

Praeterea, quae se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed aegritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod dominus dicit, Ioan. IX, *neque hic peccavit, neque parentes eius, ut caecus nasceretur*. Non ergo oportuit ut hominibus



zvláště když uzdravení tělesné, ježto jest méně než odpuštění hříchů, nezdá se dostatečný důvod, aby mohl odpustiti hříchy.

Mimo to Kristovy zázraky byly konány na potvrzení jeho nauky a dosvědčení jeho božství, jak bylo svrchu řečeno. Ale nikdo nemá překážeti účelu svého díla. Tedy se zdá, že Kristus nevhodně přikazoval některým zázračně uzdraveným, aby nikomu neříkali, jak je patrné Mat. 9 a Mark. 8; zvláště když některým jiným přikázal, aby rozhlásili zázraky na sobě učiněné: jako čteme Mark. 5, že řekl tomu, jejž osvobodil od démonů: "Jdi do domu svého ke svým a zvěstuj jim, kolik ti učinil Pán."

Avšak proti jest; co se praví Mark. 7: "Dobře vše učinil: i hluchým dal sluch a němým řeč."

Odpovídám: Musí se říci, že ta, která jsou k cíli, musí býti úměrná cíli. Kristus však na to přišel na svět a učil, aby lidem dal spásu; podle onoho Jan. 3: "Neboť neposlal Bůh Syna svého na svět, aby soudil svět, nýbrž aby byl svět jím spasen." A proto bylo vhodné, aby Kristus, jednotlivě zázračně uzdravuje lidi, ukázal, že jest všeobecný a duchovní Spasitel všech.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která jsou k cíli, odlišují se od samého cíle. Zázraky však, od Krista učiněné, byly zařízeny jako k cíli ke spasení rozumové části, které záleží v osvícení moudrosti a ospravedlnění lidí. Prvé z nich pak předpokládá druhé: protože, jak se praví Moudr. 1, "moudrost nevejde do duše zlovolné, nebude přebývati v těle, podrobeném hříchu". Avšak ospravedlnění lidí nebylo vhodné, leč chtějících; neboť by to bylo proti pojmu spravedlnosti, jež obnáší správnost vůle: a také proti rázu lidské přirozenosti, která se vede k dobrému svobodným rozhodováním, ne však přinucením.

Kristus tedy ospravedlnil uvnitř lidi božskou silou, ne však proti vůli. A nepatří to do zázraků, nýbrž k cíli zázraků. - Podobně také božskou silou vlil moudrost prostým učedníkům; pročež jim praví, Luk. 2: "Dám vám řeč i moudrost, jíž nebudou moci odolati a odporovati všichni vaši protivníci." Což se sice co do vnitřního osvícení nepočítá mezi viditelné zázraky; ale jen co do vnějšího úkonu: pokud totiž lidé viděli tak moudře a nezdolně mluviti, kteří byli nevzdělaní a prostí. Proto se praví, Skut. 4: "Vidouce" Židé "nezdolnost Petra a Jana, zvěděvše, že jsou lidé bez vzdělání a prosti, divili se." - A přece takové vnitřní účinky, ač odlišné od vnějších zázraků; jsou přece nějaká svědectví učení a moci Kristovy; podle onoho Žid. 2: "Když Bůh dosvědčoval znameními a divy a různými zázraky a rozdělováními Ducha Svatého." A přece učinil Kristus nějaké zázraky na lidských duších, především co do změn nižších sil. Pročež praví Jeronym, k onomu Mat. 9: 'Vstav, následoval ho': "Sama záře a velebnost skrytého božství, jež také se odrážela na lidské tváři, mohla vidoucí na prvý pohled přitahovati k sobě." - A k onomu Mat. 21, 'Vyháněl všechny prodávající a kupující', praví týž Jeronym: "Mně nad všechna znamení, jež učinil Pán, to se zdá býti zázračnější, že jeden člověk, a té doby nevšímaný,

corporum curationem quaerentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum, Matth. IX, praesertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

III q. 44 a. 3 arg. 4

Praeterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinae ipsius, et testimonium divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed nullus debet impedire finem sui operis. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis praecepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. IX et Marci VIII, praesertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent, sicut Marci V legitur quod dixit ei quem a Daemonibus liberaverat, *vade in domum tuam ad tuos, et nuntia eis quanta dominus tibi fecerit*.

III q. 44 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marci VII, *bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui*.

III q. 44 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem, debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Ioan. III, *non enim misit Deus filium suum in mundum ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*. Et ideo conveniens fuit ut Christus, particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem omnium salvatorem.

III q. 44 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt ad finem, distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quae consistit in sapientiae illustratione et hominum iustificatione. Quorum primum praesupponit secundum, quia, ut dicitur Sap. I, *in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Iustificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus, hoc enim esset et contra rationem iustitiae, quae rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanae naturae, quae libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interius hominem iustificavit, non tamen eis invitis. Nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis sapientiam infudit, unde dicit eis, Luc. XXI *ego dabo vobis os et sapientiam cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*. Quod quidem, quantum ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorem actum, inquantum scilicet videbant homines eos qui fuerant illiterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. IV, *videntes Iudaei Petri constantiam et Ioannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur*. Et tamen huiusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quaedam testimonia doctrinae et virtutis Christi, secundum illud Heb. II, *contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus, et spiritus sancti distributionibus*. Sed tamen circa animas hominum, maxime quantum ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus, super illud Matth. IX, *surgens secutus est eum*, dicit, *fulgor ipse et maiestas divinitatis occultae,*

mohl ranami jedněch důtek vyhnati takové množství. Něco totiž ohnivého a nebeského zářilo z jeho očí a velebnost božství planula ve tváři." A Origenes praví k Jan., že "jest to větší zázrak, než kterým byla proměněna voda ve víno; poněvadž tam jest neživá hmota, zde však jsou kroceny mysli tolika tisíc lidí". - A k onomu Jan. 18, 'Odstoupili a padli na zem'; praví Augustin: "Jeden hlas bez jediného šípu udeřil, zahnal, srazil zástup divoký nenávistí, děsivý zbraněmi: Bůh totiž se tajil v těle." - A k témuž patří, co se praví Luk. 4, že Ježíš, "procházeje středem jich šel", kdež praví Zlatoústý, že "státi uprostřed ukládajících a nebýti jat, ukazovalo velikost božskou". A co se praví Jan. 8: "Ježíš se skryl a vyšel z chrámu," kdež Augustin praví: "Neskryl se v koutě chrámu jako bázlivý, nebo uchyluje se za stěnu nebo sloup, nýbrž, božskou mocí učiniv se neviditelným, vyšel středem jich."

Z čeho všeho jest patrné, že Kristus, když chtěl, změnil mysli lidské božskou mocí, nejen ospravedlňuje a vlévaje moudrost, což patří k účelu zázraků, nýbrž také zevně vábě nebo zastrašuje nebo udivuje, což patří k zázrakům samým.

K druhému se musí říci, že Kristus přišel spasiti svět nejen božskou mocí, nýbrž skrze tajemství svého vtělení. A proto často užíval při uzdravování nemocných nejen božské moci, uzdravuje rozkazovacím způsobem, nýbrž užívaje také něčeho patřícího k jeho člověčenství. Proto k onomu Luk. 4, 'Vkládaje ruce na jednotlivé, uzdravoval všechny', praví Cyril: "Ačkoliv jako Bůh mohl zapuditi všechny nemoci slovem, přece se jich dotýká, ukazuje účinnost vlastního těla k poskytnutí vyléčení." - A k onomu Mark. 8: 'Plivnov na jeho oči, vloživ ruce' atd., praví Zlatoústý: "Plivne sice a ruce vkládá slepému, chtěje ukázati, že zázraky dokonává božské slovo, přidané k úkonu; neboť ruka ukazuje úkon, slina slovo, pronešené ústy." - A k onomu Jan. 9, 'Učinil bláto ze sliny a natřel bláto na oči slepého', praví Augustin: "Ze sliny své učinil bláto, protože Slovo Tělem učiněno jest." Nebo také, na označení, že on to byl, jenž utvořil člověka z hlíny země, jak praví Zlatoústý. Je také při zázracích Kristových uvážiti, že obecně konal díla nejdokonalejší. Proto, k onomu Jan. 2, 'Každý člověk podá nejprve dobré víno', praví Zlatoústý: "Takové jsou Kristovy zázraky, že jsou mnohem vzácnější a užitečnější než to, co se děje skrze přírodu." - A podobně v okamžiku uděloval nemocným dokonalé zdraví. Pročež k onomu Mat. 8, 'Vstala a sloužila jim', praví Jeronym: "Zdraví, které uděluje Pán, přijde celé zároveň." Zvláštní však opak byl u onoho slepého, pro jeho nevěru, jak praví Zlatoústý. - Nebo, jak praví Beda, "jehož mohl jedním slovem zároveň celého uzdraviti, zvolna uzdravuje, aby ukázal velikost lidské slepoty, že sotva, a jako po stupních vrací se k vidění; a nám naznačil svou milost, skrze kterou podporuje jednotlivé pokroky dokonalosti".

*quae etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu*. Et super illud Matth. XXI, *eiiciebat omnes vendentes et ementes*, dicit idem Hieronymus, *mihi inter omnia signa quae fecit dominus hoc videtur esse mirabilius, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera, tantam eiicere multitudinem. Igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius, et divinitatis maiestas lucebat in facie*. Et Origenes dicit, super Ioan., *hoc esse maius miraculum eo quo aqua conversa est in vinum, eo quod illic subsistit inanimata materia, hic vero tot millium hominum domantur ingenia*. Et super illud Ioan. XVIII, *abierunt retrorsum et ceciderunt in terram*, dicit Augustinus, *una vox turbam odiis ferocem armisque terribilem, sine telo ullo, percussit, repulit, stravit, Deus enim latebat in carne*. Et ad idem pertinet quod dicitur Luc. IV, quod Iesus *transiens per medium illorum ibat*, ubi dicit Chrysostomus quod *stare in medio insidiantium et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat*. Et quod dicitur Ioan. VIII, *Iesus abscondit se et exivit de templo*, ubi Augustinus dicit, *non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens, sed, caelica potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit*. Ex quibus omnibus patet quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum iustificando et sapientiam infundendo, quod pertinet ad miraculorum finem, sed etiam exterius alliciendo vel terrendo vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

III q. 44 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Luc. IV, singulis manus imponens curabat omnes, dicit Cyrillus, *quamvis, ut Deus, potuisset omnes verbo pellere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad praestanda remedia*. Et super illud Marci VIII, *exspuens in oculos eius impositis manibus* etc., dicit Chrysostomus, *spuit quidem et manus imponit caeco, volens ostendere quod verbum divinum, operationi adiunctum, mirabilia perficit, manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolati*. Et super illud Ioan. IX, *fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos caeci*, dicit Augustinus, *de saliva sua lutum fecit, quia verbum caro factum est*. Vel etiam ad significandum quod ipse erat qui ex limo terrae hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit. Est etiam circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Ioan. II, *omnis homo primum bonum vinum ponit*, dicit Chrysostomus, *talia sunt Christi miracula ut multo his quae per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant*. Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat. Unde super illud Matth. VIII, *surrexit et ministrabat illis*, dicit Hieronymus, *sanitas quae confertur a domino, tota simul redit*. Specialiter autem in illo caeco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit. Vel, sicut Beda dicit, *quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanae caecitatis ostendat, quae vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adiuvat*.



K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus konal zázraky božskou silou. Boží však díla jsou dokonalá, jak se praví Deut. 32. Není však nic dokonalé, nedosáhne-li cíle. Cíl pak vnějšího uzdravování, Kristem učiněného, jest uzdravení duše. A proto nebylo vhodné Kristu, aby uzdravoval něčí tělo, kdyby neuzdravil jeho duši. Pročež k onomu Jan. 7, 'Celého člověka uzdravil v sobotu', praví Augustin: "Protože byl uzdraven, takže byl zdráv na těle; a uvěřil, takže byl zdráv na duši."

Ochrnulému pak se zvláště praví, 'Odpouštějí se ti hříchy, protože jak praví Jeronym, K Mat., "dává se nám z toho rozuměti, že leckteré tělesné slabosti přicházejí za hříchy; a proto snad napřed se odpouštějí hříchy, aby odstraněním příčin slabosti bylo vráceno zdraví." Pročež i Jan. 5 se praví: "Již nehřeš, aby se ti něco horšího nepřihodilo." Kdež, jak praví Zlatoústý, poznáváme, že ze hříchu se mu zrodila choroba.

Ačkoli pak, jak praví Zlatoústý, K Mat., "čím více je duše než tělo, tím více jest odpustiti hřích než uzdraviti tělo: přece, protože ono není zjevné, činí menší, jež jest zjevnější, aby ukázal větší a nezjevné."

Ke čtvrtému se musí říci, že, k onomu Mat. 9, 'Hleďte, ať nikdo nezví', praví Zlatoústý, "že co se zde praví, to není proti tomu, co řekl druhému: Jdi a hlásej slávu Boží. Učí nás totiž brániti těm, kteří nás chtějí chváliti k vůli nám. Jestliže však se vztahuje sláva na Boha, nemáme brániti, nýbrž spíše ukládati, aby se to stalo."

## I.4. Zda Kristus vhodně činil zázraky na nerozumových tvorech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus činil nevhodně zázraky na nerozumových tvorech. Neboť pouzí živočichové jsou ušlechtilejší nežli rostliny. Ale Kristus učinil nějaký zázrak na rostlinách; třebas když na jeho slovo uschl fíkovník, jak se praví Mat. 21. Tedy se zdá, že Kristus měl činiti zázraky také. na pouhých živočiších.

Mimo to trest se neukládá spravedlivě než za vinu. Ale nebylo vinou fíkovníku, že Kristus na něm nenašel ovoce, když nebyl čas ovoce. Tedy se zdá, že nespravedlivě způsobil jeho uschnutí.

Mimo to vzduch a voda jsou mezi nebem a zemí. Ale Kristus učinil nějaké zázraky na nebi, jak bylo shora řečeno. Podobně také na zemi: když se pohnula země při jeho utrpení. Tedy se zdá, že také měl učiniti nějaké zázraky na vzduchu a na vodě; jako rozděliti moře, jak učinil Mojžíš; nebo také řeku, jak učinili Josue a Eliáš; a aby nastalo hřmění ve vzduchu, jako se stalo na hoře Sinai, když byl dáván zákon, a jak učinil Eliáš, III. Král. 18.

Mimo to zázračné skutky patří do díla řízení světa skrze Boží prozřetelnost. To však předpokládá stvoření. Zdá se tedy nevhodné, že Kristus užil stvoření při svých zázracích: když totiž rozmnožil chleby. Nezdají se tedy vhodné jeho zázraky na nerozumových tvorech.

III q. 44 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus miracula faciebat virtute divina. *Dei autem perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. XXXII. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factae est curatio animae. Et ideo non conveniebat Christo ut alicuius corpus curaret, nisi eius curaret animam. Unde super illud Ioan. VII, *totum hominem sanum feci in sabbato*, dicit Augustinus, *quia curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima*. Specialiter autem paralytico dicitur, dimittuntur tibi peccata, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., *datur ex hoc nobis intelligentia propter peccata plerasque evenire corporum debilitates, et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut, causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur*. Unde et Ioan. V dicitur, *iam noli peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*. Ubi, ut dicit Chrysostomus, *discimus quod ex peccato nata erat ei aegritudo*. Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere maius sit quam corpus sanare, quia tamen illud non est manifestum, facit minus quod est manifestius, ut demonstraret maius et non manifestum*.

III q. 44 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, super illud Matth. IX, *videte ne quis sciat*, dicit Chrysostomus *non esse hoc contrarium quod hic dicitur, ei quod alteri dicit, vade et annuntia gloriam Dei. Erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare. Si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis iniungere ut hoc fiat*.

## 4. De miraculis quae Christus fecit eirca irrationales creaturas.

III q. 44 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum eius est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. XXI. Ergo videtur quod Christus etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

III q. 44 a. 4 arg. 2

Praeterea, poena non iuste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneae quod in ea Christus fructum non invenit, quando non erat tempus fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

III q. 44 a. 4 arg. 3

Praeterea, aer et aqua sunt in medio caeli et terrae. Sed Christus aliqua miracula fecit in caelo, sicut supra dictum est. Similiter etiam in terra, quando in eius passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit, ut mare dividere, sicut fecit Moyses; vel etiam flumen, sicut fecerunt Iosue et Elias; et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai quando lex dabatur, et sicut Elias fecit, III Reg. XVIII.

III q. 44 a. 4 arg. 4

Praeterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus praesupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia

Avšak proti jest, že Kristus jest Moudrost Boží, o níž se praví, Moudr. 8, že "pořádá vše jemně".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, zázraky Kristovy byly zařízeny na to; aby v něm byla poznána síla božství ke spáse lidí. Avšak patří k síle božství, aby jemu bylo podrobeno veškeré stvoření. A proto bylo třeba, aby činil zázraky ve všech rodech tvorů, a nejenom na lidech, nýbrž také na nerozumových tvorech.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouzí živočichové jsou podle rodu blízcí člověku; pročež byli též učiněni téhož dne s člověkem. A protože učinil mnoho zázraků na lidských tělech, nebylo třeba, aby činil nějaké zázraky na tělech pouhých živočichů, zvláště když co do přirozenosti smyslové a tělesné je týž důvod pro lidi a živočichy, především pozemské. Ryby však, ježto žijí ve vodě, více se liší od přirozenosti lidí, pročež byly též stvořeny jiného dne. Na nich pak Kristus učiniti zázrak v hojném lovu ryb, jak se čte Luk. 5 a Jan. posl.; a také na rybě, kterou chytil Petr a našel v ní stater. - Že se však vepři vrhli do moře, nebylo dílem božského zázraku; nýbrž dílem démonů z dopuštění Božího.

K druhému se musí říci, že, jak praví Zlatoústý, K Mat., "když Pán koná něco takového na rostlinách nebo zvířatech, nehledej, jakým právem byl uschlým učiněn fíkovník, když nebyl čas; neboť to hledati jest nejzazší nesmyslnost", protože totiž u takových se neshledává vina a trest; "ale viz zázrak a obdivuj tvůrce zázraku". A Stvořitel nečiní bezpráví majiteli, jestliže užívá svého tvora podle své libosti ke spáse jiných; nýbrž spíše, jak praví Hilarius, K Mat.; "nalézáme v tom důkaz Boží dobroty. Neboť, kde chtěl dáti příklad spásy, skrze něho obstarané, sílu své moci vykonával na lidských tělech; kde však na zaryté ustanovoval způsob přísnosti,. záhubou stromu naznačoval podobu budoucího." A zvláště, jak praví Zlatoústý, na fiku, "jenž je nejvlhčí; aby byl ten zázrak více patrný".

K třetímu se musí říci, že Kristus učinil zázraky také na vodě a na vzduchu, které byly vhodné: když totiž, jak čteme Mat. 8, "poručil větrům a moři, a nastalo utišení veliké". Nebylo však vhodné, aby ten, jenž přišel všechno uvésti do stavu míru a klidu, aby učinil buď bouři vzduchu, nebo dělení vod. Pročež praví Apoštol, Žid. 12: "Nepřistoupili jste ke hmotnému a přístupnému ohni, k víru a mrákotě a vichřici." Avšak při utrpení "roztrhla se opona", na důkaz otevření tajemství zákona; "otevřely se hroby", na důkaz, že skrze jeho smrt se dává mrtvým život; "země se pohnula a skály pukaly," na důkaz, že kamenná srdce lidí změknou skrze jeho utrpení a že celý svět se silou jeho utrpení změní k lepšímu.

Ke čtvrtému se musí říci, že rozmnožení chlebů nestalo se na způsob stvoření, nýbrž přidáním zevnější hmoty, proměněné ve chleby. Pročež praví Augustin, K Jan.: "Z

videntur fuisse eius miracula circa irrationales creaturas.

III q. 44 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur, Sap. VIII, quod *disponit omnia suaviter*.

III q. 44 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem divinitatis ut omnis creatura sit ei subiecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

III q. 44 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem, unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret, praesertim quia, quantum ad naturam sensibilem et corporalem, eadem ratio est de hominibus et animalibus, praecipue terrestribus. Pisces autem, cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt, unde et alio die sunt facti. In quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Luc. V et Ioan. ult., et etiam in pisce quem Petrus coepit et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare praecipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio Daemonum ex permissione divina.

III q. 44 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *cum in plantis vel brutis aliquid tale dominus operatur, non quaeras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat, hoc enim quaerere est ultimae dementiae*, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et poena, *sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem*. Nec facit creator iniuriam possidenti, si creatura sua suo arbitrio utatur ad aliorum salutem, sed magis, ut Hilarius dicit, super Matth., *in hoc bonitatis divinae argumentum reperimus. Nam ubi afferre voluit procuratae per se salutis exemplum, virtutis suae potestatem in humanis corporibus exercuit, ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit*. Et praecipue, ut Chrysostomus dicit, in ficulnea, quae est humidissima, ut miraculum maius appareat.

III q. 44 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula quae sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. VIII, *imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna*. Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris, vel divisionem aquarum faceret. Unde apostolus dicit, Heb. XII, *non accessistis ad tractabilem et accessibilem ignem, et turbinem et caliginem et procellam*. Circa passionem tamen, divisum est velum, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis; aperta sunt monumenta, ad ostendendum quod per eius mortem mortuis vita daretur; terra mota est et petrae scissae, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per eius passionem emollirentur, et quod totus mundus virtute passionis eius erat in melius commutandus.

III q. 44 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod multiplicatio panum non est



čeho rozmnožuje z málo zrn osení, z toho rozmnožil ve svých rukou pět chlebů." Jest však jasné, že zrna se množí v osení proměněním.

## *XLV. O proměnění Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o proměnění Kristově. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda bylo vhodné proměnění Krista.

2. Zda jasnost proměnění byla jasností oslavení.

3. O svědcích proměnění.

4. O svědectví oteckého hlasu.

### I.1. Zda bylo vhodné proměnění Krista.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné proměnění Krista. Neboť nepřísluší pravému tělu, aby se měnilo v různé útvary, nýbrž tělu přeludovému. Avšak tělo Kristovo nebylo tělo přeludové, nýbrž pravé, jak jsme měli shora. Tedy se zdá, že nemělo býti proměněno.

Mimo to útvar jest ve čtvrtém druhu jakosti, jasnost pak jest ve třetím, ježto je smyslová jakost. Tedy přijetí jasnosti od Krista nemá se jmenovati proměnění.

Mimo to oslavené tělo má čtyři vlastnosti, jak bude níže řečeno; totiž netrpnost, hbitost, jemnost a jasnost. Neměl tedy býti proměněn spíše podle přijetí jasnosti, než podle přijetí jiných vlastností.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 17, že "Ježíš se proměnil" před třemi svými učedníky.

Odpovídám: Musí se říci, že Pán, předpověděv své utrpení, naváděl své učedníky k následování svého utrpení. Aby však někdo šel zpříma po cestě, je třeba, aby nějak znal napřed cíl; jako lučištník nestřelí správně šíp, nevyhlédne-li napřed terč, do kterého má střeliti. Pročež též Tomáš řekl, Jan. 14: "Pane, nevíme, kam jdeš; a jak můžeme znáti cestu?" A to jest především nutné, když je cesta nesnadná a drsná, a chůze namahavá, cíl však příjemný. Kristus pak svým utrpením došel toho, že obdržel slávu, nejen duševní, kterou měl od začátku svého početí, nýbrž také těla; podle onoho Luk. posl.: "To musil Kristus trpěti, a tak vejíti do své slávy." A k té také přivádí ty, kteří sledují stopy jeho utrpení; podle onoho Skut. 14: "Skrze mnohá soužení musíme vejíti do království nebes." A proto bylo vhodné, aby ukázal svým učedníkům jasnost své slávy (což jest právě proměnění), jíž připodobní své, podle onoho Filip. 3: "Přetvoří tělo naší nízkosti připodobněné tělu své jasnosti." Pročež praví Beda, K Mark.: "Řízením lásky se stalo, aby, okusivše na krátký čas patření vždy zůstávající radosti, statečněji snášeli protivenství."

facta per modum creationis, sed per additionem extraneae materiae in panes conversae. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes*. Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

## *45. De transfiguratione Christi.*

### Prooemium

III q. 45 pr.

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum transfigurari. Secundo, utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. Tertio, de testibus transfigurationis. Quarto, de testimonio paternae vocis.

### 1. Utrum conveniens fuerit Christum transfigurari.

III q. 45 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est. Ergo videtur quod transfigurari non debuit.

III q. 45 a. 1 arg. 2

Praeterea, figura est in quarta specie qualitatis, claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

III q. 45 a. 1 arg. 3

Praeterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur, scilicet impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas. Non ergo magis debuit transfigurari secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

III q. 45 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XVII, quod Iesus transfiguratus est ante tres discipulorum suorum.

III q. 45 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod dominus discipulos suos, praenuntiata sua passione, induxerat eos ad suae passionis sequelam. Oportet autem ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter praecognoscat, sicut sagittator non recte iaciet sagittam nisi prius signum prospexerit in quod iaciendum est. Unde et Thomas dixit, Ioan. XIV, *domine, nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire?* Et hoc praecipue necessarium est quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero iucundus. Christus autem per passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret, non solum animae, quam habuit a principio suae conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam*. Ad quam etiam perducit eos qui vestigia suae passionis sequuntur, secundum illud Act. XIV, *per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum*. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet (quod est ipsum transfigurari), cui suos configurabit, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*. Unde Beda dicit,

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Jeronym, K Mat., "nikdo se nedomnívej, že Kristus", když se nazývá proměněným, "pozbyl dřívějšího tvaru a tváře, nebo ztratil pravé tělo a přijal tělo duchové, nebo vzdušné". Ale jak byl proměněn, evangelista ukazuje, řka: "Zazářila jeho tvář jako slunce, šaty pak jeho se staly bílé jako sníh. Kdež se ukazuje zář tváře a popisuje bělost šatů, neodnímá podstata, nýbrž zaměňuje sláva."

K druhému se musí říci, že útvar se pozoruje na povrchu těla; útvar totiž jest, "jenž koncem nebo konci jest vymezen". A proto všechno to, co se pozoruje na obvodu těla, zdá se nějak patřiti k útvaru. Jako pak barva, tak i jasnost neprůhledného se pozoruje na jeho povrchu. A proto přijetí jasnosti sluje proměnění.

K třetímu se musí říci, že ze zmíněných čtyř vlastností pouze jasnost jest vlastnost osoby samé o sobě; ale jiné tři vlastnosti se nevnímají, leč v nějakém úkonu nebo pohybu či trpnosti. Kristus tudíž ukázal na sobě nějaké známky oněch tří vlastností: třebas hbitosti, když kráčel po mořských vlnách; jemnosti, když vyšel ze zavřeného života Panny, netrpnosti, když vyvázl neporušen z rukou Židů, chtějících jej svrhnouti nebo kamenovati. A přece k vůli těm nesluje proměněný, nýbrž pouze pro jasnost, jež patří k vidění jeho osoby.

## I.2. Zda ona jasnost byla jasnost oslavení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ona jasnost nebyla jasnost oslavení. Praví totiž jedna glossa Bedova, k onomu Mat. 17, 'Proměnil se před nimi': "Na smrtelném těle ukázal nikoli nesmrtelnost, nýbrž jasnost, podobnou budoucí nesmrtelnosti." Ale jasnost oslavení jest jasnost nesmrtelnosti. Nebyla tedy ona jasnost, kterou ukázal Kristus učedníkům, jasnost oslavení.

Mimo to, k onomu Luk. 9, 'Neokusí smrti, než uvidí království Boží', praví glossa Bedova: "to jest, oslavení těla v obrazném znázornění budoucí blaženosti". Ale obraz nějaké věci není věc sama. Tedy ona jasnost nebyla jasnost blaženosti.

Mimo to jasnost oslavení není, leč v lidském těle. Ale ona jasnost proměnění se ukázala nejen na těle Kristově, nýbrž i na jeho šatech a na světlém oblaku, jenž zahalil učedníky. Tedy se zdá, že ona jasnost nebyla jasností oslavení.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, k onomu Mat. 17, ;Proměnil se před nimi': "Jaký bude v čas soudu, takový se zjevil Apoštolům.'.' A k onomu Mat. 16, ‚Dokud neuzří Syna Člověka, přicházejícího v království svém', praví

super Marcum, *pia provisione factum est ut, contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata fortius adversa tolerarent*.

III q. 45 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., nemo putet Christum per hoc quod transfiguratus dicitur, *pristinam formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem et assumpsisse corpus spirituale vel aereum. Sed quomodo transformatus sit, Evangelista demonstrat, dicens, resplenduit facies eius sicut sol, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut nix. Ubi splendor faciei ostenditur, et candor describitur vestium, non substantia tollitur, sed gloria commutatur*.

III q. 45 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod figura circa extremitatem corporis consideratur, est enim figura *quae termino vel terminis comprehenditur*. Et ideo omnia illa quae circa extremitatem corporis considerantur ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in eius superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

III q. 45 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, inter praedictas quatuor dotes, sola claritas est qualitas ipsius personae in seipsa, aliae vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Iudaeorum, vel praecipitare vel lapidare eum volentium, illaesus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quae pertinet ad aspectum personae ipsius.

## 2. Utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa.

III q. 45 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriosa. Dicit enim quaedam Glossa Bedae, super illud Matth. XVII, *transfiguratus est coram eis, in corpore, inquit, mortali ostendit, non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati*. Sed claritas gloriae est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriae.

III q. 45 a. 2 arg. 2

Praeterea, super illud Luc. IX, *non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei*, dicit Glossa Bedae, *idest, glorificationem corporis in imaginaria repraesentatione futurae beatitudinis*. Sed imago alicuius rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

III q. 45 a. 2 arg. 3

Praeterea, claritas gloriae non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis eius, et in nube lucida quae discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuit claritas gloriae.

III q. 45 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, super illud Matth. XVII, *transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus, *qualis futurus est tempore iudicii, talis apostolis apparuit*. Et



Zlatoústý: "Chtěje ukázati, co jest ona sláva, ve které později přijde, zjevil jim v přítomném životě, jak jim bylo možné poznati: aby již nelkali ani při smrtí Páně."

Odpovídám: Musí se říci, že ona jasnost, kterou přijal Kristus při proměnění, byla jasnost oslavení co do bytnosti; ne však co do způsobu bytí. Neboť jasnost oslaveného těla plyne z jasnosti duše; jak praví Augustin, v Listě Dioskorovi. A podobně jasnost těla Kristova při proměnění plynula z jeho Božství, jak praví Damašský, a ze slávy jeho duše. Že totiž ona jasnost duše Kristovy nepřetékala do těla od prvého okamžiku početí, stalo se nějakým řízením Božím, aby naplnil tajemství našeho vykoupení v těle trpném, jak bylo shora řečeno. Ale nebyla tím Kristu vzata moc pustiti slávu duše do těla. A to také učinil, co do jasnosti, při proměnění, ale jinak než v těle oslaveném. Neboť do oslaveného těla přetéká jasnost z duše, jakožto nějaká trvalá jakost, držená tělem: Pročež tělesná skvělost na těle oslaveném není zázračná. Ale při proměnění jasnost na tělo Kristovo přetékala z božství a duše jeho ne na způsob vnitřní jakosti, a držené tělem, nýbrž spíše na způsob přechodné trpnosti, jako když jest vzduch osvětlen od slunce. - Pročež byla zázračná ona záře, jevící se tehdy na těle Kristově, jakož i to, že kráčel po mořských vlnách: Proto praví Diviš, v Listě Kajovi: "Nad člověka koná Kristus ta, jež jsou člověka: a to ukazuje Panna, nadpřirozeně počavší, a nepevná voda, vydrževší tíhu hmotných a pozemských nohou." Pročež nelze říci, jako řekl Hugo od Svatého Viktora, že Kristus přijal vlastnost jasnosti při proměnění; hbitosti, kráčeje po moři a jemnosti, vyšed z uzavřeného života Panny: protože vlastnost značí nějakou stálou jakost, vnitřní oslavenému tělu. Ale měl zázračně ta; jež patří do vlastností. A po= dobně jest, co do duše, při. zjevení, jímž ve vytržení viděl Pavel Boha; jak bylo řečeno v Druhé Části.

K prvnímu se tedy musí říci; že. v onom slově není důkaz, že jasnost Kristova nebyla jasnost oslavení; nýbrž že nebyla jasnost těla oslaveného, protože. Kristovo tělo nebylo ještě nesmrtelné. Jako totiž bylo zařízeno, aby v Kristu jasnost duše nepřetékala do těla; tak mohlo býti zařízeno, aby přetékala co do vlastnosti jasnosti, a ne co do vlastnosti netrp nosti.

K druhému se musí říci, že ona jasnost sluje obraznou; ne že nebyla pravá jasnost oslavení, ale proto, že byla jakýsi. obraz, znázorňující onu dokonalost oslavení, podle které bude tělo oslaveným.

K třetímu se musí říci, že jako jasnost, která byla na Kristově těle, znázorňovala budoucí jasnost jeho těla, tak jasnost jeho šatů značí budoucí jasnost svatých, kterou překoná jasnost Kristova, jako skvělost sněhu překonává skvělost slunce. Pročež praví Řehoř, XXXII. Moral., že se zaskvěly šaty Kristovy, "protože na vrcholu nebeské jasnosti se k němu přidruží všichni svatí, záříce světlem

super illud Matth. XVI, *donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus, *volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in praesenti vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in domini morte iam doleant*.

III q. 45 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate, sicut Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, et a gloria animae eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est. Non tamen per hoc adempta est potestas Christo derivandi gloriam animae ad corpus. Et hoc quidem fecit, quantum ad claritatem, in transfiguratione, aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima sicut quaedam qualitas permanens corpus afficiens. Unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso. Sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima eius, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole. Unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit, in epistola IV, ad Caium, *super hominem operatur Christus ea quae sunt hominis, et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem*. Unde non est dicendum, sicut Hugo de sancto Victore dixit, quod Christus assumpserit dotes claritatis in transfiguratione, agilitatis ambulando super mare, et subtilitatis egrediendo de clauso utero virginis, quia dos nominat quandam qualitatem immanentem corpori glorioso. Sed miraculose habuit ea quae pertinent ad dotes. Et est simile, quantum ad animam, de visione qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est.

III q. 45 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illo verbo non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriae, sed quod non fuit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale. Sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animae non redundaret ad corpus, ita fieri potuit dispensative ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

III q. 45 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quin esset vera claritas gloriae, sed quia erat quaedam imago repraesentans illam gloriae perfectionem secundum quam corpus erit gloriosum.

III q. 45 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut claritas quae erat in corpore Christi repraesentabat futuram claritatem corporis eius, ita claritas vestimentorum eius designat futuram claritatem sanctorum, quae superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a candore solis. Unde

spravedlnosti. Neboť jménem šatů naznačuje spravedlivé, které spojí se sebou"; podle onoho Isai. 49: "Těmi všemi se oděješ jako ozdobou." Světlý pak oblak znamená slávu Ducha Svatého, nebo "oteckou moc", jak praví Origenes, jíž budou chráněni svatí v budoucí slávě. - Ačkoliv by také vhodně mohl znamenati jjasnost obnoveného světa, jenž bude příbytkem svatých. Pročež, když Petr chystal postavení stánků, zahalil učedníky jasný oblak.

## I.3. Zda byli vhodně uvedeni svědkové proměnění.

Při třetím se postupuj e takto: Zdá se, že nebyli vhodně uvedeni svědkové proměnění. Neboť každý může vydati svědectví nejspíše o známých: Avšak žádnému člověku nebylo ještě ze zkušenosti známo v době proměnění Kristova, jaká je budoucí sláva; nýbrž pouze andělům. Tedy měli býti svědky proměnění spíše andělé než lidé.

Mimo to nesluší svědkům pravdy nějaký přelud, nýbrž" právda. Avšak Mojžíš a Eliáš nebyli tam opravdu, nýbrž obrazně: praví totiž jedna glossa k onomu Luk. 9: Byli pak Mojžíš a Eliáš: "Je věděti, že se tam neukázal tělo nebo duše Mojžíše a Eliáše, nýbrž že byla ona těla vytvořena z nižšího stvoření. Lze také mysliti, že se to stalo andělskou službou, že andělé zastupovali jejich osoby." Tedy se nezdá, že byli vhodnými svědky,

Mimo to, Skut. 10, se praví, že "všichni proroci vydávají svědectví" o Kristu. Tedy neměli býti přítomni pouze Mojžíš a Eliáš jako svědci; nýbrž také všichni proroci.

Mimo to sláva Kristova jest přislíbena všem věřícím, jež chtěl roznítiti svým proměněním k touze po oné slávě. Tedy neměl vzíti jenom Petra, Jakuba a Jana na svědectví svého proměnění, nýbrž všechny učedníky.

Proti tomu jest autorita evangelního Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že se Kristus chtěl proměniti, aby ukázal lidem svou slávu, a lidi povzbudil k touze po ní, jako bylo shora řečeno. Avšak ke slávě věčné blaženosti jsou přiváděni Kristem nejen lidé, kteří byli po něm, nýbrž také, kteří žili dříve; proto také, když šel na umučení, jak "zástupy, které následovaly", tak "které šly napřed, volaly Hosana", jak se praví Mat. 21, jako žádajíce od něho spasení. A proto bylo vhodné, aby byli svědkové z jeho předků, totiž Mojžíš a Eliáš; a z následujících, totiž Petr, Jakub a Jan: aby "v ústech dvou anebo tří svědků stálo toto slovo".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus zjevil učedníkům svým proměněním slávu těla, která náleží jen lidem. A Gregorius dicit, XXXII Moral., quod *vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernae claritatis culmine sancti omnes ei luce iustitiae fulgentes adhaerebunt. Vestium enim nomine iustos, quos sibi adiunget, significat*, secundum illud Isaiae XLIX, *his omnibus velut ornamento vestieris*. Nubes autem lucida significat spiritus sancti gloriam, vel virtutem paternam, ut Origenes dicit, per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare posset claritatem mundi innovati, quae erit sanctorum tabernaculum. Unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

## 3. Utrum convenienter adducti fuerint testes huiusmodi transfigurationis.

III q. 45 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime perhibere potest testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria, tempore transfigurationis Christi nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis Angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse Angeli quam homines.

III q. 45 a. 3 arg. 2

Praeterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie, dicit enim quaedam Glossa super illud Luc. IX, *erant autem Moyses et Elias etc., sciendum est, inquit, non corpus vel animas Moysi vel Eliae ibi apparuisse, sed in subiecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum personas assumerent*. Non ergo videtur quod fuerint convenientes testes.

III q. 45 a. 3 arg. 3

Praeterea, Act. X dicitur quod Christo *omnes prophetae testimonium perhibent*. Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tanquam testes, sed etiam omnes prophetae.

III q. 45 a. 3 arg. 4

Praeterea, gloria Christi fidelibus omnibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriae desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum et Iacobum et Ioannem in testimonium suae transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

III q. 45 a. 3 s. c.

In contrarium est evangelicae Scripturae auctoritas.

III q. 45 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Christus transfigurari voluit ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est. Ad gloriam autem aeternae beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum praecesserunt, unde, eo ad passionem properante, tam *turbae quae sequebantur, quam quae praecedebant ei, clamabant, hosanna*, ut dicitur Matth. XXI, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de praecedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus, scilicet Petrus, Iacobus et Ioannes; ut *in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum*.

III q. 45 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus per suam



proto jsou vedeni vhodně za svědky toho ne andělé, nýbrž lidé.

K druhému se musí říci, že prý ona glossa je vzata z knihy s názvem o divech Písma svatého, což není knihou původní; nýbrž nesprávně se připisuje Augustinovi. A proto se nelze držeti oné glossy. Praví totiž Jeronym, K Mat.: "Jest uvážiti, že Zákoníkům a Farizeům, žádajícím znamení s nebe, nechtěl dáti: zde však, aby zvětšil víru apoštolů, dává znamení s nebe, sestoupením Eliáše odtud, kam vystoupil, a návratem Mojžíše z pekel." Což nelze tak rozuměti, jako by duše ‚Mojžíšova vzala své tělo; nýbrž, že se jeho duše zjevila v nějakém přijatém těle, jako se zjevují andělé. Eliáš se však ukázal ve vlastním těle, ne sice sestoupiv s ohňového nebe, nýbrž s nějakého vysokého místa, na něž byl unesen v ohnivém voze.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "Mojžíš a Eliáš jsou předvedeni z mnoha důvodů". První jest tento: "Protože totiž zástupy říkaly o něm, že jest Eliáš nebo Jeremiáš nebo jeden z proroků, vedl s sebou hlavní proroky, aby se aspoň tím ukázala rozdílnost služebníků a Pána." Druhým důvodem jest, že "Mojžíš dal Zákon, Eliáš byl horlivcem pro slávu Páně". Proto tím, 'že se zároveň zjevují s Kristem, vyvrací se pomluva Židů, "obviňujících Krista, že přestupuje zákon a rouhá se, osobuje si Boží slávu". Třetím důvodem jest, "aby ukázal, že má moc nad smrtí a životem; a že jest soudcem mrtvých a živých tím, že si přivedl Mojžíše již zemřelého a Eliáše dosud žijícího". Čtvrtým důvodem jest, že, jak dí Lukáš, "rozmlouval s ním 0 odchodu, který měl nastoupiti v Jerusalemě, totiž o jeho utrpení a smrti". A proto, "aby posilnil na to mysli učedníků` přivádí před ně ty, kteří se vystavili smrti pro Boha: neboť Mojžíš přišel před Faraona s nebezpečím smrti, Eliáš pak před krále Achaba. Pátým důvodem jest, "že chtěl, aby jeho učedníci následovali Mojžíšovu mírnost a Eliášovu horlivost". Šestý důvod přidává Hilarius: aby totiž ukázal, že byl oznamován skrze zákon, který dal Mojžíš, a skrze proroky, mezi nimiž vynikal Eliáš.

Ke čtvrtému se musí. říci, že hluboká tajemství se nemají vykládati všem bezprostředně, nýbrž svým časem skrze vyšší mají dojíti k jiným. A proto, jak dí Zlatoústý, "vzal tři jakožto vyšší". Neboť "Petr vynikal v lásce", kterou měl ke Kristu a též mocí sobě svěřenou; Jan pak ve výsadě lásky, kterou byl milován Kristem pro své panictví, a též pro přednost evangelní nauky; Jakub pak pro přednost mučednictví. A přece nechtěl, aby zvěstovali jiným před Zmrtvýchvstáním, co viděli, aby, jak praví Jeronym, "nebylo to neuvěřitelné pro velikost věci, a aby po takové slávě následující kříž nezpůsobil pohoršení"; nebo také, aby "nebyl nadobro překažen lidem"; a "aby už budou naplněni Duchem Svatým, byli svědky tehdejších duchovních událostí".

transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quae ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non Angeli, sed homines pro testibus ad hoc inducuntur.

III q. 45 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa Glossa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur de mirabilibus sacrae Scripturae, qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossae non est standum. Dicit enim Hieronymus, super Matth., *considerandum est quod Scribis et Pharisaeis de caelo signa poscentibus, dare noluit, hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de caelo, Elia inde descendente quo conscenderat, et Moyse ab Inferis resurgente*. Quod non est sic intelligendum quasi anima Moysi suum corpus resumpserit, sed quod anima eius apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de caelo Empyreo allatus, sed de aliquo eminenti loco, in quem fuerat in curru igneo raptus.

III q. 45 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est haec. Quia enim turbae dicebant eum esse Eliam vel Ieremiam aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et domini. Secunda ratio est, quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria domini aemulator fuit. Unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Iudaeorum accusantium Christum tanquam transgressorem legis, et blasphemum Dei sibi gloriam usurpantem. Tertia ratio est, ut ostendat se habere potestatem mortis et vitae, et esse iudicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen iam mortuum, et Eliam adhuc viventem, secum ducit. Quarta ratio est quia, sicut Lucas dicit, loquebantur cum eo *de excessu, quem completurus erat in Ierusalem*, idest de passione et morte sua. Et ideo, ut super hoc discipulorum animos confirmaret, inducit eos in medium qui se morti exposuerunt pro Deo, nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias vero regi Achab. Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli eius aemularentur Moysi mansuetudinem, et zelum Eliae. Sextam rationem addit Hilarius, ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias praecipuus, esse praedicatum.

III q. 45 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per maiores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, *assumpsit tres tanquam potiores*. Nam Petrus excellens fuit in dilectione quam habuit ad Christum et iterum in potestate sibi commissa; Ioannes vero in privilegio amoris quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem, et iterum propter praerogativam evangelicae doctrinae; Iacobus autem propter praerogativam martyrii. Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant aliis annuntiare ante resurrectionem, ne, ut Hieronymus dicit, *incredibile esset, pro rei magnitudine; et, post tantam gloriam, sequens crux scandalum faceret; vel etiam totaliter impediretur a populo; et ut, cum essent spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent*.

## I.4. Zda bylo vhodně přidáno svědectví Otcova hlasu, řkoucího: To jest Syn můj milý.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bylo nevhodně přidáno svědectví Otcova hlasu, řkoucího, To jest Syn můj milý. Neboť, jak se praví, Job 33, "jednou mluví Bůh a po druhé totéž neopakuje". Ale při křtu totéž prohlásil Otcův hlas. Tedy nebylo vhodné, aby to bylo zase prohlášeno při proměnění.

Mimo to při křtu zároveň s Otcovým hlasem byl Duch Svatý v podobě holubice. Což se nestalo při proměnění. Nezdá se tedy vhodným Otcovo prohlášení. .

Mimo to Kristus začal učiti po křtu. A přece při křtu nevedl Otcův hlas lidi, aby ho poslouchali. Tedy neměl vésti ani při proměnění.

Mimo to se nemá nikomu říkati, čeho nemůže snésti: podle onoho Jan. 16: "Mám vám ještě mnoho říci, co nyní nemůžete snésti." Ale učedníci nemohli snésti Otcova hlasu: praví se totiž, ;Mat. 17, že "uslyševše učedníci, padli na tvář svou a velmi se báli". Tedy neměl k nim zazníti Otcův hlas.

Proti tomu jest autorita evangelního Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že přivlastnění dítek Božích se děje jakousi shodností obrazu s přirozeným Synem Božím. A to se děje dvojmo: nejprve totiž skrze milost cesty, jež je shodnost nedokonalá; za druhé skrze slávu, jež je shodnost dokonalá; podle onoho I. Jan. 3: "Nyní jsme syny Božími a ještě se nezjevilo, co budeme: víme, že, až se zjeví, budeme podobni, protože jej uvidíme, jak jest." Protože tudíž dostáváme milost skrze křest, při proměnění však byla naznačena jasnost budoucí slávy, proto bylo vhodné jak při křtu, tak při proměnění ukázati svědectvím Otcovým přirozené synovství Kristovo: protože jediný, zároveň se Synem a s Duchem Svatým; má dokonalé vědomí onoho dokonalého zplození.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo jest vztahovati k věčnému mluvení Božímu, kterým Bůh Otec vyřkl jediné Slovo; sobě souvěčné. A přece lze říci, že Bůh totéž pronesl dvakrát tělesným hlasem, ne však pro totéž: nýbrž aby ukázal různý způsob, jímž mohou nabýti lidé podobnosti věčného synovství..

K druhému se musí říci, že jako při křtu, kde bylo oznámeno tajemství, prvého obrození, ukázala se činnost celé Trojice, tím, že byl tam Syn vtělený, Duch Svatý se ukázal v podobě holubice, a Otec se tam projevil hlasem, tak také při proměnění, jež je tajemství druhého obrození, zjevila se celá Trojice, Otec ve hlase, Syn v člověku a Duch Svatý v jasném oblaku; protože, jako při křtu dává nevinnost, která jest naznačena prostotou holubice, tak při

## 4. De testimonio paternae vocis.

III q. 45 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter additum fuerit testimonium paternae vocis dicentis, *hic est filius meus dilectus*. Quia, ut dicitur Iob XXXIII, *semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit*. Sed in Baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

III q. 45 a. 4 arg. 2

Praeterea, in Baptismo, simul cum voce paterna, affuit spiritus sanctus in specie columbae. Quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse patris protestatio.

III q. 45 a. 4 arg. 3

Praeterea, Christus docere incoepit post Baptismum. Et tamen in Baptismo vox patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

III q. 45 a. 4 arg. 4

Praeterea, non debent aliquibus dici ea quae ferre non possunt, secundum illud Ioan. XVI, *adhuc habeo vobis multa dicere, quae non potestis portare modo*. Sed discipuli vocem patris ferre non potuerunt, dicitur enim Matth. XVII quod *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde*. Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

III q. 45 a. 4 s. c.

In contrarium est auctoritas evangelicae Scripturae.

III q. 45 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Dei filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quae est conformitas perfecta; secundum illud I Ioan. III, *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Quia igitur gratiam per Baptismum consequimur, in transfiguratione autem praemonstrata est claritas futurae gloriae, ideo tam in Baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestare naturalem Christi filiationem testimonio patris, quia solus est perfecte conscius illius perfectae generationis, simul cum filio et spiritu sancto.

III q. 45 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum referendum est ad aeternam Dei locutionem, qua Deus pater verbum unicum protulit sibi coaeternum. Et tamen potest dici quod idem corporali voce Deus bis protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis aeternae.

III q. 45 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut in Baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primae regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod fuit ibi filius incarnatus, apparuit spiritus sanctus in specie columbae, et pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quae est sacramentum secundae regenerationis, tota Trinitas apparuit, pater in voce, filius



vzkříšení dá svým vyvoleným jasnost slávy a občerstvení po veškerém zlém, jež je naznačeno jasným oblakem.

K třetímu se musí říci, že Kristus přišel dáti milost skutečně, slávu však slíbiti slovem. A proto jsou vhodně při proměnění lidé vedeni, aby ho poslouchali, ne však při křtu.

Ke čtvrtému se musí říci, že bylo vhodné zastrašení a povalení učedníků Otcovým hlasem., aby se ukázalo; že velikost oné slávy, která se tehdy ukazovala, přesahuje veškerý smysl a schopnost smrtelníků: podle onoho Exod. 33: ;,Nemůže mně člověk spatřiti a žíti." A to je, co praví Jeronym, K Mat., že "lidská křehkost nevydrží patřiti na převelikou slávu". Lidé pak jsou vyléčeni z této křehkosti od Krista uvedením do slávy. Což jest neznačeno tím, co jim řekl: "Vstaňte, nebojte se.

# *XLVI. O utrpení Kristově.*

## Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom jest uvažovati o tom, co patří k odchodu Kristovu ze světa. A nejprve o jeho utrpení; za druhé o jeho smrti; za třetí o pohřbu; za čtvrté o sestoupení do pekel.

O utrpení přichází trojí úvaha; první o utrpení samém; druhá o účinné příčině utrpení; třetí o ovoci utrpení.

O první je dvanáct otázek.

1. Zda bylo nutné; aby Kristus trpěl pro osvobození lidí.
2. Zda byl možný jiný způsob lidského osvobození.
3. Zda tento způsob byl nejvhodnější.
4. Zda bylo vhodné, aby trpěl na kříži.
5. O všeobecnosti jeho utrpení.
6. Zda bolest, kterou snášel při utrpení, byla největší.
7. Zda trpěla celá jeho duše.
8. Zda jeho utrpení překazilo radost požívání.
9. O době utrpení.
10. O místě.
11. Zda bylo vhodné jeho ukřižování s lotry:
12. Zda jest utrpení Kristovo přídělíti božství.

## I.1. Zda bylo nutné Kristovo utrpení pro osvobození lidského pokolení.

Při první se postupuje takto: Zdá se; že nebylo nutné Kristovo utrpení pro osvobození lidského pokolení: Neboť lidské pokolení nemohlo býti osobozeno, leč Bohem: podle onoho Isai. 45: "Což nejsem já Pán a není dalšího Boha mimo mne? Není mimo mne Boha spravedlivého a zachraňujícího." Na Boha však nepřipadá nějaká nutnost: protože by to odporovalo jeho všemohoucnosti. Tedy nebylo nutné Kristovo utrpení.

Mimo to nutné je proti dobrovolnému. Ale Kristus trpěl vlastní vůle: praví se totiž Isai. 53: "Byl obětován, protože sám chtěl." Tedy nebylo nutné, aby trpěl.

in homine, spiritus sanctus in nube clara; quia sicut in Baptismo dat innocentiam, quae per simplicitatem columbae designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriae et refrigerium ab omni malo, quae designantur in nube lucida.

III q. 45 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero verbo promittere. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in Baptismo.

III q. 45 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriae quae tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundum illud Exod. XXXIII, *non videbit me homo et vivet*. Et hoc est quod Hieronymus dicit, super Matth., quod *humana fragilitas conspectum maioris gloriae ferre non sustinet*. Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo. Quod significatur per hoc quod dixit eis, *surgite, nolite timere*.

# *46. De passione Christi.*

## Prooemium

III q. 46 pr.

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exitum Christi de mundo. Et primo, de passione eius; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad Inferos. Circa passionem occurrit triplex consideratio, prima, de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. Secundo, utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae. Tertio, utrum iste modus fuerit convenientior. Quarto, utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur. Quinto, de generalitate passionis eius. Sexto, utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. Septimo, utrum tota anima eius pateretur. Octavo, utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis. Nono, de tempore passionis. Decimo, de loco. Undecimo, utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. Duodecimo, utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

## 1. Utrum conveniens fuerit Christum pati pro liberatione hominum.

III q. 46 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isaiae XLV, *nunquid non ego dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus iustus et salvans non est praeter me*. In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

III q. 46 a. 1 arg. 2

Praeterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus, dicitur enim Isaiae LIII,

Mimo to, jak se praví v Žalmu: "všechny cesty Páně milosrdenství a pravda". Ale aby trpěl, nezdá se nutné se strany Božího milosrdenství, které jako zdarma uděluje dary, tak se zdá zdarma odpouštěti dluhy, bez zadostučinění. Ani také se strany spravedlnosti Boží, podle níž člověk zasluhoval věčného odsouzení. Tedy se zdá, že nebylo nutné, aby Kristus trpěl na vykoupení lidské.

Mimo to andělská přirozenost jest vyšší než lidská; jak je patrné z Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale Kristus netrpěl na obnovení andělské přirozenosti, která zhřešila. Tedy se zdá, že ani nebylo nutné, aby trpěl pro spasení lidského pokolení.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 3: "Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak třeba vyvýšení Syna Člověka, aby nezahynul, kdo věří v něho, ale měl život věčný." To pak se rozumí o vyvýšení na kříži. Tedy se zdá, že Kristus musil trpěti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak učí Filosof, v V. Metafys., nutné se rozumí mnohonásobně. A to jedním způsobem, co se podle své přirozenosti nemůže míti jinak. A tak jest jasné, že nebylo nutné, aby Kristus trpěl: ani se strany Boha, ani se strany člověka. Jiným způsobem sluje něco nutným od něčeho vnějšího. To pak, je-li příčinouúčinnou nebo hybnou, působí nutnost přinucení: třebas když někdo nemůže jíti pro násilí jej držícího. - Jestliže ale ono vnější, jež přivádí nutnost, je cíl, nazve se něco nutným z předpokladu cíle: když totiž nějaký cíl nemůže žádným způsobem býti, nebo nemůže býti vhodně, leč za předpokladu takového cíle. Nebylo tedy nutné, aby Kristus trpěl, nutností přinucení: ani se strany Boha, jenž určil, aby Kristus trpěl; ani také se strany samého Krista, jenž 'trpěl dobrovolně. Bylo však nutné nutností cíle. Ten pak lze rozuměti trojmo. A to nejprve, se strany naší, kteří jsme jeho utrpením osvobozeni: podle onoho Jan. 3: "Nutno vyvýšiti Syna Člověka, aby každý, kdo věří v něho, měl život věčný a nezahynul". Za druhé se strany samého Krista, jenž ponížením utrpení zasloužil slávu vyvýšení. A k tomu patří, co se praví, Luk. posl.: "Toto musil Kristus trpěti a tak vejíti do své slávy." Za třetí se strany Boha, jehož rozhddnutí jest o utrpení Krista, předpověděném v Písmech a předobrazeném v obřadech Starého zákona. A to jest, co se praví, Luk. 22: "Syn Člověka jde, jak jest ustanoveno"; a Luk. posl.: "To jsou slova, jež mluvil jsem k vám, když ještě jsem byl s vámi: že jest nutné naplniti vše, co je psáno o mě v zákoně Mojžíšově a prorocích a žalmech" a: "Neboť jest psáno, že musil Kristus trpěti a vstáti z mrtvých".

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o nutnosti přinucení se strany Boha.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nutnosti

*oblatus est quia ipse voluit*. Ergo non necessarium fuit eum pati.

III q. 46 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut in Psalmo dicitur, *universae viae domini misericordia et veritas*. Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiae divinae, quae, sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet, absque satisfactione. Neque etiam ex parte divinae iustitiae, secundum quam homo aeternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

III q. 46 a. 1 arg. 4

Praeterea, angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed pro reparatione angelicae naturae, quae peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

III q. 46 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

III q. 46 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus docet in V Metaphys., necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo, quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere. Et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati, neque ex parte Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori. Quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis, utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum. Si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicetur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter, nisi tali fine praesupposito. Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis, neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus, secundum illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis. Et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. ult., *haec oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam*. Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis et praefiguratam in observantia veteris testamenti. Et hoc est quod dicitur Luc. XXII, *filius hominis secundum quod definitum est vadit*; et Luc. ult., *haec sunt verba quae locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et Psalmis de me; et, quoniam scriptum est quoniam oportebat Christum pati et resurgere a mortuis*.

III q. 46 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

III q. 46 a. 1 ad 2



přinucení se strany Krista:

K třetímu se musí říci; že osvoboditi člověka utrpením Kristovým bylo příhodné i jeho milosrdenství, i spravedlnosti. Spravedlnosti totiž, protože svým utrpením Kristus zadostučinil za hřích lidského pokolení; a tak byl člověk osvobozen skrze Kristovu spravedlnost. Milosrdenství pak, protože, ježto nemohl člověk ze sebe zadostučiniti za hříchy celé lidské přirozenosti, jak jsme shora měli, Bůh mu dal zadostčinícího Syna svého, podle onoho Řím. 3: "Ospravedlnění zdarma skrze jeho milost, skrze vykoupení; které jest v Kristu Ježíši, jejž určil Bůh smírčím skrze jeho víru." A to bylo hojnější jeho milosrdenství, než kdyby odpustil hříchy bez zadostučinění. Proto se praví Efes. 2: "Bůh, jenž jest bohatý na milosrdenství, pro nesmírnou lásku, kterou nás miloval, spoluoživil nás v Kristu, když jsme byli hříchy mrtví."

Ke čtvrtému se musí říci, že hřích andělův nebyl vyléčitelný jako hřích člověka; jak jest patrné ze svrchu řečeného v Prvé Části.

## I.2. Zda byl možný jiný způsob osvobození lidské přirozenosti nežli Kristovým utrpením.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebyl možný jiný způsob osvobození lidské přirozenosti než utrpením Kristovým. Praví totiž Pán, Jan. 12: "Nezemře-li zrnko obilí, zapadlé do země, zůstává jensamo; jestli však zemře, přinese mnoho užitku;" kdež praví Augustin, že "zrnkem nazýval sebe". Kdyby tedy nebyl utrpěl smrt, nezpůsobil by jinak ovoce našeho osvobození.

Mimo to, Mat. 26, praví Pán Otci: "Otče můj, nemůže-li tento kalich přejíti, aniž bych jejpil, buď vůle tvá." Mluví tu však o kalichu utrpení. Tedy nemohlo přejíti utrpení Kristovo. Pročež i Hilarius dí: "Proto nemůže přejíti kalich aniž by jej pil, protože nemůžeme býti uzdraveni, leč jeho utrpením.

Mimo to spravedlnost Boží vyžadovala, aby byl člověk osvobozen od hříchu Kristovým zadostučiněním skrze jeho utrpení. Ale Kristus nemohl pominouti svou spravedlnost: praví se totiž, II. Tim. 2: "Nevěříme-li, on zůstává věrný: sebe nemůže zapříti." Zapřel by však sebe, kdyby zapřel svou spravedlnost, protože sám je spravedlnost. Tedy se zdá, že nebylo možné jiným způsobem osvoboditi člověka než utrpením Kristovým.

Mimo to víra nemůže obsahovati nesprávnost. Ale staří Otcové věřili v Krista trpícího. Tedy se zdá, že nemohlo býti, aby Kristus netrpěl.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIII. O Troj.: "Dobrým a shodným s Boží hodnotou nazýváme tento způsob, kterým ráčí nás Bůh osvobozovati skrze prostředníka Boha a lidí, člověka Ježíše Krista;" než ukažme také, že byl jiný způsob možný Bohu, jehož moci všechno stejně podléhá.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

III q. 46 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, ut supra habitum est, Deus ei satisfactorem dedit filium suum, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem ipsius*. Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*.

III q. 46 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccatum Angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supra dictis in prima parte patet.

## 2. Utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae.

III q. 46 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuit possibilis alius modus liberationis humanae naturae quam per passionem Christi. Dixit enim dominus, Ioan. XII, *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet, si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*, ubi dicit Augustinus quod *seipsum granum dicebat*. Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostrae liberationis non fecisset.

III q. 46 a. 2 arg. 2

Praeterea, Matth. XXVI dominus dicit ad patrem, *pater mi, si non potest iste calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua*. Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi praeterire non poterat. Unde et Hilarius dicit, *ideo calix transire non potest nisi illum bibat, quia reparari nisi ex eius passione non possumus*.

III q. 46 a. 2 arg. 3

Praeterea, iustitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem suam satisfaciente. Sed Christus suam iustitiam praeterire non potest. Dicitur enim II ad Tim. II, *si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Seipsum autem negaret si iustitiam suam negaret, cum ipse sit iustitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

III q. 46 a. 2 arg. 4

Praeterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

III q. 46 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, Deus liberare dignatur, asserimus bonum et divinae dignitati congruum, verum etiam ostendamus alium modum possibilem Deo fuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent*.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může dvojmo slouti možným nebo nemožným: jedním způsobem jednoduše a naprostě; jiným způsobem za předpokladu. Jednoduše tedy a naprostě řečeno, bylo Bohu možné osvoboditi člověka jiným způsobem nežli skrze utrpení Kristovo: "protože u Boha není žádná věc nemožná", jak se praví Luk. 1. Ale z nějakého daného předpokladu bylo nemožné. Protože totiž jest nemožný omyl Božího předvědění a zrušení jeho vůle nebo ustanovení, předpokládáme-li Boží předvědění a předurčení utrpení Kristova, nebylo zároveň možné, aby Kristus netrpěl,a člověk byl osvobozen jiným způsobem než jeho utrpením. A týž důvod jest u všech těch, která jsou předzvěděná a předurčená od Boha, jak jsme měli v Prvé Části.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán tam mluví předpokládaje Boží předvědění a předurčení, podle něhož bylo určeno, aby ovoce lidské spásy nepřišlo nežli Kristovým utrpením.

A podobně jest rozuměti, co se namítá po druhé: "Nemůže-li přejíti tento kalich, aniž bych jejpil": totiž "protože také tys tak ustanovil." Pročež dodává: "Buď vůle tvá."

K třetímu se musí říci, že tato spravedlnost také závisí na vůli Boží, požadující od lidského, pokolení zadostučinění za hřích. Jinak, kdyby chtěl osvoboditi člověka od hříchu beze všeho zadostučinění, nejednal by proti spravedlnosti. Neboť ten soudce nemůže bez nespravedlnosti odpustiti vinu nebo trest, jenž má trestati vinu, spáchanou vůči jinému, třebas buď vůči jinému člověku, nebo vůči celé říši, nebo vůči nejvyššímu knížeti. Ale Bůh nemá nikoho nad sebou, nýbrž sám jest nejvyšší a obecné dobro celého vesmíru. A proto, odpustí-li hřích, jenž má ráz viny ztoho, že jest spáchán proti němu, nikomu nečiní křivdy; jako každý člověk, odpouštěje bez zadostučinění urážku spáchanou sobě učiněnou, jedná milosrdně a ne nespravedlivě. A proto David, žádaje milosrdenství, pravil: "Proti tobě samému jsem zhřešil": jako by řekl: "Můžeš mi odpustiti bez nespravedlnosti."

Ke čtvrtému se musí říci, že víra lidská a také božská Písma, jež víře učí, opírají se o předvědění a určení Boží. A proto je týž důvod o nutnosti, která pochází z předpokládání jich, a o nutnosti, která pochází z předvědění a vůle Boží.

## I.3. Zda byl vhodnější jiný způsob lidského osvobození nežli skrze utrpení Kristovo.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že byl vhodnější jiný způsob lidského osvobození nežli skrze utrpení Kristovo. Neboť přirozenost ve své činnosti napodobuje dílo Boží, jakožto pohybovaná a řízená od Boha. Ale přirozenost nečiní skrze dvě; co může učiniti skrze jedno. Ježto tedy mohl Bůh osvoboditi člověka pouhou vlastní vůlí, nezdá se, že byly vhodné, aby bylo přidáno na lidské vykoupení Kristovo utrpení.

III q. 46 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter, uno modo, simpliciter et absolute; alio modo, ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi, *quia non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. I. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei praescientiam falli et eius voluntatem sive dispositionem cassari, supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, et hominem alio modo quam per eius passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quae sunt praescita et praeordinata a Deo, ut in prima parte habitum est.

III q. 46 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus ibi loquitur supposita praescientia et praeordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanae salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

III q. 46 a. 2 ad 2

Et similiter intelligendum est quod secundo obiicitur, *si non potest hic calix transire nisi bibam illum*, scilicet, propter hoc quod et tu ita disposuisti. Unde subdit, *fiat voluntas tua*.

III q. 46 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest, salva iustitia, culpam sive poenam dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit. Et ideo David, misericordiam petens, dicebat, tibi soli peccavi, quasi dicat, potes sine iniustitia mihi dimittere.

III q. 46 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod fides humana, et etiam Scripturae divinae, quibus fides instruitur, innituntur praescientiae et ordinationi divinae. Et ideo eadem ratio est de necessitate quae provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quae provenit ex praescientia et voluntate divina.

## 3. Utrum iste modus fuerit convenientior.

III q. 46 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.



Mimo to, co nastává přirozeně, to nastává vhodněji, než nastává násilím: protože násilí jest "jakési vytržení" nebo vypadnutí "z toho, co jest podle přirozenosti", jak se praví v knize O nebi. Ale utrpení Kristovo přivodilo násilnou smrt. Tedy by bývalo vhodnější, aby Kristus osvobodil člověka skonáním přirozenou smrtí, než aby trpěl.

Mimo to se zdá velmi vhodné, aby ten, který drží něco násilně a nespravedlivě, byl pleněn mocí vyššího; pročež se též praví Isai. 52: "Zadarmo jste byli prodáni a bez peněz budete vykoupeni." Ale ďábel neměl žádného práva na člověka, jejž lstivě podvedl a jakýmsi násilím držel podrobeného otroctví. Tedy se zdá, že by bývalo nejvhodnější, aby Kristus vyplenil ďábla pouhou mocí bez svého utrpení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIII. O Troj.: "Vyléčení naší bídy nebylo jiného příhodnějšího způsobu, nežli skrze Kristovo utrpení."

Odpovídám: Musí se říci, že tím jest nějaký způsob vhodnější k dosažení cíle, čím více se v něm schází těch, jež jsou prospěšná cíli. Tím však, že byl člověk osvobozen skrze Kristovo utrpení, sešlo se mnoho patřících ke spasení člověka, mimo osvobození od hříchu. Nejprve totiž z toho poznává člověk, jak Bůh miluje člověka; a tím jest vyzýván, aby jej miloval: v čemž spočívá dokonalost lidského spasení. Proto praví Apoštol, Řím. 5: "Bůh ukazuje svou lásku k nám; protože, když jsme byli nepřáteli, Kristus umřel za nás." Za druhé, protože nám tím dal příklad poslušnosti, pokory, stálosti, spravedlnosti a ostatních ctnosti, projevených v utrpení Kristově, jež jsou nutné k lidskému spasení. Proto se praví I. Petr. 2: "Kristus trpěl za nás, zanechavaje nám příklad, abychom následovali jeho šlépějí." Za třetí, protože Kristus vykoupil nejen člověka od hříchu svým utrpením, nýbrž mu také zasloužil milost ospravedlňující a slávu blaženosti, jak bude níže řečeno. Za čtvrté, protože tím byla naznačena člověku větší nutnost zachovati se neposkvrněným od hříchu; podle onoho I. Kor. 6: "Jste koupeni za velikou cenu; oslavujte a noste Boha ve svém těle." Za páté, protože to dodalo větší hodnoty člověku, aby, jako byI člověk od ďábla přemožen a oklamán, tak také to byl člověk, jenž přemohl ďábla; a jako člověk zasluhoval smrti, tak aby umírající člověk smrt přemohl; jak se praví I. Kor. 15: "Díky Bohu, jenž nám dal vítězství skrze Ježíše Krista." A proto bylo vhodnější, abychom byli osvobozeni utrpením Kristovým, než pouhou vůlí Boží.

K prvnímu se tedy musí říci; že také příroda, aby něco vhodněji učinila, béře mnohá na jedno: jako dvě oči na vidění. A totéž je patrné u jiných.

K druhému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, "Kristus nepřišel zahladiti svou smrt, které neměl, ježto je život, nýbrž smrt lidí. Proto neodložil tělo vlastní smrtí, nýbrž utrpěl způsobenou od lidí. Ale také kdyby churavělo jeho tělo a hynulo před tváří všech, bývalo by nevhodné, aby on, který uzdravoval choroby jiných, měl vlastní tělo

III q. 46 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quae per violentiam fiunt, quia violentum est quaedam excisio, seu casus, ab eo quod est secundum naturam, ut dicitur in libro de caelo. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset quod Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

III q. 46 a. 3 arg. 3

Praeterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et iniuste detinet, per superioris potentiam spolietur, unde et Isaiae LII dicitur, *gratis venundati estis, et sine argento redimemini*. Sed Diabolus nullum ius in homine habebat, quem per fraudem deceperat, et per quandam violentiam servituti subiectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus Diabolum per solam potentiam spoliaret, absque sua passione.

III q. 46 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *sanandae nostrae miseriae convenientior modus alius non fuit* quam per Christi passionem.

III q. 46 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde apostolus dicit, Rom. V, *commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem. Unde dicitur I Pet. II, *Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia eius*. Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur. Quarto, quia per hoc est homini indicta maior necessitas se immunem a peccato conservandi, secundum illud I Cor. VI, *empti estis pretio magno, glorificate et portate Deum in corpore vestro*. Quinto, quia hoc ad maiorem dignitatem cessit, ut, sicut homo victus fuerat et deceptus a Diabolo, ita etiam homo esset qui Diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret; ut dicitur I Cor. XV, *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum*. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam Dei voluntatem.

III q. 46 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura etiam, ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum. Et idem patet in aliis.

III q. 46 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, *Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed et, si aegrotavisset corpus eius et in*

stižené chorobami. Ale také kdyby bez nějaké nemoci někde stranou odložil své tělo a pak se objevil, nevěřilo by se jeho řeči o vzkříšení. Vždyť, jak by bylo patrné vítězství Kristovo nad smrtí, kdyby přede všemi ji vytrpěv, nedokázal neporušeným tělem její zánik?"

K třetímu se musí říci, že, ačkoli ďábel nespravedlivě napadl člověka, přece člověk byl spravedlivě pro hřích ponechán od Boha v otroctví ďáblově. A proto bylo vhodné, aby byl člověk skrze spravedlnost osvobozen z otroctví ďáblova, když Kristus zadostučinil za něho svým utrpením. Bylo to také vhodné na přemožení pýchy ďábla, jenž jest "zrádce spravedlnosti a milovník moci", aby Kristus "přemohl ďábla a osvobodil člověka, ne pouhou mocí božství, nýbrž také spravedlností a ponížením utrpení", jak dí Augustin, XIII. O Trojici.

## I.4. Zda Kristus měl trpěti na kříži.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl trpěti na kříži. Neboť pravda má odpovídati obrazu. Ale jako obraz Kristův předcházely veškeré oběti Starého zákona, při nichž byla zvířata mečem zabíjena a potom ohněm spalována. Tedy se zdá, že Kristus neměl trpěti na kříži, nýbrž spíše mečem nebo ohněm.

Mimo to Damašský praví, že Kristus neměl přijmouti "hanlivá utrpení". Ale smrt na kříži zdá. se nejvíce hanlivá a potupná: pročež se praví Moudr. 2: "Odsuďme ho na smrt nejhanebnější." Tedy se zdá, že Kristus neměl trpěti smrt kříže.

Mimo to se o Kristu praví, "Požehnaný, jenž přichází ve jménu Páně", jak je patrné Mat. 21. Ale smrt kříže byla smrt prokletá; podle onoho Deut. 21: "Proklet jest od Boha, kdo visí na dřevě." Tedy se zdá, že nebylo vhodné ukřižovati Krista.

Avšak proti jest, co se praví, Filip. 2: "Stal se poslušným až k smrti, smrtí to kříže."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo nejvhodnější, aby Kristus utrpěl smrt kříže. A to nejprve pro příklad ctnosti. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesátitří otáz.: "Moudrost Boží přijala člověka za příklad, jak bychom správně žili. Patří pak ke správnému životu nebáti se toho, čeho se není báti. Jsou však lidé, kteří, ač se nebojí smrtí samé, děsí se přece způsobu smrti. Aby tedy člověku správně žijícímu žádný způsob nebyl obávaný, mělo se dokázati křížem onoho člověka; neboť nebylo mezi všemi způsoby smrtí nic strašnějšího a obávanějšího nad onen způsob smrti." Za druhé, protože tento druh smrtí byl nejvíce vhodný pro zadostučinění za hřích prvého otce, jež byl z toho, že proti Božímu zákazu požil jablko zapovězeného stromu. A proto bylo vhodné, aby Kristus strpěl přibití sebe na dřevo na zadostučinění za onen hřích, nahrazuje jaksi, co vzal Adam: podle onoho Žalmu: "Co

*conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui aliorum languores sanaret, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed et, si absque aliquo morbo seorsum alicubi corpus deposuisset ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi, coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?*

III q. 46 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Diabolus iniuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute Diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per iustitiam homo a servitute Diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens ad vincendam superbiam Diaboli, *qui est desertor iustitiae et amator potentiae, ut Christus Diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam divinitatis, sed etiam per iustitiam et humilitatem passionis*, ut Augustinus dicit, XIII de Trinitate.

## 4. Utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur.

III q. 46 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in figuram Christi praecesserunt omnia sacrificia veteris testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

III q. 46 a. 4 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit quod Christus non debuit assumere detractibiles passiones. Sed mors crucis videtur maxime detractibilis et ignominiosa, unde dicitur Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum*. Ergo videtur quod Christus non debuit pati mortem crucis.

III q. 46 a. 4 arg. 3

Praeterea, de Christo dicitur, *benedictus qui venit in nomine domini*, ut patet Matth. XXI. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut. XXI, *maledictus a Deo est qui pendet in ligno*. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum crucifigi.

III q. 46 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*.

III q. 46 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem, propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest., *sapientia Dei hominem, ad exemplum quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quae non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui, quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit, nihil enim erat, inter omnia genera mortis, illo genere execrabilius et formidabilius*. Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod, contra mandatum Dei, pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus, ad



jsem neuchvátil, tehdy jsem platil." Proto praví Augustin, v jedné řeči O utrpení: "Adam pohrdal příkazem, bera se stromu; ale cokoli Adam ztratil; Kristus nalezl na kříži." Třetí důvod jest, jak praví Zlatoústý, v Řeči O utrpení, že "trpěl na vztyčeném dřevě a ne pod střechou, aby byla očištěna i sama přirozenost vzduchu. Ale i sama země pocítila podobné dobrodiní, očištěná krůpějemi krve, stékající z boku." A k onomu Jan. 3, ‚Musí býti vyvýšen Syn Člověka': "Slyše vyvýšen, rozuměj pověšení ve výšce: aby posvětil vzduch, jenž posvětil zemi, kráčeje po ní." Čtvrtý důvod jest, že tím, že na něm umírá, připravuje nám vzestup do nebe, jak praví Zlatoústý. A odtud jest, co sám praví, Jan 12: "Já, jestli budu vyvýšen od země, vše potáhnu k sobě." Pátým důvodem jest, že to přísluší všeobecnému spasení celého světa. Proto praví Řehoř Nysský, že "útvar kříže ze styčného středu vybíhající ve čtyři konce, znamená všude působící moc a prozřetelnost toho, jenž na něm pněl". - Zlatoústý také dí, že "na kříži umírá s rozpj atýma rukama, aby jednou rukou přitáhl starý národ, a druhou ty, kteří jsou z pohanstva". Šestým důvodem jest, že tímto způsobem smrtí se naznačují různé ctnosti. Proto praví Augustin, v knize O milosti Starého a Nového zákona: "Nevyvolil nadarmo takový způsob smrti: aby byl učitelem šířky a výšky a délky a hloubky", o nichž mluví Apoštol. "Neboť šířka jest na onom břevně, jež jest nahoře příčně zasazeno; to se týká dobrých skutků, protože tam jsou rozpjaty ruce. Délka jest na tom, jež od toho dřeva jest viděti až k zemi: tam se totiž jaksi stojí, to jest zůstává a setrvává, což se přiděluje shovívavosti. Výška jest na oné části dřeva, jež zůstává nahoře nad onou, jež jest příčně zasazena, to jest, u hlavy ukřižovaného; protože dobře doufající mají očekávání nebe. To však ze dřeva, co jest zasazením skryto, odkud onen celek vyrůstá, znamená hloubku darované milosti." A, jak dí Augustin, K Jan., "dřevo, na němž byly přibity údy trpícího, bylo také stolcem učícího". Sedmý důvod jest, že tento způsob smrtí odpovídá mnohým obrazům. Jak totiž praví Augustin, v Řeči O utrpení, při potopě zachránila lidské pokolení dřevěná archa; při návratu Božího lidu z Egypta rozdělil Mojžíš holí moře a porazil Faraona a vysvobodil lid Boží; týž Mojžíš vhodil dřevo do vody a proměnil hořkou vodu ve sladkost; skrze dřevěnou hůl vychází spasitelný proud z duchovní skály; a aby Amalech byl přemožen, 'Mojžíš natahuje rozpjaté ruce na hůl a zákon Boží se svěřuje dřevěné Arše úmluvy: aby se tím vším jako po nějakých stupních přišlo ke dřevu kříže.

K prvnímu se tedy musí říci, že oltář celopalů, na němž byly přinášeny oběti zvířat, byl zhotoven ze dřev, jak máme v Exod. 27: a v tom pravda odpovídá obrazu. Ale "není třeba, aby ve všem, protože by již nebyla podoba, nýbrž pravda", jak dí Damašský, v III. knize. - Zvláště pak, jak dí Zlatoústý, "nestíná se mu hlava, jako Janovi, ani nebyl rozřezán jako Isaiáš; aby do smrti zachoval tělo celé a nedílné a nepovstala příležitost chtějícím Církev děliti. - Místa hmotného ohně pak při celopalu Kristově byl oheň lásky.

satisfaciendum pro peccato illo, seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud Psalmi, *quae non rapui, tunc exsolvebam*. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, *contemsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore, sed quidquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit*. Tertia ratio est quia, ut Chrysostomus dicit, in sermone de passione, *in excelso ligno, et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata*. Et super illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis, exaltari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem qui sanctificaverat terram ambulando in ea*. Quarta ratio est quia, per hoc quod in ea moritur, ascensum nobis parat in caelum, ut Chrysostomus dicit. Et inde est quod ipse dicit, Ioan. XII, *ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Quinta ratio est quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod *figura crucis, a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam eius qui in ea pependit, ubique diffusam*. Chrysostomus etiam dicit quod in cruce, *expansis manibus, moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat*. Sexta ratio est quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. Unde Augustinus dicit, in libro de gratia Vet. et novi Test., *non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis et altitudinis et longitudinis et profunditatis*, de quibus apostolus loquitur, *magister existeret. Nam latitudo est in eo ligno quod transversum desuper figitur; hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est, ibi enim quodammodo statur, idest, persistitur et perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quae ab illa quae transversa figitur, sursum versus relinquitur, hoc est, ad caput crucifixi, quia bene sperantium superna expectatio est. Iam vero illud ex ligno quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, significat profunditatem gratuitae gratiae*. Et, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *lignum in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis*. Septima ratio est quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit, in sermone de passione, de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit et amaram aquam in dulcedinem commutavit; ex lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; et, ut Amalec vinceretur, contra virgam Moyses expansis manibus extenditur; et lex Dei arcae testamenti creditur ligneae; ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur.

III q. 46 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exod. XXVII, et quantum ad hoc veritas respondet figurae. *Non autem oportet quod quantum, ad omnia, quia iam non esset similitudo, sed veritas*, ut Damascenus dicit, in III libro. Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit, *non caput ei amputatur, ut Ioanni; neque sectus est, ut Isaias, ut corpus integrum et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere*. Loco autem materialis ignis, fuit in

K druhému se musí říci, že Kristus odmítl přijmouti hanlivá utrpení, která patřila k nedostatku vědění nebo milosti., nebo také ctnosti. Ne však ta, která patří k bezpráví zvenčí učiněnému; naopak, jak se praví Žid. 12: "Strpěl kříž, pohrdnuv hanbou."

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, XIV. Proti Faustovi, prokletým jest hřích a důsledně smrt a smrtelnost, pocházející ze hříchu: "Tělo však Kristovo bylo smrtelné, majíc podobu těla hříchu." A proto je nazývá Mojžíš prokletím: jakož i Apoštol je nazývá hříchem, řka, II. Kor. 5: "Za nás učinil hříchem toho, jenž nepoznal hříchu", totiž skrze trest za hřích. "A není závist větší, že řekl ‚Zlořečený jest od Boha'. Kdyby totiž Bůh neměl nenávisti hříchu, neposlal by svého Syna, aby ji přijal a zničil. Vyznej tedy, že "přijal prokletí pro nás ten, jehož vyznáváš za nás zemřelého." Proto se také praví, Gal. 3: "Kristus vykoupil nás z prokletí zákona, učiněn zlořečením pro nás."

## I.5. Zda přetrpěl Kristus veškerá utrpení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus přetrpěl veškerá utrpení. Praví totiž Hilarius, v X. O Troj.: "Jednorozený Boží, aby vykonal tajemství své smrti, dosvědčuje, že dokonal na sobě všechny druhy lidských utrpení, když nakloniv hlavu, vypustil ducha." Zdá se tedy, že přetrpěl veškerá lidská

utrpení. Mimo to, Isai. 52, se praví: "Ejhle, porozumí můj služebník, bude vyvýšen a pozdvižen a velmi vznešený. Jako užasli mnozí nad ním, tak bude neslavný mezi muži jeho vzhled a podoba jeho mezi syny lidskými." Ale Kristus byl vyvýšen, pokud měl všechnu milost a všechno vědění; pročež nad ním mnozí obdivem žasli. Tedy se zdá, že byl neslavný, přetrpěv veškerá utrpení lidská.

Mimo to utrpení Kristovo bylo zařízeno k osvobození člověka od hříchu, jak bylo shora řečeno. Ale Kristus přišel vykoupiti lidi od všech druhů hříchů. Tedy měl trpěti veškeré druhy utrpení:

Avšak proti jest co se praví, Jan. 19, že "vojáci sice prvému zlámali nohy, i druhému, který byl s ním ukřižován; ale když přišli k Ježíšovi, nezlámali jeho nohou". Tedy nepřetrpěl veškerých utrpení lidských.

Odpovídám: 'Musí se říci, že lze dvojmo pozorovati lidská utrpení. Jedním způsobem, co do druhu. A tak nebylo třeba, aby Kristus přetrpěl všechna lidská utrpení; protože mnohé druhy utrpení jsou navzájem protivami, jako spálení v ohni á utopení ve vodě. Neboť nyní mluvíme o utrpeních zvenčí způsobených; protože se neslušelo, aby trpěl utrpení, způsobená zvnitřku, jako jsou tělesné neduhy, jak bylo shora řečeno. Ale podle rodu přetrpěl všechna lidská utrpení. A to lze viděti trojmo. Jedním způsobem se strany lidí. Neboť něco trpěl i od pohanů i od Židů; od mužů. i od žen, jak je patrné u služek,

holocausto Christi ignis caritatis.

III q. 46 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus detractibiles passiones assumere renuit quae pertinebant ad defectum scientiae vel gratiae, aut etiam virtutis. Non autem illas quae pertinent ad iniuriam ab exteriori illatam, quinimmo, ut dicitur Heb. XII, *sustinuit crucem confusione contempta*.

III q. 46 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV contra Faustum, peccatum maledictum est et per consequens mors et mortalitas ex peccato proveniens, *caro autem Christi mortalis fuit, similitudinem habens carnis peccati*. Et propter hoc Moyses eam nominat maledictum, sicut et apostolus nominat eam peccatum, dicens, II Cor. V, *eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet per poenam peccati. *Nec ideo maior invidia est, quia dixit, maledictus est a Deo. Nisi enim Deus peccatum odisset, non ad eam suscipiendam atque tollendam filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis*. Unde et Galat. III dicitur, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*.

## 5. Utrum sustinuerit omnes passiones.

III q. 46 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilarius, in X de Trin., *unigenitus Dei, ad peragendum mortis suae sacramentum, consummasse in se omne humanarum genus passionum testatur, cum, inclinato capite, emisit spiritum*. Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

III q. 46 a. 5 arg. 2

Praeterea, Isaiae LII dicitur, *ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde. Sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius, et forma eius inter filios hominum*. Sed Christus est exaltatus secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo super eo multi admirantes obstupuerunt. Ergo videtur quod inglorius fuerit sustinendo omnem passionem humanam.

III q. 46 a. 5 arg. 3

Praeterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est. Sed Christus venit liberare homines ab omni peccatorum genere. Ergo debuit pati omne genus passionum.

III q. 46 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIX, quod *milites primi quidem fregerunt crura et alterius qui crucifixus est cum eo, ad Iesum autem cum venissent, non fregerunt eius crura*. Non ergo passus est omnem humanam passionem.

III q. 46 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod passiones humanae possunt considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad speciem. Et sic non oportuit Christum omnem humanam passionem pati, quia multae passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne et submersio in aqua. Loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt aegritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est. Sed secundum genus, passus est omnem



obviňujících Petra. Trpěl od knížat i od jejich služebníků i od lidu, podle onoho Žalmu: "Proč hlučeli národové a lidé zamýšleli marnosti? Dostavili se králové země a knížata sešla se v jedno proti Pánu a proti jeho Kristu." Trpěl také od blízkých a známých; jak jest patrné u Jidáše, jej zrazujícího, a Petra, jej zapírajícího. Jiným způsobem jest totéž patrné se strany toho, v čem může člověk trpěti. Trpěl totiž Kristus na svých přátelích, jej opouštějících; na pověsti rouháním, proti němu pronášeným; na cti a slávě jemu způsobenými smíchy a potupami; na věcech tím, že byl zbaven také šatů; na duši, smutkem, znechucením a strachem; na těle ranami a šlehy. Za třetí lze pozorovati co do údů těla. Trpěl totiž Kristus na hlavě korunu bodajících ostnů; na rukou a nohou probití hřeby; na tváři poličky a pliváním; a na celém těle šlehy. Trpěl také podle každého tělesného smyslu; a to, podle hmatu, bičován a přibit hřeby; podle chuti, napojen žlučí a octem; podle čichu, pověšen na břevno na místě páchnoucím mrtvolami zemřelých, "jež sluje místem lebečným"; podle sluchu, drásán hlasy rouhačů a posměvačů; podle zraku, "vida matku a učedníka, jejž miloval", plačící.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Hilariovo jest rozuměti co

do všech rodů utrpení, ne však co do všech druhů. K druhému se musí říci, že se tu vidí podobnost ne co do počtu utrpení a milostí, nýbrž co do velikosti obojího; protože jako byl nad jiné vznešený v darech milostí, tak byl také svržen pod jiné skrze potupné utrpení.

K třetímu se musí říci, že podle dostatečnosti jedno nejmenší utrpení Kristovo dostačilo na vykoupení lidského pokolení ze všech hříchů. Ale podle vhodnosti bylo dostačující, aby vytrpěl veškeré rody utrpení, jak bylo již řečeno.

## I.6. Zda byla bolest utrpení Kristova větší než všechny jiné bolesti.

Při šesté se postupuje takto,: Zdá se, že bolest Kristova utrpení nebyla větší než všechny ostatní bolesti. Neboť bolest trpícího roste podle těžkosti a délky utrpení. Ale někteří mučedníci snášeli těžší a delší utrpení než Kristus, jak je patrné u Vavřince, který byl na rožni pečen; a o Vincenci, jehož maso bylo drásáno železnými háky. Tedy se zdá, že bolest Krista trpícího nebyla největší.

Mimo to síla mysli zmírňuje bolest; takže Stoikové tvrdili, že ,;bolest nepadá do ducha moudrého". A Aristoteles stanovil, že mravní síla drží střed v trpnostech. Ale v Kristu byla nejdokonalejší síla mysli. Tedy se zdá, že v Kristu byla nejmenší bolest.

passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, ex parte hominum. Passus est enim aliquid et a gentilibus, et a Iudaeis; a masculis et feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam a principibus, et a ministris eorum, et popularibus, secundum illud Psalmi, *quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum, adversus dominum et adversus Christum eius*. Passus est etiam a familiaribus et notis, sicut patet de Iuda eum prodente, et Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum dictas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa; et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum, secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco fetido cadaverum mortuorum, qui dicitur Calvariae, appensus patibulo; secundum auditum, lacessitus vocibus blasphemantium et irridentium; secundum visum, videns matrem et discipulum quem diligebat flentes.

III q. 46 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

III q. 46 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque, quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita deiectus est infra alios per ignominiam passionis.

III q. 46 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum sufficientiam, una minima passio Christi suffecit ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. Sed secundum convenientiam, sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut iam dictum est.

## 6. Utrum dolor quem in passione sustinuit fuerit maximus.

III q. 46 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maior omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviores passiones et diuturniores sustinuerunt quam Christus, sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticula; et de Vincentio, cuius carnes sunt ungulis ferreis laceratae. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

III q. 46 a. 6 arg. 2

Praeterea, virtus mentis est mitigativa doloris, in tantum quod Stoici posuerunt *tristitiam in animo sapientis non cadere*. Et Aristoteles posuit quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit minimus

Mimo to, čím více jest nějaké trpící citlivé, tím větší následuje bolest utrpení. Ale duše jest citlivější než tělo, ježto tělo cítí skrze duši. Také se zdá, že Adam ve stavu nevinnosti měl citlivější tělo než Kristus, který přijal lidské tělo s přirozenými nedostatky. Tedy se zdá, že bolest duše, trpící v očistci nebo pekle, nebo také bolest Adamova, kdyby trpěl, byla by větší než bolest utrpení Kristova.

Mimo to ztráta většího dobra působí větší bolest. Ale hříšník hříchem ztrácí větší dobro než Kristus utrpením: protože život milosti jest lepší nežli život přirozenosti. Zdá se také, že Kristus, který byl za tři dny vzkříšen, když ztratil život, ztratil něco menšího než ti, kteří ztrácejí život, zůstávajíce ve smrti. Tedy se zdá, že bolest Kristova nebyla největší.

Mimo to nevinnost trpícího zmenšuje bolest utrpení. Ale Kristus trpěl nevinně; podle onoho Jerem. 11: "Já pak jako tichý beránek, kterého nesou za obět." Tedy se zdá, že bolest utrpení Kristova nebyla největší.

Mimo to není nic zbytečného z toho; co jest Kristovo. Ale, bývala by stačila nejmenší bolest Kristova k cíli lidského spasení: neboť by měla nekonečnou sílu z božské osoby. Tedy bylo zbytečné přijímati největší bolest.

Avšak proti jest, co se praví, Thren. 1, v Kristově osobě: "Hleďte a

vizte, zda jest bolest jako jest bolest má." Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu pověděno, když se jednalo o nedostatcích, přijatých od Krista, v trpícím Kristu byla pravá bolest: i smyslová, která vzniká z tělesného poškozujícího, i bolest vnitřní, která vzniká z vnímání něčeho škodlivého, jež sluje smutek. Obojí však bolest byla v Kristu největší z bolestí přítomného života. A to nastalo pro čtveré. Nejprve totiž pro příčiny bolesti. Neboť příčinou smyslové bolestí bylo tělesné zranění. To pak bylo těžké, jak pro všeobecnost utrpení, o níž bylo řečeno, tak též pro způsob utrpení. Protože nejtrpčí jest smrt přibitých na kříž: protože jsou přibíjeni v místech čivnatých a nejvíce citlivých, totiž na rukou a nohou; a sama tíha visícího těla ustavičně zvětšuje bolest; a s tím také jest ještě délka bolesti, protože neumírají hned, jako ti, kteří jsou usmrceni mečem. - Vnitřní pak bolesti příčinou byly nejprve všechny hříchy lidského pokolení, za něž dostičinil utrpením; pročež si je jaksi připisuje, řka v Žalmu: "Slova provinění mých." Za druhé zvláště pád Židů a jiných, provinilých jeho smrtí; a především učedníků, kteří utrpěli pohoršení při Kristově utrpení. Za třetí také ztráta tělesného života, jež přirozeně děsí lidskou přirozenost. Za druhé lze pozorovati velikost bolesti z vnímavosti trpícího. Neboť i podle těla byl nejlepší soustavy, ježto jeho tělo bylo utvořeno zázračně činností Ducha Svatého; jakož i jiná, která byla zázračně učiněna, jsou lepší než jiné; jako praví Zlatoústý o víně, v něž Kristus proměnil vodu na svatbě. A proto byl v něm nejvíce silný smysl hmatu, z jehož vjemu následuje bolest.

dolor.

III q. 46 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto maior sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima. Adam etiam in statu innocentiae videtur corpus sensibilius habuisse quam Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animae patientis in Purgatorio vel in Inferno, vel etiam dolor Adae si passus fuisset, maior fuisset quam dolor passionis Christi.

III q. 46 a. 6 arg. 4

Praeterea, maioris boni amissio causat maiorem dolorem. Sed peccator peccando amittit maius bonum quam Christus patiendo, quia vita gratiae est melior quam vita naturae. Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid videtur amisisse quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolor.

III q. 46 a. 6 arg. 5

Praeterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Ierem. XI, *ego autem quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam*. Ergo videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

III q. 46 a. 6 arg. 6

Praeterea, in his quae Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanae, habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorem.

III q. 46 a. 6 s. c.

Sed contra est quod habetur Thren. I ex persona Christi, *attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus*.

III q. 46 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de defectibus assumptis a Christo ageretur, in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicuius nocivi, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores praesentis vitae. Quod quidem contingit propter quatuor. Primo quidem, propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit laesio corporalis. Quae acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est, tum etiam ex genere passionis. Quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus; et ipsum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui sunt gladio interfecti. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo, unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo, *verba delictorum meorum*. Secundo, specialiter casus Iudaeorum et aliorum in eius mortem delinquentium, et praecipue discipulorum, qui scandalum passi fuerant in Christi passione. Tertio etiam amissio vitae corporalis, quae naturaliter est horribilis humanae naturae. Secundo potest magnitudo considerari ex perceptibilitate patientis. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus eius fuerit formatum miraculose operatione spiritus sancti, sicut et alia quae per



- Také duše svými vnitřními silami velmi účinně vnímá všechny příčiny smutku. Za třetí lze pozorovati velikost bolesti trpícího Krista z ryzosti bolesti. Neboť u jiných trpících se mírní vnitřní smutek, i také vnější bolest, z nějaké rozumové úvahy, jakýmsi vyplýváním čili přetékáním z vyšších sil do nižších. Čehož nebylo u Krista trpícího; neboť každé síle "dovolil konati, co jest jí vlastní", jak praví Damašský. Za čtvrté lze pozorovati velikost bolesti trpícího Krista z toho, že ono utrpení a bolest byly přijaty Kristem dobrovolně, za účelem osvobození lidí od hříchu. A proto přijal tak velikou bolest, aby byla úměrná velikosti užitku, který z toho následoval. Tudíž je ze všech těchto příčin, zároveň vzatých, jasně patrné, že Kristova bolest byla největší.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí toliko pro jedno z řečených, totiž pro tělesné zranění, jež jest příčinou smyslové bolesti. Ale z jiných příčin se mnohem více zvětšuje bolest trpícího Krista, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že mravní síla jinak zmírňuje vnitřní smutek a jinak vnější smyslovou bolest. Neboť vnitřní smutek zmírňuje přímo, stanovíc v něm střed, jakožto ve vlastní látce. Střed pak v trpnostech stanoví mravní síla, jak jsme měli v Druhé Části, ne podle ličnosti věci, nýbrž podle ličnosti úměrné; aby totiž trpnost nepřekročila pravidlo rozumu. A protože Stoikové myslili, že žádný smutek není k něčemu užitečný, proto věřili, že zcela odporuje rozumu, a v důsledku že se ho musí moudrý úplně vystříhati. Ale, podle věčné pravdy nějaký smutek jest chvályhodný, jak dokazuje Augustin, v XIV. O Městě Bož.: když totiž vychází ze svaté lásky, třebas když někdo zesmutní nad hříchy vlastními nebo cizími. Připouští se také jakožto užitečný za účelem zadostučinění za hříchy; podle onoho II. Kor. 7: "Smutek, jenž jest podle Boha, působí pokání k ustálení spásy." A proto Kristus, aby zadostučinil za hříchy všech lidí, přijal smutek největší naprostou velikostí, ale nepřekračující pravidlo rozumu. Vnější však bolest nezmenšuje mravní síla přímo; protože taková bolest neposlouchá rozumu, nýbrž sleduje tělesnou přírozenost. Ale zmenšuje ji nepřímo z přetékání z vyšších sil do nižších. Čehož u Krista nebylo, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že bolest oddělené duše trpící patří do stavu budoucího zavržení, jenž převyšuje veškeré zlo tohoto života, jako sláva svatých převyšuje veškeré dobro přítomného života. Proto, když pravíme, že bolest Kristova byla největší, nesrovnáváme ji s bolestí oddělené duše. Tělo pak Adamovo nemohlo trpěti před hříchem, pro který se stalo smrtelným a trpným. A trpíc, méně by bolelo než tělo Kristovo, z řečených důvodů. - Z toho je také zjevné, že i kdyby se připustilo nemožné, že Adam trpěl ve stavu nevinnosti, byla jeho bolest menší než Kristova.

miracula facta sunt, sunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis. Et ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor. Anima etiam, secundum vires interiores, efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae. Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior, ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores. Quod in Christo patiente non fuit, unicuique enim virium permisit agere quod est sibi proprium, sicut Damascenus dicit. Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato. Et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuit maximus.

III q. 46 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex uno tantum praedictorum, scilicet ex laesione corporali, quae est causa sensibilis doloris. Sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est.

III q. 46 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est, non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem, tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat, in XIV de Civ. Dei, quando scilicet procedit ex sancto amore, ut puta cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud II Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores. Quod in Christo non fuit, ut dictum est.

III q. 46 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolor animae separatae patientis pertinet ad statum futurae damnationis, qui excedit omne malum huius vitae, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum praesentis vitae. Unde, cum diximus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animae separatae. Corpus autem Adae pati non poterat, nisi peccaret et sic fieret mortale et passibile. Et minus doleret patiens quam corpus Christi, propter rationes praedictas. Ex quibus etiam apparet quod etiam si, per impossibile, ponatur quod Adam in statu innocentiae passus fuisset, minor fuisset eius dolor quam Christi.

Ke čtvrtému se musí říci, že Krista bolela nejen ztráta vlastního tělesného života, nýbrž také hříchy všech jiných. Kterážto bolest v Kristu převyšovala každou bolest kteréhokoliv zkroušeného. Jednak proto, že vycházela z větší moudrosti a lásky, jimiž se zvětšuje bolest zkroušenosti. Jednak také proto, že ho zároveň bolely hříchy všech; podle onoho, Isai. 53: "On vpravdě nesl bolesti naše." Tělesný pak život Kristův byl takové hodnoty, a především pro spojené božství, že jeho ztráta, byť na hodinu, více musila boleti než ztráta života jiného člověka na jakoukoli dobu. Pročež i Filosof praví, v III. Ethic., že ctnostný tím více miluje svůj život, čím více ví, že jest lepší; a přece jej vydává pro dobro ctnosti. A podobně Kristus svůj život nejvíce milovaný vydal pro dobro lásky; podle onoho Jer. 12: "Dal jsem milovanou duši svou do rukou jejích nepřátel."

K pátému se musí říci, že nevinnost trpícího zmenšuje bolest utrpení co do počtu; protože když trpí vinný, bolí nejen trest, nýbrž také vina; nevinného však jen trest. Ale tato bolest se v něm zvětšuje z nevinnosti, pokud vnímá způsobenou škodu jako více nezaslouženou. Proto také patří druhým větší výtka, jestliže s nimi necítí: podle onoho Isai. 57: "Spravedlivý pak hyne, a není, kdo to uvažuje v srdci svém."

K šestému se musí říci, že Kristus chtěl osvoboditi lidské pokolení od hříchů nikoli pouhou mocí, nýbrž také spravedlností. A proto nehleděl pouze, jakou sílu má jeho bolest ze spojeného božství, nýbrž také, jak jeho bolest dostačí podle lidské přirozenosti k takovému zadostučinění.

## I.7. Zda Kristus trpěl na celé duši.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus netrpěl na celé duši. Neboť duše trpí jenom případkově, trpí-li tělo, pokud jest uskutečněním těla. Ale duše není uskutečněním těla podle každé své části: neboťrozum není uskutečněním žádného těla, jak se praví v III. O duši. Tedy se zdá, že Kristus netrpěl na celé duši.

Mimo to, každá mohutnost duše trpí od svého: předmětu. Ale předmětem vyšší části rozumové jsou "věčné pojmy", a "zabývá se jimi přihlížením a poradou", jak dí Augustin v XII. knize O Trojici. Avšak z věčných pojmů nemohl Kristus trpěti žádné úhony, ježto mu v ničem nepřekážely. Tedy se zdá, že netrpěl na celé duši.

Mimo to, tehdy sluje utrpení úplným, když smyslové utrpení dojde až k rozumu. Avšak to nebylo v Kristu, nýbrž jen "místoutrpení", jak dí Jeronym. Pročež praví též Diviš, v Listu K Janu Evangelistovi, že "utrpení sobě způsobená trpěl pouze v úsudku". Tedy se nezdá, že Kristus trpěl na celé duši.

Mimo to utrpení působí bolest. Ale v rozumu badavém není bolesti; protože "žádný smutek neruší potěšení, které jest od toho, co jest pozorovati", jak dí Filosf, I. Topic. Tedy se zdá, že Kristus netrpěl na celé duši.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu v osobě Kristově: "Zlem jest naplněna duše má;" Glossa: "ne neřestmi, nýbrž bolestmi, jimiž duše cítí s tělem, nebo zlem, totiž hynoucího lidu, spolucítíc." Nebyla by však jeho duše naplněna tímto zlem, kdyby netrpěl na celé duši. Tedy trpěl Kristus na celé duši.

Odpovídám: Musí se říci, že celek se říká vzhledem k částem. Částmi pak duše slují její mohutnosti. Tak se tedy říká, že celá duše trpí, pokud trpí ve své bytnosti, nebo pokud trpí ve všech svých mohutnostech. Ale jest uvážiti, že některá mohutnost duše může trpěti dvojmo. Jedním způsobem vlastním utrpením; a to jest, pokud trpí od svého předmětu; jako když zrak trpí z přebytečného viděného. Jiným způsobem trpí nějaká mohutnost utrpením podmětu, v němž spočívá: jako trpí zrak utrpením smyslu hmatu v oku, v němž spočívá zrak; třebas když jest oko píchnuto nebo také rozdrážděno teplem. Tak se tedy musí říci, že, jestli rozumíme celou duši jakožto její bytnost, tak jest jasné, že celá duše Kristova trpěla. Neboť celá bytnost duše je spojena s tělem, že je celá v celku a celá v každé jeho části". A proto utrpením těla a připravová ním k oddělení od duše trpěla celá duše. Jestliže však rozumíme celou duši jakožto všechny její mohutnosti, tak, mluvíme-li o vlastních utrpeních mohutností, trpěla sice ve všech nižšíchsilách; protože v jednotlivých nižších silách duše, které pracují na časných, shledávalo se něco, co bylo příčinou Kristovy bolesti, jak je patrné ze shora řečeného. Ale podle toho vyšší rozum netrpěl v Kristu se strany svého předmětu, totiž Boha, jenž nebyl Kristově duši příčinou bolesti, nýbrž potěšení a radosti. - Avšak podle onoho způsobu utrpení, podle kterého se nějaká mohutnost nazývá trpící se strany svého podmětu, tak trpěly všechny mohutnosti Kristovy duše. Neboť všechny Kristovy mohutnosti duše koření v její bytnosti, do níž utrpení přicházelo utrpením těla, jehož jest uskutečněním.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv rozum, pokud jest nějaká mohutnost, není uskutečněním těla, přece uskutečněním těla jest bytnost duše, v níž koření mohutnost rozumová, jak jsme měli v Prvé Části.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o utrpení, které jest se strany vlastního předmětu; od něhož netrpěl vyšší rozum v Kristu.

K třetímu se musí říci, že bolest tehdy sluje dokonalým utrpením, jímž se duše rozruší, když utrpení smyslové části dojde až k odvrácení rozumu od správnosti jeho konu, že totiž sleduje vášeň a nemá již nad ní svobodného rozhodnutí. Ale takovým způsobem nedošlo utrpení smyslové části v Kristu až k rozumu, nýbrž se strany podmětu, jak bylo řečeno.

III q. 46 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum. Qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuslibet contriti. Tum quia ex maiori sapientia et caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur. Tum etiam quia pro omnium peccatis simul doluit, secundum illud Isaiae LIII, *vere dolores nostros ipse tulit*. Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, et praecipue propter divinitatem unitam, quod de eius amissione etiam ad horam, magis esset dolendum quam de amissione alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et philosophus dicit, in III Ethic., quod virtuosus plus diligit vitam suam quanto scit eam esse meliorem, et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum caritatis, secundum illud Ierem. XII, *dedi dilectam animam meam in manibus inimicorum eius*.

III q. 46 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum, quia, dum nocens patitur, dolet non solum de poena, sed etiam de culpa; innocens autem solum de poena. Qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, inquantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum. Unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles si eis non compatiuntur, secundum illud Isaiae LVII, *iustus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo*.

III q. 46 a. 6 ad 6

Ad sextum dicendum quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam iustitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum naturam humanam, ad tantam satisfactionem.

## 7. Utrum tota anima eius pateretur.

III q. 46 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur, patiente corpore, per accidens, inquantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem eius, nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur in III de anima. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

III q. 46 a. 7 arg. 2

Praeterea, quaelibet potentia animae patitur a suo obiecto. Sed superioris partis rationis obiectum sunt rationes aeternae, quibus inspiciendis et consulendis intendit, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ex rationibus autem aeternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrariarentur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

III q. 46 a. 7 arg. 3

Praeterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio. Quae in Christo non fuit, ut Hieronymus dicit, sed solum propassio. Unde et Dionysius dicit, in epistola ad Ioannem Evangelistam, quod *passiones sibi illatas patiebatur secundum iudicare solum*. Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

III q. 46 a. 7 arg. 4

Praeterea, passio dolorem causat. Sed in intellectu speculativo non est dolor, quia *delectationi quae est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur*, ut philosophus dicit, I Topic. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

III q. 46 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo dicitur, ex persona Christi, *repleta est malis anima mea*, Glossa, *non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel malis, scilicet pereuntis populi, compatiendo*. Non autem fuisset anima eius his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus secundum totam animam passus est.

III q. 46 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animae dicuntur potentiae eius. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animae potest pati dupliciter. Uno modo, passione propria, quae quidem est secundum quod patitur a suo obiecto, sicut si visus patiatur ex superabundantia visibilis. Alio modo patitur aliqua potentia passione subiecti super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus; puta cum oculus pungitur, aut etiam distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum quod, si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animae coniungitur corpori ita quod *tota est in toto, et tota in qualibet parte eius*. Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet. Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur. Omnes enim potentiae animae Christi radicantur in essentia eius, ad quam perveniebat passio, passo corpore, cuius est actus.

III q. 46 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet intellectus, secundum quod est potentia quaedam, non sit corporis actus; essentia tamen animae est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est.

III q. 46 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de passione quae est ex parte proprii obiecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

III q. 46 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivae partis pertingit usque ad immutandam rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivae partis non pervenit in Christo usque ad

Ke čtvrtému se musí říci, že rozum badavý nemůže míti bolest nebo smutek ze strany svého předmětu, jímž jest pravidlo naprostě vzaté, jež jest jeho dokonalostí. Může však k němu dojíti bolest nebo příčina bolesti způsobem již řečeným.

## I.8. Zda duše Kristova v době onoho utrpení požívala celá blaženého požívání.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že celá duše Kristova v době onoho utrpení nepožívala blaženého požívání. Neboť jest nemožná zároveň bolest a radost, protože bolest a radost jsou protivy. Ale celá duše Kristova trpěla bolest v čas utrpení, jak jsme shora měli. Tedy nemohlo býti, aby celá požívala.

Mimo to praví Filosof, v VII. Ethic., že smutek, když jest silný, nejen překazí opačné potěšení, nýbrž každé; a obráceně. Bolest však utrpení Kristova byla největší, jak bylo ukázáno; a podobně potěšení požívání jest největší, jak jsme měli v prvním Druhé Části. Nemohlo tedy býti, aby celá duše Kristova zároveň trpěla a požívala.

Mimo to blažené požívání je z poznávání a milování božských, jak je patrné z Augustina, v I. O nauce křesť. Ale všechny síly duše nedosahují k poznání a milování Boha. Tedy nepožívala celá duše Kristova.

Avšak proti jest, co praví Damašský, ve III. knize, že Kristovo božství "dovolilo tělu konati a trpěti, co vlastní". Tedy, ze stejného důvodu, ježto duši Kristově jest vlastní, pokud je blažená, aby požívala, její požívání nepřekáželo utrpení.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo dříve řečeno, celou duši lze rozuměti podle bytnosti i podle všech jejích mohutností. Rozumí-li se pak podle bytnosti, tak požívala celá duše, pokud jest podmětem vyšší částiduše, jíž přísluší požívati božství; takže, jako vzhledem k bytnosti se přiděluje utrpení vyšší části duše, tak obráceně požívání vzhledem k vyšší části duše se přiděluje bytnosti. Jestli však bereme celou duši jakožto její všechny mohutnosti: tak nepožívala celá duše; a to ani nepřímo, protože požívání nemůže býti úkonem každé části duše; ani přetékáním slávy: protože dokud byl Kristus poutníkem, nenastalo přetékání slávy z vyšší části do nižší, ani z duše do těla. Ale protože ani obráceně nebylo překáženo vyšší části duše od nižší, v tom, co jest jí vlastní, je důsledek, že vyšší část duše dokonale požívala, když Kristus trpěl.

K prvnímu se tedy musí říci, že radost požívání se neprotiví přímo bolesti utrpení: protože nejsou z téhož. Nic totiž nepřekáží, aby protivná byla zároveň v témž, nikoli podle téhož. A tak může patřiti radost požívání do vyšší části rozumu skrze vlastní úkon, bolest pak utrpení podle svého podmětu. Do bytnosti pak duše patří bolest utrpení

rationem, sed ex parte subiecti, ut dictum est.

III q. 46 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui obiecti, quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio eius. Potest tamen ad ipsum pertinere dolor, vel causa doloris, per modum iam dictum.

## 8. Utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis.

III q. 46 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima Christi, in articulo illius passionis, non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est. Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

III q. 46 a. 8 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque, et e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est, et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in primo secundae partis habitum est. Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

III q. 46 a. 8 arg. 3

Praeterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum, in I de Doct. Christ. Sed non omnes vires animae attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

III q. 46 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod *divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria*. Ergo, pari ratione, cum proprium esset animae Christi, inquantum erat beata, quod frueretur, passio eius fruitionem non impediebat.

III q. 46 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes eius potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animae, cuius est frui divinitate, ut, sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribuatur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum eius, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cuiuslibet partis animae; nec per redundantiam, quia, dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae non impediebatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente.

III q. 46 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil enim prohibet contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum, dolor



se strany těla, jehož je tvarem; radost však požívání se strany mohutnosti, jež jest podmětem.

K druhému se musí říci, že ono slovo Filosofovo má pravdu následkem přetékání, jež přirozeně nastává z jedné mohutnosti duše do druhé. Ale toho nebylo v Kristu, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o celistvosti duše co do jejích mohutností.

## I.9. Zda trpěl Kristus ve vhodné době.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus netrpěl ve vhodné době. Utrpení totiž Kristovo bylo zobrazeno obětováním velikonočního beránka; pročež i Apoštol praví, I. Ko. 5: "Kristus byl obětován, naše velikonoce." Ale velikonoční beránek byl obětován „čtrnáctého dne k večeru", jak se praví Exod. 12. Tedy se zdá, že tehdy měl Kristus trpěti. Což je patrně nesprávné; protože tehdy slavil velikonoce se svými učedníky, podle onoho Mark. 14: "Prvého dne přesnic, když obětovali velikonoce." Následujícího pak dne trpěl.

Mimo to utrpení Kristovo sluje jeho vyvýšením, podle onoho Jan. 3: "Syn Člověka musí býti vyvýšen." Ale sám Kristus sluje "Sluncem spravedlnosti", jak je patrné Malach. posl. Tedy se zdá, že měl trpěti o šesté hodině, kdy jest slunce ve svém nejvyšším vrcholu. Čehož opak se zdá podle toho, co se praví u Marka 15: Byla pak hodina třetí, i ukřižovali ho.

Mimo to, jako slunce stojí nejvýše každého dne o hodině šesté, tak za letního slunovratu stojí nejvýše každého roku. Měl tedy Kristus spíše trpěti při čase letního slunovratu nežli při čase jarní rovnodennosti.

Mimo to přítomností Kristovou na světě byl osvěcován svět, podle onoho Jan. 9: "Dokud jsem na světě, jsem světlo světa." Proto by bývalo vhodné lidské spase, aby žil déle na tomto světě, tak aby netrpěl v mladém věku, nýbrž spíše ve stařeckém.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 13: "Věda Ježíš, že přišla jeho hodina, aby odešel z tohoto světa k Otci." A Jan. 2 praví: "Ještě nepřišla hodina má." Kdež praví Augustin: "Když tolik učinil, kolik považoval za dostatečné, přišla jeho hodina: ne nutnosti, nýbrž vůle; ne podmínky, nýbrž moci." Tedy Kristus trpěl ve vhodné době.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, utrpení Kristovo bylo podrobeno jeho vůli. Vůle však jeho byla řízena božskou moudrostí, jež vhodně a "jemně pořádá všechno", jak se praví Moudr. 8. A proto jest říci, že Kristovo utrpení nadešlo ve vhodné době. Proto se též praví v knize Otázek Nov. a Star. zák.: "Spasitel vykonal všechno ve svém místě a čase."

autem passionis secundum suum subiectum. Ad essentiam vero animae pertinet dolor passionis ex parte corporis, cuius est forma, gaudium vero fruitionis ex parte potentiae, cui subiicitur.

III q. 46 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi habet veritatem ratione redundantiae quae naturaliter fit ab una potentia animae in aliam. Sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est.

III q. 46 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de totalitate animae quantum ad eius potentias.

## 9. De tempore passionis.

III q. 46 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sed agnus paschalis immolabatur quartadecima die ad vesperam, ut dicitur Exod. XII. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati. Quod patet esse falsum, nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marc. XIV, *prima die azymorum, quando Pascha immolabant*; sequenti autem die passus fuit.

III q. 46 a. 9 arg. 2

Praeterea, passio Christi dicitur eius exaltatio, secundum illud Ioan. III, *oportet exaltari filium hominis*. Ipse autem Christus dicitur sol iustitiae, ut patet Malach. ultimo. Ergo videtur quod debuit pati hora sexta, quando sol est in maxima sua exaltatione. Cuius contrarium videtur per id quod dicitur Marc. XV, *erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum*.

III q. 46 a. 9 arg. 3

Praeterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio aestivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo Christus magis pati circa tempus solstitii aestivalis, quam circa tempus aequinoctii vernalis.

III q. 46 a. 9 arg. 4

Praeterea, per praesentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Ioan. IX, *quandiu sum in mundo, lux mundi sum*. Conveniens igitur fuisset humanae saluti ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in iuvenili aetate, sed magis in senili.

III q. 46 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *sciens Iesus quod venit hora eius ut transeat de hoc mundo ad patrem*. Et Ioan. II dicit, *nondum venit hora mea*. Ubi dicit Augustinus, *ubi tantum fecit quantum sufficere iudicavit, venit hora eius, non necessitatis, sed voluntatis; non conditionis, sed potestatis*. Convenienti igitur tempore passus est.

III q. 46 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio Christi subiecta erat eius voluntati. Voluntas autem eius regebatur divina sapientia, quae omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. VIII. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde et in libro quaest. Nov. et Vet. Test., dicitur, *omnia propriis locis et temporibus gessit salvator*.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří praví, že Kristus trpěl čtrnáctého měsíčního, kdy Židé obětovali velikonoce. Pročež také, Jan. 18, se praví, že Židé "nevstoupili do nádvoří" Pilátova v sám den utrpení, "aby se neposkvrnili, a aby mohli jísti velikonoce". Kdež Zlatoústý praví, že "Židé tehdy konali velikonoce; on však den před tím slavil velikonoce, vyhražuje své šestému dni, kdy nastávaly staré velikonoce". S tím se zdá shodovati, co se praví Jan. 13, že "Kristus před svátečním dnem velikonočním po večeři umyl nohy učedníků". Ale tomu se zdá odporovati, co se praví Mat. 26, že "prvého dne přesnic přistoupili učedníci k Ježíšovi, řkouce: Kde chceš, abychom ti připravili požívaní velikonoc?" Z čehož plyne; že "ježto prvým dnem přesnic sluje čtrnáctý den prvého měsíce, kdy byl beránek obětován a měsíc jest v úplňku", jak praví Jeronym, Kristus konal večeři čtrnáctého měsíčního a patnáctého trpěl. A to zřetelněji vyniká z toho, co se praví Mark. 14, "prvého dne přesnic, kdy obětovali velikonoce" atd., a Luk. 22, "Přišel den přesnic, ve který bylo nutné zabíti velikonoce". A proto praví někteří, že Kristus jedl velikonoce se svými učedníky v příhodný den, totiž čtrnáctého měsíčního, "ukazuje, že až do posledního dne nebyl proti zákonu", jak praví Zlatoústý, K Mat.; kdežto Židé, kteří, zaujati připravováním smrtí Kristovy, proti zákonu odložili slavení velikonoc na zítřek. A proto se o nich praví, že v den utrpení Kristova nechtěli vejíti do nádvoří, "aby se neposkvrnili, a jedli velikonoce". Ale ani to se nezdá souhlasiti se slovy Marka, řkoucího: "Prvého dne přesnic, když obětovali velikonoce." Zároveň tedy Kristus i Židé slavili staré velikonoce. A, jak dí Beda, K Mark., "ač Kristus, jenž jest naše velikonoce, byl ukřižován následujícího dne, to jest patnáctého měsíčního, přece ale v noci, kdy se obětoval beránek, zasvětil začátek samého obětování, to jest svého utrpení, odevzdav svým učedníkům slavení tajemství svého těla a krve, a od Židů jat a spoután". Když"pak se praví, Jan. 13, "Před svátečním dnem velikonočním , rozumí se, že byl čtrnáctý měsíční, což tehdy připadalo pátého dne; neboť na patnáctého měsíčního byl nejslavnější den velikonoční u Židů. A tak týž den, který Jan jmenuje "před svátečním dnem velikonočním", pro přirozené rozdělení dní, Matouš jmenuje "prvým dnem přesnic"; protože podle obřadu židovského svátku slavnost začínala od večera předcházejícího dne. - Co pak se praví, že budou jísti velikonoce patnáctého měsíčního, jest rozuměti, že se tam velikonocemi nemíní beránek velikonoční, který byl obětován čtrnáctého měsíčního, nýbrž míní se pokrm velikonoční, to jest nekvašené chleby, jež směli požívati čistí. Proto tam dává Zlatoústý jiný výklad: že velikonoce lze bráti za celý svátek židovský, jenž trval sedm dní.

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlase evang., "byla asi šestá hodina, když byl Pán vydán Pilátem na ukřižování, jak dí Jan. Nebyla totiž úplná šestá, nýbrž asi šestá, to jest přešla pátá a začalo býti něco ze šesté, až nastala tma naplněním šesté, když Kristus pněl na kříži. Rozumí se pak, že byla třetí hodina, když křičeli Židé, aby Pán byl ukřižován; a přesvědčivě se dokazuje, že tehdy ukřižovali, když křilčeli. Tedy, aby někdo zamýšlení takového zločinu od Židů odvraceje, nesváděl na vojíny,

III q. 46 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt Christum fuisse passum quartadecima luna, quando Iudaei Pascha immolabant. Unde et Ioan. XVIII dicitur quod Iudaei non introierunt in praetorium Pilati ipso die passionis, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. Ubi Chrysostomus dicit quod *tunc Iudaei faciebant Pascha, ipse vero ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextae feriae, quando vetus Pascha fiebat*. Cui videtur consonare quod dicitur Ioan. XIII, quod *ante diem festum Paschae, Christus, facta cena, pedes discipulorum lavit*. Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. XXVI, quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum dicentes, ubi vis paremus tibi comedere Pascha? Ex quo patet, cum primus dies azymorum dicatur quartusdecimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur et luna plenissima est*, ut Hieronymus dicit, quartadecima luna Christum cenam fecisse, et quintadecima eum passum fuisse. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marc. XIV, *primo die azymorum, quando Pascha immolabant*, etc.; et Luc. XXII, *venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha*. Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, idest quartadecima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, *demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi*, ut Chrysostomus dicit, super Matth., sed Iudaei, occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem celebrationem Paschae in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare praetorium, *ut non contaminarentur, sed manducarent Pascha*. Sed nec illud videtur esse consonum verbis Marci dicentis, *primo die azymorum, quando Pascha immolabant*. Simul ergo Christus et Iudaei vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit, super Marc., *licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die, hoc est quintadecima luna; attamen nocte qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et a Iudaeis tentus et alligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium*. Cum autem dicitur, Ioan. XIII, ante diem festum Paschae, intelligitur hoc fuisse quartadecima luna, quod tunc evenit feria quinta, nam, luna existente quintadecima, erat dies solemnissimus Paschae apud Iudaeos. Et sic eundem diem quem Ioannes nominat ante diem festum Paschae, propter distinctionem naturalem dierum, Matthaeus nominat primam diem azymorum, quia, secundum ritum Iudaicae festivitatis, solemnitas incipiebat a vespera praecedentis diei. Quod autem dicitur eos comesturos esse Pascha in quintadecima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decimaquarta luna, sed dicitur cibus paschalis, idest azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus ibi aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Iudaeorum, quod septem diebus agebatur.

III q. 46 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *hora erat quasi sexta, cum traditus esset dominus crucifigendus a Pilato, ut Ioannes dicit, non enim erat plena sexta, sed quasi sexta, idest, peracta quinta, et aliquid de sexta esse coeperat, donec, completa sexta, Christo pendente in cruce, tenebrae fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Iudaei ut dominus crucifigeretur, et*



praví, Byla třetí hodina, a ukřižovali jej; aby se shledalo, že jej ukřižovali právě ti, kteří ve třetí hodinu křičeli, aby byl ukřižován. "Ačkoli nechybějí, kteří paraskeve, jež připomíná Jan, řka, "bylo paraskeve asi šestá hodina", chtějí rozuměti třetí hodinu dne. Neboť paraskeve znamená přípravu. Avšak pravé velikonoce, jež se slaví v utrpení Páně, začaly se připravovati od noční hodiny deváté, kdy totiž všechna knížata kněžská řekla: "Hoden jest smrti." Tedy od oné noční hodiny až do ukřižování Krista připadá "šestá hodina paraskeve", podle Jana; a třetí hodina dne, podle Marka. Někteří pak praví, že tato různost povstala u Řeků chybou písařovou: neboť značky, kterými se znázorňují tři a šest, jsou u nich dosti příbuzné.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v knize O otáz. Star. a Nov. zák., "Pán chtěl svým utrpením tenkrát svět vykoupiti a obnoviti, kdy jej stvořil, to jest, v rovnodennost. A tehdy den přerůstá přes noc: protože skrze Spasitelovo utrpení jsme vedeni ze tmy do světla." A protože dokonalé osvícení bude při druhém příchodu Kristově: proto se čas druhého příchodu přírovnává k létu; Mat. 24, kde se praví: "Až jeho větev již bude jemná a vyrostlé listy, víte, že blízko jest léto. Tak i vy, až toto všechno uvidíte, vězte, že jest blízko a ve dveřích. A tehdy také bude největší vyvýšení Kristovo."

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus chtěl trpěti v mladém věku pro trojí. A to nejprve, aby více zdůraznil svou lásku z toho, že svůj život dal za nás, když byl v nejdokonalejším stavu. - Za druhé, protože se neslušelo, aby se u něho jevilo nějaké zeslabení přirozenosti, jakož ani nemoc, jak bylo shora řečeno. - Za třetí, aby Kristus smrtí a vzkříšením v mladém věku ukázal na sobě budoucí jakost vzkříšených. Proto 5e praví Efes. 4: "Až dojdeme všichni k jednotě víry a poznání Syna Božího, k člověku dokonalému, k míře věku plnosti Kristovy."

## I.10.Zda trpěl Kristus na vhodném místě.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus netrpěl na vhodném místě. Kristus totiž trpěl podle lidského těla, kteréžto bylo počato z Panny v Nazaretě a narozeno v Betlemě. Tedy se zdá, 'že neměl trpěti v Jerusalemě, nýbrž v Nazaretě nebo v Betlemě.

Mimo to pravda má odpovídati obrazu. Ale utrpení Kristovo bylo zobrazováno obětmi Starého zákona. Ale takové oběti byly přinášeny ve chrámě. Tedy se zdá, že Kristus měl trpěti ve chrámu a ne za městskou branou.

Mimo to lék má odpovídati nemoci. Ale utrpení Kristovo bylo lékem proti hříchu Adamovu. Adam však nebyl pohřben v Jerusalemě, nýbrž v Hebronu: praví se totiž Josue 14: "Jméno Hebron slulo prve Kariath Arbe; leží tam Adam, největší v zemi Enaků."

*veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse quando clamaverunt. Ergo, ne quisquam cogitationem tanti criminis a Iudaeis aversus in milites converteret, erat, inquit, hora tertia, et crucifixerunt eum, ut illi potius eum crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigeretur clamaverunt. Quanquam non desint qui parasceve, quam Ioannes commemorat, dicens, erat autem parasceve hora quasi sexta, horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur praeparatio. Verum autem Pascha, quod in passione domini celebratur, incoepit praepararі ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt, reus est mortis. Ab illa ergo hora noctis usque ad Christi crucifixionem occurrit hora parasceve sexta, secundum Ioannem; et hora diei tertia, secundum Marcum*. Quidam tamen dicunt quod haec diversitas ex peccato scriptoris contingit apud Graecos, nam figurae quibus tria et sex repraesentantur, satis sunt propinquae apud eos.

III q. 46 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in libro de quaest. Nov. et Vet. Test., *tunc voluit dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, idest in aequinoctio. Et tunc dies super noctem increscit, quia per passionem salvatoris a tenebris ad lucem perducimur*. Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus aestati comparatur, Matth. XXIV, ubi dicitur, *cum ramus eius iam tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est aestas. Ita et vos, cum videritis haec omnia, scitote quia prope est et in ianuis*. Et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

III q. 46 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus in iuvenili aetate pati voluit propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat ut in eo appareret naturae diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est. Tertio ut, in iuvenili aetate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus praemonstraret. Unde dicitur Ephes. IV, *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*.

## 10. De loto passionis.

III q. 46 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam, quae quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Ierusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuerit.

III q. 46 a. 10 arg. 2

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis. Sed huiusmodi sacrificia offerebantur in templo. Ergo et Christus in templo pati debuit, et non extra portam civitatis.

III q. 46 a. 10 arg. 3

Praeterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adae. Adam autem non fuit sepultus in Ierusalem, sed in Hebron, dicitur enim Iosue XIV, *nomen Hebron antea vocabatur Cariath Arbe,*

Avšak proti jest, co se praví Luk. 13: "Nenáleží proroku zahynouti mimo Jerusalem." Tudíž Kristus vhodně trpěl v Jerusalemě.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v knize Osmdesátitří Otáz., "Spasitel vykonal všechno ve svém místě a čase": protože, jako jsou v jeho rukou veškeré časy, tak také veškerá místa. A proto; jako trpěl Kristus ve vhodné době, tak také na vhodném místě.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus trpěl nejvhodněji v Jerusalemě. A to nejprve, protože Jerusalem byl místo od Boha vyvolené ku podávání obětí jemu. Ty pak předobrazné oběti zobrazovaly Kristovo utrpení, které jest pravou obětí, podle onoho Efes. 5: "Vydal sebe v oběť a dar ve vůni líbeznou." Pročež dí Beda, v jedné Homilii, že "když se blížila hodina utrpení, chtěl se Pán přiblížiti k místu utrpení", totiž v Jerusalemě, kam přišel pět dní před velikonocemi, jako velikonoční beránek podle předpisu zákona desátého měsíčního byl přiváděn k obětnímu místu. Za druhé, protože se měla rozlíti síla jeho utrpení na celý svět: chtěl trpěti uprostřed obývané země, to jest v Jerusalemě. Proto se praví v Žalmu: "Bůh pak, náš král od věků, vykonal spasení své uprostřed země," to jest v Jerusalemě, jenž sluje "pupkem země". Za třetí, protože to bylo velmi příhodné jeho pokoře: že totiž, jako vyvolil nejpotupnější druh smrti, tak také patřilo k jeho pokoře, že neváhal vytrpěti zahanbení na tak slavném místě. Proto dí papež Lev, v jedné řeči Zjevení: "Jenž přijal podobu otroka, vyvolil Betlem pro narození a Jerusalem pro utrpení." Za čtvrté, aby ukázal, že z knížat lidu vyšla nepravost jeho vrahů. A proto chtěl trpěti v Jerusalemě, kde přebývala knižata. Pročež se praví Skut.: "Sešli se v tom městě proti svatému tvému služebníku Ježíšovi, jejž jsi pomazal, Herodes a Pontský Pilát s rody a kmeny izraelskými."

K druhému se musí říci, že Kristus netrpěl v chrámě nebo v městě, nýbrž za branou, pro trojí. A to nejprve, aby pravda odpovídala obrazu. Neboť býček a kozel, kteří byli obětováni nejslavnější obětí na očištění celého množství byli spalováni za táborem; jak se přikazuje Levit. 16. Pročež se praví Žid. 12: "Kterých zvířat krev za hříchy bývá zanesena veleknězem do svatyně, těch těla bývají spálena za táborem. Pročež i Ježíš, aby posvětil svůj lid, trpěl za branou." Za druhé, aby nám tím dal příklad odchodu ze světského života. Proto se dodává tamtéž: "Vyjděme tedy k němu za tábor, nesouce potupu jeho." Za třetí, jak dí Zlatoústý, v řeči O utrpení, "Pán nechtěl trpěti pod střechou, ani v židovském chrámě, aby Židé neuchvátili spasitelnou oběť, aby ses nedomníval, že byla přinesena toliko pro onen lid. A proto mimo město, mimo hradby trpěl, abys věděl, že jest obecnou obětí, 'že jest podána za celou zemi, že jest obecným očištěním."

K třetímu se musí říci, že, jak dí Jeronym, K Mat., "kdosi

*Adam maximus ibi in terra Enacim situs erat*.

III q. 46 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XIII, *non capit prophetam perire extra Ierusalem*. Convenienter igitur in Ierusalem passus est.

III q. 46 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in libro octoginta trium quaest., *omnia propriis locis et temporibus gessit salvator*, quia, sicut omnia sunt in manu eius, ita etiam omnia loca. Et ideo, sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

III q. 46 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus convenientissime in Ierusalem passus est. Primo quidem, quia Ierusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda. Quae quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. V, *tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis*. Unde Beda dicit, in quadam homilia, quod *appropinquante hora passionis, dominus appropinquare voluit loco passionis*, scilicet in Ierusalem, quo pervenit ante quinque dies Paschae, sicut agnus paschalis ante quinque dies Paschae, idest decima luna, secundum praeceptum legis, ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat, in medio terrae habitabilis pati voluit, idest in Ierusalem. Unde dicitur in Psalmo, *Deus autem, rex noster ante saecula, operatus est salutem in medio terrae*, idest in Ierusalem, quae dicitur esse terrae umbilicus. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati eius, ut scilicet, sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad eius humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo Papa dicit, in sermone quodam Epiphaniae, *qui servi susceperat formam, Bethlehem praeelegit nativitati, Ierusalem passioni*. Quarto, ut ostenderet a principibus populi exortam esse iniquitatem occidentium ipsum. Et ideo in Ierusalem, ubi principes morabantur, voluit pati. Unde dicitur Act. IV, *convenerunt in ista civitate adversus puerum sanctum tuum Iesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus, cum gentibus et populis Israel*.

III q. 46 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem, ut veritas responderet figurae. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut praecipitur Levit. XVI. Unde dicitur Heb. XIII, *quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Iesus, ut sanctificaret suum populum, extra portam passus est*. Secundo, ut per hoc daret exemplum nobis exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur, *exeamus igitur ad eum extra castra, improperium eius portantes*. Tertio, ut Chrysostomus dicit, in sermone de passione, *noluit dominus pati sub tecto, non in templo Iudaico, ne Iudaei subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum. Et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune quod totius terrae est oblatio, quod communis est purificatio*.

III q. 46 a. 10 ad 3



vykládal místo lebečné, na němž byl pohřben Adam: a bylo proto tak nazváno, že tam byla uložena lebka prvého člověka. Líbivý výklad, lahodící uším lidu, nikoli však pravdivý. Neboť za městem a mimo bránu jsou místa, kde bývají stínány hlavy odsouzenců; a obdržely jméno lebečná, to jest sťatých. Byl pak tam Ježíš ukřižován proto, aby, kde byl pozemek odsouzenců, tam bylo vztyčeno znamení mučednictví. Ale v knize Jesu, syna Navova, čteme, že Adam byl pohřben u Hebronu. Kristus však měl býti spíše ukřižován na obecném místě odsouzenců, než vedle hrobu Adamova, aby se ukázalo, že kříž Kristův byl nejen na vyléčení osobního hříchu Adamova, nýbrž také proti hříchu celého světa.

## I.11.Zda bylo vhodné, aby byl Kristus ukřižován s lotry.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné; aby byl Kristus ukřižován s loťry. Praví se totiž II. Kor. 4: "Jaký podíl spravedlnosti s nepravostí?" Ale "Kristus byl nám učiněn spravedlností od Boha", kdežto nepravost patří k lotrům. Nebylo tedy vhodné, aby byl Kristus ukřižován zároveň s lotry.

Mimo to, k onomu Mat. 26, ‚Kdybych měl umříti s tebou, nezapru tebe', praví Origenes: "Nepříslušelo lidem umříti s Ježíšem, umírajícím za všechny." A Ambrož praví, K onomu Luk. 22: ‚Hotov jsem jíti s tebou i do žaláře i na smrť': "Utrpení, Páně má následovníky, rovných nemá." Tedy mnohem méně se zdá vhodné, aby Kristus trpěl zároveň s lotry.

Mimo to Mat. 27 se praví, že "lotři, kteří byli ukřižováni s ním, tupili ho". Ale Luk. 23 se praví, že jeden z těch, kteří byli ukřižováni s Kristem, řekl mu: "Pane, rozpomeň se na mne, až přijdeš do svého království." Tedy se zdá, že mimo lotry rouhačné byl s ním ukřižován jiný nerouhačný. A tak se zdá nevhodně vypravováno od evangelistů; že Kristus byl ukřižován s lotry.

Avšak proti jest, co bylo prorokováno Isai. 53: "A mezi zločince byl počten."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus byl ukřižován s lotry z jiné příčiny podle úmyslů židovských, z jiné pak podle Božího řízení. Neboť co do židovských úmyslů, ukřižovali po stranách dva lotry, jak praví Zlátoústý, "aby nabyl podílu jejich pověsti. Ale nestalo se tak. Neboť o nich se nemluví, jeho kříž však se všude uctívá. Králové, odkládajíce koruny, berou kříž: na purpuru, na korunách, na zbraních, na svatém stole, všude na zemi září kříž." Podle řízení Božího byl pak Kristus ukřižován s lotry, protože, jak praví Jeronym, K Mat., "aby jako se Kristus stal pro nás prokletím kříže, tak pro spásu všech mezi provinilci jako provinilec jest ukřižován". Za druhé, jak dí Papež Lev, v Řeči O utrpení, "jsou ukřižováni dva lotři, jeden na pravici, druhý na levici, aby samou podobou břevna se ukázalo ono rozlišování všech lidí, které se stane při jeho soudu". A Augustin praví, K Jan.: "Všimnešli si, sám kříž byl stolcem. Uprostřed totiž postaveným soudcem

Ad tertium dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *quidam exposuit Calvariae locum, in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aures populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foris portam, loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum; et Calvariae, idest decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Iesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum iuxta Hebron, in libro Iesu filii Nave legimus*. Magis autem Christus crucifigendus erat in loco communi damnatorum quam iuxta sepulcrum Adae, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale Adae, sed etiam contra peccatum totius mundi.

## I.12.11. Utrum fuerit conveniens Chx istum simul cum latronibus crucifigi.

III q. 46 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II Cor. VI, *quae participatio iustitiae cum iniquitate? Sed Christus factus est nobis iustitia a Deo*; iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

III q. 46 a. 11 arg. 2

Praeterea, super illud Matth. XXVI, *si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes, *mori cum Iesu pro omnibus moriente, hominum non erat*. Et Ambrosius dicit, super illud Luc. XXII, *paratus sum tecum et in carcerem et in mortem ire, passio, inquit, domini aemulos habet, pares non habet*. Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

III q. 46 a. 11 arg. 3

Praeterea, Matth. XXVII dicitur quod *latrones qui crucifixi erant, improperabant ei*. Sed Luc. XXIII dicitur quod unus eorum qui crucifixi erant cum Christo, ei dicebat, *memento mei, domine, cum veneris in regnum tuum*. Ergo videtur quod, praeter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans. Et sic videtur inconvenienter ab Evangelistis narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

III q. 46 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Isaiae LIII fuerat prophetatum, *et cum sceleratis reputatus est*.

III q. 46 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod Christus inter latrones crucifixus est, alia quidem ratione quantum ad intentionem Iudaeorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Iudaeorum, duos latrones utrinque crucifixerunt, sicut dicit Chrysostomus, *ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit. Nam de illis nil dicitur, huius autem ubique crux honoratur. Reges, diademata deponentes, assumunt crucem, in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata, ubique terrarum crux emicat*. Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., *sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic, pro omnium salute, inter noxios quasi noxius crucifigitur*. Secundo, ut dicit Leo Papa, in sermone de passione, *duo latrones unus ad dexteram alius ad sinistram crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie*

jeden, který uvěřil, byl osvobozen, druhý který útočil, byl odsouzen. Již naznačoval, co učiní živým i mrtvým, jedny stavě na pravici a druhé na levici." Za třetí, podle Hilaria, "dva lotři jsou přibiti, po pravici a po levici, ukazujíce, že veškerá rozmanitost lidského pokolení se volá k tajemství utrpení Páně. Ale protože podle odlišnosti věřících a nevěřících nastane dělení všech do prava a leva, jeden z obou, na pravici umístěný, je spasen ospravedlněním víry." Za čtvrté, protože jak dí Beda, K Mark., "lotři, kteří byli ukřižováni s Pánem, znamenají ty, kteří ve víře a vyznání Krista podstupují buď mučednický zápas, nebo jakákoli ustanovení přísnější kázně. Ale kdož to konají pro věčnou slávu, jsou označeni věrou lotra vpravo; kteří však vzhledem k lidské chvále, následují mysl a skutky lotra vlevo."

K prvnímu se tedy musí říci, že jako Kristus nebyl vinen smrtí, nýbrž podstoupil dobrovolně smrt, aby svou silou smrt přemohl; tak také nezasluhoval, aby byl postaven s lotry, nýbrž chtěl býti počten mezi neřestné, aby svou ctností přemohl neřest. Proto dí Zlatoústý, K Jan., že "obrátiti lotra na kříži a uvésti do ráje, nebylo méně, než otřásti skalami".

K druhému se musí říci, že nebylo vhodné, aby trpěl s Kristem někdo jiný z téže příčiny. Proto tamtéž Origenes dodává: "Všichni byli ve hříších a všichni potřebovali, aby za ně jiný umřel, ne oni za jiné."

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlasu Evang., "můžem rozuměti, že Matouš položil množné číslo za jednotné", když řekl, že "lotři ho tupili". Nebo se může říci, podle Jeronyma, že "nejprve se oba rouhali; potom, vida znamení, jeden z nich uvěřil".

## I.13.Zda jest třeba přiděliti utrpení Kristovo jeho božství.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že jest přiděliti utrpení Kristovo jeho božství. Neboť se praví, I. Kor. 2: "Kdyby byli poznali, nikdy by nebyli ukřižovali Pána slávy." Ale Kristus jest Pán slávy podle svého božství. Tedy utrpení příslušelo Kristu podle božství.

Mimo to božství je příčinou lidského spasení: podle onoho Žalmu: "Spasení pak spravedlivých od Pána." Kdyby tedy nepatřilo Kristovo utrpení k jeho božství, zdá se, že by nám nemohlo býti užitečné.

Mimo to Židé byli potrestáni za hřích zabití Krista, jakožto vrahové samého Boha, což dokazuje velikost trestu. To by však nebylo, kdyby utrpení nepatřilo k božství. Tedy utrpení Kristovo patřilo k božství.

Avšak proti jest, co praví Athanáš, v listu Epiktetovi: "Zůstávajíc přirozeností Bohem, Slovo jest netrpné." Ale *demonstraretur illa quae in iudicio ipsius omnium hominum facienda est discretio*. Et Augustinus dicit, super Ioan., *ipsa crux, si attendas, tribunal fuit. In medio enim iudice constituto, unus, qui credidit, liberatus; alius, qui insultavit, damnatus est. Iam significabat quid facturus est de vivis et mortuis, alios positurus ad dextram et alios ad sinistram*. Tertio, secundum Hilarium, *duo latrones laevae ac dextrae affiguntur, omnem humani generis diversitatem vocari ad sacramentum passionis domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium atque infidelium fit omnium secundum dextram et sinistram divisio, unus ex duobus, ad dextram situs, fidei iustificatione salvatur*. Quarto quia, ut Beda dicit, super Marc., *latrones qui cum domino crucifixi sunt, significant eos qui, sub fide et confessione Christi, vel agonem martyrii vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt. Sed qui hoc pro aeterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur, qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus*.

III q. 46 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit ut sua virtute vinceret mortem, ita etiam non habuit meritum ut cum latronibus poneretur, sed voluit cum iniquis deputari ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., quod *latronem in cruce convertere et in Paradisum inducere, non minus fuit quam concutere petras*.

III q. 46 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod non conveniebat quod cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa. Unde Origenes ibidem subdit, *omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis*.

III q. 46 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., possumus intelligere Matthaeum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit, latrones improperabant ei. Vel potest dici, secundum Hieronymum, quod *primum uterque blasphemaverit; deinde, visis signis, unus eorum crediderit*.

## 12. Utrum passio Christi sit eius divinitati attribuenda.

III q. 46 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod passio Christi sit eius divinitati attribuenda. Dicitur enim I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Sed dominus gloriae est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

III q. 46 a. 12 arg. 2

Praeterea, principium salutis humanae est ipsa divinitas, secundum illud Psalmi, *salus autem iustorum a domino*. Si ergo passio Christi ad eius divinitatem non pertineret, videtur quod non posset esse nobis fructifera.

III q. 46 a. 12 arg. 3

Praeterea, Iudaei puniti sunt pro peccato occisionis Christi tanquam homicidae ipsius Dei, quod magnitudo poenae demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem pertinuit.

III q. 46 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Athanasius dicit, in epistola ad



netrpné nemůže trpěti. Nepatřilo tedy Kristovo utrpení k jeho božství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, spojení lidské přirozenosti s božskou se stalo v osobě a hypostazi a svébytí, zůstala však odlišnost přirozeností: že totiž je táž osoba a hypostaze přirozenosti božské i lidské, zůstává však vlastnost obojí přirozenosti. A proto, jak bylo svrchu řečeno, svébytí přirozenosti božské jest přiděliti utrpení, ne v přirozenosti božské, která jest netrpná, nýbrž v přirozenosti lidské. Pročež se praví v Synodálním listě Cyrilově: "Nevyznává-li kdo Slovo Boží trpící tělem ukřižované tělem, budižanathema." Tedy utrpení Kristovo patří svébytí božské přirozenosti pro přijetí trpné přirozenosti, ne však pro přirozenost božskou netrpnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán slávy sluje ukřižovaným, ne pokud jest Pánem slávy, nýbrž pokud byl člověkem trpným.

K druhému se tedy musí říci, jak se praví v jedné řeči sněmu efeského, že "smrt Kristova, jakožto učiněná smrtí Boží", spojením totiž v osobě, "zničila smrt: protože Bůh i člověk byl", který trpěl. "Neboť nebyla porušena přirozenost Boží; ani změnivši sebe nepřijala utrpení."

K třetímu se musí říci, že, jak se tamtéž dodává, "Židé neukřižovali pouhého člověka, nýbrž opovážlivostmi napadli Boha". Mysli totiž kníže, mluvícího ústně, což se vyjádří písemně na nějakém listě a pošle městům; a nějaký neposlušný roztrhá list. Bude odsouzen na smrt, ne že roztrhal list, nýbrž že přetrhl vladařovo slovo. "Nechť tedy není Žid bezstarostný, jakožto ukřižující pouhého člověka. Co totiž viděl, byl jako list; co se však v něm tajilo, bylo vladařské Slovo, narozené z přirozenosti, nikoli pronešené jazykem."

# *XLVII. O účinné příčině utrpení Kristova.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o účinné příčině utrpení Kristova.

A o tom je šest otázek:

1. Zda byl Kristus zabit od jiných, nebo od sebe.

2. Z jaké pohnutky se vydal utrpení.

3. Zda jej vydal Otec na utrpení.

4. Zda bylo vhodné, aby trpěl skrze ruce pohanů, nebo spíše od Židů.

5. Zda jej znali jeho vrahové.

6. O hříchu těch, kteří zabili Krista.

## I.1. Zda byl Kristus zabit od jiného, nebo od sebe.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl zabit od jiných, nýbrž od sebe. Praví se totiž, Jan 10: "Nikdo neodnímá od mne duše mé, ale já ji vydávám." Ten však Epictetum, *natura Deus manens verbum est impassibile*. Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad eius divinitatem.

III q. 46 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, unio humanae naturae et divinae facta est in persona et hypostasi et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona et hypostasis divinae et humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est, supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in epistola synodali Cyrilli dicitur, *si quis non confitetur Dei verbum passum carne et crucifixum carne, anathema sit*. Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinae naturae ratione naturae passibilis assumptae, non autem ratione divinae naturae impassibilis.

III q. 46 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus gloriae dicitur crucifixus, non secundum quod dominus est gloriae, sed secundum quod erat homo passibilis.

III q. 46 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii, quod mors Christi, tanquam facta mors Dei, scilicet per unionem in persona, destruxit mortem, quoniam Deus et homo erat qui patiebatur. Non enim natura Dei laesa est, nec mutatione sua suscepit passiones.

III q. 46 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut subditur ibidem, *non purum hominem crucifixerunt Iudaei, sed Deo intulerunt praesumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat. Ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam discerpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Iudaeus, tanquam purum hominem crucifigens. Quod enim videbat, quasi charta erat, quod autem in ea celabatur, imperiale verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam*.

# *47. De causa efficiente passionis Christi.*

## Prooemium

III q. 47 pr.

Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso. Secundo, ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. Tertio, utrum pater tradiderit eum ad patiendum. Quarto, utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Iudaeis. Quinto, utrum occisores eius eum cognoverint. Sexto, de peccato eorum qui Christum occiderunt.

## 1. Utrum Christus fuerit ab alio occisus vel a seipso.

III q. 47 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non

sluje zabíjejícím někoho, kdo odnímá jeho duši. Tedy nebyl Kristus zabit od jiných, nýbrž od sebe.

Mimo to, kteří jsou od jiných zabíjeni, ti hynou zvolna, oslabením přirozenosti. A to je nejvíce patrné u ukřižovaných: jak totiž praví Augustin, ve IV. O Troj., "zdlouhavou smrtí se trápili pověšení na dřevě". To však nepovstalo u Krista; neboť "zvolav silným hlasem, vypustil duši", jak se praví Mat. 27. Nebyl tedy Kristus zabit od jiných, nýbrž od sebe.

Mimo to, kteří jsou od druhých zabíjeni, umírají násilnou smrtí; a tak ne dobrovolně, protože násilné jest protilehlé dobrovolnému. Ale Augustin praví, ve IV. O Troj., že "Kristův duch neopustil tělo nechtě; ale protože chtěl, kdy chtěl a jak chtěl". Nebyl tedy Kristus zabit od jiných, nýbrž od sebe.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 18: "Když jej zbičují, zabijí ho."

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti nějakého účinku příčinou dvojmo. Jedním způsobem přímo k tomu působíc. A tím způsobem zabili Krista jeho pronásledovníci: protože mu přivodili dostatečnou příčinu smrtí s úmyslem zabíti jej, a účinek nastal, že totiž z oné příčiny následovala smrt. Jiným způsobem sluje někdo příčinou něčeho nepřímo, že totiž nezabrání, ač může zabrániti: jako když se říká, že někdo jiného polil, protože nezavřel okno, kterým vniká dešť. A tím způsobem byl Kristus sám příčinou utrpení a smrti. Mohl totiž zabrániti svému utrpení a smrti. A to nejprve potlačením svých protivníků, že by ho buď nechtěli nebo nemohli usmrtiti. Za druhé, protože jeho duch měl moc zachovávati přirozenost svého těla, aby nebylo ničeno zasazením jakékoli rány. Což měla duše Kristova, protože byla spojena se Slovem Božím v jednotě osoby; jak praví Augustin, ve IV. O Troj. Protože tedy duše Kristova neodmítla od svého těla útočné poškozování, nýbrž chtěla, aby tělesná přirozenost podlehla onomu poškození, praví se, že vydal svou duši, čili dobrovolně zemřel.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, "Nikdo neodnímá ode mne duši mou", rozumí se tím, "když nechci". Neboť to sluje vlastně odňatým, co někdo odnímá nechtějícímu, jenž nemůže odpírati.

K druhému se musí říci, že, aby Kristus ukázal, že utrpení násilím uložené nevyrvalo jeho duši, zachovával tělesnou přirozenost při její síle, takže i v poslední chvíli volal silným hlasem. Pročež se praví, Mark. 15: "Vida pak setník, který stál naproti, že skonal, tak volaje, řekl: Vpravdě, ten člověk byl Syn Boží." Bylo také zázračné při Kristově smrti, že rychleji zemřel než jiní, kteří byli stiženi 'podobným trestem. Proto se praví, Jan 19, že "zlámali nohy" těch, kteří byli s Kristem, aby rychle zemřeli; "když však přišli k Ježíšovi, nalezli jej mrtvého", pročež "nezlámali jeho nohy". A Mark. 15 se praví, že "Pilát užasl, že již skonal". Jako totiž byla jeho vůlí zachována přirozenost tělesná až do konce při své zdatnosti, tak také,

fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse, Ioan. X, *nemo a me tollit animam meam, sed ego pono eam*. Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam eius tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

III q. 47 a. 1 arg. 2

Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim, debilitata natura, deficiunt. Et maxime hoc apparet in crucifixis, ut enim dicit Augustinus, in IV de Trin., *longa morte cruciabantur ligno suspensi*. In Christo autem non hoc accidit, nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth. XXVII. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

III q. 47 a. 1 arg. 3

Praeterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit, in IV de Trin., quod *spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit*. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

III q. 47 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII, *postquam flagellaverint, occident eum*.

III q. 47 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse causa alicuius effectus dupliciter. Uno modo, directe ad illud agendo. Et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequente; quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquis causa alicuius indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit, sicut si dicatur aliquis alium perfundere quia non claudit fenestram, per quam imber ingreditur. Et hoc modo ipse Christus fuit causa passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire. Primo quidem, adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere. Secundo, quia spiritus eius habebat potestatem conservandi naturam carnis suae, ne a quocumque laesivo inflicto opprimeretur. Quod quidem habuit anima Christi quia erat verbo Dei coniuncta in unitate personae, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

III q. 47 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, nemo tollit animam meam a me, intelligitur, me invito. Quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, id proprie dicitur tolli.

III q. 47 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam eius animam non eripiebat, naturam corporalem in eius fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret. Quod inter alia miracula mortis eius computatur. Unde dicitur Marci XV, *videns autem centurio qui ex adverso stabat, quia sic clamans exspirasset, ait, vere homo hic filius Dei erat*. Fuit etiam et mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili poena afficiebantur. Unde dicitur Ioan. XIX, quod eorum qui cum Christo erant fregerunt crura, ut cito morerentur, *ad Iesum autem cum venissent, invenerunt*



kdy chtěl, náhle podlehla zasazenému poškození.

K třetímu se musí říci, že Kristus zároveň podstoupil i násilí, aby zemřel, i také zemřel dobrovolně: protože násilí bylo uvaleno na jeho tělo, ale tolik ovládlo jeho tělo, kolik sám chtěl.

## I.2. Zda Kristus umřel z poslušnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nezemřel z poslušnosti. Neboť poslušnost dbá přikázání. Ale nečte se, že bylo Kristu přikázáno, aby sám trpěl. Tedy netrpěl z poslušnosti.

Mimo to se říká, že někdo z poslušnosti koná to, co koná nucen přikázáním. Kristus však ne z nutnosti, nýbrž dobrovolně trpěl. Netrpěl tedy z poslušnosti.

Mimo to láska je vyšší ctnost než poslušnost. Ale čte se, že Kristus trpěl z lásky; podle onoho Efes. 5: "Choďte v lásce, jakož i Kristus nás miloval a vydal sebe za nás." Tedy spíše třeba přidělovati utrpení Kristovo lásce než poslušnosti.

Avšak proti jest, co se praví Filip. 2: "Stal se poslušným Otce až k smrti."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo nejvhodnější, aby Kristus trpěl z poslušnosti. A to nejprve, protože to bylo vhodné lidskému ospravedlnění, aby, "jako povstalo mnoho hříšníků neposlušností jednoho člověka, tak skrze poslušnost jednoho člověka povstalo mnoho spravedlivých", jak se praví Řím. 5. Za druhé to bylo vhodné usmíření Boha s lidmi; podle onoho Řím. 5: "Jsme smířeni s Bohem skrze smrt jeho Syna": pokud totiž sama smrt Kristova byla nějaká obět, přemilá Bohu, podle onoho Efes. 5: "Vydal se za nás v obět a dar Bohu v přeIíbezné vůni." Poslušnost však se staví nad všechny oběti; podle onoho I. Král. 15: "Lepší jest poslušnost než oběti." A proto bylo vhodné, aby obět utrpení a smrtí Kristovy vycházela z poslušnosti. Za třetí to bylo vhodné jeho vítězství, jímž překonal smrt a původce smrti. Nemůže totiž vojín zvítěziti, leč poslouchá vůdce. A tak člověk Kristus dosáhl vítězství tím, že byl poslušný Boha; podle onoho Přísl. 21: "Muž poslušný vypravuje vítězství."

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus dostal příkaz od Otce, aby trpěl; praví se totiž, Jan. 10: "Mám moc položiti svou duši a moc mám opět ji vzíti; a ten příkaz jsem dostal od Otce svého," totiž, položiti duši a vzíti. Z čehož, jak praví Zlatoústý, nelze rozuměti, že "čekal, až uslyší a bylo mu třeba poučení, nýbrž ukázal dobrovolný postup a zamezil podezření odporu" vůči Otci. Protože však při

*eum mortuum, unde non fregerunt eius crura*. Et Marci XV dicitur quod *Pilatus mirabatur si iam obiisset*. Sicut enim eius voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum, sic etiam, quando voluit, subito cessit nocumento illato.

III q. 47 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus simul et violentiam passus est, ut moreretur, et tamen voluntarie mortuus fuit, quia violentia corpori eius illata est, quae tamen tantum corpori eius praevaluit quantum ipse voluit.

## 2. Ex quo motivo seipsum tradiderit ad patiendum.

III q. 47 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit praeceptum. Sed non legitur Christo fuisse praeceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

III q. 47 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud dicitur ex obedientia aliquis facere quod facit ex necessitate praecepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

III q. 47 a. 2 arg. 3

Praeterea, caritas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex caritate passus, secundum illud Ephes. V, *ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis*. Ergo passio Christi magis debet attribui caritati quam obedientiae.

III q. 47 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens patri usque ad mortem*.

III q. 47 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem, quia hoc conveniebat iustificationi humanae, ut, *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituantur multi*, ut dicitur Rom. V. Secundo, hoc fuit conveniens reconciliationi Dei ad homines, secundum illud Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit eius victoriae, qua de morte et auctore mortis triumphavit. Non enim miles vincere potest nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb. XXI, *vir obediens loquitur victorias*.

III q. 47 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus mandatum accepit a patre ut pateretur, dicitur enim Ioan. X, *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam, et hoc mandatum accepi a patre meo*, scilicet ponendi animam et sumendi. Ex quo, ut Chrysostomus dicit, non est intelligendum quod *prius*

smrtí Kristově dokonal Starý zákon, podle toho, co umíraje sám řekl, Jan. 19, "Dokonáno jest": lze rozuměti, že utrpením vyplnil všechna přikázání Starého zákona. A to mravní, jichž základem jsou přikázání lásky, vyplnil, když trpěl i z lásky k Otci, podle onoho Jan. 14: "Aby poznal svět, že miluji Otce, jak mi dal Otec přikázání, tak činím, vstaňte, pojďme odtud," totiž na místo utrpení; i také z lásky k bližnímu, podle onoho Galat. 2: "Miloval mne a vydal sebe za mne." - Obřadní pak příkazy zákona, jež jsou především určeny pro oběti a dary, vyplnil Kristus svým utrpením, pokud všechny staré oběti byly obrazy oné pravé oběti, kterou Kristus přinesl, umíraje za nás. Proto se praví Kolos. 2: "Nikdo vás nesuď pro pokrm nebo nápoj nebo pro účast na svátku nebo novolůní: to jsou stín budoucích, tělo však Kristovo," tím totiž, že se Kristus k nim přirovnává jako tělo ke stínu. Soudní pak příkazy zákona, které jsou především určeny k zadostučinění poškozeným křivdou, vyplnil Kristus svým utrpením, protože, jak se dí v Žalmu: "Čeho neuloupil, tehdy zaplatil," dopustiv své přibití na strom za jablko, které uloupil člověk se stromu proti příkazu Božímu.

K druhému se musí říci, že poslušnost, ač obsahuje nutnost vzhledem k tomu, co se přikazuje, obsahuje také vůli vzhledem k vyplnění příkazu. A taková byla poslušnost Kristova. Neboť samo utrpení a smrt, v sobě pozorovány, odporovaly přirozené vůli: Kristus však chtěl v tom vyplniti vůli Boží, podle onoho Žalmu: "Chtěl jsem, abych vykonal vůli tvou, Bože můj." Proto pravil, Mat. 26: "Nemůže-li mne minouti tento kalich, aniž bych ho pil, buďvůle tvá."

K třetímu se musí říci, že Kristus týmž způsobem trpěl i z lásky, i z poslušnosti: protože také přikázání lásky vyplnil jen z poslušnosti; a poslušen byl z lásky k rozkazujícímu Otci.

## I.3. Zda Bůh Otec vydal Krista utrpení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh Otec nevydal Krista utrpení. Zdá se totiž nespravedlivé a kruté, aby byl nevinný vydán utrpení a smrti. Ale, jak se praví Deut. 32: "Věrný Bůh a bez každé nepravosti." Tedy nevydal nevinného Krista utrpení a smrti.

Mimo to se nezdá, že by někdo byl vydán na smrt od sebe a od druhého. "Ale Kristus vydal sebe za nás," jak se praví Isai. 53: "Vydal na smrt duši svou." Tedy se nezdá, že by jej vydal Bůh Otec.

Mimo to Jidáš jest kárán za to, že vydal Krista Židům; podle onoho Jan 6: "Jeden z vás je ďábel; což pravil pro Jidáše, který jej měl zraditi." Podobně také jsou káráni Židé, kteří jej vydali Pilátovi; podle toho, co sám pravil, Jan. 18: "Lid tvůj a kněží tvoji vydali mne tobě." Pilát však "vydal jej, aby byl ukřižován"; jak máme Jan. I9: "Není však shody spravedlnosti s nepravostí", jak se praví II. Kor. 6. Tedy se zdá, že Bůh Otec nevydal Krista utrpení.

Avšak proti jest to, co se praví (v listu sv. Pavla) Řím. VIII. „Vlastního Syna svého neušetřil Bůh, ale vydal Ho za nás za všechny.“

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus trpěl dobrovolně z poslušnosti k Otci, Proto podle trojího vydal Bůh Otec Krista utrpení. A to jedním způsobem, pokud svou věčnou vůlí předurčil Kristovo utrpení k osvobození lidského pokolení; podle onoho, co se praví Isai. 53: "Složil na něho Pán nepravost nás všech"; a opět: "Pán chtěl potříti jej ve slabosti." - Za druhé, pokud mu vnukl vůli trpěti za nás, vliv mu lásku. Proto následuje tamtéž: "Byl obětován, protože chtěl." - Za třetí, nechráně ho před utrpením, nýbrž vydávaje pronásledovníkům. Proto, jak se čte Mat. 27, Kristus, vise na kříži, řekl: "Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?" protože jej totiž vystavil moci pronásledujících, jak praví Augustin.

K prvnímu se tedy musí říci, že vydati nevinného člověka utrpení a smrtí proti jeho vůli jest bezbožné a kruté. Ale tak Bůh Otec nevydal Krista, nýbrž vnuknuv mu vůli trpěti za nás. V čemž se ukazuje i "přísnost Boha", jenž nechtěl odpustiti hřích bez trestu, což naznačuje Apoštol, řka: "Vlastního Syna svého neušetřil; a "dobrota jeho", v tom, že, ježto člověk nemohl zadost učiniti dostatečně skrze nějaký trest, jejž by vytrpěl, dal mu zadostčinícího, což naznačil Apoštol, řka, "za nás všechny jej vydal". A Řím. 3 praví: "Jejž," totiž Krista, "ustanovil Bůh skrze víru smírcem v jeho krvi."

K druhému se musí říci, že Kristus, jakožto Bůh, vydal sebe na smrt touž vůlí a činností, kterou též Otec jej vydal. Ale jakožto člověk vydal sebe vůlí vnuknutou od Otce. Proto není protivy v tom, že Otec vydal Krista a sám vydal sebe.

K třetímu se musí říci, že skutek jest různě posuzován u dobrého a u zlého, jak vychází z různého kořene. Neboť Otec vydal Krista, a on sebe, z lásky; a proto jsou chváleni. Jidáš však ze chtivosti, Židé ze závisti, Pilát ze světské bázně, jíž se bál Císaře. A proto oni jsou káráni.

## I.4. Zda bylo vhodné, aby Kristus trpěl od pohanů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Kristus trpěl od pohanů. Protože totiž měli býti lidé smrtí Kristovou osvobozeni od hříchu, zdálo by se vhodné, aby jich nejméně hřešilo při jeho smrti. Hřešili však při jeho smrti Židé, o nichž se praví, Mat. 21: "On je dědic: pojďte, zabijme ho." Tedy se zdá vhodné, aby pohané nebyli pojati do hříchu zabití Kristova.

*expectaverit audire, et opus fuerit ei discere, sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit*. Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit, Ioan. XIX, *consummatum est*; potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis praecepta implevit. Moralia quidem, quae in praeceptis caritatis fundantur, implevit inquantum passus est et ex dilectione patris, secundum illud Ioan. XIV, *ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater sic facio, surgite, eamus hinc*, scilicet ad locum passionis, et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Galat. II *dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*. Caeremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia et oblationes praecipue ordinantur, implevit Christus sua passione inquantum omnia antiqua sacrificia figurae fuerunt illius veri sacrificii quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. II, *nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae, quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Praecepta vero iudicialia legis, quae praecipue ordinantur ad satisfaciendum iniuriam passis, implevit Christus sua passione, quoniam, ut in Psalmo dicitur, *quae non rapuit, tunc exsolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

III q. 47 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod obedientia, etsi importet necessitatem respectu eius quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat, volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psalmi, *ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Unde dicebat, Matth. XXVI, *si non potest transire a me calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua*.

III q. 47 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam praecepta caritatis nonnisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem.

## 3. Utrum paher tradiderit eum ad patiendum.

III q. 47 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele esse videtur quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deut. XXXII *Deus fidelis et absque ulla iniquitate*. Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

III q. 47 a. 3 arg. 2

Praeterea, non videtur quod aliquis a seipso, et ab alio morti tradatur. Sed *Christus tradidit semetipsum pro nobis*, secundum quod dicitur Isaiae LIII, *tradidit in mortem animam suam*. Non ergo videtur quod Deus pater eum tradiderit.

III q. 47 a. 3 arg. 3

Praeterea, Iudas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Iudaeis, secundum illud Ioan. VI, *unus ex vobis Diabolus est, quod dicebat propter Iudam, qui eum erat traditurus*. Similiter etiam vituperantur Iudaei, qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit, Ioan. XVIII, *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi*. Pilatus autem tradidit ipsum ut crucifigeretur, ut habetur Ioan. XIX, *non est autem conventio iustitiae cum iniquitate*, ut dicitur II Cor. VI. Ergo videtur quod Deus pater Christum non tradiderit passioni.

III q. 47 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *proprio filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum*.

III q. 47 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus passus est voluntarie ex obedientia patris. Unde secundum tria Deus pater tradidit Christum passioni. Uno quidem modo, secundum quod sua aeterna voluntate praeordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiae LIII, *dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum*; et iterum, *dominus voluit conterere eum in infirmitate*. Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. Unde ibidem sequitur, *oblatus est quia voluit*. Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus. Unde, ut legitur Matth. XXVII, pendens in cruce Christus dicebat, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit.

III q. 47 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem, est impium et crudele. Sic autem Deus pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit, quod significat apostolus dicens, *proprio filio suo non pepercit, et bonitas eius*, in eo quod, cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit, quod significavit apostolus dicens, *pro nobis omnibus tradidit illum*. Et Rom. III dicit, *quem, scilicet Christum, per fidem propitiatorem proposuit Deus in sanguine ipsius*.

III q. 47 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et pater tradidit eum. Sed inquantum homo, tradidit semetipsum voluntate a patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

III q. 47 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod eadem actio diversimode iudicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse seipsum, ex caritate, et ideo laudantur. Iudas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Iudaei ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Caesarem, et ideo ipsi vituperantur.

## 4. Utrum fuerit conveniens quod per manus gentium pateretur vel potius a Iudaeis.

III q. 47 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videretur ut paucissimi in morte eius peccarent. Peccaverunt autem in morte eius Iudaei, ex quorum persona dicitur, Matth. XXI, *hic est heres; venite, occidamus eum*. Ergo videtur conveniens fuisse quod in

Mimo to pravda má odpovídati obrazu. Ale obrazné oběti Starého zákona nepřinášeli pohané, nýbrž Židé. Tedy ani utrpení Kristovo, jež bylo pravou obětí, nemělo býti provedeno rukama pohanů.

Mimo to, jak se praví Jan. 5, "Židé hledali zabiti Krista, nejen že rušil sobotu, nýbrž také, že nazýval Boha svým Otcem, čině se rovným Bohu." Ale to se zdálo býti pouze proti zákonu židovskému; pročež též sami praví, Jan. 19: "Podle zákona musí umříti, protože se činil Synem Božím." Zdá se tedy, že bylo vhodné, aby Kristus trpěl nikoli od pohanů, nýbrž od Židů; a že jest nesprávné, co tvrdili: "My nesmíme nikoho usmrtiti," ježto se podle zákona mnohé hříchy trestají smrtí, jak je patrné Levit. 20.

Avšak proti jest, co sám Pán praví, Mat. 20: "Vydají jej pohanům na posměch a bičování a ukřižování."

Odpovídám: Musí se říci, že v samém způsobu utrpení Kristova byl předobrazen jeho účinek. Nejprve totiž utrpení Kristovo mělo účinek spásy u Židů, z nichž přemnozí se dali pokřtíti při smrtí Páně, jak je patrné Skut. 2 a 4. Za druhé pak kázáním Židů přešel účinek Kristova utrpení k pohanům. A proto bylo vhodné, aby Kristus začal trpěti od Židů a potom, vydán Židy, dokonal své utrpení skrze ruce pohanské.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, pně na kříži, prosil o odpuštění pronásledovníkům, aby ukázal přemíru své lásky, z níž trpěl, pročež, aby přešlo ovoce této prosby na Židy a pohany, chtěl Kristus trpěti od obojích.

K druhému se musí říci, že utrpení Kristovo bylo podáním oběti, pokud Kristus z vlastní vůle podstoupil smrt z lásky. Pokud však trpěl od pronásledovníků, nebyla oběť, nýbrž nejtěžší hřích.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Augustin, Židé, řkouce: "Nám není dovoleno někoho usmrtiti", rozuměli, ;,že jim není dovoleno někoho usmrtiti pro posvátnost dne svátečního, jejž již začali slaviti." Nebo to řekli, jak dí Zlatoústý, protože jej chtěli zabíti, ne jako přestupujícího zákon, nýbrž jako veřejného nepřítele, protože se činil králem: což jim nepříslušelo souditi. Nebo že jim nebylo dovoleno ukřižovati, což chtěli, nýbrž kamenovati, což vykonali na Štěpánovi. Nebo třeba lépe říci, že od Římanů, jimž byli podrobeni, byla jim odňata moc zabíjeti.

## I.5. Zda Kristovi pronásledovatelé jej znali.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pronásledovatelé Kristovi jej znali. Praví se totiž Mat. 21, že "rolníci, vidouce syna, pravili mezi sebou: To je dědic, pojďme, zabijme ho". Kdež praví Jeronym: "Těmi slovy dokazuje Pán zcela zjevně, že židovská knížata neukřižovala Syna Božího z nevědomosti, nýbrž ze závisti. Pochopili totiž, že

peccato occisionis Christi gentiles non implicarentur.

III q. 47 a. 4 arg. 2

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figuralia sacrificia veteris legis non gentiles, sed Iudaei offerebant. Ergo neque passio Christi, quae fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus gentilium.

III q. 47 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur Ioan. V, *Iudaei quaerebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens*. Sed haec videbantur esse solum contra legem Iudaeorum, unde et ipsi dicunt, Ioan. XIX, *secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit*. Videtur ergo conveniens fuisse quod Christus non a gentilibus, sed a Iudaeis pateretur, et falsum esse quod dixerunt, *nobis non licet interficere quemquam*, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. XX.

III q. 47 a. 4 s. c.

Sed contra est quod ipse dominus dicit, Matth. XX, *tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum*.

III q. 47 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in ipso modo passionis Christi praefiguratus est effectus ipsius. Primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Iudaeis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. II et IV. Secundo vero, Iudaeis praedicantibus, effectus passionis Christi transivit ad gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Iudaeis pati inciperet, et postea, Iudaeis tradentibus, per manus gentilium eius passio finiretur.

III q. 47 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus, ad ostendendam abundantiam caritatis suae, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam persecutoribus postulavit; ut huius petitionis fructus ad Iudaeos et gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

III q. 47 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate. Inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

III q. 47 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, Iudaei dicentes, *nobis non licet interficere quemquam, intellexerunt non sibi licere interficere quemquam propter festi diei sanctitatem, quam celebrare iam coeperant*. Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit, quia volebant eum occidi, non tanquam transgressorem legis, sed tanquam publicum hostem, quia regem se fecerat, de quo non erat eorum iudicare. Vel quia non licebat eis crucifigere, quod cupiebant, sed lapidare, quod in Stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subiecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

## 5. Utrum occisores eius eum cognoverint.

III q. 47 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverunt. Dicitur enim Matth. XXI, quod *agricolae, videntes filium, dixerunt intra se, hic est heres, venite, occidamus eum*. Ubi dicit Hieronymus, *manifestissime dominus probat his verbis Iudaeorum*



on jest ten, jemuž praví Otec skrze proroka: "Žádej ode mne, a dám ti národy ve tvé dědictví." Tedy se zdá, že poznali, že jest Kristus neboli Syn Boží.

Mimo to, Jan. 15, Pán pravil: "Nyní však i viděli a nenáviděli jak mne, tak Otce mého." Co se však vidí, zjevně se poznává. Tedy Židé, znajíce Krista, z nenávisti naň uvalili utrpení.

Mimo to, v kterési řeči Efeského sněmu, se praví: "Jako kdo roztrhá císařský list, jest veden na smrt, jakožto trhající císařovo slovo; tak Žid, křižující toho, jejž viděl, podstoupí trest, jakožto opovážlivostí útoče na samého Boha Slovo." To by však nebylo, kdyby nebyli poznali, že jest Synem Božím, protože by je byla omluvila nevědomost. Tedy se zdá, že Židé, ukřižující Krista, věděli, že jest Syn Boží.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 2: "Kdyby byli poznali, nikdy by nebyli ukřižovali Pána slávy." A Skut. 3 praví Petr, mluvě k Židům: "Vím, že jste to učinili z nevědomosti, jakož i knížata vaše." A Pán, vise na kříži, praví: "Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí."

Odpovídám: Musí se říci, že u Židů někteří byli vyšší a někteří nižší. Vyšší totiž, kteří sluli jejich knížaty, poznali, jak se praví v knize Otáz. Nov. a Star. zák., jakož i démoni poznali, "že jest Kristem, slíbeným v Zákoně: neboť viděli u něho všechna znamení, která proroci předpověděli. Neznali však tajemství jeho božství": a proto Apoštol řekl, že ;,kdyby byli věděli, nikdy by neukřižovali Pána slávy". Jest však věděti, že jejich nevědomost jich neomlouvala od zločinu: protože to byla nevědomost nějak chtěná. Viděli totiž zřejmá znamení jeho božství; avšak ze záští a závisti Kristu je převraceli a nechtěli věřiti jeho slovům, kterými se prohlašoval Synem Božím. Proto sám o nich praví, Jan. 15: "Kdybych nebyl přišel a nemluvil k nim, neměli by hříchu; nyní však nemají omluvy pro svůj hřích." A pak dodává: "Kdybych nebyl u nich konal skutky, jež nikdo jiný neučinil, neměli by hříchu." A tak v jejich osobě lze bráti, co se praví Job. 21: "Řekli Bohu: "Odstup od nás, nechceme znalosti tvých cest." Nižší však, to jest lidé, kteří neznali tajemství Písma, nepoznali plně ani že je Kristus, ani že je Syn Boží, ač někteří z nich také v něho uvěřili. Většina však neuvěřila. A jestli někdy pochybovali, zda on není Kristus, pro množství znamení a účinnost učení, jak máme Jan. 7, přece byli později oklamáni od svých knížat, že nevěřili ani, že jest Syn Boží, ani Kristus. Pročež i Petr jim řekl: "Vím, že jste to učinili z nevědomosti, jakož i knížata vaše": protože totiž byli svedeni knížaty.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona slova jsou řečena v osobě pěstitelů vinice, jimiž byli naznačeni správci onoho lidu, kteří poznali, že jest dědic, pokud poznali, že on je Kristus, slíbený v Zákoně. Avšak, proti té odpovědi se zdá, že ona slova Žalmu, "Požádej ode mne a dám ti národy ve tvé dědictví", jsou řečena témuž, komu se praví: "Syn můj

*principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse. Intellexerunt enim esse illum cui pater per prophetam dicit, postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam*. Ergo videtur quod cognoverunt eum esse Christum, vel filium Dei.

III q. 47 a. 5 arg. 2

Praeterea, Ioan. XV dominus dixit, *nunc autem et viderunt et oderunt et me et patrem meum*. Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Iudaei, cognoscentes Christum, ex causa odii ei passionem intulerunt.

III q. 47 a. 5 arg. 3

Praeterea, in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur, *sicut qui chartam imperialem disrumpit, tanquam imperatoris disrumpens verbum, ad mortem adducitur, sic crucifigens Iudaeus quem viderat, poenas dabit tanquam in ipsum Deum verbum praesumptiones iniiciens*. Hoc autem non esset si eum Dei filium esse non cognoverunt, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Iudaei crucifigentes Christum cognoverunt eum esse filium Dei.

III q. 47 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Cor. II, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Et Act. III dicit Petrus, Iudaeis loquens, *scio quod per ignorantiam fecistis sicut et principes vestri*. Et dominus, in cruce pendens, dixit, *pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*.

III q. 47 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod apud Iudaeos quidam erant maiores, et quidam minores. Maiores quidem, qui eorum principes dicebantur, cognoverunt, ut dicitur in libro quaest. Nov. et Vet. Test., sicut et Daemones cognoverunt, *eum esse Christum promissum in lege, omnia enim signa videbant in eo quae dixerant futura prophetae. Mysterium autem divinitatis eius ignorabant*, et ideo apostolus dixit quod, *si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*. Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata. Videbant enim evidentia signa ipsius divinitatis, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant, et verbis eius, quibus se Dei filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit, Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Et postea subdit, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*. Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Iob XXI, *dixerunt Deo, recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*. Minores vero, idest populares, qui mysteria Scripturae non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum nec filium Dei, licet aliqui eorum etiam in eum crediderint. Multitudo tamen non credidit. Et si aliquando dubitarent an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem, et efficaciam doctrinae, ut habetur Ioan. VII, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus ut eum non crederent neque filium Dei neque Christum. Unde et Petrus eis dixit, *scio quod per ignorantiam hoc fecistis, sicut et principes vestri*, quia scilicet per principes seducti erant.

III q. 47 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineae, per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem, inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem videtur esse quod illa

jsi ty, já dnes zrodil jsem tebe." Jestliže tedy poznali, že on je ten, jemuž bylo řečeno, "Požádej ode mne a dám ti národy ve tvé dědictví", následuje, že poznali, že je Syn Boží. - Zlatoústý také tamtéž praví, že "poznali, že jest Syn Boží". - Beda také praví, k onomu Luk. 23, Neboť nevědí, co činí: "Pozorujme, že se nemodlí za ty, kteří spíše chtěli ukřižovati než vyznati toho, jehož poznali jako Syna Božího." Ale na to se může odpověděti, že poznali, že jest Syn Boží ne přirozeností, nýbrž velikostí zvláštní milosti. Můžeme však říci, že se jim přičítá poznání též pravého Syna Božího, protože měli zřejmá znamení té věci, avšak ne chtěli jim přisvědčiti pro nenávist a závist, aby jej poznali jako Syna Božího.

K druhému se musí říci, že se oněm slovům předesílá: "Kdybych nebyl vykonal skutky u nich, kterých nikdo jiný neučinil, neměli by hříchu"; a potom se dodává: "Nyní však viděli a nenáviděli i mne, i Otce mého." Čímž se ukazuje, že vidouce podivuhodné činy Kristovy, nepoznali ho jako Syna Božího, vedeni nenávistí.

K třetímu se musí říci, že chtěná nevědomost neomlouvá od hříchu, nýbrž spíše se zdá přitěžovati vině: ukazuje totiž, že člověk jest tak ochotný hřešiti, že chce utkvěti v nevědomosti, aby se nevyhnul hříchu. A proto zhřešili Židé nejen že ukřižovali Krista člověka, nýbrž Boha.

## I.6. Zda hřích křižujících Krista byl nejtěžší.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hřích křižujících Krista nebyl nejtěžší. Není totiž nejtěžší hřích, který má omluvu. Ale Pán sám omluvil hřích jej křižujících, řka: "Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí." Nebyl tedy jejich hřích nejtěžší.

Mimo to Pán řekl Pilátovi, Jan. 19: "Kdo mne tobě vydal, má větší hřích." Pilát však dal Krista ukřižovati skrze své služebníky. Tedy se zdá, že byl větší hřích zrádce Jidáše, nežli hřích křižujících Krista.

Mimo to podle Filosofa, v V. Ethic., "nikdo netrpí bezpráví, chtěje"; a jak sám tamtéž praví, "když nikdo netrpí bezpráví, nikdo nečiní bezpráví". Ale Kristus trpěl dobrovolně, jak jsme měli shora. Neučinili tedy bezpráví křižující Krista. A tak jejich hřích není nejtěžší.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý, k onomu Mat. 23: "I vy naplňte míru svých otců!" "Co do pravdy překročili míru svých otců. Oni totiž zabíjeli lidi, tito ukřižovali Boha."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, knížata židovská poznali Krista; a jestliže byla v nich nějaká nevědomost, byla to nevědomost chtěná, jež je nemohla omluviti. A proto byl jejich hřích nejtěžší, jak v rodě

verba Psalmi, *postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam*, eidem dicuntur cui dicitur, filius meus es tu, ego hodie genui te. Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est, *postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam*, sequitur quod cognoverunt eum esse filium Dei. Chrysostomus etiam, ibidem, dicit quod *cognoverunt eum esse filium Dei*. Beda etiam dicit, super illud Luc. XXIII, *quia nesciunt quid faciunt, notandum, inquit, quod non pro eis orat qui, quem filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt*. Sed ad hoc potest responderi quod cognoverunt eum esse filium Dei non per naturam, sed per excellentiam gratiae singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant, quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse filium Dei.

III q. 47 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ante illa verba praemittitur, *si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*, et postea subditur, *nunc autem viderunt, et oderunt et me et patrem meum*. Per quod ostenditur quod, videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum filium Dei non cognoverunt.

III q. 47 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ignorantia affectata non excusat a culpa sed magis videtur culpam aggravare, ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum quod vult ignorantiam incurrere ne peccatum vitet. Et ideo Iudaei peccaverunt, non solum hominis Christi, sed tanquam Dei crucifixores.

## 6. De peccato eorum qui Christum occiderunt.

III q. 47 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens, *pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt*. Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

III q. 47 a. 6 arg. 2

Praeterea, dominus dixit Pilato, Ioan. XIX, *qui tradidit me tibi, maius peccatum habet*. Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse maius peccatum Iudae proditoris peccato crucifigentium Christum.

III q. 47 a. 6 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, in V Ethic., *nullus patitur iniustum volens*, et, sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente iniustum, nullus facit iniustum*. Ergo volenti nullus facit iniustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est. Non ergo iniustum fecerunt crucifixores Christi. Et ita eorum peccatum non est gravissimum.

III q. 47 a. 6 s. c.

Sed contra est quod super illud Matth. XXIII, *et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysostomus, *quantum ad veritatem, excesserunt mensuram patrum suorum. Illi enim homines occiderunt, isti Deum crucifixerunt*.

III q. 47 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, principes Iudaeorum cognoverunt Christum, et si aliqua ignorantia



hříchu, tak ve zlobě vůle. Nižší pak Židé zhřešili přetěžce co do rodu hříchu: ale v něčem byl jejich hřích zmenšován pro jejich nevědomost. Proto dí Beda, k onomu Luk. 23: "Nevědí, co činí": "Prosí za ty, kteří nevěděli, co učinili, majíce horlivost Boží, ale ne podle vědění." A mnohem více byl omluvitelný hřích pohanů, skrze jejichž ruce byl Kristus ukřižován, ježto neměli znalosti zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona omluva Páně se nevztahuje na knížata židovská, nýbrž na nižší lid, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že Jidáš nezradil Krista Pilátovi, nýbrž kněžským knížatům, kteří jej vydali Pilátovi, podle onoho Jan. 18: "Národ tvůj a velekněží tvoji mi tě vydali." Ale hřích těch všech byl větší než Pilátův, jenž usmrtil Krista ze strachu před císařem; a také než vojínů, kteří Krista ukřižovali z rozkazu vladařova; ne z chtivosti, jako Jidáš, ani ze závisti a nenávisti, jako knížata kněžská.

K třetímu se musí říci, že Kristus sice chtěl své utrpení, jako i Bůh je chtěl; nechtěl však špatného činu Židů. A proto nejsou omluveni vrahové Kristovi od bezpráví. - A přece ten, jenž zabíjí člověka, nečiní bezpráví pouze člověku, nýbrž také Bohu a obci; jako též i ten, jenž zabije sebe, jak praví Filosof, v V. Ethic. Proto David odsoudil k smrtí toho, "jenž se nebál vztáhnouti ruku, aby usmrtil pomazaného Páně", ač na jeho žádost, jak se čte II. Král. 1.

# *XLVIII. O způsobu účinnosti utrpení Kristova.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o účinku utrpení Kristova. A nejprve a způsobu účinnosti; za druhé o účinku samém.

O prvním je šest otázek.

1. Zda utrpení Kristovo způsobilo naši spásu na způsob zásluhy.
2. Zda na způsob zadostučinění.
3. Zda na způsob oběti.
4. Zda na způsob vykoupení.
5. Zda je vlastní Kristu býti Vykupitelem.
6. Zda způsobil skutek naší spásy na způsob účinnosti.

## I.1. Zda způsobilo utrpení Kristovo naše spasení na způsob zásluhy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že utrpení Kristovo nezpůsobilo naše spasení na způsob zásluhy. Neboť původy utrpení nejsou v nás. Nikdo však nemá zásluhy nebo chvály, leč z toho, čeho původ jest v něm. Tedy utrpení Kristovo ničeho nevykonalo na způsob zásluhy.

Mimo to Kristus zasloužil od začátku svého početí i sobě, i nám, jak bylo shora řečeno. Ale je zbytečné zasluhovati

fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quae eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati; tum ex malitia voluntatis. Minores autem Iudaei gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati, in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. XXIII, nesciunt quid faciunt, dicit Beda, *pro illis rogat qui nescierunt quod fecerunt, zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam*. Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilium per quorum manus Christus crucifixus est, qui legis scientiam non habebant.

III q. 47 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod excusatio illa domini non refertur ad principes Iudaeorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est.

III q. 47 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Iudas tradidit Christum, non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Ioan. XVIII, *gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi*. Horum tamen omnium peccatum fuit maius quam Pilati, qui timore Caesaris Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui mandato praesidis Christum crucifixerunt; non ex cupiditate, sicut Iudas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

III q. 47 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit, iniquam tamen actionem Iudaeorum noluit. Et ideo occisores Christi ab iniustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem, iniuriam facit non solum homini, sed etiam Deo et reipublicae, sicut etiam et ille qui occidit seipsum, ut philosophus dicit, in V Ethic. Unde David damnavit illum ad mortem qui *non timuerat mittere manum ut occideret Christum domini*, quamvis eo petente, ut legitur II Reg. I.

# *48. De modo effciendi passionem Christi.*

## Prooemium

III q. 48 pr.

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Secundo, utrum per modum satisfactionis. Tertio, utrum per modum sacrificii. Quarto, utrum per modum redemptionis. Quinto, utrum esse redemptorem sit proprium Christi. Sexto, utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

## 1. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.

III q. 48 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur nisi per id cuius principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

III q. 48 a. 1 arg. 2

znova to, co jindy zasloužil. Tedy Kristus svým utrpením nezasloužil naše spasení.

Mimo to láska jest kořenem zásluhy. Avšak láska Kristova nebyla rozmnožena více v utrpení než napřed. Tedy nezasloužil více naše spasení utrpením, než před tím učinil.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Filip. 2, Pročež i Bůh jej povýšil, atd.: "Poníženost utrpení jest zásluhou jasnosti; jasnost jest odměnou ponížení." Ale on byl oslaven nejen v sobě, nýbrž také ve svých věřících, jak sám praví, Jan. 17. Tedy se zdá, že on zasloužil spásu svých věřících.

Odpovídám: Musí se říci; že, jak bylo svrchu řečeno, Kristu byla dána milost, nejen jako jednotlivé osobě, nýbrž pokud jest hlavou Církve, aby totiž z něho přetékala do údu. A proto tím způsobem se mají Kristovy činy jak k němu, tak k jeho údům, jako se mají činy jiného člověka, jsoucího v milosti, k němu. Jest pak jasné, že kdokoliv, jsoucí v milosti, trpí pro spravedlnost, právě z toho si zasluhuje spasení, podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení, kteří trpí pronásledování pro spravedlnost." Proto Kristus svým utrpením nezasluhoval jenom sobě, nýbrž také všem svým údům spasení.

K prvnímu se tedy musí říci, že utrpení jako takové má původ z venku. Ale pokud je někdo dobrovolně snáší, má původ z nitra.

K druhému se musí říci, že Kristus zasloužil nám věčné spasení od začátku svého početí; ale s naší strany byly nějaké překážky, které nám bránily dosáhnouti účinku předchozích zásluh. Proto bylo třeba, aby Kristus trpěl, na odstranění oněch překážek, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že utrpení Kristovo mělo nějaký účinek, jehož neměly předešlé zásluhy, ne pro větší lásku, nýbrž pro rod činu, jenž byl vhodný takovému účinku, jak je patrné z důvodů shora uvedených o vhodnosti utrpení Kristova.

## I.2. Zda utrpení Kristovo způsobilo naše spasení na způsob zadostiučinění.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že utrpení Kristovo nezpůsobilo naše spasení na způsob zadostiučinění. Neboť se zdá, že téhož jest zadostiučinění, čí je hřích, jak jest patrné u jiných částí kajícnosti; neboť téhož je zkroušenost a vyznání, čí je hřích. Ale Kristus nezhřešil, podle onoho I. Petr. 2: "Jenž hříchu neučinil." Tedy on neučinil zadost vlastním utrpením.

Mimo to, nikomu se nečiní zadost větší urážkou. Ale byla spáchána největší urážka při Kristově utrpení, protože přetěžce zhřešili, kdo jej usmrtili, jak bylo shora řečeno. Tedy se zdá, že se utrpením Kristovým nemohlo Bohu

Praeterea, Christus ab initio suae conceptionis meruit et sibi et nobis, ut supra dictum est. Sed superfluum est iterum mereri id quod alias meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

III q. 48 a. 1 arg. 3

Praeterea, radix merendi est caritas. Sed caritas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat.

III q. 48 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, super illud Philipp. II, *propter quod et Deus exaltavit illum* etc., dicit Augustinus, *humilitas passionis claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium*. Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit, Ioan. XVII. Ergo videtur quod ipse meruit salutem suorum fidelium.

III q. 48 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V, *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.

III q. 48 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio inquantum huiusmodi, habet principium ab exteriori. Sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, habet principium ab interiori.

III q. 48 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant impedimenta quaedam, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum. Unde, ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est.

III q. 48 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio Christi habuit aliquem effectum quem non habuerunt praecedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi.

## 2. Utrum per modum satisfactionis.

III q. 48 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Eiusdem enim videtur esse satisfacere cuius est peccare, sicut patet in aliis poenitentiae partibus; eiusdem enim est conteri et confiteri cuius est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I Pet. II, *qui peccatum non fecit*. Ergo ipse non satisfecit propria passione.

III q. 48 a. 2 arg. 2

Praeterea, nulli satisfit per maiorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est. Ergo



zadostučiniti.

Mimo to zadostučinění obnáší jakousi rovnost s vinou, ježto jest úkonem spravedlnosti. Ale utrpení Kristovo se nevzdá rovné všem hříchům lidského pokolení, protože Kristus netrpěl podle božství, nýbrž podle těla, podle onoho I. Petr. 4: "Když tudíž Kristus trpěl v těle"; duše však, v níž je hřích, více jest než tělo. Tedy Kristus neučinil zadost svým utrpením za naše hříchy.

Avšak proti jest, že se v jeho osobě praví v Žalmu: "Tehdy jsem platil, čeho jsem neuloupil." Nezaplatí však, kdo dokonale neučinil zadost. Tedy se zdá, že Kristus utrpením dokonale zadostučinil za naše hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že ten vlastně činí zadost za urážku, jenž podá uraženému to, co on stejně nebo více miluje, než nenávidí urážku. Kristus však utrpením z lásky a poslušnosti podal Bohu něco většího, než vyžadovalo odčinění celé urážky lidského pokolení. A to nejprve pro velikost lásky, z níž trpěl. Za druhé pro hodnotu svého života, jejž položil na zadostiučinění, což byl život Boha a člověka. Za třetí pro rozsah utrpení a velikost přijaté bolesti, jak bylo shora řečeno. A proto bylo utrpení Kristovo nejen dostatečným, nýbrž zadostiučiněním nadbytečným za hříchy lidského pokolení, podle onoho I. Jan. 2: "On jest usmíření za hříchy naše; ale netoliko za naše, nýbrž také celého světa."

K prvnímu se tedy musí říci, že hlava a údy jsou jako jedna mystická osoba. - A proto Kristovo zadostučinění patří všem věřícím, jakožto jeho údům. Neboť pokud jsou dva lidé jedno v lásce, může jeden za druhého zadostučiniti, jak bude níže patrné. Není však týž důvod pro vyznání a zkroušenost, protože zadostiučiněni záleží ve vnějším úkonu, na nějž lze vzíti nástroje, mezi něž se počítají přátelé.

K druhému se musí říci, že láska trpícího Krista byla větší než zloba křižujících. - A proto svým utrpením mohl Kristus více zadostiučiniti, než křižující urážeti zabíjením; a tolik, že utrpení Kristovo bylo dostatečné a nadbytečné na zadostiučinění za hříchy křižujících jej.

K třetímu se musí říci, že hodnotu Kristova těla nelze oceňovati jen podle přirozenosti těla, nýbrž podle přijímající osoby, pokud totiž bylo tělem Boha; z čehož mělo hodnotu nekonečnou.

## I.3. Zda působilo utrpení Kristovo na způsob oběti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že utrpení Kristovo nepůsobilo na způsob oběti. Neboť pravda má odpovídati obrazu. Ale při obětech Starého zákona, které byly obrazy Krista, nikdy se neobětovalo lidské tělo; naopak ty oběti měli za neřest, podle onoho Žalmu: "Prolili krev nevinnou, krev synů svých a dcer svých, jež obětovali sochám

videtur quod per passionem Christi non potuit Deo satisfieri.

III q. 48 a. 2 arg. 3

Praeterea, satisfactio importat aequalitatem quandam ad culpam, cum sit actus iustitiae. Sed passio Christi non videtur esse aequalis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I Pet. IV, Christo igitur passo in carne; anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

III q. 48 a. 2 s. c.

Sed contra est quod ex persona eius dicitur in Psalmo, *quae non rapui, tunc exsolvebam*. Non autem exsolvit qui perfecte non satisfecit. Ergo videtur quod Christus patiendo satisfecerit perfecte pro peccatis nostris.

III q. 48 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*.

III q. 48 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit. Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta; inter quae computantur etiam amici.

III q. 48 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium. Et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo, in tantum quod passio Christi sufficiens fuit, et superabundans, ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

III q. 48 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

## 3. Utrum per modum sacrificii.

III q. 48 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figurae. Sed in sacrificiis veteris legis, quae erant figurae Christi, nunquam offerebatur caro humana, quinimmo haec sacrificia nefanda habebantur, secundum

Kananejska." Tedy se zdá, že Kristovo utrpení nelze nazvati obětí.

Mimo to Augustin praví, v X. O Městě Bož., že "viditelná oběť jest svátosti, to jest svatým znamením, neviditelné oběti`'. Ale utrpení Kristovo není, znamení, nýbrž spíše naznačeno skrze jiná znamení. Tedy se zdá, že Kristovo utrpení není oběti.

Mimo to, kdo přináší oběť, činí něco svatého, jak ukazuje samo jméno zasvěcení. Ti však, kteří Krista usmrtili, neučinili něco svatého, nýbrž spíše spáchali velikou špatnost. Tedy bylo utrpení Kristovo spíše čin zlověstný než obětní.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 5: "Vydal sebe za nás v oběť a žertvu Bohu, jako líbeznou vůni."

Odpovídám: Musí se říci, že oběti sluje vlastně něco vykonaného z úcty, povinné vlastně Bohu, na jeho usmíření. A odtud jest, co praví Augustin, v X. O Městě Bož.: " Pravá oběť jest každý skutek, jenž se koná, abychom svatým společenstvím přilnuli k Bohu, určený totiž k cíli onoho dobra, jímž vpravdě můžeme býti blaženi." Kristus však, jak se tamtéž dodává, "sebe v utrpení dal za nás"; a právě tento skutek, že dobrovolně nesl utrpení, byl Bohu velmi milý, ježto vycházel z lásky. Proto jest jasné, že utrpení Kristovo bylo pravou oběti. A jak potom sám dodává v téže knize, "této pravé oběti byla mnohonásobná a rozmanitá znamení dávné oběti Svatých; neboť tato jedna byla znázorňována mnohými, jako by se jedna věc řekla mnohými slovy, aby bez znechucení se 1 Sacrificium, obět; doslovně zasvěcení. hodně zdůraznila". A "protože se vidí čtveré v každé oběti", jak praví Augustin, ve IV. O Troj., totiž "komu se přináší, kdo ji přináší, co přináší, za koho přináší, on sám, jenž jako jediný a pravý prostředník nás smiřuje s Bohem obětí pokojnou, zůstal jedno s tím, jemuž obětoval, učiniv v sobě jedno z těch, za které obětoval, on sám jest, jenž obětoval a co obětoval".

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv pravda odpovídá obrazu v něčem, přece ne ve všem; protože jest třeba, aby pravda přesahovala obraz. A proto vhodně obrazem této oběti, v níž se přináší v oběť tělo Kristovo za nás, bylo maso, ne maso lidské, nýbrž jiných živočichů, naznačujících tělo Kristovo. A to jest nejdokonalejší oběti. A to nejprve, protože tím, že jest to tělo lidské přirozenosti, vhodně se obětuje za lidi a jest od nich ve svátosti požíváno. Za druhé, protože tím, že bylo trpné a smrtelné, bylo vhodné k obětování. Za třetí proto, že jsouc bez hříchu, bylo účinné k vyčištění hříchů. Za čtvrté, protože tím, že bylo tělem samého obětujícího, bylo Bohu milé pro nesmírnou lásku obětujícího své tělo. Proto praví Augustin, ve IV. O Troj.: "Co by bylo tak vhodně vzato od lidí, aby za ně bylo obětováno, než lidské tělo? A co tak vhodného k tomuto zničení, jako tělo smrtelné? A co tak čistého na očištění neřestí smrtelníků, jako tělo bez nákazy tělesné dychtivosti, narozené v lůně a z lůna panenského? A co by mohlo býti tak mile obětováno a přijato, jako tělo

illud Psalmi, *effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

III q. 48 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, quod *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est*. Sed passio Christi non est signum, sed magis significatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

III q. 48 a. 3 arg. 3

Praeterea, quicumque offert sacrificium, aliquid sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi magis fuit maleficium quam sacrificium.

III q. 48 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*.

III q. 48 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. Et inde est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate Deo inhaereamus, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. Christus autem*, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis*, et hoc ipsum opus, quod voluntarie passionem sustinuit, fuit Deo maxime acceptum, utpote ex caritate proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium. Et, sicut ipse postea subdit in eodem libro, *huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur; et, cum quatuor considerentur in omni sacrificio*, ut Augustinus dicit in IV de Trin., scilicet *cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse qui unus verusque mediator per sacrificium pacis reconciliat nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat*.

III q. 48 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet veritas respondeat figurae quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura huius sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro, non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi. Quae est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia, ex eo quod est humanae naturae caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo quia, ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia, ex hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia, ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., *quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? Et quid tam aptum huic immolationi quam caro mortalis? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quam*



naší oběti, učiněné tělem našeho kněze?"

K druhému se musí říci, že Augustin tam mluví o viditelných obrazných obětech. A přece samo utrpení Kristovo, ač jest něco naznačeného jinými obraznými obětmi, přece je znamením nějaké věci, kterou máme uvážiti, podle onoho I. Petr. 4: "Když tedy Kristus trpěl v těle, i vy se ozbrojte touže myšlenkou: že ten, jenž trpěl v těle, upustil od hříchů, aby pak žil ne žádostem lidským, nýbrž vůli Boží, po čas, zbývající v těle."

K třetímu se musí říci, že utrpení Kristovo se strany jej zabíjejících bylo činem zlověstným; ale se strany samého trpícího z lásky bylo oběti. Proto se praví, že sám Kristus přinesl tuto oběť, ne však ti, kteří jej zabili.

## I.4. Zda způsobilo utrpení Kristovo naši spásu na způsob vykoupení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že utrpení Kristovo nezpůsobilo naši spásu na způsob vykoupení. Nikdo si totiž nekupuje nebo nevykupuje, co nepřestalo býti jeho. Ale lidé nikdy nepřestali býti Boží, podle onoho Žalmu: "Páně jest země a plnost její, okrsek zemský a všichni, kteří na něm přebývají." Tedy se zdá, že nás Kristus nevykoupil svým utrpením.

Mimo to, jak Augustin praví, ve XIII. O Troj., "ďábel měl býti přemožen od Krista spravedlností". Ale spravedlnost vyžaduje, aby ten, který lstně uchvátil cizí věc, byl jí zbaven, protože "podvod a lest nikomu nemá prospívati", jak také praví lidská práva. Ježto tedy ďábel lstivě oklamal a sobě podmanil Božího tvora, totiž člověka, zdá se, že člověk neměl býti na způsob vykoupení vyrván z jeho moci.

Mimo to, kdokoliv něco kupuje nebo vykupuje, platí tomu, jenž vlastnil. Ale Kristus neplatil svou krev, jež sluje cenou našeho vykoupení, ďáblu, který nás držel zajaté. Nevykoupil nás tedy Kristus svým utrpením.

Avšak proti jest, co se praví I. Petr. 1: "Nebyli jste vykoupeni porušitelným zlatem anebo stříbrem ze svého marného života v otcovském podání, nýbrž drahou krví, jako neposkvrněného neúhonného beránka, Krista." A Gal. 2 se praví: "Kristus nás vykoupil ze zlořečení zákona, stav se za nás zlořečením." Praví se pak, že se stal za nás zlořečením, pokud trpěl za nás na dřevě; jak bylo svrchu řečeno. Tedy nás vykoupil svým utrpením.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk byl skrze hřích dvojím způsobem zavázán. A to nejprve otroctvím hříchu: protože "kdo činí hřích, jest otrokem hříchu", jak se praví Jan. 8 a II. Petr. 2: "Od koho byl kdo přemožen, tomu jest přiřčen za otroka." Protože tedy ďábel přemohl člověka přivedením ho do hříchu, byl člověk přiřčen otroctví

*sine contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri?*

III q. 48 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus. Et tamen ipsa passio Christi, licet sit aliquid significatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicuius rei observandae a nobis, secundum illud I Pet. IV, *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini, quia qui passus est in carne, desiit a peccatis; ut iam non hominum desideriis, sed voluntati Dei, quod reliquum est in carne vivat temporis*.

III q. 48 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

## 4. Utrum per modum redemptionis.

III q. 48 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud Psalmi, *domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in eo*. Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

III q. 48 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIII de Trin., *Diabolus a Christo iustitia superandus fuit*. Sed hoc exigit iustitia, ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari, quia *fraus et dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam iura humana dicunt. Cum ergo Diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit et sibi subiugaverit, videtur quod non debuit homo per modum redemptionis ab eius eripi potestate.

III q. 48 a. 4 arg. 3

Praeterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostrae, Diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

III q. 48 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Pet. I, *non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati et incontaminati, Christi*. Et Galat. III dicitur, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*. Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est. Ergo per passionem suam nos redemit.

III q. 48 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem, servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. VIII; et II Pet. II, *a quo quis superatus est, huic et servus addictus est*. Quia igitur Diabolus hominem superaverat inducendo

ďáblovu. - Za druhé, co do proviny trestu, jíž byl člověk zavázán podle Boží spravedlnosti. A to jest jakési otroctví: k otroctví totiž patří, aby někdo trpěl, čeho nechce, protože svobodného člověka jest užívati sebe jak chce. Tudíž, protože Kristovo utrpení bylo dostatečné a nadbytečné zadostiučiněním za hříchy a vinu lidského pokolení, bylo jeho utrpení jakousi cenou, jíž jsme byli osvobozeni od obojího závazku. Neboť zadostiučinění samo, jímž někdo činí zadost za sebe nebo za druhého, sluje jakousi cenou, jíž se vykupuje z hříchu a trestu; podle onoho Dan. 4: "Vykupuj almužnou své hříchy." Kristus pak zadostiučinil, nikoli dávaje peníze nebo něco takového, nýbrž dávaje to, co bylo největší, totiž sebe, za nás. A proto se praví, že Kristovo. utrpení jest naše vykoupení.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk sluje Boží dvojmo. Jedním způsobem jakožto jemu podřízený. A tím způsobem. nikdy nepřestal člověk býti Boží, podle onoho Dan.: "Panuje vznešený v království lidí, a komukoli chce, dá je." - Jiným způsobem, skrze spojení s ním láskou; podle čehož se praví, Řím. 8: "Nemá-li kdo Ducha Kristova, ten není jeho." Tudíž prvým způsobem nikdy člověk nepřestal býti Boží. Druhým způsobem přestal býti Boží skrze hřích. A proto, pokud byl osvobozen od hříchu, zadostičinícím Kristem trpícím, sluje vykoupeným skrze Kristovo utrpení.

K druhému se musí říci, že člověk hříchem byl zavázán i Bohu i ďáblu. Co do viny totiž urazil Boha a poddal se ďáblu, s ním souhlase. Proto následkem viny se nestal služebníkem Božím, nýbrž spíše unikaje službě Boží, upadl do služby ďáblu, což Bůh spravedlivě dopustil, pro urážku proti sobě spáchanou. Ale co se trestu týká, byl člověk především Bohu zavázán, jakožto nejvyššímu soudci, ďáblu pak jakožto biřici podle onoho Mat. 5: "Aby tě snad nevydal tvůj protivník soudci a soudce tě vydal služebníku", to jest, "krutému andělu trestajícímu", jak praví Zlatoústý. Tudíž, ačkoli, co se jeho týče, ďábel držel nespravedlivě ve svém otroctví, i co do viny i co do trestu, člověka, jejž oklamal, přece bylo spravedlivé, aby to trpěl, když to Bůh dopustil co do viny, a nařídil co do trestu. A proto vzhledem k Bohu spravedlnost vyžadovala, aby byl člověk vykoupen; ne však vzhledem k ďáblu.

K třetímu se musí říci, že, ježto bylo třeba vykoupení na osvobození člověka vzhledem k Bohu, ne však vzhledem k ďáblu; nebylo cenu platiti ďáblu, nýbrž Bohu. A proto nepravíme, že Kristus svou krev, jež jest cenou našeho vykoupení, podal ďáblu, nýbrž Bohu.

## I.5. Zda jest vlastní Kristu býti Vykupitelem.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že býti Vykupitelem není vlastní Kristu. Praví se totiž v Žalmu: "Vykoupil jsi mne, Pane Bože pravdy." Ale býti Pánem Bohem pravdy přísluší celé Trojici. Není tedy vlastní Kristu.

eum ad peccatum, homo servituti Diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam. Et haec est servitus quaedam, ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. Igitur, quia passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo se redimit a peccato et poena, secundum illud Dan. IV, *peccata tua eleemosynis redime*. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

III q. 48 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo, inquantum subiicitur potestati eius. Et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Dan. IV, *dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud*. Alio modo, per unionem caritatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. VIII, *si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Primo igitur modo, nunquam homo desiit esse Dei. Secundo modo, desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

III q. 48 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo peccando obligatus erat et Deo et Diabolo. Quantum enim ad culpam, Deum offenderat, et Diabolo se subdiderat, ei consentiens. Unde ratione culpae non erat factus servus Dei, sed potius, a Dei servitute recedens, Diaboli servitutem incurrerat, Deo iuste hoc permittente propter offensam in se commissam. Sed quantum ad poenam, principaliter homo erat Deo obligatus, sicut summo iudici, Diabolo autem tanquam tortori, secundum illud Matth. V, *ne forte tradat te adversarius tuus iudici, et iudex tradat te ministro*, idest Angelo poenarum crudeli, ut Chrysostomus dicit. Quamvis igitur Diabolus iniuste, quantum in ipso erat, hominem, sua fraude deceptum, sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad poenam, iustum tamen erat hoc hominem pati, Deo hoc permittente quantum ad culpam, et ordinante quantum ad poenam. Et ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad Diabolum.

III q. 48 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad Diabolum; non erat pretium solvendum Diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse Diabolo, sed Deo.

## 5. Utrum esse redemptorem sit proprium Christi.

III q. 48 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod esse redemptorem non sit proprium Christi. Dicitur enim in Psalmo, *redemisti me, domine Deus veritatis*. Sed esse dominum Deum veritatis convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christo.



Mimo to, ten sluje vykupujícím, jenž dává výkupnou cenu. Ale Bůh Otec dal svého syna za výkupné za naše hříchy, podle onoho Žalmu: "Vykoupení poslal Pán lidu svému"; Glossa: "to jest Krista, jenž dává vykoupení zajatým". Tedy nás nevykoupil pouze Kristus, nýbrž také Bůh Otec.

Mimo to nejenom utrpení Kristovo, nýbrž také jiných svatých bylo prospěšné k naší spáse, podle onoho Kolos. 1: "Raduji se v utrpeních pro vás a ta utrpení Kristova, která chybí, doplňuji na těle svém pro tělo jeho, jímž je Církev." Tedy nejen Kristus má slouti Vykupitelem, nýbrž také jiní svatí.

Avšak proti jest, co se praví Gal. 3: "Kristus nás vykoupil ze zlořečení zákona stav se zlořečením za nás." Ale pouze Kristus se stal za nás zlořečením. Tedy pouze Kristus má slouti naším Vykupitelem.

Odpovídám: :Musí se říci, že k tomu, aby někdo vykoupil, se vyžaduje dvojí: totiž úkon zaplacení a zaplacená cena. Jestliže někdo zaplatí na vykoupení nějaké věci cenu, která není jeho, nýbrž druhého, neříká se, že on vykupuje hlavně, nýbrž spíše ten, jehož je cena. Cenou pak našeho vykoupení jest krev Kristova nebo jeho tělesný život, jenž "jest v krvi", kterou Kristus sám vyplatil. Proto obojí toto patří bezprostředně ke Kristu, pokud je člověk; ale k celé Trojici, jakožto k prvé a vzdálené příčině, jejíž byl i sám život Kristův, jakožto prvého původce, a od níž bylo vnuknuto člověku Kristu, aby trpěl za nás. A proto býti bezprostředně Vykupitelem přísluší Kristu, pokud je člověkem, ačkoliv samo vykoupení lze přiděliti celé Trojici, jakožto prvé příčině.

K prvnímu se tedy musí říci, že Glossa takto vykládá: "Ty, Bože pravdy, vykoupils mne v Kristu, volajícím: V ruce tvé, Pane, poroučím ducha svého." A tak Vykoupení bezprostředně patří ke Kristu člověku, Bohu však hlavně.

K druhému se musí říci, že Kristus člověk zaplatil bezprostředně cenu našeho vykoupení; ale z příkazu Otce, jakožto prvotního původce.

K třetímu se musí říci, že utrpení svatých prospívají Církvi, ne sice na způsob vykoupení, nýbrž na způsob povzbuzení a příkladu; podle onoho II. Kor. l: "Buďto že jsme souženi pro vaše povzbuzení a spasení".

## I.6. Zda způsobilo utrpení Kristovo naši spásu na způsob účinnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že utrpení Kristovo nezpůsobilo naši spásu na způsob účinnosti. Neboť příčina účinná naší spásy jest velikost božské moci; podle onoho Isai. 95: "Hle, není zkrácena ruka jeho, že by nemohl spasiti." Kristus však "byl ukřižován ze slabosti", jak se praví II. Kor. 13. Nezpůsobilo tedy utrpení Kristovo účinně naši spásu.

III q. 48 a. 5 arg. 2

Praeterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus pater dedit filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud Psalmi, *redemptionem misit dominus populo suo*; Glossa, *idest Christum, qui dat redemptionem captivis*. Ergo non solum Christus, sed etiam Deus pater nos redemit.

III q. 48 a. 5 arg. 3

Praeterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum, proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss. I, *gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius*, quod est Ecclesia. Ergo non solum Christus debet dici redemptor, sed etiam alii sancti.

III q. 48 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. III, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*. Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

III q. 48 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis, et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicuius rei pretium, si non est suum, sed alterius, non dicitur ipse redimere principaliter, sed magis ille cuius est pretium. Pretium autem redemptionis nostrae est sanguis Christi, vel vita eius corporalis quae est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate inquantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam, cuius erat et ipsa vita Christi sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate redemptorem est proprium Christi inquantum est homo, quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae.

III q. 48 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa sic exponit, *tu, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante, in manus tuas, domine, commendo spiritum meum*. Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

III q. 48 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod pretium redemptionis nostrae homo Christus solvit immediate, sed de mandato patris sicut primordialis auctoris.

III q. 48 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod passiones sanctorum proficiunt Ecclesiae, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exhortationis et exempli, secundum illud II Cor. I, *sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute*.

## 6. Utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

III q. 48 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non fuerit operata nostram salutem per modum efficientiae. Causa enim efficiens nostrae salutis est magnitudo divinae virtutis, secundum illud Isaiae LIX, *ecce, non est abbreviata manus eius, ut salvare non possit*. Christus autem crucifixus est ex infirmitate, ut dicitur II Cor. XIII. Non ergo passio Christi efficienter operata est salutem

Mimo to žádný tělesný činitel nepůsobí než skrze dotek; pročež také Kristus dotekem očistil malomocného, "aby ukázal, že jeho tělo má uzdravující sílu", jak dí Zlatoústý. Ale utrpení Kristovo nemohlo dosáhnouti všech lidí. Tedy nemohlo účinně působiti spásu všech lidí.

Mimo to se nezdá, že téhož jest působiti na způsob zásluhy i na způsob účinnosti: protože ten, kdo zasluhuje, očekává účinek od jiného. Ale utrpení Kristovo způsobilo naši spásu na způsob zásluhy. Ne tedy na způsob účinnosti.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 1, že "slovo kříže jest silou Boží těm, kteří jsou spaseni"; Ale síla Boží působí účinně naši spásu. Tedy utrpení Krista na kříži působilo účinně naši spásu. ,

Odpovídám: Musí se říci, že jest dvojí účinné: hlavní a nástrojové. Hlavním pak účinným lidské spásy jest Bůh. Protože však Kristovo člověčenství je "nástrojem božství", jak bylo svrchu řečeno, z důsledku všechny Kristovy skutky a utrpení působí nástrojově, ze síly božství, lidskou spásu. A podle toho Kristovo utrpení účinně působí lidskou spásu.

K prvnímu se tedy musí říci, že utrpení Kristovo vzhledem ke Kristovu tělu přísluší přijaté slabosti; vzhledem však k božství dosahuje z něho nekonečné síly, podle onoho I. Kor. 1: "Co jest Boží slabé, jest velmi silné lidem"; protože totiž sama slabost Kristova, pokud jest Boží, má sílu, přesahující všechnu sílu lidskou.

K druhému se musí říci, že Kristovo utrpení, ač je tělesné, přece má duchovní sílu ze spojeného božství. A proto nabývá účinnosti skrze duchovní dotek, totiž skrze víru a svátosti víry, podle onoho Apoštolova: "Jejž předložil smírcem skrze víru v jeho krvi."

K třetímu se musí říci, že utrpení Kristovo, pokud se srovnává s jeho božstvím, jedná na způsob účinnosti; pokud se však srovnává s vůlí duše Kristovy, jedná na způsob zásluhy; pokud se pak pozoruje v samém těle Kristově: jedna na způsob zadostiučinění, pokud jsme skrze ně osvobozeni od proviny trestu; na způsob vykoupení pak, pokud jsme skrze ně osvobozeni od otroctví viny; na způsob oběti pak, pokud jsme skrze ně smířeni s Bohem, jak bude níže řečeno.

## *XLIX. O účincích utrpení Kristova.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o samých účincích utrpení Kristova. A o tom je šest otázek.

1. Zda jsme byli utrpením Kristovým osvobozeni od hříchu.

nostram.

III q. 48 a. 6 arg. 2

Praeterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum, unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, *ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere*, sicut Chrysostomus dicit. Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari omnium hominum salutem.

III q. 48 a. 6 arg. 3

Praeterea, non videtur eiusdem esse operari per modum meriti, et per modum efficientiae, quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiae.

III q. 48 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Cor. I, quod *verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei*. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

III q. 48 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod duplex est efficiens, principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis Deus est. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut supra dictum est, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam.

III q. 48 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio Christi, relata ad Christi carnem, congruit infirmitati assumptae, relata vero ad divinitatem, consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I Cor. I, *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*; quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

III q. 48 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta, secundum illud apostoli, *quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius*.

III q. 48 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur.

## *49. De effectibus passionis Christi.*

### Prooemium

III q. 49 pr.

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. Secundo, utrum per eam simus liberati a potestate Diaboli. Tertio, utrum



2. Zda jsme jím byli osvobozeni od moci ďábelské.
3. Zda jsme jím byli osvobozeni od proviny trestu.
4. Zda jsme jím byli smířeni s Bohem.
5. Zda nám jím byla otevřena brána nebe.
6. Zda jím Kristus dosáhl povýšení.

### I.1. Zda jsme byli utrpením Kristovým osvobozeni od hříchu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jsme nebyli utrpením Kristovým osvobozeni od hříchu. Neboť osvoboditi od hříchu jest vlastní Bohu, podle onoho Isai. 43: "Já jsem, jenž zahlazuji nepravosti tvé pro sebe." Kristus však netrpěl jakožto Bůh, nýbrž jakožto člověk. Tedy nás utrpení Kristovo neosvobodilo od hříchu.

Mimo to tělesné nepůsobí na duchové. Ale utrpení Kristovo je tělesné, kdežto hřích jest pouze v duši, jež je duchový tvor. Proto nemohlo nás Kristovo utrpení očistiti od hříchu.

Mimo to, nikdo nemůže býti osvobozen od hříchu, jehož ještě nespáchal, ale jehož se dopustí později. Ježto tedy bylo spácháno mnoho hříchů po utrpení Kristově a celý den jsou páchány, zdá se, že nebyli jsme Kristovým utrpením osvobozeni od hříchu.

Mimo to, když je dána dostatečná příčina, není ničeho jiného třeba k uvedení účinku. Ale k odpuštění hříchů se vyžadují ještě jiná, totiž křest a pokání. Tedy se zdá, že utrpení Kristovo není dostatečnou příčinou odpuštění hříchů.

Mimo to Přísl. 10 se praví: "Láska přikrývá veškerá provinění"; a 15 se praví: "Milosrdenstvím a věrou se očišťují hříchy." Ale jest mnoho jiných, o nichž máme víru, a která jsou povzbuzením k lásce. Tedy utrpení Kristovo není vlastní příčinou odpuštění hříchů.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 1: "Miloval nás a obmyl nás ve své krvi od našich hříchů."

Odpovídám: Musí se říci, že utrpení Kristovo je trojmo vlastní příčinou odpuštění hříchů. A to nejprve na způsob povzbuzení k lásce. Protože, jak dí Apoštol, Řím. 5: "Bůh doporučuje svou lásku k nám, protože, když jsme byli nepřáteli, Kristus umřel za nás." Skrze lásku však dosahujeme odpuštění hříchů, podle onoho Luk. 7: "Jest jí odpuštěno mnoho hříchů, protože mnoho milovala." Za druhé, utrpení Kristovo působí odpuštění hříchů na způsob vykoupení. Protože totiž jest naší hlavou, utrpením svým, které snášel z lásky a poslušnosti; osvobodil nás, jakožto své údy, od hříchů, jako cenou svého utrpení: jako kdyby člověk skrze nějaké záslužné dílo, jež vykoná rukou, vykoupil sebe z hříchu, který spáchal nohama. Jako totiž přirozené tělo jest jednotka, sestávající z rozličných údů, tak také celá Církev, která jest mystickým tělem Kristovým, počítá se jako jedna osoba se svou hlavou, jíž jest Kristus. Za třetí na způsob účinnosti: pokud tělo, podle něhož Kristus snášel utrpení, jest "nástrojem božství", pročež jeho utrpení a činy působí z božské síly na zapuzení

per eam simus liberati a reatu poenae. Quarto, utrum per eam simus Deo reconciliati. Quinto, utrum per eam sit nobis aperta ianua caeli. Sexto, utrum per eam Christus adeptus fuerit exaltationem.

### 1. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato.

III q. 49 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei secundum illud Isaiae XLIII, *ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo passio Christi non liberavit nos a peccato.

III q. 49 a. 1 arg. 2

Praeterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi corporalis est, peccatum autem non est nisi in anima, quae est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos mundare a peccato.

III q. 49 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

III q. 49 a. 1 arg. 4

Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet Baptismus et poenitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

III q. 49 a. 1 arg. 5

Praeterea, Proverb. X dicitur, *universa delicta operit caritas*; et XV dicitur, *per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quae sunt provocativa caritatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

III q. 49 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Apoc. I, *dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*.

III q. 49 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum, tripliciter. Primo quidem, per modum provocantis ad caritatem. Quia, ut apostolus dicit, Rom. V, *commendat Deus suam caritatem in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum

hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač Kristus netrpěl jakožto Bůh, přece jeho tělo jest nástrojem božství. A z toho jeho utrpení má nějakou božskou moc na zapuzení hříchu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že utrpení Kristovo, ač je tělesné, přece nabývá nějaké duchovní síly z božství, jehož tělo je s ním spojeno jako nástroj. A podle té síly jest utrpení Kristovo příčinou odpuštění hříchů.

K třetímu se musí říci, že Kristus svým utrpením od hříchů nás osvobodil příčinně, to jest, ustanoviv příčinu našeho osvobození, z níž by mohly kdykoliv býti odpuštěny kterékoli hříchy, ať minulé nebo přítomné nebo budoucí; jako kdyby lékař připravil lék, z něhož mohou býti vyléčeny všechny nemoci, též v budoucnu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž utrpení Kristovo předešlo jakožto nějaká všeobecná příčina odpuštění hříchů, jak bylo řečeno, jest nutné, aby bylo všem jednotlivcům podáno na zahlazení vlastních hříchů. To se pak děje křtem a pokáním a jinými svátostmi, které mají sílu z utrpení Kristova, jak se níže ukáže.

K pátému se musí říci, že i věrou se nám podává utrpení Kristovo ku přijetí jeho ovoce, podle onoho Řím. 3: "Jejž předložil Bůh smírcem skrze víru v krvi jeho." Víra však, kterou jsme očišťováni od hříchu, není věrou netvárnou, která může býti také s hříchem; nýbrž jest věrou utvářenou skrze lásku: aby nám bylo podáno utrpení Kristovo nejen co do rozumu, nýbrž také co do citu. A tak i tímto způsobem se odpouštějí hříchy ze síly utrpení Kristova.

## I.2. Zda jsme byli utrpením Kristovým vysvobozeni z moci ďáblovy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jsme nebyli utrpením Kristovým vysvobozeni z moci ďáblovy. Ten totiž nemá moci nad nějakými, v nichž ničeho nemůže učiniti bez dopuštění druhého. Ale ďábel nikdy nemohl ničeho učiniti na škodu lidí, leč z dopuštění Božího, jak je patrné Job. 1 a 2, že, obdržev od Boha moc, ublížil mu nejprve na věcech a potom na těle. A podobně Mat. 8 se praví, že démoni nemohli nežli s dovolením Kristovým vejíti do vepřů. Tedy neměl ďábel nikdy moci nad lidmi. A tak jsme nebyli utrpením Kristovým vysvobozeni z moci ďáblovy.

Mimo to ďábel vykonává svou moc nad lidmi pokoušením a tělesným sužováním. Ale to provádí na lidech dosud po Kristově utrpení. Tedy jsme nebyli utrpením Kristovým vysvobozeni z jeho moci.

efficientiae, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

III q. 49 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit passus secundum quod Deus, tamen caro eius est divinitatis instrumentum. Et ex hoc passio eius habet quandam divinam virtutem ad expellendum peccatum, ut dictum est.

III q. 49 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cuius caro ei unita est instrumentum. Secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

III q. 49 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus sua passione a peccatis nos liberavit causaliter, idest, instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandocumque remitti, vel praeterita vel praesentia vel futura, sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint etiam quicumque morbi sanari, etiam in futurum.

III q. 49 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia passio Christi praecessit ut causa quaedam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per Baptismum et poenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit.

III q. 49 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius*. Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

## 2. Utrum per eam simus liberati a potestate diaboli.

III q. 49 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate Diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed Diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere nisi ex permissione divina, sicut patet Iob I et II quod, potestate divinitus accepta, eum primo in rebus, et postea in corpore laesit. Et similiter Matth. VIII dicitur quod Daemones, nisi Christo concedente, non potuerunt porcos intrare. Ergo Diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem. Et ita per passionem Christi non sumus a potestate Diaboli liberati.

III q. 49 a. 2 arg. 2

Praeterea, Diabolus potestatem suam in hominibus exercet tentando et corporaliter vexando. Sed hoc adhuc in hominibus operatur, post Christi passionem. Ergo non



Mimo to síla utrpení Kristova trvá navždy, podle onoho Žid. l0: "Jednou obětí na věky zdokonalil posvěcené." Ale vysvobození z moci ďáblovy ani není všude, protože v mnoha částech světa jsou ještě modláři; ani též nebude vždycky, protože v době Antikristově ďábel bude nejvíce vykonávati svou moc na škodu lidí; o němž se dí, II. Sol. 2, že "jeho příchod bude podle činnosti Satanovy ve vší síle a znameních a lživých zázracích a ve všech svodech nepravosti". Tedy se zdá, že utrpení Kristovo není příčinou vysvobození lidského pokolení z ďáblovy mocí.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 12 před utrpením: "Nyní bude kníže tohoto světa vyvržen ven, a já, až budu povýšen od země, potáhnu všechno k sobě." Byl pak povýšen od země utrpením kříže. Tedy byl jeho utrpením ďábel svržen s moci nad lidmi.

Odpovídám: Musí se říci, že jest trojí uvážiti o moci. kterou vykonával ďábel na lidi před Kristovým utrpením. První pak je se strany člověka, který svým hříchem zasloužil, aby byl odevzdán do moci ďábla, v jehož pokoušení byl přemožen. - Jiné pak je se strany Boha, jejž člověk hříchem urazil, jenž ve své spravedlnosti ponechal člověka ďáblově moci. - Třetí pak je se strany ďábla, který špatností své vůle bránil člověku v dosažení spásy. Tudíž, co do prvého, byl člověk vysvobozen z moci ďáblovy utrpením Kristovým, pokud utrpení Kristovo jest příčinou odpuštění hříchů, jak bylo řečeno. - Co do druhého pak jest říci, že utrpení Kristovo nás osvobodilo od ďáblovy moci, pokud nás smířilo s Bohem, jak bude dole řečeno. - Co pak do třetího, utrpení Kristovo osvobodilo nás od ďábla, pokud v utrpení Kristově překročil míru moci sobě Bohem odevzdané, osnovav smrt Krista, jenž nezasluhoval smrti, protože byl bez hříchu. Proto praví Augustin, v XIII. O Troj.: "Ďábel byl přemožen spravedlností Kristovou: protože, ač ničeho na něm neshledával hodného smrti, přece jej zabil; a jest ovšem spravedlivé, aby dlužníci, které držel, byli svobodni propuštěni, věříce v toho, jejž bez jakéhokoliv dluhu zabil."

K prvnímu se tedy musí říci, že se nepraví, že ďábel měl tak moc nad lidmi, že by jim mohl škoditi bez dopuštění Božího, nýbrž, protože bylo spravedlivě dopuštěno škoditi Iidem, jež si pokušením přivedl k souhlasu.

K druhému se musí říci, že sice také nyní může ďábel z dopuštění Božího lidi pokoušeti co do duše, a sužovati co do těla; přece však je člověku připraven lék z utrpení Kristova, jímž se může chrániti před útoky nepřítele, aby nebyl uveden do záhuby věčné smrti. A kdokoli před utrpením Kristovým odolávali ďáblu, mohli tak činiti věrou v utrpení Kristovo; ačkoli než bylo dokonáno Kristovo utrpení, v něčem nikdo nemohl uniknouti rukám ďáblovým, aby totiž nesestoupil do pekel. Před tím pak se mohou lidé uchrániti po utrpení Kristově jeho ..

sumus per passionem Christi ab eius potestate liberati.

III q. 49 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*. Sed liberatio a potestate Diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatrae, nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maxime suam potestatem exercebit in hominum nocumentum, de quo dicitur, II ad Thess. II, quod *eius adventus erit secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis*. Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate Diaboli.

III q. 49 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XII, passione imminente, *nunc princeps huius mundi eiicietur foras, et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eius passionem Diabolus est a potestate hominum eiectus.

III q. 49 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa potestatem quam Diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem est ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur Diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui, per suam iustitiam, hominem reliquerat potestati Diaboli. Tertium autem est ex parte ipsius Diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum igitur ad primum, homo est a potestate Diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum, ut dictum est. Quantum autem ad secundum, dicendum quod passio Christi nos a potestate Diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a Diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit, in XIII de Trin., *iustitia Christi Diabolus victus est, quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen; et utique iustum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit*.

III q. 49 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non dicitur sic Diabolus in homines potestatem habuisse quasi posset eis nocere Deo non permittente. Sed quia iuste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

III q. 49 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Diabolus etiam nunc quidem potest, Deo permittente, homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus, sed tamen praeparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis aeternae. Et quicumque ante passionem Christi Diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet, passione Christi nondum peracta, quantum ad aliquid nullus potuerit Diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in Infernum. A quo, post passionem Christi, se possunt homines eius virtute tueri.

snou. K třetímu se musí říci, že Bůh dopouští ďáblu možnost klamati lidi jistými osobami, časy a místy podle tajného obsahu svých soudů. Vždycky však jest lidem Kristovým utrpením připraven prostředek, chrániti se proti nešlechetnostem démonů, i za doby Antikristovy. Jestliže pak někteří nedbají užívati toho prostředku, nic neubývá účinnosti utrpení Kristova.

## I.3. Zda byli lidé Kristovým utrpením osvobozeni od trestu za hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že utrpením Kristovým nebyli lidé osvobozeni od trestu za hřích. Neboť hlavní trest hříchu jest věčné zavržení, Ale ti, kteří byli zavrženi v pekle za své hříchy, nebyli osvobozeni Kristovým utrpením, protože "v pekle není žádného vykoupení". Tedy se zdá, že utrpení Kristovo neosvobodilo lidi od trestu.

Mimo to se nemá ukládati nějaký trest těm, kteří byli osvobozeni od proviny trestu. Ale kajícníkům se ukládá trest zadostčinící. Nebyli tedy lidé osvobozeni utrpením Kristovým od proviny trestu.

Mimo to smrt jest trest hříchu; podle onoho Řím. 6: "Odplatou hříchu smrt." Ale lidé umírají dále po utrpení Kristově. Tedy se zdá, že jsme nebyli utrpením Kristovým osvobozeni od proviny trestu.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 53: "On opravdu nesl naše mdloby, a sám snášel naše bolesti."

Odpovídám: Musí se říci, že utrpením Kristovým byli jsme osvobozeni dvojmo od proviny trestu. Jedním způsobem přímo: pokud totiž utrpení Kristovo bylo dostatečným a nadbytečným zadostiučiněním za hříchy celého lidského pokolení. Avšak podáním dostačujícího zadostiučinění mizí provina trestu. Jiným způsobem nepřímo: pokud totiž utrpení Kristovo je příčinou odpuštění hříchu, na němž se zakládá provina trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že utrpení Kristovo dosahuje svého účinku v těch, jimž se podá věrou a láskou a svátostmi víry. A proto zavržení v pekle, kteří nejsou řečeným způsobem spojeni s utrpením Kristovým, nemohou přijmouti jeho účinek.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, abychom dosáhli účinku utrpení Kristova, musíme mu býti připodobněni. Jsme pak mu připodobněni svátostně křtem; podle onoho Řím. 6: "Jsme pohřbeni s ním skrze křest ve smrt." Proto se neukládá pokřtěným nijaký trest zadostičinící: protože jsou zcela osvobozeni zadostiučiněním Kristovým. Protože však .,Kristus toliko jednou zemřel za naše hříchy", jak se praví I. Petr 3: proto nemůže býti člověk po druhé připodobněn Kristu skrze svátost křtu. Proto je třeba, aby ti, kteří hřeší po křtu, byli Kristu trpícímu připodobněni nějakým trestem nebo utrpením, jež snášejí. To však dostačí mnohem menší, než by byl hoden hřích, spolupůsobením zadostiučinění Kristova.

III q. 49 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus permittit Diabolo posse decipere homines certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem iudiciorum suorum. Semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias Daemonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciae passionis Christi.

## 3. Utrum per eam simus liberati a reatu poenae.

III q. 49 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non fuerunt homines liberati a poena peccati. Praecipua enim poena peccati est aeterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in Inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in Inferno nulla est redemptio*. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a poena.

III q. 49 a. 3 arg. 2

Praeterea, illis qui sunt liberati a reatu poenae, non est aliqua poena iniungenda. Sed poenitentibus iniungitur poena satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu poenae.

III q. 49 a. 3 arg. 3

Praeterea, mors est poena peccati, secundum illud Rom. VI, stipendia peccati mors. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo videtur quod per passionem Christi non sumus a reatu poenae liberati.

III q. 49 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*.

III q. 49 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter. Uno modo, directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis. Exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus poenae. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae.

III q. 49 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et caritatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in Inferno, qui praedicto modo passioni Christi non coniunguntur, effectum eius percipere non possunt.

III q. 49 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in Baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus ei per Baptismum in mortem*. Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I Pet. III, ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum Baptismi. Unde oportet quod illi qui post Baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in seipsis sustineant. Quae tamen multo minor sufficit quam



K třetímu se musí říci, že zadostiučinění Kristovo má účinek v nás, pokud jsme mu přivtěleni jako údy hlavě; jak bylo svrchu řečeno. Údy však musí býti shodné s hlavou. A proto, jako měl Kristus milost v duši s trpností těla, a utrpením vešel do slávy nesmrtelnosti; tak i my, kteří jsme jeho údy, jsme sice osvobozováni jeho utrpením od proviny jakéhokoli trestu, ale tak, že nejprve přijmeme v duši "Ducha přivlastnění synů", jímž jsme připsáni k dědictví slávy nesmrtelnosti, majíce dosud tělo trpné a smrtelné; potom však, "připodobněni utrpení a smrti Kristově", jsme přiváděni do slávy nesmrtel 472 né, podle onoho Apoštolova, Řím. 7: "Jestliže synové Boží, i dědici, a to dědici Boha, spoludědici pak Kristovi: jestliže však s ním trpíme, abychom zároveň byli oslaveni."

## I.4. Zda byli jsme smířeni s Bohem utrpením Kristovým.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jsme nebyli utrpením Kristovým smířeni s Bohem. Smíření totiž nemá místa mezi přáteli. Ale Bůh nás vždycky miloval, podle onoho Moudr. 11: "Miluješ vše, co jest, a nemáš v nenávisti ničeho, cos učinil." Tedy Kristovo utrpení nás nesmířilo s Bohem.

Mimo to nemůže totéž býti původem a účinkem; pročež milost, která jest původem zasloužení, nespadá pod zásluhu. Ale láska Boží jest původem utrpení Kristova, podle onoho Jan. 3: "Tak Bůh miloval svět, že vydal svého jednorozeného Syna." Nezdá se tedy, že jsme byli utrpením Kristovým smířeni s Bohem, takže nás znova začal milovati.

Mimo to utrpení Kristovo bylo vykonáno skrze lidi, kteří Krista zabili, a tím Boha těžce urazili. Tedy utrpení Kristovo spíše jest příčinou rozhořčení Božího než usmíření.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 5: "Smířeni jsme s Bohem skrze smrt Syna jeho."

Odpovídám: Musí se říci, že utrpení Kristovo jest příčinou našeho smíření s Bohem dvojmo. Jedním způsobem, pokud odstraňuje hřích, kterým se lidé stávají nepřáteli Božími, podle onoho Moudr. 14: "Podobně jsou nenáviděni Bohem bezbožný a bezbožnost jeho"; a v Žalmu: "Nenávidíš všechny, kteří činí nepravost." Jiným způsobem, pokud jest oběti Bohu nejmilejší. To je totiž vlastně účinek oběti, že se jí usmíří Bůh; jako když člověk odpouští urážku sobě učiněnou pro nějakou milou úsluhu, jež se mu prokáže. Proto se praví, I. Král. 26: "Jestliže tě Pán popouzí proti mně, zavoniž obět." A podobně bylo takovým dobrem, že Kristus dobrovolně trpěl, že pro toto dobro, nalezené v lidské přirozenosti, byl Bůh usmířen za veškeré urážky lidského pokolení u těch, kteří jsou spojeni s utrpením Kristovým uvedeným způsobem.

esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

III q. 49 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod satisfactio Christi habet effectum in nobis inquantum incorporamur ei ut membra capiti, sicut supra dictum est. Membra autem oportet capiti esse conformia. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra eius, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cuiuslibet poenae, ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriae immortalitatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur; secundum illud apostoli, Rom. VIII, *si filii Dei, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut simul glorificemur*.

## 4. Utrum per eam simus Deo reconciliati.

III q. 49 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*. Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

III q. 49 a. 4 arg. 2

Praeterea, non potest idem esse principium et effectus, unde gratia, quae est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret*. Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

III q. 49 a. 4 arg. 3

Praeterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi magis est causa indignationis quam reconciliationis Dei.

III q. 49 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*.

III q. 49 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. Uno modo, inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius*; et in Psalmo, *odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Alio modo, inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. Unde dicitur I Reg. XXVI, *si dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium*. Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh miluje všechny lidi co do přirozenosti, kterou sám učinil. Ale nenávidí je co do viny, jíž lidé proti němu páchají: podle onoho Eccli. 12: "Nejvyšší má v nenávisti hříšníky."

K druhému se musí říci, že neříkáme, že v tom nás utrpení Kristovo smířilo s Bohem, že nás znova začal milovati, proto 473 že je psáno, Jerem. 31: "V lásce ustavičné miloval jsem tě." Ale protože utrpením Kristovým byla odstraněna příčina nenávisti: jak pro smytí hříchu, tak pro náhradu ještě příjemnějšího dobra.

K třetímu se musí říci, že, jako byli lidi zabíjející Krista, tak i zabitý Kristus. Větší však byla láska Krista trpícího než nepravost zabíjejících. A proto utrpení Kristovo více platilo na usmíření Boha s celým lidským pokolením než na vyvolání hněvu.

## I.5. Zda nám Kristus svým utrpením otevřel bránu nebe.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nám Kristus neotevřel svým utrpením bránu nebe. Praví se totiž, Přísl. 11: „Zasévajícímu spravedlnost odměna věrná." Ale odměnou spravedlnosti jest vstoupení do nebeského království. Zdá se tedy, že svatí Otcové, kteří konali skutky spravedlnosti, jistě by dosáhli vstoupení do nebeského království i bez Kristova utrpení. Není tedy utrpení Kristovo příčinou otevření brány nebeského království.

Mimo to před utrpením Kristovým byl Eliáš unesen do nebe, jak se praví, IV. Král. 2. Ale účinek nepředchází příčinu. Tedy se zdá, že otevření nebeské brány není účinkem utrpení Kristova.

Mimo to, jak čteme Mat. 3, když byl Kristus pokřtěn, "otevřela se nebesa". Ale křest předcházel utrpení. Tedy otevření nebes není účinek utrpení Kristova.

Mimo to, Mich. 2, se praví: "Vystoupil, prostíraje cestu před nimi." Ale prostírati nebeskou cestu se nezdá nic jiného, než otevříti jeho bránu. Tedy se zdá, že brána nebes nebyla nám otevřena utrpením, nýbrž nanebevstoupením Kristovým.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 10: "Máme důvěru ve vstup

svatyň", totiž nebeských, "v krvi Kristově". Odpovídám: Musí se říci, že uzavření brány jest nějaká pře kážka, zabraňující lidem vstup. Lidem však bylo bráněno pro hřích vstoupiti do království nebeského; neboť, jak praví Isai. 35, "ona cesta bude slouti svatá a nepřejde po ní poskvrněný". Jest pak dvojí hřích, bránící vstoupiti do nebeského království. A to, jeden společný celé lidské přirozenosti, což je hřích prvého Rodiče. A tím hříchem byl uzavřen člověku přístup nebeského království; pročež se čte Gen. 3, že po hříchu prvého člověka "umístil Bůh

praemissum.

III q. 49 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit. Odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. XII, *altissimus odio habet peccatores*.

III q. 49 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit, Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te*. Sed quia per passionem Christi est sublata odii causa, tum propter ablutionem peccati; tum propter recompensationem acceptabilioris boni.

III q. 49 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Maior autem fuit caritas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi, quam ad provocandum iram.

## 5. Utrum per eam sit nobis aperta ianua coeli.

III q. 49 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus sua passione non aperuerit nobis ianuam caeli. Dicitur enim Proverb. XI, *seminanti iustitiam merces fidelis*. Sed merces iustitiae est introitus regni caelestis. Ergo videtur quod sancti patres, qui operati sunt opera iustitiae, fideliter consecuti essent introitum regni caelestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis ianuae regni caelestis.

III q. 49 a. 5 arg. 2

Praeterea, ante passionem Christi, Elias raptus est in caelum, ut dicitur IV Reg. II. Sed effectus non praecedit causam. Ergo videtur quod apertio ianuae caelestis non sit effectus passionis Christi.

III q. 49 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut legitur Matth. III, Christo baptizato aperti sunt caeli. Sed Baptismus praecessit passionem. Ergo apertio caeli non est effectus passionis Christi.

III q. 49 a. 5 arg. 4

Praeterea, Mich. II dicitur, *ascendit pandens iter ante eos*. Sed nihil aliud videtur pandere iter caeli quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianua caeli sit nobis aperta, non per passionem, sed per ascensionem Christi.

III q. 49 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum*, scilicet caelestium, in sanguine Christi.

III q. 49 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod clausio ianuae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni caelestis propter peccatum, quia, sicut dicitur Isaiae XXXV, *via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus*. Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni caelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis. Et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni caelestis, unde legitur



Cheruby a plamenný a blýskný meč na střežení cesty stromu života". - Jiným pak jest zvláštní hřích každé osoby, jenž se páchá vlastním činem každého člověka. Utrpením pak Kristovým jsme byli osvobozeni nejen od společného hříchu celé lidské přirozenosti, i co do viny i co proviny trestu, když za nás zaplatil cenu; nýbrž také od vlastních hříchů jednotlivců, kteří mají účast na jeho utrpení věrou a láskou a svátostmi víry. A proto nám byla otevřena Kristovým utrpením brána nebeského království. A to je, co praví Apoštol, Žid. 9, že "Kristus, výkonný velekněz budoucích statků, skrze vlastní krev vešel jednou do svatyně, naleznuv věčné vykoupení". A to jest naznačeno Num. 35, kde se praví, že vrah "tam zůstane", totiž v městě útočištném, "dokud nezemře velekněz; jenž byl pomazán svatým olejem": až zemře, může se vrátiti do svého domu.

K prvnímu se tedy musí říci, že svatí Otcové, konajíce skutky spravedlnosti, zasloužili vstup do království nebeského věrou v utrpení Kristovo; podle onoho Žid. 11, "Svatí věrou přemohli království, vykonali spravedlnost"; skrze ni se také každý očišťoval od hříchu, pokud patří k očištění vlastní osoby. Avšak něčí víra nebo spravedlnost nedostačovala na odstranění překážky. která byla z proviny celého lidského stvoření. Ta pak byla odstraněna cenou krve Kristovy. A proto před utrpením Kristovým nikdo nemohl vejíti do království nebeského, dosahuje totiž věčné blaženosti, která záleží v plném požívání Boha.

K druhému se musí říci, že Eliáš byl vyzdvižen do nebe vzduchového, ne však do nebe ohňového, jež jest místem blažených. A podobně ani Henoch, nýbrž byl unesen do pozemského ráje, kde se věří, že žije až do příchodu Antikristova.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když byl Kristus pokřtěn, otevřela se nebesa, ne k vůli samému Kristu, jemuž nebe bylo vždy otevřené, nýbrž k naznačení, že pokřtěným se otvírá nebe křtem Kristovým, jenž má účinnost z jeho utrpení.

Ke čtvrtému se musí říci, že nám Kristus zasloužil svým utrpením vstup do nebeského království a odstranil překážku; ale svým nanebevstoupením nás jaksi uvedl v držení nebeského království. A proto se praví, že "vystupuje, prostírá cestu před nimi".

## I.6. Zda zasloužil Kristus povýšení svým utrpením.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nezasloužil svým utrpením povýšení. Jako totiž jest vlastní Bohu poznání pravdy, tak též vznešenost, podle onoho Žalmu: "Povýšený nad všechny národy Pán a nad nebesa sláva jeho." Ale Kris tus jakožto člověk měl poznání veškeré pravdy; ne z nějaké předchozí zásluhy, nýbrž ze samého spojení Boha a člověka, podle onoho Jan. 1: "Viděli jsme slávu jeho, jakožto Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy."

Gen. III quod, post peccatum primi hominis, *collocavit Deus Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae*. Aliud autem est peccatum speciale uniuscuiusque personae, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae, et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni caelestis. Et hoc est quod apostolus dicit, Heb. IX, quod *Christus, assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*. Et hoc significatur Num. XXXV, ubi dicitur quod homicida manebit ibi, scilicet in civitate refugii, *donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur*, quo mortuo, poterit in domum suam redire.

III q. 49 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, operando opera iustitiae, meruerunt introitum regni caelestis per fidem passionis Christi, secundum illud Heb. XI, *sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam*, per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur quantum pertinet ad emundationem propriae personae. Non tamen alicuius fides vel iustitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae creaturae. Quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum caeleste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione.

III q. 49 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Elias sublevatus est in caelum aereum, non autem in caelum Empyreum, qui est locus beatorum. Et similiter nec Henoch, sed raptus est ad Paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

III q. 49 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christo baptizato aperti sunt caeli, non propter ipsum Christum, cui semper caelum patuit, sed ad significandum quod caelum aperitur baptizatis Baptismo Christi, qui habet efficaciam ex passione ipsius.

III q. 49 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni caelestis, et impedimentum removit, sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit. Et ideo dicitur quod *ascendens pandit iter ante eos*.

## 6. Utrum per eam fuerit Christus adeptus exaltationem.

III q. 49 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus per suam passionem non meruit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et sublimitas, secundum illud Psalmi, *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius*. Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis non ex aliquo merito praecedenti, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Ioan. I, *vidimus gloriam eius quasi*

Mimo to Kristus si zasloužil od prvého okamžiku svého početí, jak jsme svrchu měli. Nebyla však v něm větší láska v době utrpení nežli předtím. Ježto tedy láska jest původem záslužnosti, zdá se, že si nezasloužil utrpením své povýšení více než předtím.

Mimo to sláva těla vyplývá ze slávy duše, jak dí Augustin, v Listě Dioskorovi. Ale Kristus si nezasloužil svým utrpením povýšení co do slávy duše: neboť jeho duše byla blažená od prvého mžiku jeho početí. Tedy také ani utrpením nezasloužil povýšení co do slávy těla.

Avšak proti jest, co se praví, Filip. 2: "Stal se poslušným až k smrti,

smrti to kříže; pročež i Bůh jej povýšil." Odpovídám: Musí se říci, že zásluha obnáší jakousi rovnost spravedlnosti; pročež Apoštol praví, Řím. 4: "Tomu, jenž pracuje, přičítá se odměna podle náležitosti." Když však si někdo ze své spravedlivé vůle přiděluje více, než náleží, jest spravedlivé, aby byl zkrácen také v tom, co mu náleželo: jako "když někdo ukradne jednu ovci, vrátí čtyři", jak se praví, Exod. 22. A sluje to zasloužilým, pokud je tím trestán, kdo má nešlechetnou vůli. Tak také, když si někdo odejme ze spravedlivé vůle, co měl míti, zasluhuje, aby se mu něco více přidalo, jako odměna spravedlivé vůle. A odtud jest, že, jak se praví Luk. 14, "kdo se ponižuje, bude povýšen". Kristus pak se pokořil ve svém utrpení pod svou hodnotu ve čtverém. A nejprve co do utrpení a smrti, jíž nebyl podroben. - Za druhé, co do místa: protože jeho tělo bylo dáno do hrobu, duše do pekel. - Za třetí co do zahanbení a potup, které snášel. - Za čtvrté v tom, že byl vydán lidské moci, jak sám řekl Pilátovi, Jan. 19: "Neměl bys nade mnou moci, kdyby ti nebylo dáno shůry." A proto svým utrpením zasloužil povýšení ve čtverém. A to nejprve co do slavného zmrtvýchvstání. Pročež se praví v Žalmu: "Tys znal sedění mé," to jest ponížení mého utrpení, "a mé povstání." - Za druhé, co do vystoupení na nebesa. Pročež se praví, Efes. 4: "Sestoupil nejprve do nižších částí země: kdo však sestoupil, je také ten, který vystoupil nad všechna nebesa." - Za třetí, co do sedění na pravici otcovské a zjevení jeho božství, podle onoho Isai. 52: "Bude povýšen a vyzdvižen a vznešený bude velmi: jako užasli nad ním mnozí, tak bude neslavný mezi muži jeho vzhled." A Filip. 2 se praví: "Stal se poslušným až k smrti, smrti to kříže; pročež i Bůh jej povýšil a dal mu jméno, jež jest nad všechna jména," aby totiž byl ode všech nazýván Bohem, a všichni vzdávali poctu jako Bohu. A to jest, co se dodává: "aby ve Jménu Ježíšově každé koleno klekalo, nebeských, pozemských i pekelných." Za čtvrté co do soudní moci. Praví se totiž, Job. 36: "Záležitost tvá byla souzena jako bezbožníkova: soud a záležitost získáš."

*unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*. Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

III q. 49 a. 6 arg. 2

Praeterea, Christus meruit sibi a primo instanti suae conceptionis, ut supra habitum est. Non autem maior caritas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo caritas sit merendi principium, videtur quod non magis meruit per passionem suam exaltationem quam ante.

III q. 49 a. 6 arg. 3

Praeterea, gloria corporis resultat ex gloria animae, ut Augustinus dicit, in epistola ad Dioscorum. Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animae, quia anima eius fuit beata a primo instanti suae conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

III q. 49 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum*.

III q. 49 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod meritum importat quandam aequalitatem iustitiae, unde apostolus dicit, *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum*. Cum autem aliquis ex sua iniusta voluntate sibi attribuit plus quam debeatur, iustum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur, sicut, *cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor*, ut dicitur Exod. XXII. Et hoc dicitur mereri, inquantum per hoc punitur cuius est iniqua voluntas. Ita etiam, cum aliquis sibi ex iusta voluntate subtrahit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius aliquid superaddatur, quasi merces iustae voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Luc. XIV, *qui se humiliat, exaltabitur*. Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem, quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad passionem et mortem, cuius debitor non erat. Secundo, quantum ad locum, quia corpus eius positum est in sepulcro, anima in Inferno. Tertio, quantum ad confusionem et opprobria quae sustinuit. Quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanae potestati, secundum quod ipse dicit Pilato, Ioan. XIX, *non haberes in me potestatem, nisi datum tibi fuisset desuper*. Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem, quantum ad resurrectionem gloriosam. Unde dicitur in Psalmo, *tu cognovisti sessionem meam*, idest humilitatem meae passionis, *et resurrectionem meam*. Secundo, quantum ad ascensionem in caelum. Unde dicitur Ephes. IV, *descendit primo in inferiores partes terrae, qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*. Tertio, quantum ad consessum paternae dexterae, et manifestationem divinitatis ipsius, secundum illud Isaiae LII, *exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde, sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius*. Et Philipp. II dicitur, *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes sibi reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur, *ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*. Quarto, quantum ad iudiciariam potestatem. Dicitur enim Iob XXXVI, *causa tua quasi impii iudicata est, iudicium*



K prvnímu se tedy musí říci, že původ zásluh jest se strany duše; tělo pak jest nástrojem záslužného činu. A proto dokonalost duše Kristovy, jež byla původem zásluh, neměla v něm býti získána zásluhou, jako dokonalost těla, jež bylo podrobeno utrpení, a proto bylo nástrojem zásluhy samé.

K druhému se musí říci, že z předchozích zásluh zasloužil Kristus povýšení se strany duše samé, jejíž vůle byla utvářena láskou a jinými ctnostmi. Ale v utrpení zasloužil své povýšení také se strany těla, na způsob jakési náhrady: neboť jest spravedlivé, aby tělo, které bylo z lásky podrobeno utrpení, dostalo náhradu ve slávě.

K třetímu se musí říci, že nějakým zařízením se stalo, že v Kristu sláva duše před utrpením nepřetékala na tělo, aby obdržela čestněji slávu těla, když ji utrpením zasloužil. Ale odkládati slávu duše nebylo vhodné, protože duše byla bezprostředně spojena se Slovem, pročež se slušelo, aby byla slávou naplněna ze samého Slova. Ale tělo bylo spojeno se Slovem prostřednictvím duše.

## *L. O smrti Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o smrtí Kristově. A o tom je šest otázek.

1. Zda bylo vhodné, aby Kristus zemřel.
2. Zda bylo smrtí rozloučeno spojení božství a těla.
3. Zda bylo rozloučeno spojení božství a duše.
4. Zda byl Kristus člověkem po tři dny smrti.
5. Zda bylo jeho tělo početně totéž živé a mrtvé.
6. Zda působila jeho smrt něco k našemu spasení.

### I.1. Zda bylo vhodné, aby Kristus zemřel.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Kristus zemřel. Neboť to; co jest prvním původem v nějaké radě, není uzpůsobeno tím, co jest protivné onomu rodu; jako oheň, jenž jest původem tepla, nikdy nemůže býti studený. Ale Syn Boží jest původem a zdrojem veškerého života: podle onoho Žalmu: "U tebe je zdroj života." Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby Kristus zemřel.

Mimo to jest větším nedostatkem smrt než nemoc, protože skrze nemoc se přichází ke smrti. Ale nebylo vhodné, aby Kristus chřadnul nějakou nemocí, jak praví Zlatoústý. Tedy také nebylo vhodné, aby Kristus zemřel.

Mimo to Pán praví, Jan. 10: "Přišel jsem, aby měli život, a hojněji měli." Ale protilehlé nepřivádí k protilehlému. Tedy se zdá, že nebylo vhodné, aby Kristus zemřel.

Avšak proti jest, co se praví, Jan 11: "Prospěje vám, když

*causamque recipies*.

III q. 49 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principium merendi est ex parte animae, corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animae Christi, quae fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passioni subiectum, et per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

III q. 49 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animae, cuius voluntas caritate et aliis virtutibus informabatur. Sed in passione meruit suam exaltationem, per modum cuiusdam recompensationis, etiam ex parte corporis, iustum enim est ut corpus, quod fuerat ex caritate passioni subiectum, acciperet recompensationem in gloria.

III q. 49 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animae, ante passionem, non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animae differri non conveniebat, quia anima immediate uniebatur verbo, unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso verbo. Sed corpus uniebatur verbo mediante anima.

## *50. De morte Christi.*

### Prooemium

III q. 50 pr.

Deinde considerandum est de morte Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Christum mori. Secundo, utrum per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis. Tertio, utrum fuerit separata unio divinitatis et animae. Quarto, utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Quinto, utrum corpus eius fuerit idem numero vivum et mortuum. Sexto, utrum mors eius aliquid sit operata ad nostram salutem.

### 1. Utrum conveniens fuerit Christum mori.

III q. 50 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per id quod est contrarium illi generi, sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed filius Dei est principium et fons omnis vitae, secundum illud Psalmi, *apud te est fons vitae*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

III q. 50 a. 1 arg. 2

Praeterea, maior est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

III q. 50 a. 1 arg. 3

Praeterea, dominus dicit, Ioan. X, *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*. Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuit conveniens Christum mori.

III q. 50 a. 1 s. c.

zemře jeden člověk za lid, aby nezahynul celý národ," což Kaifáš řekl prorocky, jak dosvědčuje Evangelista.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, aby Kristus zemřel. A to nejprve na zadostiučinění za lidské pokolení, jež bylo odsouzeno k smrtí pro hřích, podle onoho Gen. 2: "Kteréhokoliv dne pojíte, smrtí zemřete." Jest pak vhodný způsob zadostiučinění za jiného, když se někdo podrobí trestu, jejž jiný zasluhoval. A proto chtěl Kristus zemříti, aby smrtí za nás zadostučinil, podle onoho I. Petr 3: "Kristus jednou zemřel za naše hříchy." Za druhé, na důkaz pravosti přijaté přirozenosti. Jak totiž praví Eusebius, "kdyby však, po obcování s lidmi, ztráceje se náhle unikl, prchaje před smrtí, ode všech byl by přirovnáván přeludu". Za třetí, aby umíraje osvobodil nás od bázně smrti. Proto se praví Žid. 2, že "sdílel tělo a krev, aby smrtí zničil toho, jenž měl moc smrti, to jest ďábla, a osvobodil ty, kteří bázní smrtí byli po celý život podrobeni otroctví". Za čtvrté, aby tělesně umíraje "podobě hříchu", to jest trestnosti, dal nám příklad duchovního umírání hříchu. Proto se praví, Řím. 6: "Když pak zemřel hříchu, zemřel jednou; když však žije, žije Bohu. Tak i sebe považujte za zemřelé hříchu, živoucí pak Bohu." Za páté, aby, vstav z mrtvých, ukázal nám svou moc, kterou přemohl smrt, a dal nám naději vstání z mrtvých. Pročež praví Apoštol, I. Kor. 15: "Jestli se hlásá, že Kristus vstal z mrtvých, jak praví někteří u vás, že nebude vzkříšení z mrtvých?"

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus je zdroj života jakožto Bůh, ne však jakožto člověk. Zemřel však ne jakožto Bůh, nýbrž jakožto člověk. Proto dí Augustin, proto Feliciánovi: "Kristus nikterak nepocítil smrti tak, aby ztratil život v tom, v čem je životem o sobě. Neboť kdyby tomu tak bylo, vyschlo by zřídlo života. Tudíž pocítil smrt podílem lidského cítění, jež dobrovolně přijal; neztratil moc své přirozenosti, jíž všechno oživuje."

K druhému se musí říci, že Kristus nezakusil smrti, pocházející z nemoci, aby se nezdál umírati z nutnosti pro slabost přirozenosti. Ale zakusil smrt uvalenou zvenku, jíž se dobrovolně vydal, aby se ukázala dobrovolnost jeho smrti.

K třetímu se musí říci, že jedno protilehlé nevede o sobě k druhému; ale někdy případkově: jako studené někdy případkově zahřívá. A tímto způsobem nás přivedl Kristus svou smrtí k životu, když zničil ze své smrti naši smrt: jako ten, jenž snáší trest za druhého, odstraňuje jeho trest.

## I.2. Zda bylo při smrti Kristově odloučeno božství od těla.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že při smrtí Kristově bylo odloučeno božství od těla. Jak se totiž praví, Mat. 27, Pán visící na kříži volal: "Bože, Bože můj, proč jsi mne opustil?" Což vykládaje Ambrož, praví: "Volá člověk,

Sed contra est quod dicitur Ioan. XI, *expedit ut moriatur unus homo pro populo, ut non tota gens pereat*, quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut Evangelista testatur.

III q. 50 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem, ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adiudicatum propter peccatum, secundum illud Gen. II, *quacumque die comederitis, morte moriemini*. Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subiicit poenae quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut, moriendo, pro nobis satisfaceret, secundum illud I Pet. III, *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*. Secundo, ad ostendendum veritatem naturae assumptae. Sicut enim Eusebius dicit, *si aliter, post conversationem cum hominibus, evanescens subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati*. Tertio ut, moriendo, nos a timore mortis liberaret. Unde dicitur Heb. II, quod *communicavit carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Quarto ut, corporaliter moriendo similitudini peccati, idest poenalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. VI, *quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel, quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo*. Quinto ut, a mortuis resurgendo, virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde apostolus dicit, I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quod resurrectio mortuorum non erit?*

III q. 50 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus est fons vitae secundum quod Deus, non autem secundum quod homo. Mortuus autem est non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Unde Augustinus dicit, contra Felicianum, *absit ut Christus sic senserit mortem ut, quantum est in se vita, vitam perdiderit. Si enim hoc ita esset, vitae fons aruisset. Sensit igitur mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat, non naturae suae perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat*.

III q. 50 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturae. Sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors eius voluntaria ostenderetur.

III q. 50 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unum oppositorum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit. Et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, quia de sua morte mortem nostram destruxit, sicut ille qui poenam pro alio sustinet, removet poenam eius.

## 2. Utrum per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis.

III q. 50 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth. XXVII, dominus, in cruce pendens, clamavit, *Deus, Deus*



umírající odloučením božství. Neboť, ježto božství je prosto smrti, nemohla tam ovšem býti smrt, leč život odešel: protože božství je život." A tak se zdá, že ve smrti Kristově bylo odloučeno božství od těla.

Mimo to, odstranění středního odlučuje kraje. Ale božství bylo spojeno s tělem prostřednictvím duše, jak jsme měli svrchu. Tedy se zdá, když byla ve smrti Kristově duše oddělena od těla, že v důsledku božství bylo odloučeno od těla.

Mimo to větší jest oživující síla Boha než duše. Ale tělo nemohlo zemříti, leč oddělením duše. Tedy se zdá, že tím méně mohlo umříti, leč oddělením božství.

Avšak proti jest, že ta, která jsou lidské přirozenosti, nevypovídají se o Synu Božím než k vůli spojení; jak jsme měli shora. Ale o Synu Božím se vypovídá to, co přísluší tělu Kristovu po smrti, totiž býti pohřbenu; jak je patrné ve vyznání víry, kde se praví, že "Syn Boží byl počat a narozen z Panny, trpěl, zemřel a byl pohřben". Tedy nebylo tělo Kristovo odloučeno ve smrti od božství.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co jest uděleno milosti Boží, nikdy nebývá bez viny odvoláno; proto se praví, Řím. 11, že "bez litování jsou dary Boží a povolání". Ale mnohem větší jest milost spojení, kterým bylo spojeno Božství s tělem Kristovým v osobě, než milost přivlastnění, kterou jsou jiní posvěcováni; a také trvalejší ze svého rázu, protože tato milost jest zařízena k osobnímu spojení, kdežto milost přivlastnění k jakémusi spojení citovému. A přece vidíme, že se nikdy neztrácí milost přivlastnění bez viny. Protože tudíž nebylo v Kristu hříchu, bylo nemožné, aby bylo zrušeno spojení božství s jeho tělem. A proto, jako před smrtí bylo Kristovo tělo spojeno se Slovem Božím podle osoby a hypostaze, tak též zůstalo spojeno po smrti: že totiž nebyla jiná hypostaze Slova Božího a těla Kristova po smrti, jak praví Damašský v III, knize.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono opuštění se nemá vztahovati na zrušení osobního spojení, nýbrž k tomu, že Bůh Otec jej vystavil utrpení. Pročež opustiti není tam než neochraňovati před pronásledovateli. Nebo se nazývá opuštěným co do oné modlitby, kterou říkal: "Otče, může-li býti, odejdiž ode mne tento kalich," jak vykládáAugustin, v knize O milosti Nového zákona.

K druhému se musí říci, že se praví, že Slovo Boží je spojeno s tělem prostřednictvím duše, pokud tělo patří skrze duši k lidské přirozenosti, kterou Syn Boží zamýšlel přijmouti; ale ne tak, že duše jest jako střed, vážící spojená. Tělo pak má od duše, že patří k lidské přirozenosti, i když jest od něho oddělena: pokud totiž zůstává v mrtvém těle z Božího zařízení nějúký vztah ke vzkříšení. A proto se neruší spojení božství s tělem.

K třetímu se musí říci, že duše má moc oživovati tvarově. A proto je-li přítomna a spojenatvarově, nutně je tělo živé. Božství však nemá moc oživovati tvarově, nýbrž účinně;

*meus, ut quid me dereliquisti?* Quod exponens Ambrosius, dicit, *clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam, cum divinitas morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat nisi vita discederet, quia vita divinitas est*. Et sic videtur quod in morte Christi sit divinitas separata a carne.

III q. 50 a. 2 arg. 2

Praeterea, remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est. Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, quod per consequens divinitas sit a carne separata.

III q. 50 a. 2 arg. 3

Praeterea, maior est virtus vivificativa Dei quam animae. Sed corpus mori non poterat nisi anima separata. Ergo videtur quod multo minus mori poterat nisi separata divinitate.

III q. 50 a. 2 s. c.

Sed contra, ea quae sunt humanae naturae, non dicuntur de filio Dei nisi ratione unionis, ut supra habitum est. Sed de filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum, ut patet in symbolo fidei, ubi dicitur quod *filius Dei conceptus est et natus ex virgine, passus, mortuus et sepultus*. Ergo corpus Christi non fuit separatum in morte a divinitate.

III q. 50 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod id quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur, unde dicitur Rom. XI, quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*. Multo autem maior est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, qua alii sanctificantur, et etiam magis permanens ex sui ratione, quia haec gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quandam unionem affectualem. Et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo, sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis verbi Dei et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit, in III libro.

III q. 50 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus pater eum exposuit passioni. Unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem qua dixerat, *pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit, in libro de gratia novi testamenti.

III q. 50 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Dei dicitur esse unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam filius Dei assumere intendebat, non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet, ex divina ordinatione, quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

III q. 50 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima habet vim vivificandi formaliter. Et ideo, ea praesente et unita formaliter,

nemůže totiž býti tvarem těla. A proto není nutné, aby tělo bylo živé, když zůstává božství spojené s tělem; protože Bůh nejedná z nutnosti, nýbrž z vůle.

## I.3. Zda ve smrti Kristově bylo odloučení božství od duše.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že při smrtí Kristově bylo odloučení božství od duše. Praví totiž Pán, Jan. 10: "Nikdo neodnímá ode mne mé duše, nýbrž já ji dávám a zase ji beru." Nezdá se však, že by tělo mohlo položiti duši, oddělujíc ji od sebe: protože duše nepodléhá moci těla, nýbrž spíše naopak. A tak se zdá, že přísluší Kristu, jakožto Slovu Božímu, položiti duši svou. To však jest odděliti ji od sebe. Tedy byla ve smrti jeho duše odloučena od božství.

Mimo to Athanáš nazývá "prokletým, jenž nevyznává, že třetího dne vstal z mrtvých celý člověk, jejž přijal Syn Boží, znova přijat či osvobozen". Ale nemohl býti znova přijat celý člověk, leč byl někdy celý člověk odloučen od Slova Božího. Celý pak člověk sestává z duše a těla. Tedy se někdy stalo odloučení božství i od těla i od duše.

Mimo to pro spojení s celým člověkem sluje vpravdě Syn Boží člověkem. Kdyby tedy zůstalo Slovo Boží spojeno s duší po rozloučení spojení duše a těla smrtí, následovalo by, že se právem mohlo říci, že Syn Boží jest duše. To však jest nesprávné: protože, ježto duše je tvarem těla, následovalo by, že Slovo Boží bylo tvarem těla, což jest nemožné, Tedy ve smrti Kristově byla odloučena duše Kristova od Slova Božího.

Mimo to duše a tělo, odděleny od sebe, nejsou jedna hypostaze, nýbrž dvě. Tudíž zůstalo-li Slovo Boží spojeno jak s duší, tak s tělem Kristovým, z oddělení jich od sebe Kristovou smrtí by se zdálo následovati, že Slovo Boží po dobu smrti Kristovy bylo dvě hypostaze. Což jest nevhodné. Nezůstala tedy po smrti Kristově duše spojena se Slovem.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize: "Ačkoli Kristus zemřel jako člověk, a jeho svatá duše byla oddělena od jeho neposkvrněného těla: přece božství zůstalo od obou neoddělitelné, od duše totiž a těla.

Odpovídám: Musí se říci, že duše byla spojena bezprostředněji se Slovem Božím a dříve než tělo, ježto tělo bylo spojeno se Slovem Božím prostřednictvím duše, jak bylo shora řečeno. Když tedy Boží Slovo nebylo odděleno ve smrti od těla, mnohem méně bylo odděleno od duše. Pročež, jako se vypovídá o Synu Božím to, co přísluší tělu, oddělenému od duše, totiž býti pohřbeno, tak se o něm praví ve Vyznání, že "sestoupil do pekel", protože jeho duše, odloučená od těla, sestoupila do pekel.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin, vykládaje ono

necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective, non enim potest esse corporis forma. Et ideo non est necesse quod, manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

## 3. Utrum fuerit separata unio divinitatis et animae.

III q. 50 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit separatio divinitatis ab anima. Dicit enim dominus, Ioan. X, *nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam, et iterum sumo eam*. Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando, quia anima non subiicitur potestati corporis, sed potius e converso. Et sic videtur quod Christo secundum quod est verbum Dei, conveniat animam suam ponere. Hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima eius fuit a divinitate separata.

III q. 50 a. 3 arg. 2

Praeterea, Athanasius dicit *maledictum qui totum hominem quem assumpsit Dei filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur*. Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Dei verbo separatus. Totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

III q. 50 a. 3 arg. 3

Praeterea, propter unionem ad totum hominem filius Dei vere dicitur homo. Si igitur, soluta unione animae et corporis per mortem, verbum Dei remansit unitum animae, sequeretur quod vere dici potuisset filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia, cum anima sit forma corporis, sequeretur quod verbum Dei fuerit corporis forma, quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a verbo Dei separata.

III q. 50 a. 3 arg. 4

Praeterea, anima et corpus, ab invicem separata, non sunt una hypostasis, sed duae. Si igitur verbum Dei remansit unitum tam animae quam corpori Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duae hypostases. Quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima verbo unita.

III q. 50 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro, *etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta eius anima ab incontaminato divisa est corpore; sed divinitas inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore*.

III q. 50 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod anima unita est verbo Dei immediatius et per prius quam corpus, cum corpus unitum sit verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est. Cum igitur verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde, sicut de filio Dei praedicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet esse sepultum; ita de eo in symbolo dicitur quod descendit ad Inferos, quia anima eius, a corpore separata, descendit ad Inferos.

III q. 50 a. 3 ad 1



slovo Janovo, zkoumá, ježto Kristus jest "Slovo a tělo a duše, zda proto, že jest Slovo; dává duši; nebo proto, že jest duší. nebo konečně, proto; že jest tělo". A praví, že "řekneme-li, že Slovo Boží dalo duši, následuje, že ona duše byla někdy oddělena od Slova. Což jest nesprávné. Smrt totiž oddělila tělo od duše: netvrdím však, oddělení duše od Slova. Řekneme-li však, že duše sama sedává, následuje, že sama se od sebe odděluje. Což jest nesmyslné." Zůstává tedy, že "tělo samo dává svoji duši a zase ji béře, ne mocí svou, nýbrž mocí Slova obývají cího tělo": protože, jak bylo svrchu řečeno, smrtí nebylo odloučeno božství Slova od těla.

K druhému se musí říci, že oněmi slovy nemyslil Athanáš, že byl znova přijat celý člověk, to jest, všechny jeho části, jako by Slovo Boží ve smrtí odložilo části lidské přirozenosti. Nýbrž, že opět byla doplněna celistvost přirozenosti ve zmrtvýchvstání skrze opětné spojení duše a těla.

K třetímu se musí říci, že Slovo Boží pro spojení s lidskou přirozeností nesluje lidskou přirozenosti, nýbrž sluje člověkem, což jest mající lidskou přirozenost. Duše však a tělo jsou bytostné části lidské přirozenosti. Pročež pro spojení Slova s oběma nenásleduje, že Slovo Boží je duše nebo tělo, nýbrž že jest mající duši nebo tělo.

Ke čtvrtému se musí říci že, jak dí Damašský, ve III. knize, že byla ve smrtí Kristově odloučena duše od těla, nebyla rozdělena jedna hypostaze na dvě hypostaze. Neboť i tělo, i duše měly podle téhož počátku jsoucnost v hypostazi Slova; a ve smrti, od sebe oddělena, každé ,jednotlivě zůstalo majícím jednu hypostazi Slova. Pročež jedna hypostaze Slova byla hypostazí Slova, i duše, i těla. Neboť nikdy ani duše, ani tělo neměly vlastní hypostaze mimo hypostazi Slova. Neboť vždy jedna hypostaze Slova, a nikdy dvě.

## I.4. Zda byl Kristus člověkem ve třídenní smrti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus ve třídenní smrti byl člověkem. Praví totiž Augustin, v I. O Troj.: "Takové bylo ono přijetí, že Boha učinilo člověkem a člověka Bohem." Ale ono přijetí nepřestalo ve smrti. Tedy se zdá, že ve smrtí nepřestal býti člověkem.

Mimo to Filosof praví, v IX. Ethic., že "každý člověk jest svůj rozum". Proto i oslovujíce duši Petrovu po smrti, pravíme: "Svatý Petře, oroduj za nás." Ale po smrtí nebyl odloučen Syn Boží od rozumové duše. Tedy byl Syn Boží člověkem v onom třídenní.

Mimo to každý kněz jest člověkem. Ale Kristus byl knězem v onom třídenní: jinak by nebylo pravda, co se praví v Žalmu: "Ty jsi knězem na věky." Tedy byl Kristus člověkem v onom třídenní.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, exponens illud verbum Ioannis, inquirit, *cum Christus sit verbum et anima et caro, utrum ex eo quod est verbum, ponat animam; an ex eo quod est anima; an iterum ex eo quod est caro*. Et dicit quod, *si dixerimus quod verbum Dei animam posuit, sequeretur quod aliquando anima illa separata est a verbo. Quod est falsum. Mors enim corpus ab anima separavit, a verbo autem animam separatam non dico. Si vero dixerimus quod anima ipsa se ponat, sequitur quod ipsa a se separatur. Quod est absurdissimum*. Relinquitur ergo quod ipsa caro animam suam ponit et iterum eam *sumit, non potestate sua, sed potestate verbi inhabitantis carnem*, quia, sicut supra dictum est, per mortem non est separata divinitas verbi a carne.

III q. 50 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest, omnes partes eius, quasi verbum Dei partes humanae naturae deposuerit per mortem. Sed quod iterato totalitas naturae assumptae sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animae et corporis.

III q. 50 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Dei, propter unionem humanae naturae, non dicitur humana natura, sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentiales humanae naturae. Unde propter unionem verbi ad utrumque eorum non sequitur quod verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod est habens animam vel corpus.

III q. 50 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, *quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Et corpus enim et anima secundum idem ex principio in verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim verbi habens. Quare una verbi hypostasis verbi et animae et corporis exstitit hypostasis. Nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter verbi hypostasim. Una enim semper verbi hypostasis, et nunquam duae*.

## 4. Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo.

III q. 50 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., *talis erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum*. Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non desiit esse homo.

III q. 50 a. 4 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IX Ethic., quod *unusquisque homo est suus intellectus*. Unde et, post mortem animam Petri alloquentes, dicimus, *sancte Petre, ora pro nobis*. Sed post mortem filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo filius Dei fuit homo.

III q. 50 a. 4 arg. 3

Praeterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos, aliter enim non verum esset quod dicitur in Psalmo, *tu es sacerdos in aeternum*. Ergo

Avšak proti, odstranění vyššího odstraňuje nižší. Ale živé, čili oduševněné, jest vyšší než živočich i než člověk: neboť živočich jest oduševněná podstata smyslová. Ale v onom třídenní smrti nebylo tělo Kristovo živé ani oduševněné. Tedy nebyl člověkem.

Odpovídám: Musí se říci, že jest článkem víry, že Kristus opravdu zemřel. Proto je bludem proti víře tvrditi cokoli takového, čím se ničí pravdivost Kristovy smrti. Pročež se praví v Synodálním listě Cyrillově: "Kdo nevyznává Slovo Boží, trpící tělem a tělem ukřižované, a že tělem okusilo smrti, budiž anathema." Patří pak ku pravdivosti smrti člověka nebo živočicha, aby smrtí přestal býti člověkem nebo živočichem: neboť smrt člověka nebo živočicha pochází z odloučení duše, jež naplňuje pojem živočicha nebo člověka. A proto tvrditi, že Kristus byl ve třídenní smrtí člověkem, jednoduše a prostě řečeno, je bludně. Může se však říci, že Kristus byl ve třídenní člověk mrtvý. Někteří přece tvrdili, že Kristus byl ve třídenní člověkem, říkajíce sice slova bludná, ale smysl bludu neznajíce ve víře: jako Hugo od Sv. Viktora, jenž z toho důvodu řekl, že Kristus ve třídenní smrti byl člověkem, protože říkal, že duše jest člověk. To však je nesprávné, jak bylo dokázáno v Prvé Části. Také Mistr Sentencí, v XXII. distinkci III. knihy, z jiného důvodu stanovil, že Kristus byl člověkem ve třídenní smrti: protože myslil, že spojení duše a těla není v pojmu člověka, nýbrž aby někdo byl člověkem, že k tomu dostačí, aby měl lidskou duši a tělo, ať již spojené nebo nespojené. Čehož také nesprávnost je patrná z toho, co bylo řečeno v Prvé Části, a z toho, co bylo řečeno o způsobu spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Slovo Boží přijalo duši a tělo spojené: a proto ono spojení učinilo Boha člověkem a člověka Bohem. Avšak to spojení nepřestalo odloučením Slova od těla nebo od duše; přestalo však spojení těla s duší.

K druhému se musí říci, že se řekne, že člověk jest svůj rozum, ne že rozum je celý člověk, nýbrž, protože rozum jest přednější část člověka, a v jeho síle je celé uzpůsobení člověkovo; jako kdyby se představený obce nazval celou obcí, protože na něm záleží celé uzpůsobení obce.

K třetímu se musí říci, že býti knězem přísluší člověku se strany duše, v níž jest charakter posvěcení. Proto smrtí neztrácí člověk kněžského posvěcení. A mnohem méně Kristus, jenž jest původ veškerého kněžství.

## I.5. Zda tělo Krista živého i mrtvého bylo početně totéž.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo početně totéž tělo Krista živého a mrtvého. Kristus totiž opravdu zemřel, jak umírají i jiní lidé. Ale tělo každého jiného člověka není početně totéž, živé a mrtvé: protože se odlišují bytnostnou odlišností. Tedy ani Kristovo tělo není jednoduše početně totéž živé a mrtvé.

Christus in illo triduo fuit homo.

III q. 50 a. 4 s. c.

Sed contra, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum, est superius ad animal et ad hominem, nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum neque animatum. Ergo non fuit homo.

III q. 50 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Christum vere fuisse mortuum est articulus fidei. Unde asserere omne id per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in epistola synodali Cyrilli dicitur, *si quis non confitetur Dei verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit*. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal, mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide, sicut Hugo de sancto Victore, qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem. Quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est. Magister etiam sententiarum, in XXII distinctione III libri, posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo, alia ratione, quia credidit quod unio animae et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum ex his quae dicta sunt in prima parte, et ex his quae dicta sunt circa modum unionis.

III q. 50 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Dei suscepit animam et carnem unitam, et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem verbi ab anima vel a carne, cessavit tamen unio carnis et animae.

III q. 50 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis, sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

III q. 50 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod esse sacerdotem convenit homini ratione animae, in qua est ordinis character. Unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem. Et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

## 5. Utrum corpus eius fuerit idem numero mortuum et vivum.

III q. 50 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cuiuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est idem numero



Mimo to podle Filosofa, v V. Metafys., kterákoliv jsou různá druhově, jsou různá také počtem. Ale tělo Kristovo živé a mrtvé bylo různé druhově.: protože se neříká, leč stejnojmenně, oko nebo tělo mrtvého; jak je patrné z Filosofa, v II. O duši, a VII. Metafys. Tedy nebylo jednoduše tělo Kristovo početně totéž živé a mrtvé.

`Mimo to smrt jest nějaké porušení. Ale to; co se poruší podstatným porušením, když se porušilo, již není: protože porušení je "změna z bytí na nebytí". Tudíž Kristovo tělo, když bylo mrtvo; nezůstalo totéž početně: ježto smrt jest podstatné porušení.

Avšak proti jest, co praví Athanáš, v listě Epiktetovi: "Když tělo bylo obřezáno, a pilo a jedlo a pracovalo a na kříži přibito, Slovo Boží bylo netrpné a netělesné: toto bylo položeno do hrobu." Ale živé tělo Kristovo bylo obřezáno a přibito na kříž; pak tělo Kristovo bylo položeno do hrobu. Tedy totéž tělo, které bylo živé, bylo také i mrtvé.

Odpovídám: Musí se říci, že "když řeknu jednoduše, lze to bráti dvojmo. Jedním způsobem, že jednoduše je totéž, co naprostě; jako "jednoduše se říká, co se říká bez přidání", jak praví Filosof. A tímto způsobem bylo Kristovo tělo živé i mrtvé jednoduše početně totéž. Neboť něco sluje jednoduše početně totéž, protože je totéž svébytím. Avšak Kristovo tělo živé i mrtvé bylo totéž svébytím, protože živé a mrtvé nemělo jiné hypostaze mimo hypostazi Slova Božího, jak bylo svrchu řečeno. A tímto způsobem mluví Athanáš v uvedeném dokladu. Jiným způsobem jednoduše je totéž, co vůbec nebo zcela. A tak Kristovo tělo živé a mrtvé nebylo jednoduše početně totéž. Protože nebylo zcela totéž: ježto život jest něčím z bytnosti žijícího těla, jest totiž bytnostním přísudkem, nikoli případkovým; proto jest důsledek, že tělo, které přestane býti živé, nezůstane zcela totéž. Kdyby se však řeklo, že mrtvé tělo Kristovo zůstává zcela totéž, následovalo by, že nebylo porušeno, myslím porušením smrti. Což jest kacířství Gaianské, jak praví Isidor, a jest v Dekretech XXIV, ot. III. A Damašský praví, ve III. knize, že jméno porušení znamená dvojí: jedním způsobem odloučení duše od těla a jiná taková; jiným způsobem dokonalé rozložení v živly. Tedy jest bezbožné, podle Julia a Gaiana nazvati tělo Páně před zvmrtvýchvstáním neporušným podle prvého způsobu porušení: protože tělo Kristovo "nebylo by soupodstatné s námi; ani by opravdu nezemřelo; ani bychom nebyli podle pravdy spaseni. Druhým však způsobem bylo tělo Kristovo neporušené.

K prvnímu se tedy musí říci, že mrtvé tělo kteréhokoliv jiného člověka nezůstává spojené s nějakou zůstávající hypostazí, jako mrtvé tělo Kristovo. A proto mrtvé tělo kteréhokoliv jiného člověka není totéž jednoduše, nýbrž z části: protože je totéž, podle hmoty, ne však totéž podle tvaru. Tělo však Kristovo zůstává totéž jednoduše pro

mortuum et vivum simpliciter.

III q. 50 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in V Metaphys., quaecumque sunt diversa specie, sunt diversa etiam numero. Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie, quia non dicitur oculus aut caro mortui nisi aequivoce, ut patet per philosophum, et in II de anima et VII Metaphys. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

III q. 50 a. 5 arg. 3

Praeterea, mors est corruptio quaedam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, iam non est, quia corruptio est mutatio de esse in non esse. Corpus igitur Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

III q. 50 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, *circumciso corpore, et potato et manducante et laborante, et in ligno affixo, erat impassibile et incorporeum Dei verbum, hoc erat in sepulcro positum*. Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum et in ligno affixum, corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit et mortuum.

III q. 50 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod dico simpliciter, potest dupliciter accipi. Uno modo, quod simpliciter idem est quod absolute, sicut *simpliciter dicitur quod nullo addito dicitur*, ut philosophus dicit. Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, praeter hypostasim Dei verbi, ut supra dictum est. Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo, simpliciter idem est quod omnino vel totaliter. Et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero. Quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentiale, non accidentale; unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis. Quod est haeresis Gaianitarum, ut Isidorus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III. Et Damascenus dicit, in III libro quod *corruptionis nomen duo significat, uno modo, separationem animae a corpore, et alia huiusmodi; alio modo, perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus domini, secundum Iulianum et Gaianum, secundum primum corruptionis modum, ante resurrectionem, est impium, quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis; nec in veritate mortuum esset; nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo, corpus Christi fuit incorruptum*.

III q. 50 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi. Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid, quia est idem

totožnost svébytí, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, poněvadž něco sluje početně totéž podle svébytí, totéž pak druhově jest totéž podle tvaru: kdekoli svébytí stojí jenom v jedné přirozenosti, odstraněním jednoty druhu musí zaniknouti jednota početní. Ale hypostaze Slova Božího stojí ve dvou přirozenostech. A proto, ačkoli v jiných nezůstává tělo totéž podle druhu lidské přirozenosti, zůstává přece v Kristu početně totéž podle svébytí Slova Božího.

K třetímu se musí říci, že porušení a smrt nepřísluší Kristu následkem svébytí, podle kteréhož svébytí se béře jednota číselná, nýbrž následkem lidské přirozenosti, podle níž se v Kristově těle shledává odlišnost života a smrti.

## I.6. Zda způsobila Kristova smrt něco k našemu spasení.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že smrt Kristova nezpůsobila nic k našemu spasení. Neboť smrt jest nějaké postrádání: jest totiž postrádání života. Ale postrádání, ježto nějaká věc, nemá síly jednati. Tedy nemohla způsobiti něco k našemu spasení.

Mimo to utrpení Kristovo způsobilo naše spasení na způsob zásluhy. Ale tak nemohla působiti smrt Kristova: neboť ve smrtí se odlučuje od těla duše, která jest původem zásluh. Tedy smrt Kristova nezpůsobila něco k našemu spasení.

Mimo to tělesné není příčinou duchovního. Ale smrt Kristova byla tělesná. Nemohla tedy býti příčinou našeho duchovního spasení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve IV. O Troj.: "Jedna smrt našeho Spasitele," totiž tělesná, "byla ke spasení dvojí smrtí naší," totiž duše i těla.

Odpovídám: Musí se říci, že můžeme mluviti dvojmo o smrti Kristově: jedním způsobem, pokud nastává; jiným způsobem, pokud již nastala. - Říká se pak, že smrt nastává, když někdo nějakým utrpením, buď přirozeným nebo násilným, směřuje ke smrti. A tímto způsobem jest totéž, mluviti o smrti Kristově a o jeho' utrpení. A takto; podle tohoto způsobu je smrt Kristova příčinou našeho spasení, podle onoho, co bylo shora řečeno o utrpení. Ale nastalá smrt Kristova se béře, pokud již nastalo odloučení těla a duše. A tak nyní mluvíme o smrtí Kristově. Tímto však způsobem smrt Kristova nemůže býti příčinou našeho spasení na způsob zásluhy, nýbrž jenom na způsob účinnosti: pokud totiž ani ve smrtí nebylo odloučeno božství od Kristova těla; a proto, cokoliv se stalo s tělem Kristovým, i po odloučení duše, bylo nám spasitelné mocí spojeného božství. Výsledek pak nějaké příčiny se pozoruje vlastně podle podobnosti s příčinou. Pročež, ježto smrt jest nějaké postrádání vlastního života, účinek smrtí Kristovy se vidí na odstranění těch, která odporují našemu

secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter, propter identitatem suppositi, ut dictum est.

III q. 50 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam, ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod, sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis verbi Dei subsistit in duabus naturis. Et ideo, quamvis in aliis non remaneat corpus idem secundum speciem humanae naturae, remanet tamen in Christo idem numero secundum suppositum verbi Dei.

III q. 50 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod suppositum attenditur unitas numeralis, sed ratione naturae humanae, secundum quam invenitur in corpore Christi differentia mortis et vitae.

## 6. Utrum mors eius fuerit aliquid operata ad nostram salutem.

III q. 50 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors Christi nihil operata fuerit ad nostram salutem. Mors enim est privatio quaedam, est enim privatio vitae. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

III q. 50 a. 6 arg. 2

Praeterea, passio Christi operata est ad nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quae est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

III q. 50 a. 6 arg. 3

Praeterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostrae salutis.

III q. 50 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., una mors nostri salvatoris, scilicet corporalis, duabus mortibus nostris, idest animae et corporis, saluti fuit.

III q. 50 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod de morte Christi dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum quod est in fieri; alio modo, secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem, vel naturalem vel violentam, tendit in mortem. Et hoc modo, idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita, secundum hunc modum, mors Christi est causa salutis nostrae, secundum illud quod de passione supra dictum est. Sed in facto esse mors consideratur secundum quod iam facta est separatio corporis et animae. Et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostrae per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata est a carne Christi, et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae. Consideratur autem proprie alicuius causae effectus secundum similitudinem causae. Unde,



spasení; a to je smrt duše a smrt těla. A proto se praví, že smrtí Kristovou byla v nás zrušena i smrt duše, která je z hříchu, podle onoho Řím. 4, "Byl vydán", totiž na smrt, "pro naše přečiny"; i smrt těla která záleží v odloučení duše, podle onoho I. Kor. 15, "Pohlcena byla smrt ve vítězství".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristova smrt způsobila naše spasení z moci spojeného božství, a ne z pouhého důvodu smrti.

K druhému se musí říci, že smrt Kristova, pokud se pozoruje jakožto nastalá, ačkoli nepůsobila k našemu spasení na způsob zásluhy, přece působila na způsob účinnosti, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že smrt Kristova byla sice tělesná, ale ono tělo bylo nástrojem božství s ním spojeného, i mrtvé, působíc z jeho síly.

# *LI. O pohřbení Kristově.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o pohřbení Kristově. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda bylo vhodné, aby byl Kristus pohřben.
2. O způsobu jeho pohřbení.
3. Zda se rozložilo v hrobě jeho tělo.
4. O době, kterou leželo v hrobě.

## I.1. Zda bylo vhodné, aby byl Kristus pohřben.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby byl Kristus pohřben. Praví se totiž o Kristu v Žalmu: "Byl učiněn jako člověk bez pomoci, svobodný mezi mrtvými." Avšak v hrobě jsou těla mrtvých zavřena, což se zdá proti svobodě. Tedy se nezdá, že bylo vhodné, aby tělo Kristovo bylo pohřbeno.

Mimo to s tělem Kristovým se nemělo nic státi, co nám nebylo spásonosné. Ale nezdá se nějak příslušeti ke spasení, aby byl Kristus pohřben. Tedy nebylo vhodné, aby byl Kristus pohřben. .

Mimo to se zdá nevhodné, aby Bůh, jenž "jest nad výsost nebe", byl pohřben v zemi. Ale, co přísluší mrtvému tělu Kristovu, přiděluje se Bohu pro spojení. Tedy se zdá nevhodné, že byl Kristus pohřben.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. 26, o ženě; která jej pomazala: "Dobrý skutek vykonala na mně;" a později dodává: "Vylivši tuto mast na mé tělo, učinila tak k mému pohřbení."

Odpovídám: "Musí se říci, že bylo vhodné, aby byl Kristus

quia mors est quaedam privatio vitae propriae, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae saluti, quae quidem sunt mors animae et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animae, quae est per peccatum, secundum illud Rom. IV, traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra; et mors corporis, quae consistit in separatione animae, secundum illud I Cor. XV, *absorpta est mors in victoria*.

III q. 50 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitae, et non ex sola ratione mortis.

III q. 50 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non fuerit ad nostram salutem operata per modum meriti, fuit tamen operata per modum efficientiae, ut dictum est.

III q. 50 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod mors Christi fuit quidem corporalis, sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius etiam mortuum.

# *51. De sepultura Christi.*

## Prooemium

III q. 51 pr.

Deinde considerandum est de sepultura Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum sepeliri. Secundo, de modo sepulturae eius. Tertio, utrum corpus eius fuerit in sepulcro resolutum. Quarto, de tempore quo iacuit in sepulcro.

## 1. Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri.

III q. 51 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in Psalmo, *factus est sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber*. Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum, quod videtur libertati esse contrarium. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

III q. 51 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

III q. 51 a. 1 arg. 3

Praeterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super caelos excelsos, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo, ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

III q. 51 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXVI, de muliere quae eum inunxit, *opus bonum operata est in me*, et postea subdit, *mittens unguentum hoc in corpus meum, ad sepeliendum me fecit*.

III q. 51 a. 1 co.

pohřben. A to nejprve na důkaz pravosti smrti: neboť nikdo není: položen do hrobu, až když jest již zjištěna pravá smrt. Proto také Mark. 15 se čte, že Pilát než dovolil Kristovo pohřbení, přesvědčil se bedlivým zkoumáním, že již zemřel. Za druhé, protože tím, že Kristus vstal z hrobu, dává se naděje vstání skrze něho těm, kteří jsou v hrobě; podle onoho Jan. 5: "Všichni, kteří jsou v hrobech, uslyší hlas Syna Božího, a kteří uslyšeli, budou žíti." Za třetí za příklad těm, kteří smrtí Kristovou duchovně umírají hříchům, kteří se totiž "ukrývají před ruchem lidí". Proto se praví Kol. 3: "Jste mrtvi a život váš jest ukryt s Kristem v Bohu." Proto také pokřtění, kteří skrze smrt Kristovu umírají hříchům, jsou jako spolupohřbeni s Kristem ponořením, podle onoho Řím. 6: "Byli jsme s Kristem spolupohřbeni skrze křest k smrti."

K prvnímu se tedy musí říci, že také pohřbený Kristus ukázal, že byl svobodný mezi mrtvými, protože mu nemohlo býti zabráněno uzavřením v hrobě, aby vyšel z něho zmrtvýchvstáním.

K druhému se musí říci, že jako smrt Kristova působila účinně naše spasení, tak také i jeho pohřbení. Proto praví Jeronym, K Mark.: "Povstáváme pohřbením Kristovým." A Isai. 53, k onomu ‚Dá bezbožné k pohřbení', praví Glossa: "to jest, národy, které byly bez zbožnosti, dá Bohu a Otci, protože jich nabyl smrtí a pohřbením."

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v kterési řeči Efesského Sněmu, "nic z toho, co spasí lidi, nedělá bezpráví Bohu; neboť jej nezjevují jako trpného, nýbrž jako milostivého". A v jiné Řeči téhož Sněmu čteme: "Bůh nepovažuje nikterak za bezpráví, co je lidem příležitostí spasení. Nebudeš přece považovati Boží přirozenost za tak nízkou, že by někdy mohla býti podrobena bezpráví."

## I.2. Zda byl Kristus pohřben vhodným způsobem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl pohřben vhodným způsobem. Pohřbení totiž odpovídá jeho smrti. Ale Kristus utrpěl nejnižší smrt; podle onoho Moudr. 2: "K smrtí nejpotupnější jej odsuďme." Tedy se zdá nevhodné, aby bylo Kristu prokázáno čestné pohřbení, že totiž byl pohřben od předáků, totiž od Josefa z Arimatie, jenž byl "urozeným desátníkem", jak máme Mark. 15, a od Nikodema, jenž byl "knížetem židovským", jak máme Jan. 3.

Mimo to, s Kristem se nemělo nic státi, co by bylo příkladem zbytečnosti. Zdá se však, že bylo zbytečné, když přišel Krista pohřbíti "Nikodem, nesa směs myrhy a aloe, skoro sto liber", jak se praví Jan. 19; zvláště, když "žena předešla pomazáním jeho těla ku pohřbu", jak se praví Mark. 14. Nestalo se to tedy vhodně na Kristu.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum sepeliri. Primo quidem, ad comprobandum veritatem mortis, non enim aliquis in sepulcro ponitur, nisi quando iam de veritate mortis constat. Unde et Marci XV legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum his qui sunt in sepulcro, secundum illud Ioan. V, *omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent*. Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. III, *mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*. Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus cum Christo per Baptismum in mortem*.

III q. 51 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus etiam sepultus ostendit se inter mortuos liberum fuisse, in hoc quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

III q. 51 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et eius sepultura. Unde Hieronymus dicit, super Marc., *sepultura Christi resurgimus*. Et Isaiae LIII, super illud, *dabit impios pro sepultura*, dicit Glossa, *idest, gentes, quae sine pietate erant, Deo patrique dabit, quia mortuus et sepultus eos acquisivit*.

III q. 51 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in quodam sermone Concilii Ephesini, *nihil horum quae salvant homines, iniuriam Deo facit, quae ostendunt eum, non passibilem, sed clementem*. Et in alio sermone eiusdem Concilii legitur, *nihil putat iniuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitreris, tanquam quae aliquando subiecta possit esse iniuriis*.

## 2. De modo sepulturae eius.

III q. 51 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim eius respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abiectissimam, secundum illud Sap. II, *morte turpissima condemnemus eum*. Ergo inconveniens videtur fuisse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumulatus, scilicet a Ioseph ab Arimathaea, qui erat nobilis decurio, ut habetur Marci XV, et a Nicodemo, qui erat princeps Iudaeorum, ut habetur Ioan. III.

III q. 51 a. 2 arg. 2

Praeterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum *Nicodemus venit ferens mixturam myrrhae et aloes quasi libras centum*, ut dicitur Ioan. XIX, *praesertim cum mulier praevenerit corpus eius ungere in sepulturam*, ut dicitur Marci XIV. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.



Mimo to, není vhodné, aby nějaký skutek odporoval sám sobě. Ale Kristovo pohřbení bylo s jedné strany jednoduché, protože totiž Josef zavinul jeho tělo do čistého plátna", jak se praví Mat. 27, a "nikoli do zlata nebo perel nebo hedvábí", jak tamtéž praví Jeronym; s druhé strany však se zdá, že bylo slavně protože jej pohřbili , s kořením". Tedy se zdá, že způsob Kristova pohřbení nebyl vhodný.

Mimo to, "cokoliv jest napsáno", a především o Kristu, "jest napsáno k našemu poučení", jak se praví Řím. 15. Ale v evangeliích jest o pohřbu Kristově napsáno něco; co se nezdá nikterak patřiti k našemu poučení; jako' že byl pohřben v zahradě, že byl pohřben v cizím hrobě, a novém a vytesaném ve skále. Tedy byl nevhodný způsob Kristově pohřbení.

Avšak proti jest, co se praví Isai 11: "A bude slavný jeho hrob."

Odpovídám: Musí se říci, že se ukazuje vhodnost způsobu Kristova pohřbení z trojího. A to nejprve co do potvrzení víry v jeho smrt a zmrtvýchvstání. - Za druhé na doporučení uctivosti těch, kteří jej pohřbili. Proto dí Augustin, v I. O Městě Bož.: "Chvalně jsou připomenuti v Evangeliu, kdo se postarali, aby jeho tělo; s kříže sňaté, bylo pečlivě a čestně zakryto a pohřbeno". - Za třetí, co do tajemství jímž jsou poučováni ti, kteří jsou "s Kristem spolupohřbeni k smrti".

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze smrt Kristovu se nám doporučuje trpělivost a stálost toho, který utrpěl smrt; a tím více, čím byla smrt nižší. Ale v čestném pohřbení se pozoruje síla umírajícího, jenž, proti záměru zabíjejících, přece po smrti byl čestně pohřben a jest to obrazem oddanosti věřících, kteří slouží mrtvému Kristu.

K druhému se musí říci, že v tom, co Evangelista praví, že jej pohřbili, "jak jest židovským zvykem pohřbívati", jak praví Augustin, K Janovi, "napomenul, že v takových službách, jež se prokazují mrtvým, má se zachovávati zvyk toho národa. Zvykem tohoto národa však bylo, že těla mrtvých byla obložena různým kořením, aby se déle zachovala neporušená." Proto se též v III. O křesť. nauce praví, že "ve všech takových není proviněním užívání věcí, nýbrž přepych užívajícího". A potom dodává: "Co u jiných osob často bývá hanebnosti, u osoby božské nebo prorocké jest znamením nějaké veliké věci." Neboť myrha a aloe pro svou hořkost značí kajícnost, kterou někdo zachovává v sobě Krista bez porušení hříchu. Vůně pak koření znamená dobrou pověst.

K třetímu se musí říci, že se užilo myrhy a aloe na tělo Kristovo, aby bylo zachováno nedotčené porušením, což se zdálo nějak nezbytné. Tím se nám dává příklad, že můžeme dovoleně užívati některých léčivých drahocenností pro nutnost zachovati své tělo. Ale zavinutí těla patřilo pouze k nějaké uctivé slušnosti. A v takových

III q. 51 a. 2 arg. 3

Praeterea, non est conveniens ut aliquod factum sibi ipsi dissonum sit. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet *Ioseph involvit corpus eius in sindone munda*, ut dicitur Matth. XXVII, non autem auro aut gemmis aut serico, ut Hieronymus ibidem dicit, ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturae Christi.

III q. 51 a. 2 arg. 4

Praeterea, quaecumque scripta sunt, et praecipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. XV. Sed quaedam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum quae in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere, sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens igitur fuit modus sepulturae Christi.

III q. 51 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XI, *et erit sepulcrum eius gloriosum*.

III q. 51 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod modus sepulturae Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundo, ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, *laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus eius, de cruce acceptum, diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt*. Tertio, quantum ad mysterium, per quod informantur illi qui *Christo consepeliuntur in mortem*.

III q. 51 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, circa mortem Christi, commendantur patientia et constantia ipsius qui mortem est passus, et tanto magis, quanto mors fuit abiectior. Sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui, contra intentionem occidentium, etiam mortuus honorifice sepelitur, et praefiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

III q. 51 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc quod Evangelista dicit quod sepelierunt eum sicut mos est Iudaeis sepelire, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *admonuit in huiusmodi officiis quae mortuis exhibentur, morem cuiusque gentis esse servandum. Erat autem illius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illaesa*. Unde et in III de Doct. Christ. dicitur quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*. Et postea subdit, *quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est*. Myrrha enim et aloes, propter sui amaritudinem, significant poenitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati. Odor autem aromatum significat bonam famam.

III q. 51 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi ut immune a corruptione servaretur, quod videbatur ad quandam necessitatem pertinere. Unde datur nobis exemplum ut licite possimus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi.

máme býti spokojeni s jednoduchými. Bylo však tím naznačováno, jak praví Jeronym, že "ten zavinul Ježíše do čistého plátna, kdo jej přijal čistou myslí". A proto, jak praví Beda, K Mark., "Nastal církevní zvyk, že se neslouží oltářní Obět na hedvábí, ani barvené látce, nýbrž na polním lnu, jako bylo tělo Páně pohřbeno v čistém plátně."

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus jest pohřben v zahradě na znamení, že skrze jeho smrt a pohřbení jsme osvobozeni od smrti, které jsme propadli hříchem Adamovým, spáchaným v rajské zahradě. Proto pak "Spasitel v cizím hrobě jest uložen, jak praví Augustin, v kterési Řeči, "že umřel za cizí spásu; hrob totiž jest příbytkem smrti". - Z toho také lze viděti přemíru chu doby, pro nás přijaté. Neboť, jenž neměl za živa domu, také po smrtí jest uložen do cizího hrobu, a jsa nahý, jest od Josefa zakryt. Jest pak položen do nového hrobu, jak praví Jeronym, "aby se nepředstíralo, že vstal jiný z mrtvých, když po zmrtvýchvstání jiná těla zůstala. Může však též nový hrob znamenati panenské lůno Mariino". - Tím se také dává rozuměti, že jsme skrze Kristovo pohřbení všichni obnoveni, zničením smrti a porušení. Byl pak pohřben ve hrobě vytesaném ve skále, jak praví Jeronym, "aby se neříkalo, že byl kradmo odnesen, po podkopání základů hrobky, kdyby byla zbudována z mnohých kamenů". Proto též "veliký kámen", jenž byl přivalen, "ukazuje, že hrob nemohl býti otevřen bez pomoci mnohých". Také, kdyby byl pohřben v zemi, mohli říci: "Vykopali zem a ukradli jej", jak dí Augustin. - Mysticky pak se tím naznačuje, jak dí Hilarius, že učením apoštolů jest Kristus vnášen do hrudi pohanské ztvrdlosti, jako vyhloubené působením učení: hrubé a nové, dříve žádným vchodem přístupné bázni Boží. A protože mimo něj nic nemá vnikati do naší hrudi, jest zavalen vchod kamenem. A, jak praví Origenes, "není náhodně napsáno, ‚Josef zavinul Kristovo tělo čistým plátnem a položil do nového hrobu', a že ‚přivalil velký kámen'; protože všechno co jest na těle Ježíšově, jest čisté a nové a velmi veliké".

## I.3. Zda Kristovo tělo v hrobě zpráchnivělo.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo tělo v hrobě zpráchnivělo. Neboť jako jest smrt trestem hříchu prvého Rodiče, tak také zpráchnivění; bylo totiž řečeno prvému člověku po hříchu: "Prach jsi a v prach se obrátíš," jak se praví Gen. 3. Ale Kristus podstoupil smrt, aby nás osvobodil od smrti. Tedy také mělo jeho tělo zpráchnivěti, aby nás osvobodil od zpráchnivění.

Mimo to, tělo Kristovo bylo téže přirozenosti s těly našimi. Ale naše těla se počnou ihned po smrtí rozkládati a uzpůsobují se k hnití: protože vyprchá přirozené teplo, nastoupí vnější teplo, které působí hnilobu. Tedy se zdá, že se podobně stalo na těle Kristově.

Mimo to, jak bylo řečeno, Kristus chtěl pohřbení, aby dal

Sed involutio corporis pertinebat ad solam quandam decentiam honestatis. Et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit, quod ille *in sindone munda involvit Iesum, qui mente pura eum susceperit*. Et hinc, ut Beda dicit, super Marc., *Ecclesiae mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus domini est in sindone munda sepultum*.

III q. 51 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte, quam incurrimus per peccatum Adae in horto Paradisi commissum. Ideo autem salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit, in quodam sermone, *quia pro aliorum moriebatur salute, sepulcrum autem mortis* est habitaculum. Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptae. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Ioseph operitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieronymus dicit, *ne, post resurrectionem, ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur. Potest autem et novum sepulcrum Mariae virginalem uterum demonstrare*. Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem deciso in petra conditus est, ut Hieronymus dicit, *ne, si ex multis lapidibus aedificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, sublatus furto diceretur. Unde et saxum magnum quod appositum fuit, ostendit non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisse reserari. Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterant, suffoderunt terram, et furati sunt eum*, sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilarius dicit, quod *per apostolorum doctrinam in pectus duritiae gentilis, quodam doctrinae opere excisum, Christus infertur, rude scilicet ac novum, nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil oporteat praeter eum in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur*. Et, sicut Origenes dicit, *non fortuito scriptum est, Ioseph involvit corpus Christi sindone munda, et posuit in monumento novo, et quod advolvit lapidem magnum, quia omnia quae sunt circa corpus Iesu, munda sunt, et nova, et valde magna*.

## 3. Utrum corpus eius fuerit in sepulchro resolutum.

III q. 51 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est poena peccati primi parentis, ita etiam incineratio, dictum est enim primo homini post peccatum, *pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen. III. Sed Christus mortem sustinuit ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus eius, ut nos ab incineratione liberaret.

III q. 51 a. 3 arg. 2

Praeterea, corpus Christi fuit eiusdem naturae cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt et ad putrefactionem disponuntur, quia, exhalante calido naturali, supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

III q. 51 a. 3 arg. 3



lidem naději, že také vstanou z hrobů. Tedy měl také vytrpěti zpráchnivění, aby zpráchnivělým dal naději povstání po zpráchnivění.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Nedáš uzříti porušení svému Svatému;" což vykládá Damašský ve III. knize o porušení, které je z rozložení na prvky.

Odpovídám: Musí se říci, že nebylo vhodné zhnití těla Kristová, neb jakéhokoli způsobu zpráchnivění. Neboť hniloba každého těla pochází ze slabosti přirozenosti onoho těla, jež již nemůže ono tělo udržeti v jednotě. Avšak Kristova smrt, jak bylo výše řečeno, neměla býti se slabosti přirozenosti, aby se nezdálo, že není dobrovolná. A proto chtěl zemříti nikoli z nemoci, nýbrž z uvaleného utrpení, jemuž se sám vydal. A proto, aby nebyla jeho smrt připisována slabosti jeho přirozenosti, nechtěl žádnou hnilobu ani žádný rozklad svého těla, nýbrž, aby ukázal božskou moc, chtěl, aby zůstalo ono tělo neporušené. Pročež dí Zlatoústý, že "jiní lidé, žijíce, honosí se vlastními činy, totiž ti, kteří správně jednali; ale jejich smrtí zanikají. Ale u Krista je celý opak: neboť před křížem jest všechno trudné a slabé; jakmile však byl ukřižován, všechno se stalo přeslavným: abys poznal, že nebyl ukřižován pouhý člověk."

K prvnímu se tedy musí říci, že, Kristus, ježto nebyl podroben hříchu, nebyl povinen ani zemříti ani zpráchnivěti. Avšak dobrovolně podstoupil smrt pro naše spasení, ze svrchu řečených důvodů. Kdyby však jeho tělo zhnilo nebo se rozložilo, bylo by to spíše na škodu lidského spasení, protože by se nevěřilo v božskou sílu v něm. Proto v jeho osobě se praví v Žalmu: "Jaký užitek v krvi mé, když sestoupím do porušení?" Jako by řekl: Jestliže zhnije mé tělo, ztratí se užitek prolité krve.

K druhému se musí říci, že Kristovo tělo, co do stavu trpné přirozenosti, mohlo zhníti, ač ne co do zasloužení hniloby, jež je hříchem. Ale božská síla uchránila Kristovo tělo od hniloby, jako též vzkřísila z mrtvých.

K třetímu se musí říci, že Kristus vstal z hrobu božskou silou, jež není zúžena žádnými hranicemi. A proto, že vstal z hrobu, to bylo dostatečným důkazem, že lidé budou vzkříšeni božskou silou nejen z hrobů, nýbrž také z jakéhokoliv ztrouchnivění.

## I.4. Zda byl Kristus v hrobě pouze jeden den a dvě noci.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl v hrobě pouze jeden den a dvě noci. Praví totiž sám, Mat. 12: "Jako byl Jonáš v břiše velryby tři dny a tři noci, tak bude Syn Člověka v srdci země tři dny a tři noci." Ale v srdci země byl, uložen v hrobě. Nebyl tedy v hrobě pouze jeden den a dvě noci.

Praeterea, sicut dictum est, Christus sepeliri voluit ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

III q. 51 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo dicitur, *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod Damascenus exponit, in III libro, de corruptione quae est per resolutionem in elementa.

III q. 51 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari. Quia putrefactio cuiuscumque corporis provenit ex infirmitate naturae illius corporis, quae non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, non debuit esse cum infirmitate naturae, ne crederetur non esse voluntaria. Et ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors eius naturae infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi, sed, ad ostensionem virtutis divinae, voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit quod, *viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta, his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium, nam ante crucem, omnia sunt maesta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta, ut noscas non purum hominem crucifixum*.

III q. 51 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus, cum non esset subiectus peccato, neque morti erat obnoxius neque incinerationi. Voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, propter rationes supra dictas. Si autem corpus eius fuisset putrefactum vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum humanae salutis, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona eius in Psalmo dicitur, *quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem?* Quasi dicat, *si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas*.

III q. 51 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus Christi, quantum ad conditionem naturae passibilis, putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum. Sed virtus divina corpus Christi a putrefactione reservavit, sicut et resuscitavit a morte.

III q. 51 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quae nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

## 4. De tempore quo iacuit in sepulchro.

III q. 51 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse, Matth. XII, *sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita filius hominis erit in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus*. Sed in corde terrae fuit in sepulcro existens. Non ergo fuit in sepulcro solum

Mimo to praví Řehoř ve Velikonoční Homilii, že "jako Samson odnesl brány Gazy o půlnoci, tak Kristus, odstraniv brány pekel o půlnoci, vstal". Ale když vstal, nebyl v hrobě. Tedy nebyl celé dvě noci v hrobě.

Mimo to skrze smrt Kristovu světlo přemohlo temnoty. Ale noc patří k temnotám, den pak ke světlu. Tedy bylo vhodnější, aby Kristovo tělo bylo ve hrobě dva dny a jednu noc, nežli naopak:

Avšak proti jest, jak Augustin praví, ve IV. O Troj., že "od večera pohřbení až do svítání vzkříšení je třicetšest hodin", to jest, "celá noc s celým dnem a celou nocí".

Odpovídám: Musí se říci, že ta doba, kterou zůstal Kristus v hrobě, znamená účinek jeho smrti. Bylo totiž výše řečeno, že smrtí Kristovou jsme byli osvobozeni od dvojí smrti, totiž od smrtí duše a od smrtí těla. A to jest naznačeno dvojí nocí, již zůstal Kristus v hrobě. Protože však jeho smrt nepocházela ze hříchu, nýbrž byla přijata z lásky, neměla ráz noci, nýbrž dne. A proto jest naznačena celým dnem, který byl Kristus v hrobě. A tak bylo vhodné, aby byl Kristus jeden den a dvě noci v hrobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlase Evang., "Někteří neznalí způsobu Písma, chtěli rozuměti nocí ony tři hodiny od šesté až do deváté, kdy bylo zatmění slunce; a dnem jiné tři hodiny, kdy bylo zase vráceno zemi, to jest, od deváté do jeho západu. Neboť následuje příští noc sobotní, ale připočtením k jejímu dni, budou již dvě noci a dva dny. Po sobotě pak následuje noc časné soboty, to jest, úsvitu dne Páně, v němž potom Pán vstal z mrtvých. A tak ještě neobstojí míra tří dnů a tří nocí. Zbývá tedy, aby se to našlo oním obvyklým způsobem mluvení Písma, jímž se část béře za celek": tak totiž, že bereme jednu noc a jeden den za jeden den přirozený. A tak se počítá prvý den od své poslední části, kdy Kristus šestého dne umřel a byl pohřben; druhý pak den je celý se čtyřiadvaceti hodinami nočními a denními; noc pak následující patří k třetímu dni. "Neboť jako se počítají první dni, pro příští pád člověka, od světla do noci, tak tyto se počítají, pro napravení člověka, od tmy do světla."

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, ve IV. O Troj., Kristus vstal na úsvitě, v níž se ukazuje něco světla, a přece ještě zůstává něco noční tmy; pročež se praví o ženách, Jan. 20, že "když ještě byla tma, přišly ke hrobu". Tedy k vůli této tmě praví Řehoř, že Kristus vstal o půlnoci, ne sice za rozdělení noci na dvě rovné části, nýbrž za oné noci. Neboť ono svítání může slouti i částí noci, i částí dne, pro spojení, které má s oběma.

una die et duabus noctibus.

III q. 51 a. 4 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in homilia paschali, quod *sicut Samson abstulit media nocte portas Gazae, ita Christus media nocte, auferens portas Inferni, resurrexit*. Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

III q. 51 a. 4 arg. 3

Praeterea, per mortem Christi lux praevaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duabus diebus et una nocte, quam e converso.

III q. 51 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., *a vespere sepulturae usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horae sunt, idest, nox tota cum die tota et nocte tota*.

III q. 51 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis eius repraesentat. Dictum est enim supra quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animae et a morte corporis. Et hoc significatur per duas noctes quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem eius, quia non fuit ex peccato proveniens sed ex caritate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei. Et ideo significatur per diem integram qua Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro.

III q. 51 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *quidam, modum Scripturae nescientes, noctem voluerunt animadvertere tres illas horas, a sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est; et diem, tres horas alias quibus iterum terris est redditus, idest a nona usque ad eius occasum. Sequitur enim nox futura sabbati, qua cum suo die computata, erunt iam duae noctes et duo dies. Post sabbatum autem, sequitur nox primae sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo quo a parte totum intelligitur*, ita scilicet quod unam noctem et unam diem accipiamus pro uno die naturali. Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secunda autem dies est integra cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. *Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem; ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris computantur in lucem*.

III q. 51 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV de Trin., Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis, unde de mulieribus dicitur, Ioan. XX, quod *cum tenebrae adhuc essent, venerunt ad monumentum*. Ratione ergo harum tenebrarum, Gregorius dicit Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes aequales, sed infra illam noctem. Illud enim diluculum et pars noctis et pars diei dici potest, propter



K třetímu se musí říci, že natolik převládlo ve smrtí Kristově světlo, což jest označeno jedním dnem, že odstranilo temnotu dvou nocí, totiž dvojí naší smrti, jak bylo řečeno.

## *LII. O sestoupení Kristově do pekel.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o sestoupení Kristově do pekel. A o tom jest osm otázek.

1. Zda bylo vhodné, aby Kristus sestoupil do pekel.
2. Do kterého pekla sestoupil.
3. Zda byl celý v pekle.
4. Zda tam nějakou dobu dlel.
5. Zda vysvobodil svaté Otce z pekla.
6. Zda vysvobodil zavržené z pekla.
7. Zda vysvobodil dítky, zemřelé v prvotním hříchu.
8. Zda vysvobodil lidi z očistce.

### I.1. Zda bylo vhodné Kristu sestoupiti do pekla.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné Kristu, sestoupiti do pekla. Praví totiž Augustin, v Listě Evodiovi: "Nikde jsem nemohl najíti v Písmě pekla, jmenovaná v dobrém." Ale duše Kristova nesestoupila do něčeho zlého, protože ani duše spravedlivých nesestupují do něčeho zlého. Tedy se zdá, že nebylo vhodné Kristu, sestoupiti do pekel.

Mimo to sestoupiti do pekel nemůže příslušeti Kristu podle božské přírozenosti, jež jest vůbec nehybná, nýbrž může mu příslušeti pouze podle přirozenosti přijaté. To však, co Kristus učinil nebo vytrpěl v přijaté přirozenosti, je zařízeno k lidskému spasení. K tomu se však nezdá nutným, aby Kristus sestoupil do pekel: protože svým utrpením, jež podstoupil v tomto světě, vysvobodil nás z viny i trestu, jak bylo výše řečeno. Tedy nebylo vhodné, aby Kristus sestoupil do pekla.

Mimo to smrtí Kristovou byla odloučena duše od jeho těla, jež bylo uloženo ve hrobě, jak jsme měli svrchu. Nezdá se však, že by sestoupil do pekla pouze podle duše; protože duše, ježto jest nehmotná, nezdá se schopná místního pohybu; neboť to jsou tělesa, jak se dokazuje v VI. Fysic.; sestup pak obnáší. tělesný pohyb. Nebylo tedy vhodné, aby Kristus sestoupil do pekla.

Avšak proti jest, co se praví ve Vyznaní: "Sestoupil do pekel." A Apoštol dí, Efes. 4: "Že pak vystoupil, co jest, nežli že nejprve sestoupil k nižším částem země?" Glossa: "to jest, do pekel".

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné Kristu sestoupiti do pekla. A to nejprve, protože on přišel nésti náš trest,

communicantiam quam habet cum utroque.

III q. 51 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in tantum lux in morte Christi praevaluit, quod significatur per unam diem, quod tenebras duarum noctium, idest duplicis mortis nostrae, removit, ut dictum est.

## *52. De descensu Christi ad inferos.*

### Prooemium

III q. 52 pr.

Deinde considerandum est de descensu Christi ad Inferos. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum conveniens fuerit Christum ad Inferos descendere. Secundo, in quem Infernum descenderit. Tertio, utrum totus fuerit in Inferno. Quarto, utrum aliquam moram ibi contraxerit. Quinto, utrum sanctos patres ab Inferno liberaverit. Sexto, utrum ab Inferno liberaverit damnatos. Septimo, utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos. Octavo, utrum liberaverit homines de Purgatorio.

### 1. Utrum conveniens fuerit Christum ad inferos descendere.

III q. 52 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad Infernum descendere. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *nec ipsos quidem Inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos* potui reperire. Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animae iustorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad Inferos descendere.

III q. 52 a. 1 arg. 2

Praeterea, descendere ad Inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quae est omnino immobilis, sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam. Ea vero quae Christus fecit vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem. Ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad Inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa et poena, ut supra dictum est. Non igitur fuit conveniens quod Christus ad Infernum descenderet.

III q. 52 a. 1 arg. 3

Praeterea, per mortem Christi separata est anima a corpore eius, quod quidem positum fuerat in sepulcro, ut supra habitum est. Non videtur autem quod secundum animam solam ad Infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri; hoc enim est corporum, ut probatur in VI Physic.; descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad Infernum descenderet.

III q. 52 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in symbolo, *descendit ad Inferos*. Et apostolus dicit, Ephes. IV, *quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit primum ad inferiores partes terrae?* Glossa, *idest ad Inferos*.

III q. 52 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum ad

aby nás vytrhl z trestu; podle onoho Isai. 53: "On vpravdě vzal mdloby naše a bolesti naše on nesl." Z hříchu však člověk nejen přišel k smrti těla, nýbrž také k sestupu do pekel. A proto, jako byla vhodná jeho smrt, aby nás osvobodil od smrti, tak také bylo vhodné jeho sestoupení do pekel, aby nás osvobodil od sestoupení do pekel. Proto se praví Ose. 13: "Smrti, budu smrtí tvou! Zkázou tvou budu, peklo!" Za druhé, protože bylo vhodné, aby, zvítěziv utrpením nad ďáblem, vyrval jím přemožené, kteří byli drženi v pekle; podle onoho Zach. 9: "Tý také jsi pustil z jámy své zajatce, pro krev své úmluvy." A Kol. 2 se praví: "Bezpečně převedl, oloupiv knížata a mocnosti." Za třetí, jako ukázal svou moc na zemi životem a smrtí, tak aby také ukázal svou moc v pekle, navštíviv a osvítiv je. Proto se praví v Žalmu: "Otevřte, knížata, brány své;" Glossa: "to jest, knížata pekla, odložte svou moc, kterou jste až dosud drželi lidi v pekle"; a tak, "klekej ve jménu Ježíšově každé koleno", nejen "nebeských", jak se praví Filip. 2.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve jméně pekla zní zlo trestu, ne však zlo viny. Proto se slušelo Kristovo sestoupení do pekla; ne, že sám měl povinnost trestu: nýbrž, aby vysvobodil ty, kteří trestu byli podrobeni.

K druhému se musí říci, že utrpení Kristovo bylo nějakou obecnou příčinou lidského spasení jak živých, tak mrtvých. Všeobecná pak příčina pracuje na zvláštních účincích skrze něj aké zvláštní. Proto, jako síla utrpení Kristova se dává živým skrze svátosti, připodobňující nás utrpení Kristovu; tak také byla dána mrtvým skrze sestoupení Kristovo do pekel. Pročež se významně praví Zach. 9, že "vyvedl přemožené z jámy, pro krev své úmluvy", to jest, skrze sílu svého utrpení.

K třetímu se musí říci, že duše Kristova nesestoupila do pekel oním druhem pohybu, jímž se pohybují těla, nýbrž oním druhem pohybu, jímž se pohybují andělé, jak jsme měli v Prvé Části.

## I.2. Zda sestoupil Kristus také do pekla zavržených.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus sestoupil také do pekla zavržených. Praví se totiž ústy Boží Moudrosti, Eccli 24: "Proniknu všechny spodní části země." Ale k spodním částem země se počítá také peklo zavržených; podle onoho Žalmu: "Vejdou do spodin země." Proto Kristus, který jest "Boží Moudrost", sestoupil také do pekla zavržených.

Mimo to, Skut. 2, praví Petr, že "Bůh vzkřísil Krista, zrušiv bolesti pekla, poněvadž bylo nemožné, aby on byl od něho držen." Ale v pekle Otců nejsou bolesti; ani též v pekle dětí, jež nejsou trestány trestem smyslu za skutek hříšný, nýbrž jen trestem zavržení za hřích prvotní. Tedy sestoupil Kristus do pekla zavržených, nebo také do

Infernum descendere. Primo quidem, quia ipse venerat poenam nostram portare, ut nos a poena eriperet, secundum illud Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*. Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad Inferos. Et ideo, sicut fuit conveniens eum mori ut nos liberaret a morte, ita conveniens fuit eum descendere ad Inferos ut nos a descensu ad Inferos liberaret. Unde dicitur Osee XIII, *ero mors tua, o mors. Ero morsus tuus, Inferne*. Secundo, quia conveniens erat ut, victo Diabolo per passionem, vinctos eius eriperet, qui detinebantur in Inferno, secundum illud Zach. IX, *tu quoque in sanguine testamenti tui vinctos tuos emisisti de lacu*. Et Coloss. II dicitur, *exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter*. Tertio ut, sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in Inferno, ipsum visitando et illuminando; unde dicitur in Psalmo, *attollite portas, principes, vestras*, Glossa, *idest, principes Inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in Inferno detinebatis*; et sic in nomine Iesu omne genu flectatur, non solum caelestium, sed etiam Infernorum, ut dicitur Philipp. II.

III q. 52 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomen Infernorum sonat in malum poenae, non autem in malum culpae. Unde decuit Christum in Infernum descendere, non tanquam ipse esset debitor poena, sed ut eos qui erant poenae obnoxii, liberaret.

III q. 52 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit quaedam causa universalis humanae salutis, tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde, sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi, ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad Inferos. Propter quod signanter dicitur Zach. IX, quod *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, idest per virtutem passionis suae.

III q. 52 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima Christi non descenderit ad Inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo Angeli moventur, sicut in prima parte habitum est.

## 2. In quem infernum descenderit.

III q. 52 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus descenderit etiam ad Infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinae sapientiae, Eccli. XXIV, *penetrabo omnes inferiores partes terrae*. Sed inter partes inferiores terrae computatur etiam Infernus damnatorum, secundum illud Psalmi, *introibunt in inferiora terrae*. Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad Infernum damnatorum descendit.

III q. 52 a. 2 arg. 2

Praeterea, Act. II dicit Petrus quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus Inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo*. Sed dolores non sunt in Inferno patrum, neque etiam in Inferno puerorum, qui non puniuntur poena sensus propter peccatum actuale, sed



očistce, kde jsou lidé trestáni trestem smyslu za skutky hříšné.

Mimo to, I. Petr. 3, se praví, že "Kristus přišed duší, kázal těm, kteří byli zavřeni ve vězení, kteří někdy byli nevěřící"; což, jak dí Athanáš, v Listě Epiktetovi, rozumí se o sestoupení Kristově do pekel. Praví totiž, že "Kristovo tělo bylo položeno do hrobu, on pak odešel kázati duchům, kteří byli v žaláři, jak řekl Petr". Víme však, že nevěřící byli v pekle zavržených. Tedy sestoupil Kristus do pekla zavržených.

Mimo to Augustin praví, v Listě Evodiovi: "Kdyby svaté Písmo řeklo, že zemřelý Kristus sestoupil do onoho lůna Abrahamova, nejmenujíc peklo a jeho bolesti, divil bych se, kdyby se někdo odvážil tvrditi, že sestoupil do pekel. Ale protože zřejmá svědectví připomínají i peklo i bolesti, nenaskýtá se žádná příčina, proč by se věřil příchod Spasitele tam, než, aby je zachránil od těch bolestí." Ale místo bolestí jest peklo od zavržených. Tedy sestoupil Kristus do pekla zavrženvch.

Mimo to, jak dí Augustin, v jedné Řeči o Utrpení, Kristus, sestoupiv do pekla, "osvobodil všechny spravedlivé, kteří byli drženi poutem dědičného hříchu". Ale mezi nimi byl také Job, jenž o sobě praví, Job. 17: "Všechno mé sestoupí do nejhlubšího pekla." Tedy sestoupil Kristus také do nejhlubšího pekla.

Avšak proti jest, že se praví o pekle zavržených, Job. 10: "Než odejdu, a nevrátím se, do země temné a zahalené mlhou smrti," atd. Není však "spolčení světla s temnotou", jak se praví. II. Kor. 6. Tedy Kristus, jenž je světlo, nesestoupil do onoho pekla zavržených.

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojmo říká, že něco někde jest. Jedním způsobem skrze svůj účinek. A tím způsobem sestoupil Kristus do každého pekla; ale jinak a jinak. Neboť na peklo zavržených měl ten účinek, že, sestoupiv do pekel, usvědčil je z jejich nevěry a zloby. Těm pak, kteří byli drženi v očistci, dal naději dosažení slávy. Svatým Otcům pak, kteří byli v pekle drženi pouze za prvotní hřích, vlil světlo věčné slávy. Jiným způsobem se říká, že něco je někde skrze svou bytnost. A tímto způsobem sestoupila duše Kristova jen na místo pekla, kde byli drženi spravedliví, aby také podle duše a místa navštívil ty, které vnitřně navštěvoval skrze milost podle božství. Jsa pak takto v jedné části pekla, rozléval svůj účinek nějak do všech částí pekla, jako utrpením na jednom místě země osvobodil celý svět svým umučením.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, jenž byl Boží Moudrost, "pronikl všechny spodní části země", nikoli místně, podle duše všechny obcházeje, nýbrž rozšiřuje nějak na všechny účinek své moci. Tak však, že jen spravedlivé osvítil; následuje totiž: "A osvítím všechny

solum poena damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in Infernum damnatorum, vel etiam in Purgatorium, ubi homines puniuntur poena sensus pro peccatis actualibus.

III q. 52 a. 2 arg. 3

Praeterea, I Pet. III dicitur quod *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*, quod, sicut Athanasius dicit, in epistola ad Epictetum, intelligitur de descensu Christi ad Inferos. Dicit enim quod *corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit praedicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus*. Constat autem quod increduli erant in Inferno damnatorum. Ergo Christus ad Infernum damnatorum descendit.

III q. 52 a. 2 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, in epistola ad Evodium, *si in illum Abrahae sinum Christum mortuum venisse sacra Scriptura dixisset non nominato Inferno eiusque doloribus, miror si quisquam eum ad Inferos descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et Infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret*. Sed locus dolorum est Infernus damnatorum. Ergo Christus in Infernum damnatorum descendit.

III q. 52 a. 2 arg. 5

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in quodam sermone de passione, Christus ad Infernum descendens *omnes iustos qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit*. Sed inter illos erat etiam Iob, qui de seipso dicit, Iob XVII, *in profundissima Inferni descendent omnia mea*. Ergo Christus etiam usque ad profundissimum Inferni descendit.

III q. 52 a. 2 s. c.

Sed contra est quod de Inferno damnatorum dicitur, Iob X, *antequam vadam, et non revertar, ad terram tenebrosam et opertam mortis caligine,* et cetera. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Ergo Christus, qui est lux, ad illum Infernum damnatorum non descendit.

III q. 52 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod dupliciter dicitur aliquid alicubi esse. Uno modo, per suum effectum. Et hoc modo Christus in quemlibet Infernum descendit, aliter tamen et aliter. Nam in Infernum damnatorum habuit hunc effectum quod, descendens ad Inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in Purgatorio, spem gloriae consequendae dedit. Sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in Inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam. Et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum Inferni in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte Inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes Inferni partes derivavit, sicut, in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit.

III q. 52 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terrae, non localiter, secundum animam omnes circumeundo; sed

doufající v Pána."

K druhému se musí říci, že jest dvojí bolest. Jedna z utrpení trestu, jejž snášejí lidé za skutek hříchu; podle onoho Žalmu: "Obklíčily mne bolesti pekla." - Jiná. jest pak bolest z odkladu doufané slávy; podle onoho Přísl. 13: "Naděje, která se odkládá, trýzní duši." Tuto pak bolest trpěli svatí Otcové v pekle. A na označení toho praví Augustin, v Řeči o Utrpení, že "prosili Krista slzavým zapřisaháním". Obojí pak bolest Kristus zrušil, sestoupiv do pekla. Avšak jinak a jinak. Neboť bolesti trestů zrušil, zachrániv před nimi; jako se říká, že lékař zruší nemoc, před kterou lékem zachrání. Bolesti však působené odkladem slávy skutkem zrušil, poskytuje slávy.

K třetímu se musí říci, že to, co tam praví Petr, jest některými vztahováno k sestoupení Kristovu do pekel, takto vykládajíce ono slovo: "Těm, kteří byli zavřeni v žaláři," to jest v pekle, "duchem", to jest podle duše, "Kristus přišed, kázal, kteří byli kdysi nevěřící." Pročež i Damašský praví, ve III. knize, že "jako zvěstoval těm, kteří jsou na zemi, tak i těm, kteří jsou v pekle": ne sice, aby obrátil nevěřící k víře, nýbrž, aby "usvědčil jejich nevěru". Protože též oním kázáním nelze nic jiného rozuměti, než zjevení jeho božství, které peklu bylo zjevné ze síly sestoupení Kristova do pekel. Augustin však lépe vykládá, v Listě Evodiovi, že se vztahuje nikoli na sestoupení Kristovo do pekel, nýbrž na činnost jeho božství, kterou konal od počátku světa. Takže je smysl, že "těm, kteří byli zavřeni v žaláři", žijíce totiž ve smrtelném těle, jež jest jako jakési vězení duše, "přišed duchem" svého božství, "kázal" vnitřním vnukáním a také vnějším napomínáním z úst spravedlivých: tedy "těm kázal, kteří byli kdysi nevěřící", totiž Noemovi, jenž kázal, ,;když očekávali trpělivost Boží", jíž se oddaloval trest potopy. Proto dodává: "Ve dnech Noemových, když se dělala archa."

Ke čtvrtému se musí říci, že lůno Abrahamovo lze mysliti podle dvojího. Jedním způsobem podle pokoje, jenž tam byl od trestu smyslového. A v tom nepříslušímu ani jméno pekla, ani tam nejsou nějaké bolesti. Jiným způsobem lze mysliti, co do zbavení doufané spásy. A podle toho má ráz pekla a bolesti. A proto nyní sluje lůnem Abrahamovým onen pokoj blažených; ale nenazývá se peklem, ani se neříká, že jsou nyní bolesti v lůně Abrahamově.

K pátému se musí říci, že, jak dí tamtéž Řehoř, "ona vyšší místa pekla nazývá nejhlubším peklem. Jestliže totiž vůči výši nebes, tento mlhovitý vzduch jest peklem, vůči výši téhož vzduchu, zemi, která níže leží, lze mysliti peklem a hloubkou. Vůči pak výšce téže země, ona místa pekla, jež jsou vyšší než jiné příbytky pekla, jsou tímto způsobem označována názvem nejhlubšího pekla."

effectum suae potentiae aliqualiter ad omnes extendendo. Ita tamen quod solos iustos illuminavit, sequitur enim, *et illuminabo omnes sperantes in domino*.

III q. 52 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est dolor. Unus de passione poenae, quam patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud Psalmi, *dolores Inferni circumdederunt me*. Alius autem dolor est de dilatione speratae gloriae, secundum illud Proverb. XIII, *spes quae differtur, affligit animam*. Quem quidem dolorem etiam patiebantur sancti patres in Inferno. Ad quod significandum Augustinus, in sermone de passione, dicit quod *lacrymabili obsecratione Christum orabant*. Utrosque autem dolores Christus solvit ad Infernum descendens, aliter tamen et aliter. Nam dolores poenarum solvit praeservando ab eis, sicut medicus dicitur solvere morbum a quo praeservat per medicinam. Dolores autem causatos ex dilatione gloriae actualiter solvit, gloriam praebendo.

III q. 52 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad Inferos, sic exponentes verbum illud, his qui in carcere conclusi erant, idest in Inferno, spiritu, idest secundum animam, *Christus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*. Unde et Damascenus dicit, in III libro, quod, *sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in Inferno*, non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret. Quia et ipsa praedicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis eius, quae manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad Inferos. Augustinus tamen melius exponit, in epistola ad Evodium, ut referatur, non ad descensum Christi ad Inferos, sed ad operationem divinitatis eius, quam exercuit a principio mundi. Ut sit sensus quod his qui in carcere conclusi erant, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animae, spiritu suae divinitatis veniens praedicavit, per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora iustorum, his, inquam, praedicavit qui increduli fuerant aliquando, Noe scilicet praedicanti, quando expectabant Dei patientiam, per quam differebatur poena diluvii. Unde subdit, in diebus Noe, cum fabricaretur arca.

III q. 52 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod sinus Abrahae potest secundum duo considerari. Uno modo, secundum quietem quae ibi erat a poena sensibili. Et quantum ad hoc non competit ei nec nomen Inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriae speratae. Et secundum hoc habet rationem Inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahae illa requies beatorum, non tamen dicitur Infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahae esse dolores.

III q. 52 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Gregorius ibidem dicit, *ipsa superiora loca Inferni profundissimum Infernum vocat. Si enim, quantum ad celsitudinem caeli, aer iste caliginosus Infernus est; quantum ad eiusdem aeris altitudinem, terra, quae inferius iacet, et Infernus intelligi, et profundum potest. Quantum vero ad eiusdem terrae altitudinem, illa loca Inferni quae superiora sunt aliis receptaculis Inferni, hoc modo Inferni profundissimi*



## I.3. Zda byl Kristus celý v pekle.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl celý v pekle. Neboť tělo Kristovo jest nějakou jeho částí. Ale tělo Kristovo nebylo v pekle. Tedy nebyl celý Kristus v pekle.

Mimo to nemůže slouti celkem, čeho části jsou od sebe odděleny. Ale tělo a duše, což jsou části lidské přirozenosti, byly po smrti od sebe odděleny, jak bylo svrchu řečeno. Sestoupil pak již mrtvý do pekel. Tedy nemohl býti celý v pekle.

Mimo to se říká, že ten celek jest někde, "z něhož nic není mimo" ono místo. Ale něco z Krista bylo mimo peklo: protože i tělo bylo ve hrobě, i božství všude. Tedy nebyl Kristus celý v pekle.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O Vyznání: "Celý Syn u Otce, celý v nebi, celý na zemi, celý v lůně Panny, celý na kříži, celý v pekle, celý v ráji, kam uvedl lotra."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Prvé Části, rod mužský se vztahuje k hypostazi či osobě, střední pak rod patří k přirozenosti. Ale při smrtí Kristově, ač byla duše odloučena od těla, avšak obojí zůstalo spojeno s osobou Syna Božího, jak bylo výše řečeno. A proto se řekne, že v onom třídení smrtí Kristovy byl celý Kristus v hrobě: protože byla tam celá osoba skrze tělo, s ní spojené; a podobně byl celý v pekle, protože celá osoba Kristova tam byla k vůli duši, s ní spojené; také tehdy byl celý Kristus všude, pro božskou přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo, které tehdy bylo v hrobě, není částí nestvořené osoby, nýbrž přijaté přirozenosti. A proto, tím, že tělo Kristovo nebylo v pekle, nevylučuje se, že tam byl celý Kristus, nýbrž ukazuje se, že tam nebylo všechno, co patří k lidské přirozenosti.

K druhému se musí říci, že ze spojení duše a těla povstává celek lidské přirozenosti, ne však celek osoby božské. A proto, po rozloučení jednoty duše a těla skrze smrt, zůstal celý Kristus, ale nezůstala lidská přirozenost ve své celistvosti.

K třetímu se musí říci, že osoba Kristova jest celá na každém místě, ale ne cele; protože není žádným místem ohraničena. Ale ani všechna místa zároveň vzatá nemohou obsáhnouti jeho nesmírnosti, kdežto on svou nesmírností všechna obsáhne. To pak má místo u těch, která jsou na místě tělesně, a okrouženě, že; jestliže jest někde celek, nic z něho není mimo. Ale to u Boha nemá místa. Pročež dí Augustin, v Řeči o Vyznání: "Neříkáme, že Kristus jest všude celý po různých dobách a místech, že nyní je celý tam, a v jinou dobu celý jinde; nýbrž že jest vždycky všude celý."

*appellatione significantur*.

## 3. Utrum totus fuerit in inferno.

III q. 52 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non fuit totus in Inferno. Corpus enim Christi est aliqua pars eius. Sed corpus Christi non fuit in Inferno. Ergo totus Christus non fuit in Inferno.

III q. 52 a. 3 arg. 2

Praeterea, nihil cuius partes ab invicem separatae sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quae sunt partes humanae naturae, fuerunt ab invicem separata post mortem, ut supra dictum est. Descendit autem ad Infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in Inferno.

III q. 52 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud totum dicitur esse in loco cuius nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra Infernum, quia et corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in Inferno.

III q. 52 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, *totus filius apud patrem, totus in caelo, totus in terra, totus in utero virginis, totus in cruce, totus in Inferno, totus in Paradiso quo latronem introduxit*.

III q. 52 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam, neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi, licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona filii Dei, ut supra dictum est. Et ideo, in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in Inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animae sibi unitae; totus etiam Christus tunc erat ubique, ratione divinae naturae.

III q. 52 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personae increatae, sed naturae assumptae. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in Inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

III q. 52 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanae naturae, non autem totalitas divinae personae. Et ideo, soluta unione animae et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

III q. 52 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur. Sed nec omnia loca simul accepta eius immensitatem comprehendere possunt. Quinimmo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quae corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod, si totum sit alicubi, nihil eius sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit, in sermone de symbolo, *non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus*.

## I.4. Zda Kristus nějakou dobu dlel v pekle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus žádnou dobu neprodlel v pekle. Neboť Kristus proto sestoupil do pekla, aby z něho lidi vysvobodil. Ale to bylo od něho vykonáno při samém sestoupení jeho: "snadné je totiž před tváří Boží náhle poctíti chudého", jak se praví Eccli 11. Tedy se zdá, že žádnou dobu neprodlel v pekle.

Mimo to praví Augustin, v Řeči o Utrpení, že "bez nějakého prodlení na rozkaz Pána a Spasitele, byly zlomeny všechny železné závory". Proto se praví v osobě andělů, provázejících Krista: "Otevřete brány své, knížata." Kristus však tam sestoupil na to, aby zlomil závory pekla. Tedy Kristus žádnou dobu neprodlel v pekle.

Mimo to, Luk. 23, se praví, že Pán, vise na kříži, řekl lotrovi: "Dnes budeš se mnou v ráji;" z čehož plyne, že Kristus byl téhož dne v ráji. Ne však podle těla, které bylo uložené v hrobě. Tedy podle duše, jež sestoupila do pekel. A tak se zdá, že neprodlel dobu v pekle.

Avšak proti jest, co praví Petr, Skut. 2: "Jejž Bůh vzkřísil, zrušiv bolesti pekla, poněvadž nebylo možné, aby byl od něho držen." Tedy se zdá, že až do hodiny vzkříšení zůstal v pekle.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako Kristus chtěl uložení svého těla do hrobu, aby vzal naše tresty na sebe, tak také chtěl sestoupení své duše do pekla. Tělo však jeho zůstalo v hrobě po celý den a dvě noci, na potvrzení pravdy jeho smrti. Proto také jest věřiti, že tutéž dobu byla jeho duše v pekle: aby zároveň byla vyvedena jeho duše z pekla a jeho tělo z hrobu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, sestoupiv do pekla, osvobodil tam jsoucí svaté, ne sice hned je vyváděje z místa pekla, nýbrž v samém pekle je osvěcuje světlem slávy. A přece bylo vhodné, aby jeho duše zůstávala tak dlouho v pekle, dokud tělo zůstávalo v hrobě.

K druhému se musí říci, že závorami pekla slují překážky, jimiž' bylo bráněno svatým Otcům vyjíti z pekla, uvalené vinou prvého člověka: Ty Kristus hned zlomil mocí svého utrpení a smrti, sestoupiv do pekel. A přece chtěl poněkud zůstati v pekle, z řečeného důvodu.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Páně jest rozuměti ne o pozemském ráji tělesném, nýbrž o ráji duchovním, v němž se říká, že jsou, kdokoli požívají Boží slávy. Proto lotr místně sice sestoupil s Kristem do pekel, aby byl s Kristem, protože mu bylo řečeno, "se mnou budeš v ráji"; ale odměnou byl v ráji, protože tam požíval božství Kristova, jakož i jiní svatí.

## 4. Utrum aliquam moram ibi traxerit.

III q. 52 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus nullam moram contraxit in Inferno. Christus enim ad hoc in Infernum descendit ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu, *facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. Ergo videtur quod nullam moram in Inferno contraxit.

III q. 52 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in sermone de passione, quod *sine aliqua mora, ad imperium domini ac salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes*. Unde ex persona Angelorum concomitantium Christum dicitur, *tollite portas, principes, vestras*. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes Inferni confringeret. Ergo Christus in Inferno nullam moram contraxit.

III q. 52 a. 4 arg. 3

Praeterea, Luc. XXIII dicitur quod dominus, in cruce pendens, dixit latroni, *hodie mecum eris in Paradiso*, ex quo patet quod eadem die Christus fuit in Paradiso. Non autem secundum corpus, quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam, quae ad Infernum descenderat. Et ita videtur quod non contraxit moram in Inferno.

III q. 52 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Petrus dicit, Act. II, *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo*. Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis mansit in Inferno.

III q. 52 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sicut Christus, ut nostras poenas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni, ita etiam voluit animam suam ad Infernum descendere. Corpus autem eius mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes ad comprobandum veritatem mortis suae. Unde etiam tantundem credendum est animam eius fuisse in Inferno, ut simul anima eius educeretur de Inferno, et corpus de sepulcro.

III q. 52 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus, ad Infernum descendens, sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco Inferni, sed in ipso Inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit ut tandiu anima eius remaneret in Inferno quandiu corpus manebat in sepulcro.

III q. 52 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod vectes Inferni dicuntur impedimenta quibus sancti patres de Inferno exire prohibebantur, reatu culpae primi parentis. Quos Christus statim descendens ad Inferos, virtute suae passionis et mortis confregit. Et tamen voluit in Inferno aliquandiu remanere, propter rationem praedictam.

III q. 52 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud verbum domini est intelligendum, non de Paradiso terrestri corporeo, sed de Paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad Infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei, mecum eris in Paradiso, sed praemio in Paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii sancti.



## I.5. Zda Kristus, sestoupiv do pekel, vysvobodil odtud svaté Otce.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus, sestoupiv do pekel, nevysvobodil odtud svaté Otce. Praví totiž Augustin, v Listě Evodiovi: "Dosud jsem nenalezl, co přinesl Kristus oněm spravedlivým, kteří byli v lůně Abrahamově, když sestoupil do pekel, ježto vidím, že od nich nikdy neodstoupil podle blaživé přítomnosti svého božství." Mnoho však by jim přinesl, kdyby je z pekel vysvobodil. Nezdá se tedy, že Kristus vysvobodil z pekel svaté Otce.

Mimo to nikdo není držen v pekle, leč pro hřích. Ale svatí Otcové, když ještě žili, byli skrze víru v Krista ospravedlněni od hříchu. Tedy nepotřebovali vysvobození z pekla Kristovým sestoupením do pekel.

Mimo to odstranění příčiny odstraňuje účinek. Ale příčinou sestoupení do pekel je hřích: jenž byl odstraněn Kristovým utrpením, jak bylo výše řečeno. Nebyli tedy svatí Otcové vyvedeni z pekel sestoupením Kristovým do pekel.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Řeči o Utrpení, že Kristus, když sestoupil do pekel, "vyvrátil bránu pekla a železné závory a osvobodil všechny spravedlivé, kteří byli drženi poutem prvotního hříchu".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, kristus sestupuje do pekel, působil silou svého utrpení. Utrpením však Kristovým bylo lidské pokolení osvobozeno nejen od hříchu, nýbrž také od proviny trestu, jak bylo svrchu řečeno. Lidé pak byli dvojmo poutáni provinou trestu. Jedním způsobem za skutek hříchu, jejž každý spáchal ve své osobě. Jiným způsobem za hřích celé lidské přirozenosti, jenž původem přešel na všechny od prvého Rodiče, jak se praví Řím. 5. Trestem pak toho hříchu jest tělesná smrt a vyloučení ze života slávy, jak je patrné z toho, co se praví Gen. 2 a 3.: neboť Bůh vyhnal z ráje po hříchu člověka, jemuž před hříchem pohrozil smrtí, zhřeší-li. A proto Kristus, sestoupiv do pekel, osvobodil mocí svého utrpení svaté od této proviny, jíž byli vyloučeni ze života slávy, nemohli viděti Boha v bytnosti, v čemž záleží dokonalá blaženost člověka, jak bylo řečeno v Druhé Části. Svatí Otcové však proto byli drženi v pekle, že neměli volného přístupu do života slávy pro hřích prvého Rodiče. A tak Kristus, sestoupiv do pekel, vysvobodil z pekel svaté Otce. A to je, co se praví Zachar. 9: "Ty pak pro krev své úmluvy vyvedl jsi spoutané z jámy, v níž nebylo vody." A Kolos. 2 se praví, že "oloupiv knížata a mocnosti", totiž "pekelné, vzav Isáka a Jakuba a ostatní spravedlivé, převedl je," totiž "daleko od tohoto království temnoty do nebe uvedl", jak praví Glossa tamtéž.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví proti některým, kteří se domnívali že staří spravedliví byli před Kristovým příchodem podrobeni v pekle bolestem trestů. Proto, něco před uvedenými slovy nejdříve praví:

## 5. Utrum sanctos patres ab inferno liberaverit.

III q. 52 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus, descendens ad Inferos, sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *illis iustis qui in sinu erant Abrahae cum Christus in Inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum, secundum beatificam praesentiam suae divinitatis, nunquam video recessisse*. Multum autem eis contulisset si eos ab Inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab Inferis liberaverit.

III q. 52 a. 5 arg. 2

Praeterea, nullus in Inferno detinetur nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi iustificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab Inferno, ad Inferos Christo descendente.

III q. 52 a. 5 arg. 3

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad Inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut supra dictum est. Non ergo per descensum Christi ad Inferos sancti patres sunt de Inferno educti.

III q. 52 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de passione, quod Christus, quando ad Inferna descendit, *portam Inferni et vectes ferreos confregit, et omnes iustos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit*.

III q. 52 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad Inferos, operatus est in virtute suae passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum, non solum a peccato, sed etiam a reatu poenae, ut supra dictum est. Dupliciter autem homines reatu poenae erant adstricti. Uno modo, pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat. Alio modo, pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. V. Cuius quidem peccati poena est mors corporalis et exclusio a vita gloriae, ut patet ex his quae dicuntur Gen. II et III, nam Deus hominem de Paradiso post peccatum eiecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus si peccaret. Et ideo Christus, descendens ad Inferos, virtute suae passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriae exclusi, ut non possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est. Per hoc autem sancti patres detinebantur in Inferno, quod eis ad vitam gloriae, propter peccatum primi parentis, aditus non patebat. Et sic Christus, descendens ad Inferos, sanctos patres ab Inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zach. IX, *tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua*. Et Coloss. II dicitur quod, *exspolians principatus et potestates, scilicet infernales, auferendo Isaac et Iacob et ceteros iustos, traduxit eos, idest, longe ab hoc regno tenebrarum ad caelum duxit*, ut Glossa ibidem dicit.

III q. 52 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui aestimabant antiquos iustos, ante adventum Christi, in Inferno doloribus poenarum fuisse

"Přidávají někteří, že také toto dobrodiní bylo uděleno starým svatým, že byli zbaveni oněch bolestí, když Pán přišel do pekla. Já však nevidím, jakým způsobem mysliti, že byl v oněch bolestech Abraham, do jehož lůna i onen chuďas byl přijat." A proto, ježto pak dodává, že "ještě nenalezl, co přinesl sestup Kristův do pekel starým spravedlivým", jest rozuměti co do zbavení bolestí trestů. Přinesl však jim co do dosažení slávy; a v důsledku odňal jejich bolest, kterou trpěli z odkladu slávy. Ale z doufání jí měli velkou radost; podle onoho Jan. 8: "Abraham, Otec váš, zaplesal, že uvidí můj den." A proto dodává: "Vidím, že od nich nikdy neodstoupil podle blaživé přítomnosti svého božství:" pokud totiž byli z naděje blažení' také před příchodem Kristovým, ač ještě nebyli dokotiale blažení z věci.

K druhému se musí říci, 'že svatí Otcové; dokud ještě žili, byli osvobozeni skrze víru v Krista od veškerého hříchu, jak prvotního, tak skutkového a od proviny trestu za hříchy skutkové; ne však od proviny trestu za hřích prvotní, jíž byli vyloučeni ze slávy, ježto ještě nebyla zaplacena cena lidského vykoupení. Jako také nyní jsou věřící Kristovi osvobozováni křtem od proviny skutkových hříchů i od proviny hříchu prvotního, co do vyloučení ze slávy; zůstávají však ještě podrobeni provině prvotního hříchu, co do nutnosti tělesně zemříti: protože jsou obnoveni podle ducha, ale ne ještě podle těla, podle onoho Řím. 8: "Tělo sice mrtvo jest pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění."

K třetímu se musí říci, že ihned, jakmile Kristus utrpěl smrt, sestoupila jeho duše do pekla a podala svatým, drženým v pekle, ovoce svého utrpení; ač nevyšli z onoho místa, dokud Kristus dlel v pekle, protože sama Kristova přítomnost patřila k vrcholu slávy.

## I.6. Zda Kristus vysvobodil některé zavržené z pekla.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus vysvobodil některé zavržené z pekla. Praví se totiž Isai. 24: "Budou shromážděni shromážděním jednoho svazku do jámy a budou zavřeni do vězení a po mnohých dnech budou navštíveni." Mluví pak tam o zavržených, kteří se klaněli "nebeským vojům". Tedy se zdá, že Kristovým sestoupením do pekel byli navštíveni také zavržení. Což se zdá patřiti k jejich vysvobození.

Mimo to, k onomu Zach. 9 ‚Ty pak jsi pro krev své úmluvy vyvedl spoutané z jezera, v němž nebylo vody', praví Glossa: "Tys je vysvobodil, kteří byli drženi spoutaní ve vězeních, kde jich neosvěžovalo žádné milosrdenství, které žádal onen boháč." Ale jen zavržení jsou zavřeni ve vězeních bez milosrdenství. Tedy Kristus některé vysvobodil z pekla zavržených. _

Mimo to Kristova moc nebyla menší v pekle než na tomto světě: neboť v obou působil silou svého božství. Ale na tomto světě vysvobodil z každého stavu některé. Tedy také v pekle vysvobodil některé ze stavu zavržených.

Avšak proti jest, co se praví Ose 13: "Smrti, budu smrtí tvou. Záhubou tvou budu, peklo!" Glossa: "Vyváděje spravedlivé, avšak zanechávaje tam zavržené." Ale jen zavržení jsou v pekle zavržených. Tedy nebyli někteří vysvobozeni z pekla zavržených Kristovým sestoupením do pekel.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus, sestoupiv do pekel, působil silou svého utrpení. A proto přineslo jeho sestoupení do pekel ovoce vysvobození jen těm, kteří byli spojeni s utrpením Kristovým věrou; utvářenou láskou, jíž se zničí hříchy. Ti však, kteří byli v pekle zavržených, buď vůbec neměli víry v utrpení Kristovo, jako nevěřící, nebo jestli měli víru, neměli připodobnění lásce trpícího Krista. Pročež ani nebyli očištěni od svých hříchů. A proto nepřineslo jim sestoupení Kristovo do pekel vysvobození od proviny pekelného trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristovým sestoupením do pekel všichni, kteří byli v kterékoli části pekla, byli nějak navštíveni: ale někteří ke své útěše a vysvobození, kdežto někteří ke svému usvědčení a zahanbení, totiž zavrženci. Pročež se tamtéž dodává: "A zastydí měsíc a zahanbí se slunce." Lze to také vztahovati k návštěvě, kterou budou navštíveni v den soudu, ne, aby byli vysvobozeni, nýbrž, aby byli více zavrženi, podle onoho Sofon. 1: "Navštívím muže, zabředlé do svého kalu."

K druhému se musí říci, že, když se praví v Glosse, "kde jich neobčerstvilo žádné milosrdenství", jest rozuměti občerstvení co do dokonalého vysvobození. Protože svatí Otcové nemohli býti před Kristovým příchodem vysvobozeni z oněch žalářů pekla.

K třetímu se musí říci, že nebylo z Kristovy nemohoucnosti, že nebyli někteří vysvobozeni ze všech stavů pekla, jako z každého stavu světa, nýbrž pro různý stav obou. Neboť lidé, dokud zde žijí', mohou se obrátiti k víře a lásce: protože v tomto životě lidé nejsou utvrzeni v dobrém nebo ve zlém, jako po odchodu z tohoto života.

## I.7. Zda sestoupením Kristovým byly vysvobozeny děti, které zemřely v prvotním hříchu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že děti; které zemřely v prvotním hříchu, byly vysvobozeny sestoupením Kristovým. Neboť byly drženy v pekle jen za prvotní hřích, jakož i svatí Otcové. Ale svatí Otcové byli vysvobozeni Kristem z pekla, jak bylo svrchu řečeno. Tedy byly podobně také děti od Krista vysvobozeny z pekla.

Mimo to Apoštol, Řím. 5, praví: "Jestliže hříchem jednoho



subiectos. Unde, parum ante verba inducta, praemittit dicens, *addunt quidam hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut, dominus cum in Infernum venisset, ab illis doloribus solverentur. Sed quonam modo intelligatur Abraham, in cuius sinum pius etiam pauper ille susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video*. Et ideo, cum postea subdit se nondum invenisse *quid descensus Christi ad Inferos antiquis iustis contulerit*, intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriae, et per consequens solvit eorum dolorem quem patiebantur ex dilatione gloriae. Ex cuius tamen spe magnum gaudium habebant, secundum illud Ioan. VIII, *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum*. Et ideo subdit, *a quibus eum, secundum beatificam praesentiam suae divinitatis, nunquam video recessisse*, inquantum scilicet, etiam ante adventum Christi, erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

III q. 52 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et reatu poenae actualium peccatorum, non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanae. Sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per Baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi; quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem*.

III q. 52 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod statim, Christo mortem patiente, anima eius ad Infernum descendit, et suae passionis fructum exhibuit sanctis in Inferno detentis, quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud Inferos commorante, quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae.

## 6. Utrum de inferno liberaverit damnatos.

III q. 52 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab Inferno liberavit. Dicitur enim Isaiae XXIV, *congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcerem, et post multos dies visitabuntur*. Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam caeli adoraverant. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad Inferos, sunt visitati. Quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

III q. 52 a. 6 arg. 2

Praeterea, super illud Zach. IX, *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua*, dicit Glossa, *tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat*. Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de Inferno damnatorum.

III q. 52 a. 6 arg. 3

Praeterea, potentia Christi non fuit minor in Inferno quam in hoc mundo, utrobique enim operatus est per potentiam suae divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in Inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

III q. 52 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Osee XIII, *ero mors tua, o mors. Morsus tuus, Inferne*. Glossa, *electos educendo, reprobos vero ibidem relinquendo*. Sed soli reprobi sunt in Inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad Inferos non sunt aliqui de Inferno damnatorum liberati.

III q. 52 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, descendens ad Inferos, operatus est in virtute suae passionis. Et ideo eius descensus ad Inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi coniuncti per fidem caritate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in Inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles, aut, si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad caritatem Christi patientis. Unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad Inferos non contulit eis liberationem a reatu poenae infernalis.

III q. 52 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, Christo descendente ad Inferos, omnes qui erant in quacumque parte Inferni, sunt aliqualiter visitati, sed quidam ad suam consolationem et liberationem; quidam autem ad suam confutationem et confusionem, scilicet damnati. Unde ibidem subditur, *et erubescet luna, et confundetur sol,* et cetera. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die iudicii, non ut liberentur, sed ut condemnentur amplius, secundum illud Sophon. I, *visitabo super viros defixos in faecibus suis*.

III q. 52 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur in Glossa, *ubi nulla misericordia eos refrigerabat*, intelligendum est quantum ad refrigerium perfectae liberationis. Quia sancti patres ab illis Inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

III q. 52 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum, sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quandiu hic vivunt, possunt ad fidem et caritatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono vel in malo, sicut post exitum ab hac vita.

## 7. Utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos.

III q. 52 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati. Non enim tenebantur in Inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab Inferno liberati per Christum, ut supra dictum est. Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab Inferno liberati.

III q. 52 a. 7 arg. 2

mnozí zemřeli, mnohem více milost Boží a dar ve mnohých oplýval, v milosti jednoho člověka Ježíše Krista." Ale pro hřích prvého Rodiče jsou drženy v pekle děti, zemřelé s pouhým prvotním hříchem. Tedy byly tím spíše vysvobozeny z pekla milostí Kristovou.

Mimo to, jako křest působí silou utrpení Kristova, tak také sestoupení Kristovo do pekel, jak je patrné z řečeného. Ale děti jsou křtem vysvobozovány z prvotního hříchu i z pekla. Tedy byly podobně vysvobozeny sestoupením Kristovým do pekel.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 3, že "Bůh postavil Krista jako smírce věrou v krvi jeho". Ale děti, které zemřely s pouhým prvotním hříchem, nebyly žádným způsobem účastny víry. Tedy nedostaly ovoce smíření Kristova, aby jím byly vysvobozeny z pekla.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno; sestoupení Kristovo do pekel mělo jen u těch účinek vysvobození; kteří byli spojeni věrou a láskou s utrpením Kristovým, jehož silou bylo sestoupení Kristovo do pekel vysvobozující: Děti však, které zemřely s prvotním hříchem, nebyly žádným způsobem spojeny s utrpením Kristovým věrou a milováním: neboť ani nemohly míti vlastní víru, protože neměly užívání svobodného rozhodování, ani nebyly očištěny od prvotního hříchu věrou rodičů nebo nějakou jinou svatostí víry. A proto sestoupení Kristovo do pekel nevysvobodilo takových děti z pekla. A mimo to, svatí Otcové byli vysvobozeni z pekla tím, že byli připuštěni ke slávě Božího patření, k němuž nemůže nikdo přijíti nežli skrze milost, podle onoho Řím. 6: "Milost Boží život věčný." Ježto tedy děti, zemřelé v prvotním hříchu, neměly milosti, nebyly vysvobozeny z pekla.

K prvnímu se tedy musí říci, že svatí! Otcové, ač dosud byli poutáni provinou prvotního hříchu, pokud přihlíží k přirozenosti lidské: přece věrou v Krista byli osvobozeni od veškeré skvrny hříchu. A proto byli schopni onoho vysvobození, jež přinesl Kristus, sestoupiv do pekel. Ale to nelze říci' o dětech; jak je patrné ze svrchu řečného.

K druhému se musí říci, že když Apoštol praví, že "milost Boží ve mnohých oplývala", ly mnohých nelze bráti v přirovnání, jako by byl větší počet lidí spasen milostí Kristovou, než zavržených pro hřích Adamův: nýbrž naprostě, jako by řekl, že milóst jednoho Krista oplývala ve mnohých, jako hřích Adamův přešel na mnohé. Ale, jako hřích Adamův přešel toliko na ty, kteří způsobem semenným tělesně byli jeho potomky, tak přešla milost Kristova jen na ty, kteří duchovním obrozením se stali jeho údy. Což nepřísluší dětem, zemřelým s prvotním hříchem.

K třetímu se musí říci, že křest se uděluje lidem v tomto životě, v němž se může člověk přeměniti z viny v milost. Ale sestoupení Kristovo do pekel bylo poskytnuto duším po tomto životě, kdy nejsou schopny řečené přeměny. A proto křtem jsou děti vysvobozovány od prvotního hříchu

Praeterea, apostolus dicit, Rom. V, *si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Iesu Christi, in plures abundavit*. Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo peccato originali decedentes in Inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab Inferno liberati.

III q. 52 a. 7 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita et descensus Christi ad Inferos, ut ex dictis patet. Sed pueri per Baptismum liberantur a peccato originali et ab Inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad Inferos.

III q. 52 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. III, quod *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine eius*. Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab Inferno liberarentur.

III q. 52 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, descensus Christi ad Inferos in illis solis effectum habuit qui per fidem et caritatem passioni Christi coniungebantur, in cuius virtute descensus Christi ad Inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali decesserant, nullo modo fuerant coniuncti passioni Christi per fidem et dilectionem, neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii; neque per fidem parentum aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad Inferos huiusmodi pueros non liberavit ab Inferno. Et praeterea per hoc sancti patres ab Inferno sunt liberati quia sunt ad gloriam divinae visionis admissi, ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Cum igitur pueri cum originali decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab Inferno liberati.

III q. 52 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati, et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad Inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supra dictis patet.

III q. 52 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum apostolus dicit, *gratia Dei in plures abundavit*, ly plures non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adae, sed absolute, ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adae pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adae ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione eius membra sunt facti. Quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

III q. 52 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam. Sed descensus Christi ad Inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt



a od pekla; ne však Kristovým sestoupením do pekel.

## I.8. Zda Kristus svým sestoupením do pekel vysvobodil duše z očistce.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus svým sestoupením do pekel vysvobodil duše z očistce. Praví totiž Augustin, v Listě Evodiovi: "Protože zřejmá svědectví připomínají i peklo i bolesti, nenaskýtá se žádná příčina, proč se věří, že Spasitel tam sestoupil, než aby zachránil z těch bolestí. Ale, dosud hledám, zda všechny, které v nich nalezl, nebo některé, které uznal za hodné toho dobrodiní. Nepochybuji však, že Kristus přišel do pekel a prokázal toto dobrodiní postavených v jeho bolestech." Neprokázal však dobrodiní vysvobození zavrženým, jak bylo svrchu řečeno. Avšak mimo ně nikdo není postaven v trestných bolestech, leč ti, kteří jsou v očistci. Tedy vysvobodil Kristus duše z očistce.

Mimo to sama přítomnost duše Kristovy neměla menšího účinku než jeho svátosti. Ale skrze Kristovy svátosti jsou duše vysvobozovány z očistce, a především skrze svátost Eucharistie, jak bude níže řečeno. Tedy mnohem spíše byly vysvobozeny z očistce duše přítomností Krista, sestoupivšího do pekel.

Mimo to, které Kristus uzdravil v tomto životě, uzdravil zcela, jak praví Augustin, v knize O pokání. A Jan. 7 dí Pán: "Celého člověka jsem uzdravil v sobotu." Ale Kristus vysvobodil ty, kteří byli v očistci, od proviny trestu zavržení, jímž byli vyloučeni ze slávy. Tedy je také vysvobodil z proviny trestu očistce:

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XIII. :Moral.: "Když Stvořitel a Spasitel náš, proniknuv ohradou pekla, vyvedl odtud duše vyvolených, nedopustí, abychom šli tam, odkud již vysvobodil jiné sestoupením." Dopouští však, abychom šli do očistce. Tedy sestoupiv do pekel, nevysvobodil duše z očistce.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo často řečeno, sestou pení Kristovo do pekel bylo vysvobozující pro sílu jeho utrpení. Avšak jeho utrpení nemělo sílu časnou a přechodnou, nýbrž věčnou; podle onoho Žid. 10: "Jedním obětováním dokonal posvěcené na věky." A tak jest patrné, že nemělo tehdy Kristovo utrpení větší účinnost, než má dnes. A proto ti, kteří byli takoví, jako jsou ti, kteří jsou drženi v očistci, nebyli vysvobozeni z očistce Kristovým sestoupením do pekel. Jestliže však tam byli nalezeni někteří takoví, jací také nyní jsou vysvobozováni z očistce silou utrpení Kristova, nic nepřekáží, že takoví byli vysvobozeni z očistce sestoupením Kristovým do pekel.

K prvnímu se tedy musí říci, že z onoho výroku Augustinova nelze uzavírati, že byli vysvobozeni z očistce všichni, kteří byli v očistci, nýbrž, že toto dobrodiní bylo uděleno některým z nich, totiž těm, kteří již byli dostatečně očištěni, nebo také, kteří dokud ještě žili, zasloužili si věrou a láskou a úctou ke smrti Kristově, aby byli

capaces transmutationis praedictae. Et ideo per Baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab Inferno, non autem per descensum Christi ad Inferos.

## 8. Utrum liberaverit homines de purgatorio.

III q. 52 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus suo descensu ad Inferos liberaverit animas a Purgatorio. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Evodium, *quia evidentia testimonia et Infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam, quos illo beneficio dignos iudicavit, adhuc requiro. Tamen venisse Christum apud Inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium praestitisse, non dubito*. Non autem praestitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est. Praeter eos autem nulli sunt in doloribus poenalibus constituti nisi illi qui sunt in Purgatorio. Ergo Christus animas de Purgatorio liberavit.

III q. 52 a. 8 arg. 2

Praeterea, ipsa animae Christi praesentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animae a Purgatorio, et praecipue per Eucharistiae sacramentum, ut infra dicetur. Ergo multo magis per praesentiam Christi ad Inferos descendentis sunt animae a Purgatorio liberatae.

III q. 52 a. 8 arg. 3

Praeterea, Christus quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Et Ioan. VII dominus dicit, *totum hominem salvum feci in sabbato*. Sed Christus eos qui in Purgatorio erant, liberavit a reatu poenae damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu poenae Purgatorii.

III q. 52 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XIII Moral., *dum conditor ac redemptor noster, claustra Inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde iam alios descendendo liberavit*. Patitur autem nos ire ad Purgatorium. Ergo, descendens ad Inferos, animas a Purgatorio non liberavit.

III q. 52 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut saepe dictum est, descensus Christi ad Inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem eius non habuit temporalem virtutem et transitoriam sed sempiternam, secundum illud Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*. Et sic patet quod non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt qui in Purgatorio detinentur, non fuerunt a Purgatorio liberati per descensum Christi ad Inferos. Si qui autem inventi sunt ibi tales quales etiam nunc virtute passionis Christi a Purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad Inferos a Purgatorio esse liberatos.

III q. 52 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in Purgatorio erant, fuerint a Purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui iam sufficienter purgati erant; vel etiam qui,

vysvobozeni z časného trestu očistce jeho sestoupením.

K druhému se musí říci, že síla Kristova působí ve svátostech na způsob jakéhosi uzdravení a usmíření. Proto svátost Eucharistie vysvobozuje lidi z očistce, pokud jest takovou obětí, zadostčinící za hřích. Sestoupení však Kristovo do pekel nebylo zadostičinící; působilo však silou utrpení, které bylo zadostičinící. jak jsme shora měli. Ale bylo zadostičinící všeobecně, a jeho sílu bylo třeba poskytnouti každému, skrze něco, zvláště k němu patřícího, A proto není třeba, aby všichni z očistce byli vysvobozeni sestoupením Kristovým do pekel.

K třetímu se musí říci, že ony nedostatky, od kterých najednou Kristus lidi osvobodil na tomto světě, byly osobní, patřící každému vlastně. Ale vyloučení ze slávy Boží byl nějaký nedostatek všeobecný, patřící celé lidské 'přirozenosti. A proto nic nebrání, aby ti, kteří byli v očistci, byli Kristem osvobozeni od vyloučení ze slávy, ne však od proviny trestu očistce, jež patří k vlastnímu nedostatku. Jako naopak, svatí Otcové byli před Kristovým příchodem osvobozeni od vlastních nedostatků, ne však od nedostatku obecného, jak bylo shora řečeno.

## *LIII. O zmrtvýchvstání Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha o tom, co patří k vyvýšení Kristovu. A nejprve o jeho zmrtvýchvstání; za druhé o jeho nanebevstoupení; za třetí o jeho sedění na pravici Otcově; za čtvrté o jeho soudní moci. O prvním nastávají čtyři úvahy. Z nich prvá jest o samém zmrtvýchvstání Kristově; druhá o vlastnosti vzkříšeného; třetí o zjevení zmrtvýchvstání; čtvrtá o jeho příčinnosti. O prvním jsou čtyři otázky.

1. O nutnosti jeho zmrtvýchvstání.

2. O čase. 3: O pořadu.

4. O příčině.

### I.1. Zda bylo nutné, aby Kristus vstal z mrtvých.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo nutné, aby Kristus vstal z mrtvých. Praví totiž Damašský, ve IV. knize: "Zmrtvýchvstání jest druhé povstání toho živého; jež se rozložilo a padlo." Ale Kristus nepadl ve hříchu, ani se jeho tělo nerozložilo, jak je patrné ze svrchu řečeného. Nepřísluší mu tedy vlastně zmrtvýchvstání.

Mimo to, kdo vstává, jest k něčemu vyššímu vyzvednut; protože vstáti jest výše stoupati. Ale tělo Kristovo zůstalo po smrtí spojeno s božstvím, a tak nemohlo býti k něčemu vyššímu vyzvednuto. Tedy mu nepříslušelo vstáti.

Mimo to, co se dělo na člověčenství Kristově, je zařízeno k našemu spasení. Ale k našemu spasení dostačilo utrpení Kristovo, jímž jsme byli osvobozeni od viny a trestu, jak je

dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et dilectionem, et devotionem ad mortem Christi, ut, eo descendente, liberarentur a temporali Purgatorii poena.

III q. 52 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum sanationis et expiationis cuiusdam. Unde sacramentum Eucharistiae liberat homines a Purgatorio inquantum est quoddam sacrificium satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad Inferos non fuit satisfactorius. Operabatur tamen in virtute passionis, quae fuit satisfactoria, ut supra habitum est, sed erat satisfactoria in generali, cuius virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad Inferos omnes fuerint a Purgatorio liberati.

III q. 52 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi defectus a quibus Christus simul in hoc mundo homines liberabat, erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes. Sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in Purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu poenae Purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum. Sicut e converso sancti patres, ante Christi adventum, liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est.

## *53. De resurrectione Christi.*

### Prooemium

III q. 53 pr.

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exaltationem Christi. Et primo, de eius resurrectione; secundo, de eius ascensione; tertio, de sessione ad dexteram patris; quarto, de iudiciaria potestate. Circa primum occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de ipsa Christi resurrectione; secunda, de qualitate resurgentis; tertia, de manifestatione resurrectionis; quarta, de eius causalitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de necessitate resurrectionis eius. Secundo, de tempore. Tertio, de ordine. Quarto, de causa.

### 1. Utrum necesse fuerit Christum resurgere.

III q. 53 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus, in IV libro, *resurrectio est secunda eius quod dissolutum est et cecidit animalis surrectio*. Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus eius est dissolutum, ut ex supra dictis patet. Non ergo proprie convenit sibi resurgere.

III q. 53 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur, quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum, et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

III q. 53 a. 1 arg. 3

Praeterea, ea quae circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem



patrné z řečeného. Tedy nebylo nutné, aby Kristus vstal z mrtvých:

Avšak proti jest, co se praví Luk. posl.: "Tak musil Kristus trpěti, a vstáti z mrtvých."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo nutné, aby Kristus vstal z mrtvých pro pateré. A to nejprve na doporučení Boží spravedlnosti, jíž přísluší vyvyšovati ty, kteří se pro Boha ponižují; podle onoho Luk. 1: "Složil mocné se stolce a povýšil ponížené." Protože tedy Kristus z lásky a poslušnosti Boha ponížil se až k smrti kříže, musil býti povýšen od Boha až ke slavnému zmrtvýchvstání; proto se praví v jeho osobě v Žalmu: "Tys znal," to jest, schválil "usednutí mé," to jest, ponížení a utrpení "i povstání mé," to jest oslavu ve zmrtvýchvstání, jak vykládá Glossa. Za druhé, na poučení naší víry. Neboť jeho zmrtvýchvstáním byla potvrzena naše víra v božství Kristovo; protože, jak se praví II. Kor. posl., "ač byl ukřižován ze slabosti naší, přece žije z Boží síly". A proto se praví; I. Kor. 15: "Jestliže Kristus nevstal, marné jest naše kázání, marná jest i víra vaše:" A v Žalmu: "Jaký bude užitek z krve mé," to jest, z prolití krve mé, "když sestupuji," jako po jakýchsi stupních zla, "do porušení?" Jako by řekl, Žádný. Jestliže totiž ihned nevstanu a bude' porušeno mé tělo, nikomu neohlásím, nikoho nezískám; jak vykládá Glossa. Za třetí k podepření naší naděje. Neboť, když vidíme vstáti Krista, jenž jest naší hlavou, doufáme, že i my vstaneme. Proto se praví I. Kor. 15: ,;Jestliže se káže Kristus, že vstal z mrtvých, kterak někteří u vás praví, že není vstání mrtvých?" A Job 19 se praví: "Vím," totiž jistotu víry, "že Vykupitel můj," totiž Kristus, "žije," vstav z mrtvých, a proto "že vstanu ze země v den poslední: uložena jest tato naděje v lůně mém". Za čtvrté na vytváření života věřících, podle onoho Řím. 6: "Jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otcovu; tak i my choďme v novosti života;" a níže: "Kristus, vstav z mrtvých, již neumírá: tak vy považujte se za mrtvé hříchu, a za žijící Bohu." Za páté k doplnění našeho spasení. Neboť, jako proto snášel zla umíraje, aby nás osvobodil od zlého; tak byl oslaven vstav, aby nás pozvedl k dobrům, podle onoho Řím. 4: "Vydán byl pro naše hříchy a vstal pro naše ospravedlnění."

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv Kristus nepadl hříchem, přece padl smrtí, protože, jako jest hřích pád od spravedlnosti, tak jest smrt pád od života. Proto lze rozuměti v 'osobě Kristově, co se praví Mich. 7: "Neraduj se nepřítelkyně má, nade mnou , že jsem padl: povstanu." Podobně také, ač Kristovo tělo nebylo rozloženo zpráchnivěním,

přece samo odloučení duše od těla byl jakýsi rozklad. K druhému se musí říci, že božství bylo spojeno po smrti s tělem Kristovým spojením osobním, ne však spojením přirozenosti; jako se pojí duše s tělem jakožto tvar, na ustavení lidské přirozenosti. A proto tím, že bylo toto tělo

nostram passio Christi, per quam sumus liberati a culpa et poena, ut ex supra dictis patet. Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

III q. 53 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., *oportebat Christum pati et resurgere a mortuis*.

III q. 53 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem, ad commendationem divinae iustitiae, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. I, *deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles*. Quia igitur Christus, propter caritatem et obedientiam Dei, se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem. Unde ex eius persona dicitur in Psalmo, *tu cognovisti, idest approbasti, sessionem meam, idest humilitatem et passionem, et resurrectionem meam, idest glorificationem in resurrectione*, sicut Glossa exponit. Secundo, ad fidei nostrae instructionem. Quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi, quia, ut dicitur II Cor. ult., *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei*. Et ideo I Cor. XV dicitur, *si Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra*. Et in Psalmo, *quae utilitas erit in sanguine meo, idest in effusione sanguinis mei, dum descendo, quasi per quosdam gradus malorum, in corruptionem? Quasi dicat, nulla. Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor* ut Glossa exponit. Tertio, ad sublevationem nostrae spei. Quia, dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Et Iob XIX dicitur, scio, scilicet per certitudinem fidei, quod redemptor meus, idest Christus, vivit, a mortuis resurgens, et ideo in novissimo die *de terra surrecturus sum, reposita est haec spes mea in sinu meo*. Quarto, ad informationem vitae fidelium, secundum illud Rom. VI, *quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Et infra, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo*. Quinto, ad complementum nostrae salutis. Quia sicut propter hoc mala sustinuit moriendo ut nos liberaret a malis, ita glorificatus est resurgendo ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. IV, *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram*.

III q. 53 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita. Unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. VII, *ne laeteris, inimica mea, super me, quia cecidi, consurgam*. Similiter etiam, licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit.

III q. 53 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturae, sicut anima unitur corpori ut forma ad

spojeno s duší, bylo povýšeno do vyššího stavu přirozenosti, ale ne do vyššího stavu osoby.

K třetímu se muší říci, že utrpení Kristovo způsobilo naši spásu, řečeno vlastně, co do odstranění zla; zmrtvýchvstání však co do počátku a příkladu dober.

## I.2. Zda bylo vhodné, aby Kristus vstal třetího dne.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Kristus vstal třetího dne. Neboť údy se mají připodobniti hlavě. Ale my, kteří jsme údy Kristovými, nevstáváme z mrtvých třetího dne, nýbrž naše vstávání jest odloženo až na konec světa. Tedy se zdá, že Kristus, jenž jest naší hlavou, neměl vstáti třetího dne, nýbrž mělo se jeho zmrtvýchvstání odložiti až na konec světa.

Mimo to, Skut. 2, Petr praví, že "bylo nemožné, aby byl Kristus držen od pekla" a smrti. Ale dokud jest někdo mrtev, jest držen od smrti. Tedy se zdá, že Kristovo zmrtvýchvstání nemělo býti odloženo až na třetí den, nýbrž měl ihned téhož dne vstáti; zvláště, když Glossa svrchu uvedená praví, "že není užitečnosti v prolití krve Kristovy, kdyby hned nevstal z mrtvých".

Mimo to se zdá, že den začíná východem slunce, jež působí den svou přítomností. Ale Kristus vstal před východem slunce: praví se totiž, Jan 20, že "oné soboty přišla ráno Maria Magdalská ke hrobu, když ještě bylo tma"; a tehdy Kristus již vstal, protože následuje: "A viděla odvalený kámen od hrobu." Tedy nevstal Kristus třetího dne.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 20: "Vydají jej pohanům k posměchu a k bičování a k ukřižování a třetího dne vstane."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristovo zmrtvýchvstání bylo nutné pro poučení naší víry Naše víra pak jest i o božství, i o člověčenství Kristově; neboť nestačí věřiti jedno bez druhého, jak plyne z řečeného. A proto, aby byla potvrzena víra v božství jeho, musil brzo vstáti, a neodkládati vzkříšení až na konec světa. Aby pak byla potvrzena víra v pravost jeho člověčenství a smrti, bylo: třeba lhůty mezi smrtí a zmrtvýchvstáním. Neboť kdyby vstal ihned po smrti, mohlo by se zdáti, že jeho smrt nebyla pravá, a v důsledku ani pravé zmrtvýchvstání. Na důkaz, pak pravé smrti Kristovy, aby bylo jeho zmrtvýchvstání odloženo až na třetí den, protože se nestane, aby se neukázaly v této době nějaké známky života u člověka, který se zdál mrtvý, ač žije. Také tím, že vstal třetího dne, doporoučí se dokonalost trojky, jež jest ,;číslo každé věci", jakožto mající "začátek, prostředek a konec", jak se praví v I. O nebi. Ukazuje se tím také, jakožto tajemství, že Kristus "svou jednou smrtí", totiž tělesnou, jež byla světlem pro spravedlnost, "zahubil dvě smrtí naše", totiž tělesnou a duchovní, jež jsou temné od hříchu; a proto zůstal ve smrtí celý den a dvě noci, jak praví Augustin, ve IV. O Troj. Tím se také naznačuje, že

constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altiorem statum naturae, non autem in altiorem statum personae.

III q. 53 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum, resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

## 2. Utrum necesse fuerit ipsum tertia die resurgere.

III q. 53 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus, qui est caput nostrum, non debuit tertia die resurgere, sed debuit eius resurrectio differri usque ad finem mundi.

III q. 53 a. 2 arg. 2

Praeterea, Act. II dicit Petrus quod *impossibile erat Christum detineri ab Inferno et morte*. Sed quandiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eodem die resurgere, praecipue cum Glossa super inducta dicat *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi si non statim resurgeret*.

III q. 53 a. 2 arg. 3

Praeterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui sua praesentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit, dicitur enim Ioan. XX, quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum*, et tunc Christus iam resurrexerat, quia sequitur, *et vidit revolutum lapidem a monumento*. Ergo non resurrexit Christus tertia die.

III q. 53 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XX, *tradent eum gentibus ad illudendum et flagellandum et crucifigendum, et tertia die resurget*.

III q. 53 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostrae. Est autem fides nostra et de divinitate et de humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex praedictis patet. Et ideo, ad hoc quod confirmaretur fides divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et eius resurrectio non differretur usque ad finem mundi, ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis et mortis eius, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem; si enim statim post mortem resurrexisset videri posset quod eius mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam, sufficiebat quod usque ad tertiam diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus, in homine qui mortuus videtur cum vivat, appareant aliqua indicia vitae. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur in I de caelo. Ostenditur etiam, secundum mysterium, quod Christus una sua morte, quae fuit lux propter iustitiam, corporali scilicet, duas nostras mortes



zmrtvýchvstáním Kristovým začínal třetí věk. Neboť prvý byl před zákonem, druhý pod zákonem, třetí pod milostí. - Začíná také ve zmrtvýchvstání Kristově třetí stav Svatých: neboť prvý byl pod obrazy zákona, druhý pod pravdou víry, třetí bude ve věčnosti slávy, kterou Kristus začal zmrtvýchvstáním.

K prvnímu se tedy musí říci, že hlava a údy se shodují v přirozenosti, ale ne v síle; je totiž znamenitější síla hlavy než údů. A proto na důkaz znamenitosti síly Kristovy bylo vhodné, aby vstal třetího dne a vzkříšení druhých bylo odloženo až na konec světa.

K druhému se musí říci, že držení obnáší jakési přinucení. Kristus však nebyl držen 'žádným poutem nutnosti, nýbrž byl "svobodný mezi mrtvými". A proto setrval poněkud ve smrti, ne jako držený, nýbrž vlastní vůlí, dokud to považoval za nutné k poučení naší víry. Praví se pak, že se něco stane ihned, co se stane po uplynutí krátké doby.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo výše . řečeno, Kristus vstal na úsvitě, když den již svítal, aby naznačil, že nás přiváděl svým zmrtvýchvstáním ke světlu slávy, jako zemřel, když se den nachyloval a blížil ke tmě, aby ukázal, že svou smrtí ruší tmu viny a trestu. A přece se praví, že vstal třetího dne, a béře se den za den přirozený, jenž obsahuje dobu dvacetičtyř hodin. A, jak praví Augustin, ve IV. O Troj., "noc až do úsvitu, kdy bylo oznámeno zmrtvýchvstání Páně, patří do třetího. dne. Protože Bůh, jenž řekl, aby světlo, zazářilo z temnot, abychom milostí Nového zákona a účastí na zmrtvýchvstání Kristově slyšeli: Byli jste kdysi temnoty, nyní jste ale světlo v Pánu, naznačuje nám, že den jaksi od noci béře počátek. Jako se totiž počítají prvé dny od světla do noci pro budoucí pád člověka, tak také tyto pro vykoupení člověka, od tmy ke světlu." A tak jest jasné, že, i kdyby vstal o půlnoci, mohlo by se říci, že vstal třetího dne, rozuměj o dni přirozeném. Protože však vstal na úsvitě, lze říci, že vstal třetího dne, i když se rozumí den umělý, jenž vzniká z přítomnosti slunce; protože již slunce začalo osvětlovati vzduch. Proto se též praví, Mark. posl., že ženy přišly ke hrobu "po slunce východu". Což není proti tomu, co praví Jan, "když ještě bylo tma", jak praví Augustin, v knize O souhl. evang: "Protože nastalým dnem tím více slábnou zbytky tmy, čím více vychází světlo"; co pak dí Marek, "po slunce východu", "nelze tak rozuměti, že již samo slunce bylo viděti nad zemí, nýbrž že již byl blízko jeho příchodu do těch krajů".

## I.3. Zda Kristus vstal prvý.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nevstal prvý. Neboť se čte ve Starém zákoně, že byli někteří vzkříšeni od Eliáše a Elisea, podle onoho Žid. 11: "Ženy dostaly své mrtvé ze vzkříšení." Podobně také Kristus před svým

destruxit, scilicet corporis et animae, quae sunt tenebrosae propter peccatum, et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit, in IV de Trin. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat. Nam primum fuit ante legem; secundum sub lege; tertium sub gratia. Incipit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum. Nam primus fuit sub figuris legis; secundus, sub veritate fidei; tertius erit in aeternitate gloriae, quam Christus resurgendo inchoavit.

III q. 53 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute, excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo, ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi, conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

III q. 53 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod detentio coactionem quandam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat inter mortuos liber. Et ideo aliquandiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quandiu iudicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostrae. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

III q. 53 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus resurrexit circa diluculum, illucescente iam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriae inducebat, sicut mortuus est advesperascente iam die et tendente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpae et poenae. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, quae continet spatium viginti quatuor horarum. Et, sicut dicit Augustinus, in IV de Trin., *nox usque ad diluculum quo domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem. Quia Deus, qui dixit de tenebris lumen clarescere, ut per gratiam novi testamenti et participationem resurrectionis Christi audiremus, fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, insinuat nobis quodammodo quod a nocte dies sumat initium. Sicut enim primi dies, propter futurum hominis lapsum, a luce in noctem, ita isti, propter hominis reparationem, a tenebris ad lucem computantur*. Et ita patet quod, etiam si media nocte surrexisset, posset dici die tertia eum surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem, cum in diluculo surrexerit, potest dici quod die tertia surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quae causatur ex praesentia solis, quia iam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult. dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum, orto iam sole. Quod non est contrarium ei quod Ioannes dicit, *cum adhuc tenebrae essent*, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *quia, die surgente, reliquiae tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux*; quod autem dicit Marcus, *orto iam sole, non sic accipiendum est tanquam iam sol ipse videretur super terram, sed tanquam eo proximo veniente in has partes*.

## 3. Utrum ipse primus resurrexit.

III q. 53 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non primo resurrexit. Nam in veteri testamento per Eliam et Elisaeum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Heb.

utrpením vzkřísil tři mrtvé. Nebyl tedy Kristus prvý vzkříšený.

Mimo to, Mat. 27, mezi jinými zázraky, jež se přihodily při utrpení Kristově, vypravuje se, že "hroby se otevřely a vstala mnohá těla Svatých, kteří zesnuli". Nebyl tedy Kristus prvý vzkříšený.

Mimo to, jako jest Kristus svým zmrtvýchvstáním příčinou našeho zmrtvýchvstání, tak je svou milostí příčinou naší milosti, podle onoho Jan. l: "Z plnosti jsme všichni přijali." Ale někteří měli milost časově dříve než Kristus, jako všichni Otcové Starého zákona. Tedy také někteří dříve došli tělesného vzkříšení než Kristus.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 15: "Kristus vstal z mrtvých, prvotina zesnulých"; Glossa: "proto vstal dříve časem i důstojností".

Odpovídám: Musí se říci, že zmrtvýchvstání jest navrácení ze smrtí do života. Dvojím pak způsobem jest někdo vzat ze smrti. Jedním způsobem pouze ze skutečnosti smrti, když někdo začne jakkoliv žíti, když byl mrtvý. Jiným způsobem, když jest někdo vysvobozen nejen ze smrti, nýbrž také z nutnosti, a co jest více, z možnosti smrti. A to je pravé a dokonalé zmrtvýchvstání. Neboť, dokud někdo žije podroben nutnosti zemříti, nějak mu smrt vládne, podle onoho Řím. 8: "Tělo pak mrtvé jest k vůli hříchu." Také se říká, že to, co může býti, jest z části, to jest možnostně. A tak je patrné, že ono vzkříšení, kterým jest někdo vzat jenom ze skutečnosti smrti, jest vzkříšení nedokonalé. Mluví-li se tedy o dokonalém vzkříšení, je Kristus prvý vzkříšený: protože on vstav, prvý došel životavůbec nesmrtelného; podle onoho Řím. 6: "Kristus vstav z mrtvých, již neumírá." Ale vzkříšením nedokonalým vstali někteří jiní před Kristem, jakožto nějakým znamením napřed ukazujíce jeho vkříšení.

A tak je patrná odpověď k prvnímu: protože i ti, kteří byli vzkříšeni ve Starém zákoně, i ti, kteří byli vzkříšeni od Krista, tak se vrátili k životu, že zase zemřeli.

K druhému se musí říci, že je dvojí mínění o těch, kteří vstali s Kristem. Někteří totiž tvrdí, že se vrátili k životu, takže již nezemřeli: protože by jim bylo větší mukou, kdyby opět umírali, než kdyby nevstali. A podle toho bude rozuměti, jak dí Jeronym, K Mat., že "nevstali dříve nežli vstal Pán". Proto též praví Evangelista, že "vyšedše z hrobů po jeho zmrtvýchvstání, přišli do svatého Města a ukázali se mnohým". Ale Augustin, v Listě Evodiovi, připomínaje tento názor, praví: "Vím; že se některým zdá, že již smrtí Pána Krista bylo' spravedlivým poskytnuto takové vzkříšení, jaké jest nám slíbeno na konci. Jestliže opět nezesnuli, odloživše těla, jest přihlédnouti, jak jest míněn Kristus "prvorozený z mrtvých", jestliže jej do onoho vzkříšení mnozí předešli. Odpoví-li se, že to bylo řečenopředběhnutím, že se rozumí otevření hrobů oním zemětřesením, když Kristus visel na kříži, že však těla

XI, *acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*. Similiter etiam Christus, ante passionem suam, tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

III q. 53 a. 3 arg. 2

Praeterea, Matth. XXVII, inter alia miracula quae in passione Christi acciderunt, narratur quod monumenta aperta sunt, *et multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt*. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

III q. 53 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostrae resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostrae gratiae, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

III q. 53 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Cor. XV, *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium*, Glossa, *quia prius tempore et dignitate surrexit*.

III q. 53 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte. Uno modo, solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque postquam mortuus fuerat. Alio modo, ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et haec est vera et perfecta resurrectio. Quia quandiu aliquis vivit subiectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum*. Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, idest potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo ergo de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem; secundum illud Rom. VI, *Christus, resurgens ex mortuis, iam non moritur*. Sed resurrectione imperfecta quidam alii surrexerunt ante Christum, ad praemonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

III q. 53 a. 3 ad 1

Et sic patet responsio ad primum. Quia et illi qui suscitati sunt in veteri testamento, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

III q. 53 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio. Quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tanquam non iterum morituri, quoniam maius illis esset tormentum si iterum morerentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc, intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *quod non ante resurrexerunt quam resurgeret dominus*. Unde et Evangelista dicit quod, *exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis*. Sed Augustinus, in epistola ad Evodium, hanc opinionem commemorans, dicit, *scio quibusdam videri morte domini Christi iam talem resurrectionem praestitam iustis, qualis nobis in fine promittitur quod si non iterum, repositis corporibus,*



spravedlivých nevstala tehdy, nýbrž, když až on napřed vstal, přece ještě zbývá, co vadí, jak Petr tvrdí, že ne o Davidovi, nýbrž Kristu bylo předpověděno, že jeho tělo nevidělo porušení, protože, totiž u nich byl hrob Davidův, a tak jich nepřesvědčoval, jestli tělo Davidovo tam již nebylo; protože, i kdyby dříve ze své tehdejší smrtí býval vstal a jeho tělo nevidělo porušení, mohl onen hrob zůstati. Zdá se však tvrdé, aby David nebyl v onom vzkříšení spravedlivých, když jim již bylo dáno věčné, ač Kristus se odvozuje z jeho semene. Také bude ohroženo, co se praví Židům o starých spravedlivých, "aby nebyli dokonáni bez nás", kdyby již byli postaveni v oné neporušenosti vzkříšení, a "nám je slíbeno až na konci dokonání jí". Tak se tedy zdá míněním Augustinovým, že vstali, a zase zemřeli. K čemuž se zdá také patřiti, co praví Jeronym, K Mat., že "jako Lazar vstal, tak též vstala mnohá těla Svatých, aby dokázala vzkříšení Páně". Ale v řeči O nanebevzetí to nechává pochybným. Avšak důvody Augustinovy se zdají mnohem účinnější.

K třetímu se musí říci, že, jako to, co předcházelo Kristovu příchodu, bylo přípravou na Krista, tak milost jest uzpůsobením ke slávě. A proto, co patří ke slávě, ať co do duše, jako dokonalé požívání Boha, nebo co do těla, jako slavné vzkří šení, to mělo býti časově dříve v Kristu, jakožto v původci slávy: Milost však vhodně byla dříve v tom, co bylo zařízeno ke Kristu.

## I.4. Zda byl Kristus příčinou svého zmrtvýchvstání.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebyl příčinou svého zmrtvýchvstání. Neboť, kdokoli je vzkříšen od jiného, není příčinou svého zmrtvýchvstání. Ale Kristus byl vzkříšen od jiného, podle onoho Skut. 2: "Jejž Bůh vzkřísil, zrušiv bolesti pekla"; a Řím. 8: „Jenž vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých, oživí i naše smrtelná těla", atd. Tedy není Kristus příčinou svého zmrtvýchvstání.

Mimo to nesluje něčí zásluhou, ani od jiného nežádá něco, čeho je sám příčinou. Ale Kristus svým utrpením zasloužil vzkříšení, jak praví Augustin, K Jan., že "pokořením utrpení je zasloužena sláva vzkříšení". Sám také žádá od Otce své vzkříšení, podle onoho Žalmu: "Ty pak, Pane, smiluj se nade mnou a vzkřis mne." Tedy Kristus nebyl příčinou svého vzkříšení.

Mimo to, jak dokazuje Damašský, ve IV. knize, vzkříšení není duše, nýbrž těla, jež padá smrtí. Tělo však nemohlo si připojiti duši, která jest ušlechtilejší. Tedy to, co vstalo z Krista, nemohlo býti příčinou jeho zmrtvýchvstání.

*dormierunt, videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illam resurrectionem tot praecesserunt. Quod si respondetur hoc dictum esse per anticipationem, ut monumenta illo terrae motu aperta intelligantur cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem iustorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset, sed adhuc restat quod moveat quomodo Petrus non de David sed de Christo asseruit fuisse praedictum carnem eius non vidisse corruptionem, scilicet per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi iam non erat; quia, etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro eius vidisset corruptionem, posset monumentum illud manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione iustorum, si eis iam aeterna donata est, cuius Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebraeos de iustis antiquis dicitur, ne sine nobis perficerentur, si iam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt quae nobis perficiendis in fine promittitur*. Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit, super Matth., quod, *sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut dominum ostenderent resurgentem*. Quamvis hoc in sermone de assumptione sub dubio relinquat. Rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

III q. 53 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut ea quae praecesserunt Christi adventum, fuerunt praeparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quae sunt gloriae, sive quantum ad animam, sicut perfecta Dei fruitio, sive quantum ad corpus, sicut resurrectio gloriosa, prius tempore debuit esse in Christo, sicut in auctore gloriae. Gratiam vero conveniebat prius esse in his quae ordinabantur ad Christum.

## 4. Utrum ipse fuerit causa nostrae resurrectionis.

III q. 53 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit causa suae resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suae resurrectionis causa. Sed Christus est suscitatus ab alio, secundum illud Act. II, *quem Deus suscitavit, solutis doloribus Inferni*; et Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, et cetera. Ergo Christus non est causa suae resurrectionis.

III q. 53 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus dicitur mereri, vel ab alio petit, aliquid cuius ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod *humilitas passionis meritum est gloriae resurrectionis. Ipse etiam petit a patre se resuscitari*, secundum illud Psalmi, *tu autem, domine, miserere mei et resuscita me*. Ergo Christus non fuit causa suae resurrectionis.

III q. 53 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut Damascenus probat, in IV libro, resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potuit sibi animam unire, quae est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 10: "Nikdo nevezme mi mé duše, nýbrž já ji dávám a zase ji beru." Ale vzkříšení není nic jiného, než opět vzíti duši. Tedy se zdá, že Kristus vstal vlastní silou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, smrtí nebylo odloučeno božství ani od duše Kristovy, ani od jeho těla. Lze tudíž dvojmo pozorovati jak duši mrtvého Krista, tak jeho tělo: jedním způsobem, podle božství; jiným způsobem podle samé stvořené přirozenosti. Tudíž, podle síly spojeného božství i tělo vzalo duši, kterou odložilo, i duše vzala tělo. které opustila. A to jest, co se praví o Kristu, II. Kor. posl., že, "ač byl ukřižován z naší slabosti, přece žije ze síly Boží". Pozorujeme-li však tělo a duši Krista mrtvého podle síly stvořené přirozenosti, tak se nemohly navzájem spojiti, nýbrž bylo třeba vzkříšení Krista od Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že je táž síla a totéž působení Otce i Syna. Pročež tato dvě jsou sousledná, že Kristus byl vzkříšen božskou silou Otcovou, i svou vlastní.

K druhému se musí říci, že Kristus modlitbou žádal a zasloužil své vzkříšení, jakožto člověk, ne však jakožto Bůh.

K třetímu se musí říci, že tělo podle stvořené přirozenosti není mocnější duše Kristovy; jest však mocnější podle Baží moci. A ta zase, podle spojeného božství, jest mocnější těla podle stvořené. přirozenosti. A proto podle Boží moci tělo a duše se vzájemně vzaly, ne však podle moci stvořené přirozenosti.

III q. 53 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. X, *nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam*. Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexit.

III q. 53 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam eius caro, considerari dupliciter, uno modo, ratione divinitatis; alio modo, ratione ipsius naturae creatae. Secundum igitur unitae divinitatis virtutem, et corpus resumpsit animam, quam deposuerat; et anima resumpsit corpus, quod dimiserat. Et hoc est quod de Christo dicitur II Cor. ult., quod, *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, sed vivit ex virtute Dei*. Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

III q. 53 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod eadem est divina virtus et operatio patris et filii. Unde haec duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute patris, et sui ipsius.

III q. 53 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

III q. 53 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi, est tamen ea potentius secundum virtutem divinam. Quae etiam rursus, secundum divinitatem unitam, est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturae creatae.

## *LIV. O vlastnosti zmrtvýchvstalého Krista.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o vlastnosti zmrtvýchvstalého Krista. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda měl Kristus po vzkříšení pravé tělo.
2. Zda vstal v úplnosti těla.
3. Zda jeho tělo bylo oslavené.
4. O jeho jizvách, patrných na těle.

### I.1. Zda měl Kristus po vzkříšení pravé tělo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl po vzkříšení pravého těla. Neboť pravé tělo nemůže býti zároveň s jiným tělem na témž místě. Ale tělo Kristovo po vzkříšení bylo zároveň s jiným tělem na témž místě: vešel totiž k učedníkům "zavřenými dveřmi", jak se praví, Jan 20. Tedy se zdá, že Kristus neměl po vzkříšení pravého těla.

## *54. De qualitate Christi resurgentis.*

### Prooemium

III q. 54 pr.

Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. Secundo, utrum resurrexit cum corporis integritate. Tertio, utrum corpus eius fuerit gloriosum. Quarto, de eius cicatricibus in corpore apparentibus.

### 1. Utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus.

III q. 54 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco, intravit enim ad discipulos ianuis clausis, ut dicitur Ioan. XX. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.



Mimo to pravé tělo nemizí s očí patřících, leč snad porušením. Ale tělo Kristovo "zmizelo s očí" učedníků, patřících naň, jak se praví Luk. posl. Tedy se zdá, že Kristus neměl po vzkříšení pravého těla.

Mimo to každé pravé tělo má určitý útvar. Ale tělo Kristovo se zjevilo učedníkům "v jiné podobě", jak je patrné Mark. posl. Tedy se zdá, že Kristus neměl po vzkříšení pravého těla lidského.

Avšak proti jest, co se praví Luk. posl., že Kristovým zjevem učedníci "pobouření a postrašení domnívali se, že vidí ducha", jako by totiž neměl pravého těla, nýbrž přeludové. Aby to odstranil, sám potom dodává: "Sáhněte a vizte, pro tože duch nemá masa a kosti, jako vidíte že mám." Tedy neměl tělo přeludové, nýbrž pravé.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Damašský, ve IV. knize, "říkáme, že to vstává, co padlo. Tělo však Kristovo padlo ve smrti, pokud totiž byla od něho odloučena duše, jež byla jeho tvarovou dokonalostí. Proto, aby bylo pravé Kristovo zmrtvýchvstání, bylo k tomu třeba, aby totéž tělo Kristovo bylo zase s toutéž duší spojeno. A protože pravost přirozenosti těla je z tvaru, je důsledek, že Kristovo tělo po zmrtvýchvstání i bylo pravé tělo, i bylo téže přirozenosti, jaké bylo dříve. Kdyby však jeho tělo bylo přeludové; nebylo by pravé zmrtvýchvstání, nýbrž zdánlivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak někteří praví, tělo, Kristovo po zmrtvýchvstání vešlo zavřenými dveřmi k učedníkům ne zázrakem, nýbrž ze stavu oslavení, jsouc zároveň s jiným tělem na témž místě. Ale, zdali to mohlo učiniti oslavené tělo z nějaké vlastnosti sobě dané, že bylo zároveň s jiným tělem na témž místě, prozkoumá se níže, kde se bude jednati 0 obecném vzkříšení. Nyní však, jak pro tento předmět dostačí, jest říci, že ono tělo vešlo zavřenými dveřmi k učedníkům, ne z přirozenosti těla, nýbrž spíše z moci spojeného božství, ač bylo pravé. Proto dí Augustin, v kterési řeči velikonoční, že někteří takto dovozují: "Bylo-li to tělo, vstalo-li z hrobu to, ježviselo na kříži, jak mohlo vejíti zavřenými dveřmi?" A odpovídá: "Pochopíš-li způsob, není zázraku. Kde rozum vypoví,tam buduje víra." A K Jan. praví: "Tělesné hmotě, v níž bylo božství, nepřekážely zavřené dveře; neboť mohl jimi neotevřenými vejíti ten, jehož narození nechalo neporušeným panenství matky." A totéž praví Řehoř, v jedné Homilii na Oktávu Velikonoc.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, Kristus vstal k nesmrtelnému životu slávy. Takové však jest uzpůsobení, oslaveného těla, že jest "duchovní", to jest, podrobené duchu, jak praví Apoštol, I. Kor. 15. K tomu však, aby tělo bylo úplně podrobené duchu, vyžaduje se, aby každý úkon těla byl poddán vůli ducha. Že pak něco jest viděno, děje se působením viděného na zrak, jak je patrné z Filosofa, v II. O duši. Proto, kdokoliv má oslavené tělo, má ve své moci, býti viděn, kdykoliv chce, a nebýti viděn, když

III q. 54 a. 1 arg. 2

Praeterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

III q. 54 a. 1 arg. 3

Praeterea, cuiuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Marci ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

III q. 54 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult., quod Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti, existimabant se spiritum videre*, scilicet ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum. Ad quod removendum, ipse postea subdit, *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

III q. 54 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *illud resurgere dicitur quod cecidit*. Corpus autem Christi per mortem cecidit, inquantum scilicet fuit ab eo anima separata, quae erat eius formalis perfectio. Unde oportuit, ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et eiusdem naturae cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

III q. 54 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi post resurrectionem, non ex miraculo, sed ex conditione gloriae, sicut quidam dicunt, clausis ianuis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc facere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem, quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, ianuis clausis introivit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, quod quidam sic disputant, *si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit?* Et respondet, *si comprehendis modum, non est miraculum. Ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio*. Et super Ioan., dicit, *moli corporis ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt, ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit*. Et idem dicit Gregorius, in quadam homilia de octava Paschae.

III q. 54 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Christus resurrexit ad immortalem gloriae vitam. Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut apostolus dicit, I Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fít per actionem visibilis in visum, ut patet per philosophum, in II de anima.

nechce. To však měl Kristus nejen ze stavu oslaveného těla, nýbrž také ze síly božství, z níž se může státi, že také těla neoslavená zázračně jsou neviditelná; jako bylo dáno blaženému Bartoloměji, že "byl viděn, když chtěl, neviděn, když nechtěl". Praví se tedy, že Kristus zmizel s očí učedníků, ne že se porušil nebo rozložil na nějaká neviditelná, nýbrž po své vůli přestal býti od nich viděn, i když byl přítomen nebo když odcházel, maje dar čilosti.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Severianus v Řeči velikonoční: "Nikdo nemysli, že Kristus změnil svým zmrtvýchvstáním podobu své tváře." Což jest rozuměti o obrysech údů, protože na těle Kristově, počatém z Ducha Svatého, nebylo nic nezřízeného a znetvořeného, co by bylo při vzkříšení napraviti. Přijal však ve vzkříšení slávu jasnosti; pročež dodává týž: "Ale mění se podoba, když se stává nesmrtelnou ze smrtelné, takže to znamená nabytí slávy' tváře, nikoli ztrátu podstaty tváře." Přece však se nezjevil oněm učedníkům v podobě oslavené, nýbrž, jako bylo v jeho moci, aby jeho tělo bylo viděno nebo neviděno, tak také bylo v jeho moci, aby se při pohledu naň utvořil v očích patřících buď tvar oslavený nebo neoslavený, nebo také smíšený, nebo jakkoliv jsoucí. Stačí pak malá odchylnost na to, aby se zdálo, že se někdo zjevuje v jiné podobě.

## I.2. Zda vstalo Kristovo tělo úplné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nevstalo úplné. Neboť patří k úplnosti lidského těla maso a krev. Ale zdá se, že jich Kristus neměl; praví se totiž I. Kor. 15: "Maso a krev neobdrží království Božího." Tedy se zdá, že neměl masa a krve.

Mimo to krev jest jedna ze čtyř šťáv. Jestli tedy měl Kristus krev, ze stejného důvodu měl jiné štávy, z nichž vzniká porušení v tělech živočichů. Tak by tedy následovalo; že tělo Kristovo bylo porušné, což jest nevhodné. Tedy neměl Kristus masa a krve.

Mimo to tělo Kristovo, které vstalo, vystoupilo do nebe. Ale v některých kostelích se chová něco jeho krve, jako ostatky. Nevstalo tedy Kristovo tělo s úplností všech svých částí.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. posl., řka učedníkům po zmrtvýchvstání: "Duch nemá masa a krve jako vidíte, že mám."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, "tělo Kristovo bylo při zmrtvýchvstání totéž přirozenosti, ale jiné slávou". Proto, cokoliv patří k přirozenosti lidského těla, celé bylo v těle Krista vzkříšeného. Jest pak jasné, že

Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et, quando non vult, non videri. Hoc tamen Christus habuit non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut praestitum fuit miraculose beato Bartholomaeo, ut, *si vellet, videretur, non autem videretur si non vellet*. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia, sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo praesente, vel etiam eo abscedente per dotem agilitatis.

III q. 54 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali, *nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse*. Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum, quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi, per spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis. Unde idem subdit, *sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis, ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse*. Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit, sed, sicut in potestate eius erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate eius erat ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

## 2. Utrum corpus eius fuerit gloriosum.

III q. 54 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. XIII, *fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum*. Sed corpora fulgida videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

III q. 54 a. 2 arg. 2

Praeterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile. Fuit enim palpabile, sicut ipse dicit, Luc. ult., *palpate et videte*. Dicit autem Gregorius, in quadam homilia, quod *corrumpi necesse est quod palpatur, et palpari non potest quod non corrumpitur*. Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

III q. 54 a. 2 arg. 3

Praeterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I Cor. XV. Sed corpus Christi videtur animale fuisse post resurrectionem, quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult., et Ioan. ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

III q. 54 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*.

III q. 54 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione. Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa



patří k přirozenosti lidského těla maso a kosti a krev a jiná taková. A proto všechno to bylo v těle Krista vzkříšeného. A také úplně, bez jakéhokoliv umenšení: jinak by nebylo dokonalé vzkříšení, kdyby nebylo doplněno všechno, cokoliv při smrti odpadlo. Pročež i Pán slibuje svým věřícím, řka: "Jsou pak spočítány i všechny vlasy vaší hlavy." A Luk. 21 se praví: "Vlas s hlavy vaší nezahyne." Tvrditi však, že Kristovo tělo nemělo masa a kostí a jiné takové části, přirozené lidskému tělu, patří k bludu Eutychia, biskupa Cařihradského města, jenž říkal, že "naše tělo bude v onom slavném vzkříšení nehmatatelné a jemnější, než větry a vzduch"; a že když Pán, "utvrdiv srdce učedníků sahajících, všechno to, nač se na něm mohlo sáhnouti, převedl na nějakou jemnost". Což zavrhuje Řehoř, protože Kristovo tělo nebylo změněno po Vzkříšení; podle onoho Řím. 6: "Kristus, vstav z mrtvých, již neumírá." Pročež také onen před smrtí odvolal, co řekl. Jestli totiž jest nevhodné, aby Kristus přijal při svém početí tělo jiné přirozenosti, třebas nebeské, jak tvrdil Valentin, mnohem nevhodnější jest, aby při vzkříšení vzal tělo jiné přirozenosti; protože při vzkříšení vzal k nesmrtelnému životu tělo, jež přijal při početí k životu smrtelnému.

K prvnímu se tedy musí říci, že se tu nebéře maso a tělo za přirozenost masa a krve, nýbrž za vinu masa a krve, jak praví Řehoř, ve XIV. Moral., nebo za porušení masa a krve; protože, jak dí Augustin, Consentiovi o Vzkříšení těla, "nebude tam porušení a smrtelnost masa a krve". Maso tedy podle podstaty má království Boží, jakož bylo řečeno Luk. posl.: „Duch nemá masa a kostí, jako vidíte, že mám." Když však se tělo rozumí s porušením, nebude míti. - Proto bylo ihned přidáno ve slovech Apoštolových: "ani porušení neporušenost".

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin v téže knize, "snad bude naléhati neodbytný protivník, vzav si příležitost u krve, a řekne: jestliže krev," v těle Krista vzkříšeného, "byla, proč také ne sliz," či flegma, "proč ne též žlutá žluč," to jest cholera, "a žluč černá," to jest melancholia. "Když dosvědčuje i lékařská nauka, že tyto čtyři šťávy upravují přirozenost těla? Ale, cokoli kdo přidá, chraniž se přidati porušení, aby neporušil zdravost a čistotu své víry . - Neboť Boží moc může odejmouti této viditelné a tvárné přirozenosti těla vlastnosti, které chce, některé ponechávajíc, aby nebyla zkáza," totiž porušení, "zůstala podoba; zůstalo pohybování, nebylo únavy; zůstala možnost jísti, nebyla nutnost hladovění."

K třetímu se musí říci, že ježto všechna krev, která vytekla

nostrae resurrectionis, ut habetur I Cor. XV. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut dicitur ibidem, *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*. Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat, *nunc anima mea turbata est*, quod pertinet ad passionem, et postea subdit, *pater, clarifica nomen tuum*, in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio quia, sicut supra habitum est, anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit. Et ita factum est corpus illud gloriosum.

III q. 54 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem, sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus eius videatur vel non videatur, sicut dictum est; ita in potestate eius est quod claritas eius videatur vel non videatur. Unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus discipulis post resurrectionem suam apparuit.

III q. 54 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistentiae, sed ratione spissitudinis suae. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia huiusmodi contraria, quae sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui quod non sit dispositum secundum praedictas qualitates, quae sunt propria obiecta tactus humani, sicut est corpus caeleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi vere post resurrectionem fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani, et ideo naturaliter erat palpabile. Et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata; quia, ut Augustinus dicit, ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Et ideo, sicut dicit Gregorius, ibidem, *ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse eiusdem naturae, sed alterius gloriae*.

III q. 54 a. 2 ad 3

z těla Kristova, patří k pravosti lidské přirozenosti, vstala v těle Kristově. A týž důvod jest o všech částkách, patřících k pravosti a úplnosti lidské přirozenosti. Ona pak krev, která se ctí v některých kostelech jako ostatky, netekla z boku Kris tova, nýbrž říká se, že zázračně tekla z nějakého rozseknutého obrazu Krista.

## I.3. Zda vstalo Kristovo tělo oslavené.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo tělo nevstalo oslavené. Neboť oslavená těla jsou zářivá, podle onoho Mat. 13: "Spravedliví budou zářiti jako slunce v království Otce svého." Ale těla se jeví zářivá z vlivu světla, ne však z vlivu barvy. Ježto tedy bylo tělo Kristovo viděno pod podobou barvy, jako bylo viděno i dříve, zdá se, že nebylo oslavené.

Mimo to oslavené tělo jest neporušné. Ale zdá se, že tělo Kristovo nebylo neporušné. - Bylo totiž hmatatelné, jak sám praví: "Sáhněte a vizte." Praví však Řehoř, v kterési Homilii, že "nutně se poruší, co jest hmatatelné, a nelze sáhnouti na to, co se neporušuje." Nebylo tedy Kristovo tělo oslavené.

Mimo to oslavené tělo není živočišné, nýbrž duchovní, jak je patrné I. Kor. 15. Ale zdá se, že Kristovo tělo po Vzkříšení bylo živočišné, protože s učedníky jedl a pil, jak čteme Luk. posl., a Jan. posl. Tedy se zdá, že Kristovo tělo nebylo oslavené.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Filipp. 3: "Přetvoří tělo našeho

ponížení, připodobněné tělu své jasnosti." Odpovídám: Musí se říci, že Kristovo tělo při vzkříšení bylo oslavené. A to jest patrné trojím důvodem. A to nejprve, protože vzkříšení Kristovo bylo vzorem a příčinou našeho vzkříšení, jak máme I. Kor. 15. Svatí však budou míti při vzkříšení oslavená těla, jak se tamtéž praví: "Zasévá se v hanbě, vstane ve slávě." Pročež, ježto příčina jest více než způsobené, a vzor více než zobrazené, tím spíše bylo oslavené tělo Krista vzkříšeného. Za druhé, protože ponížením utrpení si zasloužil slávu zmrtvýchvstání. Proto také sám pravil: "Nyní jest zkormoucená má duše," což patří k utrpení; a potom dodává: "Otče, oslav své jméno," v čemž prosí o slávu vzkříšení. Za třetí; protože, jak jsme svrchu měli, Kristova duše byla od začátku svého početí oslavená dokonalým požíváním Božství. Stalo se to ale úmyslně, jak bylo výše řečeno, že se nepřelila sláva z duše na tělo, proto, aby vyplnil svým utrpením tajemství našeho vykoupení. A proto, na konci toho tajemství utrpení a smrtí Kristovy, ihned přelila duše svou slávu na tělo znovu přijaté při vzkříšení; a tak se stalo ono tělo oslaveným.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *salvator noster, post resurrectionem, iam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate*. Ut enim Beda dicit, super Luc., *aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens, illa indigentia, iste potentia*. Manducavit ergo post resurrectionem, *non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret*. Et propter hoc, non sequitur quod fuerit eius corpus animale, quod est indigens cibo.

## 3. Utrum resurrexit cum corporis integritate.

III q. 54 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis. Quae Christus non videtur habuisse, dicitur enim I Cor. XV, *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*. Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Ergo videtur quod non habuerit carnem et sanguinem.

III q. 54 a. 3 arg. 2

Praeterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile. Quod est inconveniens. Non igitur habuit carnem et sanguinem.

III q. 54 a. 3 arg. 3

Praeterea, corpus Christi quod resurrexit, in caelum ascendit. Sed aliquid de sanguine eius in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit Christi corpus cum integritate omnium suarum partium.

III q. 54 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. ult., post resurrectionem discipulis loquens, *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*.

III q. 54 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, corpus Christi in resurrectione fuit eiusdem naturae, sed alterius gloriae. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes et ossa et sanguis, et alia huiusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt. Et etiam integraliter, absque omni diminutione, alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quidquid per mortem ceciderat. Unde et dominus fidelibus suis promittit dicens, Matth. X, *vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*. Et Luc. XXI dicitur, *capillus de capite vestro non peribit*. Dicere autem quod corpus Christi carnem et ossa non habuerit, et alias huiusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanae urbis episcopi, qui dicebat quod *corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; et quod dominus, post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit*. Quod ibidem improbat Gregorius, quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. VI, *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*. Unde et ille quae dixerat, in morte retractavit. Si



K prvnímu se tedy musí říci, že cokoliv jest v něčem přijímáno, přijímá se v něm podle způsobu přijímajícího. Protože tudíž sláva těla vyplývá z duše, jak praví Augustin, v Listě Dioskorovi, záře či jasnost těla oslaveného jest podle barvy, přirozené lidskému tělu; jako rozmanitě zbarvené sklo přijímá lesk ze slunečního osvětlení podle způsobu své barvy. Jako pak jest v moci člověka oslaveného, aby jeho tělo bylo viděno nebo neviděno, jak bylo řečeno, tak jest také v jeho moci, aby jeho jasnost byla viděna nebo neviděna. Pročež může býti viděn ve své barvě, bez nějaké jasnosti. A tím způsobem se Kristus zjevil svým učedníkům po vzkříšení.

K druhému se musí říci, že nějaké tělo sluje hmatatelné, nejenom pro odpor, nýbrž také pro svou hutnost. Řídké pak a husté sledují těžké a lehké, teplé a studené, a jiná taková protivná, jež jsou původy porušení živlových těles. Proto tělo, které jest dotknutelné lidským hmatem, jest přirozeně porušné. Je-li však nějaké těleso,odporující hmatu, protože není uzpůsobeno podle řečených vlastností, jež jsou vlastními předměty lidského hmatu, tak jako je těleso nebeské, takové teleso nemůže slouti hmatatelným. Avšak tělo Kristovo bylo po vzkříšení vpravdě složeno ze živlů, majíc dotykatelné vlastnosti, jak toho vyžaduje přirozenost lidského těla; a proto bylo přirozeně hmatatelné. A kdyby nebylo mělo nic jiného nad přirozenost lidského těla, bývalo by také porušné. Mělo však něco jiného, co je učinilo neporušným; ne sice přirozenost nebeského tělesa, jak někteří praví, což níže budeme podrobněji zkoumati, nýbrž slávu, přetékající z blažené duše; protože, jak praví Augustin, v Listě Dioskorovi, "Bůh učinil duši tak silné přirozenosti, že přetéká z její nejplnější blaženosti na tělo plnost zdraví, to jest, síla neporušenosti". A proto, jak praví Řehoř tamtéž, "ukazuje se, že tělo Kristovo bylo po vzkříšení téže přirozenosti, ale jiné slávy".

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, ve XIII. O Městě Bož., "Spasitel náš požil pokrmu a nápoje s učedníky po vzkříšení, již sice ve svém duchovním těle, ale přece pravém, ne z potřeby potravy, nýbrž z moci, kterou to mohl". Jak totiž Beda praví, K Luk., "jinak vnímá vodu žíznivá země, jinak hřejivý paprsek sluneční; ona z potřeby, tento mocí"_ Jedl tudíž po vzkříšení, "ne jako potřebující pokrmu, nýbrž aby tím způsobem dotvrdil přirozenost vzkříšeného těla`. A proto nenásleduje, že jeho tělo bylo živočišné, jež jest potřebné pokrmu.

## I.4. Zda mělo Kristovo tělo vstáti s jizvami.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo tělo nemělo vstáti s jizvami. Praví se totiž, I. Kor. 15, že "mrtvi vstanou neporušení". Ale jizvy a rány patří k nějakému porušení a nedostatku. Nebylo tedy vhodné, aby Kristus, jenž jest původcem vzkříšení, vstal s jizvami.

Mimo to Kristovo tělo vstalo celistvé, jak bylo řečeno. enim inconveniens est ut Christus alterius naturae corpus in sua conceptione acciperet, puta caeleste, sicut Valentinus asseruit; multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturae corpus reassumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione acceperat ad vitam mortalem.

III q. 54 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral.; vel pro corruptione carnis et sanguinis, quia, ut Augustinus dicit, ad Consentium, de resurrectione carnis, *non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis*. Caro ergo secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est, *spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Caro autem cum secundum corruptionem intelligitur, non possidebit. Unde continuo additum est in verbis apostoli, *neque corruptio incorruptelam*.

III q. 54 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in eodem libro, *fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior* persecutor, et dicet, si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non et pituita, idest phlegma; cur non et fel flavum, idest cholera, et fel nigrum, idest melancholia; *quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari etiam medicinae disciplina testatur? Sed, quodlibet quisque addat, corruptionem addere caveat, ne suae fidei sanitatem castitatemque corrumpat. Valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes, scilicet corruptionis, adsit effigies; adsit motio, absit fatigatio; adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas*.

III q. 54 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanae naturae pertineat, in Christi corpore resurrexit. Et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanae naturae pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis observatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

## 4. Utrum corpus eius resurrexerit cum cicatricibus.

III q. 54 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi cum cicatricibus resurgere non debuerit. Dicitur enim I Cor. XV, quod *mortui resurgent incorrupti*. Sed cicatrices et vulnera ad quandam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui resurrectionis auctor est, cum cicatricibus resurgeret.

III q. 54 a. 4 arg. 2

Avšak otevřené rány odporují celistvosti tělesné, protože jest jimi přerušováno tělo. Nezdá se tedy, že bylo vhodné, aby. zůstaly v těle Kristově otvory ran, i kdyby tam zůstaly jako nějaké stopy ran, jež stačily pro pohled, na který uvěřil Tomáš, jemuž bylo řečeno: "Žes mne uviděl, Tomáši, uvěřil jsi."

Mimo to Damašský praví, ve IV. knize, že "po vzkříšení Kristově praví se o něm některá pravdivě sice, ale ne podle přirozenosti, nýbrž z ustanovení, na ujištění, že vstalo totéž tělo, které trpělo, jako jizvy". Avšak pominutím příčiny poiníjí účinek. Tedy se zdá, že, ujistiv učedníky o svém vzkříšení, neměl více jizev. Ale nebylo vhodné nezměnitelnosti slávy, aby přijal něco, co by v něm navždy nezůstalo. Zdá se tedy, že neměl při vzkříšení opět vzíti tělo s jizvami.

Avšak proti jest, co praví Pán Tomášovi, Jan 20: "Vlož sem svůj prst a viz mé ruce; a zvedni svou ruku a vlož do mého boku."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné, aby duše Kristova přijala při vzkříšení tělo s jizvami. A to nejprve pro slávu samého Krista. Praví totiž Beda, K Luk., že "si zachoval jizvy ne z neschopnosti vyhojení, nýbrž aby navěky nesl slávu svého vítězství". Proto i Augustin praví, v XXII. O Městě Bož., že "snad v onom království budeme viděti na tělech mučedníků jizvy ran, jež snášeli pro jméno Kristovo; neboť nebudou u nich znetvořením, nýbrž hodnotou; a bude zářiti na těle sice, ale nikoli těla, nýbrž ctnosti krása". Za druhé na posílení srdcí učedníků ve víře v jeho vzkříšení. Za třetí, aby, přimlouvaje se za nás, Otci stále ukazoval, jaký druh smrti za nás snášel. Za čtvrté, aby svou smrtí vykoupeným naznačil, jak milosrdně byli podepřeni, předkládaje důkazy téže smrti. Konečně, aby při soudu hlásal, jak jsou tam spravedlivě zavrženi. Proto, jak praví Augustin, v knize O vyznání, "Kristus věděl, proč zachovává jizvy na svém těle. Jako totiž dokázal Tomášovi, nevěřícímu, dokud se nedotkne a neuzří, tak také ukáže svým nepřátelům své rány, a Pravda, usvědčujíc je, řekne: Hle, člověk, jehož jste ukřižovali. Vidíte rány, které jste zasadili. Poznáváte bok, jež jste prokláli. Neboť od vás a pro vás byl otevřen, a přece jste nechtěli vejíti."

K prvnímu se tedy musí říci, že ony jizvy, které zůstaly na těle Kristově, nepatří k porušení nebo nedostatku, nýbrž k většímu vrcholu slávy, pokud jsou nějakými znameními moci. A na oněch místech ran se objeví nějaká zvláštní krása.

K druhému se musí říci, že onen otvor ran, ač je s nějakým přerušením souvislosti, přece toto všechno jest vyváženo větší krásou slávy, takže tělo není méně celistvé, nýbrž více dokonalé. Tomáš pak nejen viděl, nýbrž se také dotýkal ran, protože, jak praví papež Lev, "dostačilo mu k vlastní víře viděti, co viděl; ale pro nás jednal, když se

Praeterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est. Sed aperturae vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in Christi corpore aperturae vulnerum remanerent, etsi remanerent ibi quaedam vulnerum insignia, quae sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est, *quia vidisti me, Thoma, credidisti*.

III q. 54 a. 4 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod *post resurrectionem de Christo dicuntur quaedam vere quidem, non autem secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices*. Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod, certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriae quod aliquid assumeret quod in eo perpetuo non remaneret. Videtur ergo quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

III q. 54 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit Thomae, Ioan. XX, *infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam et mitte in latus meum*.

III q. 54 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere. Primo quidem, propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda, super Luc., quod non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed *ut in perpetuum victoriae suae circumferat triumphum*. Unde et Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei, quod *fortassis in illo regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices quae pro Christi nomine pertulerunt, non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit*. Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. *Tertio, ut patri, pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo, ut in iudicio quam iuste damnentur, ibidem annuntiet*. Unde, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, *sciebat Christus quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat, ecce hominem quem crucifixistis. Videtis vulnera quae infixistis. Agnoscitis latus quod pupugistis. Quoniam per vos, et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis*.

III q. 54 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cicatrices illae quae in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad maiorem cumulum gloriae, inquantum sunt quaedam virtutis insignia. Et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

III q. 54 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa apertura vulnerum, quamvis sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per maiorem decorem gloriae, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit,



dotýkal toho, jejž viděl".

K třetímu se musí říci, že Kristus chtěl, aby zůstaly jizvy ran na jeho těle, nejen aby ujistil víru učedníků, nýbrž také z jiných důvodů. Z nichž je patrné, že tyto jizvy zůstanou navždy na jeho těle; protože, jak praví Augustin, Consentiovi o Vzkříšení těla: "Věřím, že tělo Pána jest v nebi jak bylo, když vystoupilo na nebesa." A Řehoř, XIV. Moral., praví, že "jestli se po vzkříšení mohlo něco změniti na těle Kristově, proti pravdivému výroku Pavlovu vrátil se Kristus do smrtí po vzkříšení. Kdo se odváží mluviti tak pošetile, leč kdo popírá pravé zmrtvýchvstání těla?" Z toho jest patrné, že nikdy nebyly později odstraněny s onoho těla jizvy, jež Kristus ukázal po zmrtvýchvstání na svém těle.

## *LV. O zjevení zmrtvýchvstání.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o zjevení zmrtvýchvstání. A o tom jest šest otázek:

1. Zda mělo býti zjeveno Kristovo zmrtvýchvstání všem lidem, nebo jen zvláště některým lidem.

2. Zda by bývalo vhodné, aby vstal z mrtvých, od nich viděn.

3. Zda se měl stýkati po zmrtvýchvstání se svými učedníky.

4. Zda bylo vhodné, aby se zjevil učedníkům svým v jiné podobě.

5. Zda měl důkazy zjeviti své zmrtvýchvstání.

6. O dostatečnosti oněch důkazů.

### I.1. Zda mělo býti Kristovo zmrtvýchvstání všem zjeveno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristovo zmrtvýchvstání mělo býti všem zjeveno. Neboť, jako přísluší veřejný trest veřejnému hříchu, podle onoho I. Tim. 5: "Hříšníka přede všemi kárej," tak přísluší veřejná odměna veřejné zásluze. Ale "jasnost vzkříšení jest odměnou ponížení utrpení", jak praví Augustin, K Jan. Ježto tedy Kristovo utrpení bylo všem zjevné, protože veřejně trpěl, zdá se, že sláva jeho vzkříšení měla býti všem zjevena.

Mimo to, jako jest určeno Kristovo utrpení k naší spáse, tak i jeho zmrtvýchvstání; podle onoho Řím. 4: "Vstal pro naše ospravedlnění." Ale to, co patří k obecnému užitku, má býti všem zjeveno. Tedy mělo býti všem zjeveno zmrtvýchvstání Kristovo, a ne zvláště některým.

Mimo to, kterým bylo zjeveno zmrtvýchvstání, ti byli svědky zmrtvýchvstání; pročež se praví, Skut. 3: "Toho Bůh vzkřísil z mrtvých, čehož my jsme svědky." Toto svědectví pak vydávali veřejně kážíce. To však nepřísluší ženám; podle onoho I. Kor. 14: "Ženy, mlčte v církvích"; a I. Tim. 2: "Učiti ženě nedovoluji." Tedy se zdá, že

quia, ut dicit Leo Papa, *suffecit sibi ad fidem propriam vidisse quod viderat; sed nobis operatus est ut tangeret quem videbat*.

III q. 54 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in eius corpore cicatrices illae remanebunt. Quia, ut Augustinus dicit, ad Consentium de resurrectione carnis, *domini corpus in caelo esse credo ut erat quando ascendit in caelum*. Et Gregorius, XIV Moral., dicit quod, *si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem dominus rediit in mortem. Quod quis dicere vel stultus praesumat, nisi qui veram carnis resurrectionem denegat?* Unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illo corpore sunt remotae.

## *55. De manifestatione resurrectionis.*

### Prooemium

III q. 55 pr.

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus hominibus. Secundo, utrum fuisset conveniens quod, eis videntibus, resurgeret. Tertio, utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. Quarto, utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret. Quinto, utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. Sexto, de sufficientia illorum argumentorum.

### 1. Utrum resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit an solum quibusdam specialibus personis.

III q. 55 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur poena publica, secundum illud I Tim. V, *peccantem coram omnibus argue*; ita merito publico debetur praemium publicum. Sed *claritas resurrectionis est praemium humilitatis passionis*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifestata, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

III q. 55 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et eius resurrectio, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*. Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

III q. 55 a. 1 arg. 3

Praeterea, illi quibus manifestata est resurrectio, fuerunt resurrectionis testes, unde dicitur Act. III, *quem Deus suscitavit a mortuis, cuius nos testes sumus*. Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando. Quod quidem

Kristovo zmrtvýchvstání bylo nevhodně zjeveno dříve ženám, než všeobecně lidem.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 10: "Jejž Bůh vzkřísil třetího dne, a dal jeho zjevení, ne všemu lidu, nýbrž svědkům, předurčeným od Boha."

Odpovídám: Musí se říci, že z toho, co se poznává, něco se poznává obecným přirozeným zákonem; něco se ale poznává zvláštním darem milosti, jako to, co jest Bohem zjeveno. Tomu pak byl takový zákon Bohem ustanoven, jako prav í Diviš, v knize O nebes. hier., že je zjeveno bezprostředně vyšším, aby jejich prostřednictvím bylo sděleno nižším; jako je patrné v uspořádání nebeských duchů. To však, co patří k budoucí slávě, převyšuje obecné poznání lidské; podle onoho Isai. 64: "Oko nevidělo, Bože, mimo tebe, co jsi připravil milujícím tebe." A proto takové věci člověk nepoznává leč Božím zjevním, jak praví Apoštol, I. Kor. 2: "Nám zjevil Bůh skrze Ducha svého." Protože tudíž Kristus vstal slavným zmrtvýchvstáním, proto nebylo jeho zmrtvýchvstání zjeveno všem lidem, nýbrž několika, aby jejich svědectvím se doneslo k poznání druhých.

K prvnímu se tedy musí říci, že utrpení Kristovo bylo vykonáno v těle, majícím ještě přirozenost trpnou, jež jest všem známa obecným zákonem. A proto mohlo býti utrpení Kristo vo zjeveno bezprostředně všemu lidu. Zmrtvýchvstání Kristovo však se stalo "skrze slávu Otcovu", jak praví Apoštol, Řím 6. A proto nebylo bezprostředně zjeveno všem, nýbrž několika. Že pak se ukládá veřejný trest veřejným hříšníkům, jest rozuměti o trestu přítomného života. A podobně třeba veřejně odměňovati veřejné zásluhy, aby byli druzí povzbuzeni. Ale tresty a odměny budoucího života se nezjevují veřejně všem, nýbrž zvláště těm, kteří jsou k tomu Bohem předurčeni.

K druhému se musí říci, že zmrtvýchvstání Kristovo, jako jest ke společné spáse všech, tak také vešlo ve známost všech: ne sice tak, aby se bezprostředně všem zjevilo, nýbrž několika, aby se jejichž svědectvím doneslo všem.

K třetímu se musí říci, že se nedovoluje ženě veřejně učiti v církvi; dovoluje se jí však domácím upozorňováním soukromě některé poučovati. A proto, jak praví Ambrož, K Luk., "posílá se žena k těm, kteří jsou domácí"; neposílá se však na to, aby nesla svědectví vzkříšení lidu. Ukázal se pak ženám nejprve proto, aby žena, která nejprve přinesla člověku zvěst smrti, prvá také zvěstovala život Krista vzkříšeného ve slávě z mrtvých. Pročež Cyril praví: "Žena, která byla kdysi služebnicí smrti, prvá postřehla a zvěstuje velebné tajemství zmrtvýchvstání. Dosáhlo tudíž ženské pokolení jak zbavení hanby, tak zrušení prokletí." Zároveň také se tím ukazuje, že co se týká stavu slávy, neutrpí ženské pokolení žádné újmy, nýbrž, budou-li hořeti větší láskou, nabudou také větší slávy z vidění Boha: ježtoženy, které pevněji Pána milovaly, takže "neodešly od jeho hrobu, ač učedníci odešli", nejdříve uviděly Pána,

non convenit mulieribus, secundum illud I Cor. XIV, *mulieres in Ecclesiis taceant*; et I Tim. II, *docere mulieri non permitto*. Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus quam hominibus communiter.

III q. 55 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. X, *quem Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo*.

III q. 55 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod eorum quae cognoscuntur, quaedam cognoscuntur communi lege naturae; quaedam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiae, sicut ea quae divinitus revelantur. Quorum quidem, ut Dionysius dicit, in libro Caelest. Hier., haec est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores, sicut patet in ordinatione caelestium spirituum. Ea vero quae pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit, Deus, absque te, quae preparasti diligentibus te*. Et ideo huiusmodi ab homine non cognoscuntur nisi divinitus revelata, sicut apostolus dicit, I Cor. II, *nobis revelavit Deus per spiritum suum*. Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo eius resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

III q. 55 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quae communi lege nota est omnibus. Et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est per gloriam patris, ut apostolus dicit, Rom. VI. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus, sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus publica poena imponitur, intelligendum est de poena praesentis vitae. Et similiter publica merita publice praemiari oportet, ut alii provocentur. Sed poenae et praemia futurae vitae non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc praeordinati sunt a Deo.

III q. 55 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod resurrectio Christi, sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit, non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur; sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

III q. 55 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit, super Luc., *ad eos femina mittitur qui domestici sunt*, non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo initium mortis ad hominem detulit, primo etiam initia resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit, *femina, quae quondam fuit mortis ministra, venerandum resurrectionis mysterium prima percepit et nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus et ignominiae absolutionem, et maledictionis repudium*. Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si maiori caritate fervebunt, maiori etiam



vstávajícího ve slávě.

## I.2. Zda bylo vhodné, aby učedníci viděli Krista vstáti z mrtvých.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bylo vhodné, aby učedníci viděli Krista vstávati z mrtvých. Neboť učedníkům příslušelo dosvědčovati zmrtvýchvstání Kristovo; podle onoho Skut. 4: "Velikou mocí apoštolové vydávali svědectví zmrtvýchvstání Ježíše Krista, Pána našeho." Ale nejjistější svědectví jest z vidění. Tedy' bylo vhodné, aby viděli samo zmrtvýchvstání Kristovo.

Mimo to učedníci viděli nanebevstoupení Kristovo, aby měli jistotu víry; podle onoho Skut. 1: "Viděli, když byl vyzdvižen." Ale o zmrtvýchvstání Kristově podobně třeba míti jistou víru. Tedy se zdá, že Kristus měl vstáti z mrtvých před očima učedníků.

Mimo to vzkříšení Lazarovo bylo jakýmsi náznakem budoucího zmrtvýchvstání Kristova. Ale Pán vzkřísil Lazara před očima učedníků. Tedy se zdá, že také Kristus měl vstáti před očima učedníků.

Avšak proti jest, co se praví, Mark. posl.: "Vstav Pán časně ráno v sobotu, ukázal se nejprve Marii Magdalské." Ale Maria Magdalská neviděla jej vstávati z mrtvých; nýbrž, když jej hledala v hrobě, slyšela od anděla, "Vstal Pán, není zde". Tedy jej nikdo neviděl vstáti z mrtvých.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Apoštol, Řím. I3, "co od Boha jest, spořádané jest". To však je řád Bohem ustanovený, aby to, co jest nad lidi, bylo lidem zjeveno anděly, jak je patrné z Diviše, IV. hl. Nebes. Hier. Avšak vzkříšený Kristus nevrátil se k životu obecně všem známému, nýbrž k nějakému životu nesmrtelnému a bohotvárnému; podle onoho Řím. 6: "Když totiž žije, žije Bohu." A proto samo Kristovo zmrtvýchvstání nemělo býti bezprostředně viděno od lidí, nýbrž býti jim zvěstováno od andělů. Pročež praví Hilarius, K Mat., že proto anděl první ukazuje zmrtvýchvstání, aby zmrtvýchvstání bylo zvěstováno nějakou službou otcovské vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že apoštolové mohli dosvědčovati zmrtvýchvstání Kristovo také z vidění, protože viděli očitou jistotou Krista žijícího po zmrtvýchvstání, vědouce, že zemřel. Ale, jako se přijde k blaženému patření přes slyšení víry, tak přišli lidé k vidění Krista zmrtvýchvstalého z toho, co prve slyšeli od andělů.

K druhému se musí říci, že nanebevstoupení Kristovo, co do východiska, nepřesahovalo obecné poznání lidské, nýbrž jen co do cíle. A proto mohli učedníci viděti nanebevstoupení Kristovo co do východiska, to jest, jak se vznášel od země. Neviděli ho však co do cíle: protože neviděli, jak byl přijat v nebi. Ale zmrtvýchvstání Kristovo přesahovalo obecné poznání i co do východiska, jak se duše vrátila z pekel a tělo vyšlo ze zavřeného hrobu; i co

gloria ex visione divina potientur, eo quod mulieres, quae dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eius sepulcro, *discipulis etiam recedentibus, non recederent*, primo viderunt dominum in gloriam resurgentem.

## 2. Utrum fuerit convenieris quod eis videntibus resurgeret.

III q. 55 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur conveniens fuisse quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. IV, *virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi, domini nostri*. Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

III q. 55 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad certitudinem fidei habendam, discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act. I, *videntibus illis, elevatus est*. Sed similiter oporteret de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod, discipulis videntibus, debuerit Christus resurgere.

III q. 55 a. 2 arg. 3

Praeterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futurae resurrectionis Christi. Sed, discipulis videntibus, dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit, discipulis videntibus.

III q. 55 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., *resurgens dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariae Magdalenae*. Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere, sed, cum eum quaereret in sepulcro, audivit ab Angelo, *surrexit dominus, non est hic*. Ergo nullus vidit eum resurgere.

III q. 55 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Est autem hic ordo divinitus institutus, ut ea quae supra homines sunt, hominibus per Angelos revelentur, ut patet per Dionysium, IV cap. Cael. Hier. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter omnibus notam, sed ad vitam quandam immortalem et Deo conformem, secundum illud Rom. VI, *quod enim vivit, vivit Deo*. Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab Angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit, super Matth., quod *ideo Angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nuntiaretur*.

III q. 55 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu, quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quae prius ab Angelis audierunt.

III q. 55 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ascensio Christi, quantum ad terminum a quo, non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum ad quem. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum a quo, idest secundum quod elevabatur a terra. Non autem viderunt ipsam quantum ad terminum ad quem, quia non viderunt quomodo reciperetur

do cíle, jak dosáhl slavného života. A proto nemělo nastati zmrtvýchvstání tak, že by bylo od člověka viděno.

K třetímu se musí říci, že Lazar byl vzkříšen, aby se vrátil k životu, jaký prve měl, jenž nepřesahuje obecné poznání lidské. A proto není podobného důvodu.

## I.3. Zda měl Kristus po zmrtvýchvstání ustavičně obcovati s učedníky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus měl po zmrtvýchvstání ustavičně obcovati s učedníky. Neboť proto se Kristus zjevil po zmrtvýchvstání učedníkům, aby je ujistil o víře ve zmrtvýchvstání a poskytl útěchy rozbouřeným; podle onoho Jan. 20: "Zaradovali se učedníci, vidouce Pána." Ale ještě více byli by ujištěni a potěšeni, kdyby jim stále projevoval svou přítomnost. Tedy se zdá, že měl s nimi ustavičně obcovati.

Mimo to Kristus, vstav z mrtvých, nevystoupil ihned do nebes, nýbrž "za čtyřicet dní", jak máme Skut. 1. V této však prostřední době nemohl býti vhodněji na jiném místě, než kde byli jeho učedníci spolu shromážděni. Tedy se zdá, že měl ustavičně s nimi obcovati.

Mimo to čteme, že se Kristus pětkrát zjevil v den zmrtvýchvstání Páně, jak praví Augustin, v knize O Souhlase Evang.: a to, nejprve "ženám u hrobu; za druhé týmž odcházejícím na cestě od hrobu; za třetí Petrovi; za čtvrté dvěma, jdoucím do městečka; za páté mnohým v Jerusalemě, kde nebyl Tomáš". Tedy se zdá, že i v jiných dnech aspoň několikrát se měl zjeviti před svým nanebevstoupením.

Mimo to Pán řekl jim před utrpením, Mat. 26: "Když vstanu z mrtvých, předejdu vás do Galileje." Což řekl také anděl i sám Pán ženám po zmrtvýchvstání. A přece byl od nich předtím viděn v Jerusalemě; i v sám den zmrtvýchvstání, jak bylo řečeno; i také osmého dne, jak čteme Jan. 20. Nezdá se tedy, že obcoval s učedníky po zmrtvýchvstání vhodným způsobem.

Avšak proti jest, co se praví, Jan. 20, že "po osmi dnech" se Kristus

zjevil učedníkům. Neobcoval tedy s nimi ustavičně. Odpovídám: Musí se říci, že bylo dvojí objasniti učední kům o Kristově zmrtvýchvstání; totiž sama pravda zmrtvýchvstání, a slávu vzkříšeného. K ozřejmění pak pravdy zmrtvýchvstání dostačí, že se jim vícekráte zjevil a s nimi důvěrně mluvil a jedl a pil a dovolil jim dotknouti se. Nechtěl však na zjevení slávy zmrtvýchvstání stále s nimi obcovati, jako činil prve, aby se nezdálo, že vstal k

in caelo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum a quo, secundum quod anima rediit ab Inferis et corpus de sepulcro clauso exivit; et quantum ad terminum ad quem, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

III q. 55 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Lazarus resuscitatus est ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quae communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

## 3. Utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari.

III q. 55 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim Christus discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundum illud Ioan. XX, *gavisi sunt discipuli, viso domino*. Sed magis fuissent certificati et consolati si eis continue suam praesentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

III q. 55 a. 3 arg. 2

Praeterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in caelum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. I. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse quam ubi discipuli eius erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

III q. 55 a. 3 arg. 3

Praeterea, ipso die resurrectionis dominicae quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *primo quidem, mulieribus ad monumentum; secundo, eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio, Petro; quarto, duobus euntibus in castellum; quinto, pluribus in Ierusalem, ubi non erat Thomas*. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuit apparere.

III q. 55 a. 3 arg. 4

Praeterea, dominus ante passionem eis dixerat, Matth. XXVI, *postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam*. Quod etiam Angelus, et ipsemet dominus, post resurrectionem mulieribus dixit. Et tamen antea in Ierusalem ab eis visus est, et ipsa die resurrectionis, ut dictum est, et etiam die octava, ut legitur Ioan. XX. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

III q. 55 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Ioan. XX dicitur, quod post dies octo Christus discipulis apparuit. Non ergo continue conversabatur cum eis.

III q. 55 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis; et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam, sufficit quod pluries apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum praebuit. Ad gloriam autem resurrectionis manifestandam, noluit continue conversari



témuž životu, jaký prve měl. Proto jim praví, Luk. posl.: "To jsou slova, jež pravil jsem vám, když jsem ještě byl s vámi." Tehdy totiž s nimi byl tělesnou přítomností; kdežto dříve byl s nimi nejen přítomností tělesnou, nýbrž také v podobě smrtelnosti. Proto Beda, vykládaje řečená slova, praví: "Když jsem ještě byl s vámi, to jest, když jsem byl ještě ve smrtelném těle, v němž jste i vy. Tehdy totiž v témž těle byl vzkříšený, ale nebyl s nimi v téže smrtelnosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že časté zjevování Kristovo dostačilo k ujištění učedníků o pravdě zmrtvýchvstání. Ustavičné však obcování by je mohlo uvésti do bludu, kdyby věřili, že vstal k témuž životu, který dříve měl. Útěchu pak ze své stálé přítomnosti jim přislíbil v jiném životě; podle onoho Jan. 16: "Opět vás uzřím a zaraduje se vaše srdce a nikdo neodejme od vás vaší radosti."

K druhému se musí říci, že Kristus nikoli proto se nestýkal ustavičně se svými učedníky, že se domníval, že jest vhodněji jinde; nýbrž že to pokládal za vhodnější pro poučení učedníků, nebude-li s nimi ustavičněobcovati, z řečeného důvodu. Neznámo však jest, na kterých místech byl tělesně v ostatní době, ježto Písmo to neprozrazuje a "na všech místech jest panství jeho".

K třetímu se musí říci, že proto se častěji zjevil v prvý den, protože četnějšími doklady měli býti upomínáni, aby hned od začátku pojali víru ve zmrtvýchvstání. Když pak ji již pojali, nebylo třeba poučovati je, již ujištěné, tak častými zjeveními. Proto se nečte v Evangeliu, že se jim po prvém dnu zjevil, leč pětkrát. Jak totiž praví Augustin, v knize O souhlase evang., po prvých pěti zjeveních se jim ukázal "po šesté, když ho viděl Tomáš; po sedmé u jezera Tiberiadského při lovu ryb; po osmé na hoře Galilejské, podle Matouše; po deváté, což praví ‚Marek, naposled stolujícím, protože již s ním neměli na zemi stolovati; po desáté, ne již na zemi, nýbrž vyvýšen v oblaku, když vstupoval do nebe. Ale není napsáno všechno; jak doznává Jan. Neboť časté bylo jeho obcování s nimi dokud nevstoupil na nebesa"; a to na jejich útěchu. Proto se také praví, I. Kor. 15, že "jej vidělo více než pět set bratří zároveň; potom jej viděl Jakub", o kterýchžto zjeveních není zmínky v Evangeliu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Zlatoústý, vykládaje to, co se praví Mat. 26, ‚Když vstanu z mrtvých, předejdu vás do Galileje': "Nejde do nějaké vzdálené krajiny, aby se jim zjevil, nýbrž v tom pokolení a v týchž skoro krajinách", v nichž s ním nejvíce obcovali; „aby i z toho věřili, že, který byl ukřižován, jest týž, který také vstal z mrtvých". Proto také "řekl, že jde do Galileje, aby se osvobodili od strachu ze Židů". Tak tedy, jak praví Ambrož, K Luk., "Pán uložil učední kům, aby jej shlédli v Galilei; ale sám se jim dříve ukázal, zůstávajícím ze strachu v uzavřenosti, A není to porušení slibu, nýbrž spíše z dobrotivosti urychlené splnění. Později pak s utvrzenými dušemi že šli do Galileje. Nebo, nic nepřekáží, řekneme-li, že méně bylo uzavřených, nejvíce na hoře. Neboť jak Eusebius praví, "dva Evangelisté, totiž Lukáš a Jan, píší,

cum eis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse qualem prius habuerat. Unde Luc. ult. dicit eis, *haec sunt verba quae locutus sum ad vos cum adhuc essem vobiscum*. Tunc quidem erat cum eis praesentia corporali, sed ante cum eis fuerat, non solum corporali praesentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda, supradicta verba exponens, dicit, *cum adhuc essem vobiscum, idest, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat*.

III q. 55 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis, conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, si ad similem vitam eum resurrexisse crederent quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui praesentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Ioan. XVI, *iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis*.

III q. 55 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis quia reputaret se alibi convenientius esse, sed quia hoc discipulis instruendis convenientius iudicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione praedicta. Incognitum autem est quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et *in omni loco sit dominatio eius*.

III q. 55 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent. Postquam autem iam eam receperant, non oportebat eos, iam certificatos, tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quod post primum diem eis apparuit nisi quinquies. Ut enim Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., post primas quinque apparitiones, sexto eis apparuit *ubi vidit eum Thomas; septimo, ad mare Tiberiadis, in captione piscium; octavo, in monte Galilaeae, secundum Matthaeum; nono, quod dicit Marcus, novissime recumbentibus, quia iam non erant in terra cum eo convivaturi; decimo, in ipso die, non iam in terra, sed elevatum in nube, cum in caelum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Ioannes fatetur. Crebra enim erat eius cum illis conversatio, priusquam ascendisset in caelum*, et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I Cor. XV dicitur quod *visus est plus quam quingentis fratribus simul, deinde visus est Iacobo*, de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

III q. 55 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, exponens illud quod dicitur Matth. XXVI, *postquam resurrexero, praecedam vos in Galilaeam, non, inquit, in longinquam quandam regionem, ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere* regionibus in quibus cum eo plurimum fuerant conversati, *ut et hinc crederent quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. Propter hoc etiam in Galilaeam se ire dicit, ut a timore Iudaeorum liberarentur*. Sic ergo, ut Ambrosius dicit, super Luc., *dominus mandaverat discipulis ut in Galilaea eum viderent, sed illis ob metum intra conclave residentibus primum ipse se obtulit. Nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio. Postea vero,*

že se zjevil pouze jedenácti v Jerusalemě, ostatní pak dva řekli, že anděl a Pán poručili nejen jedenácti spěchati do Galileje, nýbrž všem učedníkům a bratřím". Těch pak vzpomíná Pavel, řka: "Potom se ukázal více než pěti stům bratřím zároveň." Jest však správnější řešení, že skrytí v Jerusalemě jej nejprve viděli jednou nebo dvakrát, aby se potěšili. V Galilei pak ne tajně, nebo jednou či dvakráte vykonal své zjevení, nýbrž s velikou mocí, "ukazuje se jim 'živý, po utrpení v mnohých divech", jak dosvědčuje Lukáš ve Skutcích. Nebo, jak praví Augustin, v knize o Souhlase Evang., "co bylo od anděla a Pána řečeno", že je předejde do Galileje, "jest bráti prorocky. Galilejí totiž, podle významu přestěhování, se dává rozuměti, že se přestěhují z lidu Izraelského k pohanům; od nichž by apoštolům kážícím nebylo věřeno, kdyby on nepřipravil cestu v srdcích lidských. A to znamená: ‚Předejdu vás do Galileje.' Pokud se však Galilea vykládá zjevení, nerozumí se již v podobě služebníka, nýbrž v oné, v níž jest roven Otci, kterou slíbil milujícím jej, a neopustil nás, tam předešed."

## I.4. Zda se měl Kristus zjeviti učedníkům v jiné podobě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se Kristus neměl zjeviti učedníkům v jiné podobě. Neboť podle pravdy se nemůže zjeviti, než co jest. Ale v Kristu nebyla než jedna podoba. Jestliže se tedy Kristus zjevil v jiné, nebylo zjevení skutečné, nýbrž přelud. To však jest nevhodné; protože, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., "klame-li, není Pravdou", avšak Kristus jest Pravda. Tedy se zdá, že se neměl Kristus zjeviti učedníkům v jiné podobě.

Mimo to nic se nemůže zjeviti v jiné podobě, než kterou má, leč oči patřících jsou drženy nějakými kouzly. Taková však kouzla, ježto nastávají magickými kejkly, nehodí se Kristu; podle onoho II. Kor. 6: "Jaká dohoda Krista s Belialem?" Tedy se zdá, že se neměl zjeviti v jiné podobě.

Mimo to, jako se svatým Písmem ujišťuje naše víra, tak byli učedníci ujištěni o víře ve zmrtvýchvstání Kristovými zjeveními. Ale, jak praví Augustin, v Listě Jeronymovi, připustí-li se jen jedna lež v Písměsvatém, zeslábne celá vážnost Písma svatého. Tedy zjevil-li se Kristus jen v jednom zjevení učedníkům jinak, než byl,zeslábne všechno, cokoliv viděli na Kristu po zmrtvýchvstání. Což je nevhodně. Neměl se tedy zjeviti v jiné podobě.

Avšak proti jest, co se praví, Mark. posl.: "Potom se zjevil cestou v

jiné podobě dvěma z nich, jdoucím do městečka." Odpovídám: 'Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zmrtvých

*confirmatis animis, illos Galilaeam petisse. Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, quamplures in monte fuisse*. Ut enim Eusebius dicit, *duo Evangelistae, scilicet Lucas et Ioannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Ierusalem, ceteri vero duo in Galilaeam properare non solum undecim, sed universis discipulis et fratribus dixerunt Angelum et salvatorem iussisse*. De quibus Paulus meminit, dicens, *deinde apparuit plus quam quingentis fratribus simul. Est autem verior solutio quod prius in Ierusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem. In Galilaea vero non clam, aut semel aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, praebens se eis viventem, post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in actibus*. Vel, sicut dicit Augustinus, in libro de consensu Evang., *quod ab Angelo et domino dictum est, quod praecederet eos in Galilaeam, prophetice accipiendum est. In Galilaea enim, secundum transmigrationis significationem, intelligendum occurrit quia de populo Israel transmigraturi erant ad gentes, quibus apostoli praedicantes non crederentur, nisi ipse viam in cordibus hominum praepararet. Et hoc intelligitur, praecedet vos in Galilaeam. Secundum autem illud quod Galilaea interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendum est, sed in illa in qua aequalis est patri, quam promisit dilectoribus suis, quo nos praecedens non deseruit*.

## 4. Utrum fuerit conveniens quod discipulis suis in aliena effigie appareret.

III q. 55 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundum veritatem nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta. Hoc autem est inconveniens, quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *si fallit, veritas non est; est autem veritas Christus*. Ergo videtur quod Christus non debuit discipulis in alia effigie apparere.

III q. 55 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus praestigiis detineantur. Huiusmodi autem praestigia, cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundum illud II Cor. VI, *quae conventio Christi ad Belial?* Ergo videtur quod non debuit in alia effigie apparere.

III q. 55 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur, ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit, in epistola ad Hieronymum si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacrae Scripturae auctoritas. Ergo, si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quidquid post resurrectionem viderunt in Christo. Quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

III q. 55 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., *post haec, duobus ex eis ambulantibus ostensus est in alia effigie, euntibus in villam*.

III q. 55 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio



vstání Kristovo mělo býti lidem zjeveno způsobem, jímž se jim zjevují božská. Božská pak poznávají lidé, jak jsou rozmanitého cítění. Neboť ti, kteří mají mysl dobře uzpůsobenou, vnímají božská podle pravdy. Ti však, kteří mají mysl nedobře uzpůsobenou, vnímají božská s nějakým příměškem pochybnosti nebo omylu: neboť "živočišný člověk nepojímá těch, která jsou Ducha Božího", jak se praví I. Kor. 2. A proto se Kristus zjevil ve své podobě po zmrtvýchvstání některým, uzpůsobeným k věření, v jiné podobě pak se ukázal oněm, kteří se již zdáli chladnouti ve víře; pročež pravili: "My jsme doufali, že on vykoupí Izraele." Proto praví Řehoř, v Homilii, že "takový se jim ukázal v těle, jakým u nich byl v mysli. Protože totiž byl v jejich myslích ještě víře cizím, proto se tvářil, že jde dále", totiž, jako by byl cizincem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O otázkách evang., "není lží všechno, co předstíráme. Ale tehdy jest to lží, jestli předstíráme něco, co nic neznamená. Když se však naše předstírání vztahuje k nějakému významu, není lží, nýbrž nějaký útvar pravdy. Jinak všechno, co bylo řečeno obrazně od moudrých a svatých mužů, nebo i od Pána samého, bylo by pokládáno za lež, protože pravda podle obvyklého rozumění nezáleží v takových výrocích. A jako slova, tak také se předstírají skutky beze lži, na označení něj aké věci." A tak se stalo zde, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, v knize O souhlasu evan., "Pán mohl přetvořiti své tělo, aby věcně byla jiná podoba než ta, kterou obvykle viděli; neboť i před svým utrpením se přetvořil na hoře, že zářila jeho tvář jako slunce. Ale nyní se tak nestalo. Neboť ne nevhodně myslíme, že tato překážka v jejich očích byla od Satana, aby nebyl Ježíš poznán. Proto se praví, Luk. posl., že "jejich oči byly drženy, aby ho nepoznali".

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby od pohledu na jinou podobu nebyli převedeni k vidění pravé podoby Kristovy. Jak totiž Augustin tamtéž praví, "toliko dopuštění bylo dáno od Krista, aby totiž byly drženy jejich oči řečeným způsobem, "až k tajemství chleba: aby se rozumělo, že účastí na jednotě jeho těla se odstraňuje překážka nepřítelova, aby Kristus mohl býti poznán". Proto se dodává tamtéž, že byly otevřeny jejich oči a poznali jej, "ne že by napřed chodili se zavřenýma očima; nýbrž měly něco, co nedovolovalo poznati co viděli, co totiž působívá mlha a nějaká šťáva".

## I.5. Zda měl Kristus pravdivost zmrtvýchvstání osvědčiti důkazy.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl osvědčiti důkazy pravdivost svého zmrtvýchvstání. Praví totiž Ambrož: "Odstraň důkazy, kde se žádá víra." Ale o zmrtvýchvstání Kristově se žádá víra. Tedy nemají místa důkazy.

Mimo to Řehoř praví: "Nemá zásluhy víra, které lidský

Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt. Illi autem qui habent mentem non bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis vel erroris, *animalis enim homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei*, ut dicitur I Cor. II. Et ideo Christus quibusdam, ad credendum dispositis, post resurrectionem apparuit in sua effigie. Illis autem in alia effigie apparuit qui iam videbantur circa fidem tepescere, unde dicebant, *nos sperabamus quia ipse esset redempturus Israel*. Unde Gregorius dicit, in homilia, quod *talem se eis exhibuit in corpore qualis apud illos erat in mente. Quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide*, ire se longius finxit, scilicet ac si esset peregrinus.

III q. 55 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaestionibus Evang., *non omne quod fingimus, mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Alioquin omnia quae a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso domino, figurate dicta sunt, mendacia reputabuntur, quia, secundum usitatum intellectum, non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam*. Et ita factum est hic, ut dictum est.

III q. 55 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *dominus poterat transformare carnem suam, ut alia re vera esset effigies ab illa quam solebant intueri, quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies eius claresceret sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non enim incongruenter accipimus hoc impedimentum in oculis eorum a Satana fuisse, ne agnosceretur Iesus*. Unde Luc. ult. dicitur quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent*.

III q. 55 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa sequeretur si ab alienae effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus ibidem dicit, tantum a Christo facta est permissio, ut scilicet praedicto modo oculi eorum tenerentur, usque ad sacramentum panis, *ut, unitate corporis eius participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci*. Unde ibidem subditur quod *aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum, non quod ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant, quod scilicet caligo et aliquis humor solet efficere*.

## 5. Utrum resurrectionem suam argumentis probare debuerit.

III q. 55 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius, *tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed circa resurrectionem Christi quaeritur fides. Non ergo habent locum argumenta.

III q. 55 a. 5 arg. 2

rozum dává dotvrzení. Ale Kristu nepříslušelo vyprázdniti zásluhu víry. Tedy mu nepříslušelo potvrzovati zmrtvýchvstání důkazy.

Mimo to Kristus přišel na svět, aby skrze něj lidé dosáhli blaženosti; podle onoho Jan. 10: "Já přišel, aby život měli, a nadbytečně měli." Ale zdá se, že takovým ukazováním důkazů klade se překážka lidské blaženosti: praví se totiž, Jan 20, ústy samého Pána: "Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili." Tedy se zdá, že Kristus neměl zjeviti svoje zmrtvýchvstání něj akými důkazy.

Avšak proti jest, co se praví, Skut. l, že "Kristus se zjevoval učedníkům po čtyřicet dní ve mnohých důkazech, rozmlouvaje o království Božím".

Odpovídám: Musí se říci, že důkaz se říká dvojmo. Někdy sluje důkazem jakýkoliv "důvod, rozhodující věc pochybnou". Někdy pak sluje důkazem nějaké smyslové znamení, jež se uvádí na objasnění nějaké pravdy; jak také Aristoteles užívá někdy ve svých knihách jména důkazu. Důkazem tedy, v prvém smyslu pojatým, Kristus nepotvrdil důkazy učedníkům své zmrtvýchvstání. Protože takové potvrzení důkazné vychází z nějakých zásad. A kdyby ty nebyly známé učedníkům, nic by se jim z nich neobj asnilo, protože z neznámých se nemůže něco státi známým; kdyby pak jim byly známé, nepřesahovaly by lidský rozum, a proto by nebyly účinné k vytvoření víry ve zmrtvýchvstání, které přesahuje lidský rozum; neboť třeba bráti zásady z téhož rodu, jak se praví v I. Poster. Potvrdil pak jim své zmrtvýchvstání autoritou svatého Písma, jež jest základem víry, když řekl: "Třeba splniti všechno, co bylo napsáno v Zákoně a žalmech a prorocích o mně," jak máme Luk. posl. Béře-li se však důkaz druhým způsobem; tak se říká, že Kristusohlásil své zmrtvýchvstání důkazy, pokud ukázal některými zřejmými znameními, že vstal z mrtvých. Proto v řečtině, kde my máme v mnohých důkazech, místo důkazu kladou tekmerion, což jest "zřejmé znamení na důkaz". Tato pak znamení zmrtvýchvstání Kristus ukázal pro dvojí. A to, nejprve, protože jejich srdce nebyla uzpůsobena k tomu, aby pojali snadno víru ve zmrtvýchvstání. Pročež jim sám praví, Luk. posl.: "Ó pošetilí a zdlouhaví srdcem k věření." A Mark. posl. "vytýkal jejich nevěření a tvrdost srdce". - Za druhé, aby ukázáním takových znamení stalo se účin nějším jejich svědectví; podle onoho I. Jan. 1: "Co jsme viděli a slyšeli a naše ruce držely, to dosvědčujeme."

K prvnímu se tedy musí říci, že Ambrož tam mluví o důkazech, postupujících podle lidského rozumu. Ty však jsou bezmocné na ukázání toho, co je víry, jak bylo ukázáno.

K druhému se musí říci, že zásluha víry je z toho, že člověk věří na rozkaz Boží to, čeho nevidí. Proto pouze onen důkaz vylučuje zásluhu, jenž skrze vědění působí vidění toho, co se předkládá k věření. Kristus však neuvedl

Praeterea, Gregorius dicit, *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum*. Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

III q. 55 a. 5 arg. 3

Praeterea, Christus in mundum venit ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Ioan. X, *ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*. Sed per huiusmodi ostensiones argumentorum videtur humanae beatitudini impedimentum praestari, dicitur enim Ioan. XX, ex ore ipsius domini, *beati qui non viderunt, et crediderunt*. Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

III q. 55 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. I, quod *apparuit discipulis Christus per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei*.

III q. 55 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod argumentum dupliciter dicitur. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles aliquando in libris suis utitur nomine argumenti. Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta. Quia talis probatio argumentativa procedit ex aliquibus principiis, quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquod fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam, et ideo non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quae rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I posteriorum. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacrae Scripturae, quae est fidei fundamentum, cum dixit, *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me*, ut habetur Luc. ult. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic Christus dicitur suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quaedam evidentissima signa se vere resurrexisse ostendit. Unde et in Graeco, ubi nos habemus in multis argumentis, loco argumenti ponitur tekmerium, quod est signum evidens ad probandum. Quae quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo. Primo quidem, quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis, Luc. ult., *o stulti, et tardi corde ad credendum*. Et Marci ult., *exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis*. Secundo, ut per huiusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I Ioan. I, *quod vidimus et audivimus, et manus nostrae contractaverunt, hoc testamur*.

III q. 55 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus, quae invalida sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est.

III q. 55 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quae facit videri per



takové důkazy k ohlášení svého zmrtvýchvstání.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, zásluha blaženosti, kterou působí víra, není docela vyloučena, leč by člověk nechtěl věřiti než to, co vidí; ale že někdo věří ta, jichž nevidí; vida nějaká znamení, nevyprazdňuje docela víru ani její zásluhu. Jako i Tomáš, jemuž bylo řečeno "Žes mne viděl, uvěřil jsi", jiné viděl a jiné uvěřil: viděl rány a uvěřil v Boha. Má však dokonalejší víru, kdo nehledá takových pomůcek k uvčření. Proto, aby pokáral nedostatek víry u některých, Pán praví, Jan. 4: "Neuzříte-li znamení a divů, nevěříte." A podle toho lzerozuměti, že ti, kteří mají tak ochotného ducha, že uvěří Bohu, i když nevidí znamení, jsou blahoslavení ve srovnání s těmi, kteří by neuvěřili, dokud neuvidí taková znamení.

## I.6. Zda důkazy, které Kristus uvedl, dosvědčily dostatečně pravdivost jeho zmrtvýchvstání.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že důkazy, které Kristus uvedl, nedosvědčily dostatečně pravdivost jeho zmrtvýchvstání. Kristus totiž neukázal po svém zmrtvýchvstání učedníkům nic, co také andělé, lidem se zjevivše, buď neukázali nebo nemohli ukázati. Neboť andělé se často lidem ukázali v lidské podobě a s nimi mluvili a obcovali a jedli, jako by byli pravými lidmi; jak je patrné Gen. 17 o andělích, které přijal Abraham pohostinně; a v knize Tobiášově o andělu. který jej vedl a přivedl. A přece nemají andělé pravých těl se sebou přirozeně spojených; což se požaduje ke zmrtvýchvstání. Nebyla tedy znamení, která Kristus podal učedníkům. dostatečná na objasnění jeho zmrtvýchvstání.

Mimo to Kristus vstal slavným zmrtvýchvstáním, to jest, maje lidskou přirozenost zároveň se slávou. Ale Kristus ukázal něco učedníkům, co se zdá býti proti lidské přirozenosti, jako, když zmizel s jejich očí, a že k nim vešel zavřenými dveřmi; něco pak se zdá že bylo proti slávě, třebas že jedl a pil, též že měl jizvy ran. Tedy se zdá, že ony důkazy nebyly dostatečné, ani vhodné na prokázání víry ve zmrtvýchvstání.

Mimo to Kristovo tělo po zmrtvýchvstání nebylo takové, aby připustilo dotek od smrtelného člověka; proto sám řekl Magdaleně, Jan 20: "Nedotýkej se mne; neboť jsem dosud nevystoupil k Otci svému." Nebylo tedy vhodné, že se dalo dotýkati učedníkům na objasnění pravdivosti svého zmrtvýchvstání.

Mimo to mezi vlastnostmi oslaveného těla se zdá býti přední jasnost. Tu však žádným důkazem neprojevil při zmrtvýchvstání. Tedy se zdá, že ony důkazy byly nedostatečné na objasnění jakosti zmrtvýchvstání Kristova.

Mimo to se zdá, že andělé jako svědci Zmrtvýchvstání se zdají býti podle takovéhoto odlišného pojetí u Evangelistů

scientiam id quod credendum proponitur. Et talis est ratio demonstrativa. Huiusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

III q. 55 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, meritum beatitudinis quod causat fides, non totaliter excluditur nisi homo nollet credere nisi ea quae videt, sed quod aliquis ea quae non videt, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum eius. Sicut et Thomas, cui dictum est, *quia vidisti me, credidisti, aliud vidit, et aliud credidit*, vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. Unde, ad arguendum defectum fidei in quibusdam, dominus dicit, Ioan. IV, *nisi signa et prodigia videritis, non creditis*. Et secundum hoc, potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo etiam signis non visis, sunt beati per comparationem ad illos qui non crederent nisi talia viderent.

## 6. De sufficientia illorum argumentorum.

III q. 55 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod argumenta quae Christus induxit, non sufficienter manifestaverunt veritatem resurrectionis eius. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem quod etiam Angeli, hominibus apparentes, vel non ostenderint, vel non ostendere potuerint. Nam Angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur et conversabantur et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Gen. XVIII, de Angelis quos Abraham suscepit hospitio; et in libro Tobiae, de Angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen Angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quae Christus discipulis exhibuit, fuerunt sufficientia ad resurrectionem eius manifestandam.

III q. 55 a. 6 arg. 2

Praeterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, idest, habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quaedam Christus ostendit discipulis quae videntur esse contraria naturae humanae, sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos ianuis clausis intravit, quaedam autem videntur fuisse contraria gloriae, puta quod manducavit et bibit, quod etiam habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerunt sufficientia, neque convenientia, ad fidem resurrectionis ostendendam.

III q. 55 a. 6 arg. 3

Praeterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem ut tangi deberet ab homine mortali, unde ipse dixit Magdalenae, Ioan. XX, *noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum*. Non ergo fuit conveniens quod, ad manifestandam veritatem suae resurrectionis, seipsum discipulis palpabile exhibuerit.

III q. 55 a. 6 arg. 4

Praeterea, inter dotes glorificati corporis praecipua videtur esse claritas. Quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

III q. 55 a. 6 arg. 5

jako nepostačující: neboť u Matouše je uváděn anděl nad odvaleným kamenem, u Marka pak je popisován anděl jako zjev uvnitř hrobky od žen, které tam vešly: a znovu pak jeden z nich (z těchto Evangelistů) – Jan, v kap. XX. uvádí dva anděly jako sedící; U Lukáše pak v kap. XXIV. jsou (naopak) popisováni jako dva stojící – zdá se tedy, že svědectví o Zmrtvýchvstání je v nesouladu.

Avšak proti jest, že Kristus, jenž jest Boží Moudrost, řídí všechno líbezně a vhodně, jak se praví Moudr. 8.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus zjevil dvojím způso bem své zmrtvýchvstání, totiž svědectvím a důkazem či znamením. A obojí zjevení bylo ve svém rodu dostatečné. Užil totiž dvojího svědectví na zjevení svého zmrtvýchvstání učedníkům, z nichž žádné nelze odmítnouti. Z nichž první jest svědectví andělů, kteří zvěstovali zmrtvýchvstání ženám, jak jest patrné ze všech evangelistů. - Jiné pak je svědectví Písem, která on sám předložil na objasnění svého zmrtvýchvstání, jak se praví Luk. posl. Také důkazy byly dostatečné na zjevení pravého zmrtvýchvstání, a také slavného. Že pak bylo pravé zmrtvýchvstání, ukázal jedním způsobem se strany těla. O tom pak ukázal trojí. A to, nejprve, že tělo jest pravé a hutné; ne tělo přeludové nebo řídké, jako je vzduch. A to ukázal z toho, že dal své tělo dotknouti. Pročež sám praví, Luk. posl.: "Dotkněte se a vizte, neboť duch nemá masa a kostí, jak mne vidíte míti." - Za druhé, ukázal, že tělo je lidské, ukázav jim pravou podobu, kterou očima pozorovali. - Za třetí, ukázal jim, že jest to číselně totéž tělo, jež prve měl, ukázav jim jizvy ran. Proto se čte Luk. posl.: "Pravil jim: Vizte ruce mé a nohy mé, že já to jsem." Jiným způsobem jim ukázal pravdivost svého zmrtvýchvstání se strany duše, opět spojené s tělem. A to ukázal z úkonů trojího života. A to, nejprve úkonem života vyživovacího v tom, že s učedníky jedl a pil, jak se čte Luk. posl. - Za druhé úkony života smyslového, v tom, že odpovídal učedníkům na otázky a přítomné pozdravoval, v čemž ukázal i že vidí, i slyší. Za třetí, úkony života rozumového, v tom, že s ním mluvili a rozprávěli o Písmech. A aby nic nechvbělo k dokonalosti objasnění, ukázal také, že má božskou přirozenost: zázrakem, jejž učinil při lovu ryb; a dále tím, že před jejich zraky vystoupil do nebe: protože, jak se praví, Jan 3: "Nikdo nevystupuje do nebe, leč kdo sestoupil s nebes, Syn člověka, jenž jest v nebi." Také slávu svého zmrtvýchvstání ukázal učedníkům tím, že k nim vešel zavřenými dveřmi, jak praví Řehoř, v Homilii: "Pán dal dotknouti tělo, které uvedl zavřenými dveřmi, aby ukázal, že jeho tělo po zmrtvýchvstání jest i téže přirozenosti, i jiné slávy. - Podobně také náleželo jako vlastnost slávě, že ihned zmizel s jejich očí, jak se praví Luk. posl.: protože se tím ukázalo, že bylo v jeho moci býti viděn i neviděn, což patří ke stavu těla oslaveného, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednotlivé důkazy nedostačovaly na objasnění zmrtvýchvstání Kristova; ale

Praeterea, angeli in testes resurrectionis inducti ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur; nam apud Matthaeum angelus super lapidem revolutum, apud Marcum vero intus angelus describitur visus a mulieribus ingressis monumentum: et rursus ab istis unus, a Joanne cap. 20., duo sedentes: a Luca vero cap. 24. duo stantes describuntur; inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

III q. 55 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. VIII.

III q. 55 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio; et argumento seu signo. Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli. Quorum primum est testimonium Angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes Evangelistas. Aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suae resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et etiam gloriosam. Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis. Circa quod tria ostendit. Primo quidem, quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile praebuit. Unde ipse dicit, Luc. ult., *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Secundo, ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio, ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices. Unde legitur Luc. ult., *dixit eis, videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum*. Alio modo ostendit eis veritatem suae resurrectionis ex parte animae iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicis vitae. Primo quidem, per opus vitae nutritivae, in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. Secundo, per opera vitae sensitivae, in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et praesentes salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire. Tertio, per opera vitae intellectivae, in hoc quod cum eo loquebantur, et de Scripturis disserebant. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam, per miraculum quod fecit in piscibus capiendis; et ulterius per hoc quod, eis videntibus, ascendit in caelum; quia, ut dicitur Ioan. III, *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo*. Gloriam etiam suae resurrectionis ostendit discipulis, per hoc quod ad eos ianuis clausis intravit, secundum quod Gregorius dicit, in homilia, *palpandam carnem dominus praebuit, quam clausis ianuis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et eiusdem naturae, et alterius gloriae*. Similiter etiam ad proprietatem gloriae pertinebat quod subito ab oculis discipulorum evanuit, ut dicitur Lucae ultimo, quia per hoc ostendebatur quod in potestate eius erat videri et non videri quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est.

III q. 55 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod singula argumentorum



všechny, zároveň vzaty, dokonale objasňují Kristovo zmrtvýchvstání; nejvíce pro svědectví Písma a výroky andělů a také prohlášení samého Krista, potvrzené zázraky. Andělé však, zjevujíce se, neprohlašovali, že jsou lidmi, jako Kristus prohlásil, že jest opravdu člověkem. A přece jinak jedl Kristus a jinak andělé. Neboť, protože těla, přijatá od andělů, nebyla těla živá nebo oduševněná, pojídání nebylo pravé, ač pravé bylo rozmělnění pokrmu a předání do vnitřní části přijatého těla; proto také pravil anděl, Tobiáš. 12: "Když jsem byl s vámi, zdál jsem se sice s vámi jísti a píti; ale já užívám pokrmu neviditelného." Ale, protože Kristovo tělo bylo oduševněné, jeho pojídání bylo pravé. Jak totiž praví Augustin, v XIII. O Městě Bož., "tělům vzkříšených se odnímá nikoli možnost, nýbrž potřeba jísti". Pročež, jak praví Beda, "Kristus jedl, protože mohl, ne že potřeboval".

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, Kristus uváděl některé důkazy na dotvrzení pravosti lidské přirozenosti; některé pak na dotvrzení slávy vzkříšeného. Avšak stav lidské přirozenosti pokud se pozoruje o sobě, totiž co do přítomného stavu, odporuje stavu slávy; podle onoho I. Kor. 15: "Zasévá se ve slabosti a vstane v síle." A proto, co se uvádí na ukázání slávy, to se zdá býti proti přirozenosti, ne jednoduše, nýbrž podle přítomného stavu; a naopak. Proto praví Řehoř, v Homilii, že "Pán ukázal dva divy a podle lidského rozumu sobě velmi protivné, když ukázal po zmrtvýchvstání své tělo zároveň neporušné a přece hmatatelné.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, K Jan., toto Pán řekl: "Nedotýkej se mně, neboť jsem ještě nevystoupil k Otci svému, aby v oné ženě byl obraz Církve z pohanů, která neuvěřila v Krista, až když vystoupil k Otci. Nebo chtěl Ježíš víru v sebe, to jest, aby tak byl duchovně dotýkán, že on a Otec jedno jsou. Neboť jaksi vystupuje k Otci vnitřním smyslům toho, kdo v něm tak pokročil, že jej uznává za rovna Otci." Tato však "ještě v něho věřila tělesně, jejž oplakávala jako člověka". - Že pak se jinde čte, že se Maria Krista dotkla, když zároveň s jinými ženami "přistoupila a držela jeho nohy, nepůsobí nesnáze", jak praví Severián. "Neboť ono jest o podobě, toto o pohlaví; ono o božské milosti, toto o lidské přirozenosti." Nebo, jak dí Zlatoústý, "tato žena chtěla jednati s Kristem jako i před utrpením. V radosti nepomyslila nic velikého; ačkoliv Kristovo tělo se stalo mnohem lepší zmrtvýchvstáním." A proto pravil: "Ještě jsem nevystoupil k Otci svému"; jako by říkal: "Nedomnívej se, že ještě žiji pozemským životem. Neboť, že mne vidíš na zemi, to je, protože jsem ještě nevystoupil ke svému Otci; ale blízké jest, že vystoupím." Proto dodává: "Vystupuji k Otci svému a Otci vašemu."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin Orosiovi, "Pán vstal s oslaveným tělem; ale nechtěl se zjeviti v onom oslavení svým učedníkům, protože by nemohli očima pojmouti takovou slávu. Když totiž nemohli jeho učedníci na něj patřiti, když se proměnil na hoře, dříve než za nás umřel a vstal z mrtvých, čím spíše nemohli naň patřiti po

non sufficerent ad manifestandam Christi resurrectionem, omnia tamen simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant; maxime propter Scripturae testimonium, et Angelorum dicta, et ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter Angeli. Nam quia corpora ab Angelis assumpta non erant corpora viva vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio et traiectio in interiorem partem corporis assumpti, unde et Angelus dixit, Tobiae XII, *cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere vobiscum, sed ego cibo invisibili utor*. Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit eius comestio. Ut enim Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, *non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium aufertur*. Unde, sicut Beda dicit, *Christus manducavit potestate, non egestate*.

III q. 55 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, argumenta quaedam inducebantur a Christo ad probandum veritatem humanae naturae; quaedam vero ad probandum gloriam resurgentis. Conditio autem naturae humanae, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum praesentem, contrariatur conditioni gloriae, secundum illud I Cor. XV, *seminatur in infirmitate, et surget in virtute*. Et ideo ea quae inducuntur ad ostendendam conditionem gloriae, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum praesentem; et e converso. Unde Gregorius dicit, in homilia, quod *duo mira, et iuxta humanam rationem sibi valde contraria, dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit*.

III q. 55 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., quod *hoc dominus dixit, noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum, ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit nisi cum ascendisset ad patrem. Aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipse et pater unum sunt. Eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad patrem, qui sic in eo profecerit ut patri agnoscat aequalem. Haec autem carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat*. Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus *accessit et tenuit pedes, quaestionem non facit*, ut Severianus dicit. *Siquidem illud de figura est, hoc de sexu, illud de divina gratia, hoc de humana natura*. Vel, sicut Chrysostomus dicit, *volebat haec mulier adhuc cum Christo conversari sicut et ante passionem. Prae gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior fuerit facta resurgendo*. Et ideo dixit, *nondum ascendi ad patrem meum*, quasi dicat, *non aestimes me iam terrenam vitam agere. Quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad patrem meum, sed in promptu est quod ascendam*. Unde subdit, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*.

III q. 55 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ad Orosium, *clarificata carne dominus resurrexit, sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis talem claritatem perspicere. Si enim, antequam moreretur pro nobis et resurgeret, quando*

oslavení těla Páně!" Je také ještě uvážiti, že Pán po zmrtvýchvstání to chtěl zvláště ukázati, že on je týž, který umřel. Čemuž mohlo mnoho překážeti, kdyby jim ukázal jasnost svého těla. Neboť změna, která nastává pro pohled, nejvíce ukazuje odlišnost toho, co se vidí; protože zrak nejvíce posuzuje smyslová obecná, mezi nimiž jest jedno a mnohá, nebo totéž a odlišné. Ale, před utrpením, aby učedníci nepohrdali slabostí jeho utrpení, chtěl jim Kristus zvláště ukázati slávu své velebnosti, již nejvíce dokazuje jasnost těla. A proto před utrpením uká zal v jasnosti učedníkům svou slávu; po zmrtvýchvstání však v jiných dokladech.

K pátému se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O souhlase Evang., "můžeme rozuměti, že ženy viděly jednoho anděla i podle Matouše, i podle Marka, když myslíme jejich vstup do hrobu, totiž do nějakého prostoru, který byl ohražen nějakou zdí, a tam viděly anděla seděti na kameni, odvaleném od hrobu, jak praví Matouš; a to je "sedícího na pravici", jak praví Marek. Potom, když nahlédly do místnosti, kde leželo tělo Páně, byli od nich viděni dva andělé, a to nejprve "sedící, jak praví Jan"; a potom "jim povstali, takže byli viděni stojící, jak praví Lukáš '.

## *LVI. O příčinnosti zmrtvýchvstání Kristova.*

### Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o příčinnosti zmrtvýchvstání Kris tova. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda je zmrtvýchvstání Kristovo příčinou našeho zmrtvýchvstání.

2. Zda je příčinou našeho ospravedlnění.

### I.1. Zda je zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání těl.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zmrtvýchvstání Kristovo není příčinou zmrtvýchvstání těl. Neboť stanovením dostatečné příčiny nutně je stanoven účinek. Jestliže tedy je zmrtvýchvstání Kristovo dostatečnou příčinou zmrtvýchvstání těl, ihned, jak vstal, musili všichni zemřelí vstáti.

Mimo to příčina zmrtvýchvstání zemřelých jest Boží spravedlnost; aby totiž těla byla odměněna nebo potrestána zároveň s dušemi, jako měla podíl zásluhy nebo hříchu, jak praví Diviš, VII. O Církev. Hier., a také Damašský, ve IV. knize. Ale Boží spravedlnost by se musila vyplniti, i kdyby nebyl Kristus vstal. Tedy by mrtví vstali, i kdyby Kristus nevstal. Není tedy zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání těl.

Mimo to, kdyby bylo zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání těl, buď by bylo příčinou vzornou, nebo příčinou účinnou, nebo příčinou záslužnou. - Ale není příčinou vzornou. Protože vzkříšení těl vykoná Bůh; podle onoho Jan. 5: "Otec křísí zemřelé." Bůh však nepotřebuje

*transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt; quanto magis, clarificata carne domini, eum videre non potuerunt*. Est etiam considerandum quod post resurrectionem dominus hoc praecipue volebat ostendere, quod idem ipse esset qui mortuus fuerat. Quod multum poterat impedire si eis sui corporis claritatem ostenderet. Nam immutatio quae fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem eius quod videtur, quia sensibilia communia, inter quae est unum et multa, vel idem et diversum, maxime diiudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis eius discipuli despicerent, maxime intendebat Christus eis gloriam maiestatis suae ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo, ante passionem, gloriam suam praemonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem, per alia indicia.

III q. 55 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de consensu Evang., *possumus intelligere unum Angelum visum a mulieribus, et secundum Matthaeum et secundum Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium quod erat aliqua maceria communitum, atque ibi vidisse Angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthaeus; ut hoc sit sedentem a dextris, quod dicit Marcus. Deinde, dum introspicerent locum in quo iacebat corpus domini, visos ab eis duos Angelos, primo quidem sedentes, ut dicit Ioannes; et post eis assurrexisse, ut stantes viderentur, ut dicit Lucas*.

## *56. De causalitate resurrectionis Christi.*

### Prooemium

III q. 56 pr.

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Secundo, utrum sit causa nostrae iustificationis.

### 1. Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis corporum.

III q. 56 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim, eo resurgente, omnes mortui resurgere debuerunt.

III q. 56 a. 1 arg. 2

Praeterea, causa resurrectionis mortuorum est divina iustitia; ut scilicet corpora simul praemientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato; ut dicit Dionysius, ult. cap. Eccles. Hier., et etiam Damascenus, in IV libro. Sed iustitiam Dei necesse esset impleri, etiam si Christus non resurrexisset. Ergo, etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

III q. 56 a. 1 arg. 3

Praeterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris; aut causa effectiva; aut causa meritoria. Sed non est causa exemplaris. Quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud



přihlížeti k nějakému vzoru mimo sebe. - Podobně také není příčinou účinnou. Protože příčina účinná nepůsobí, leč dotekem, ať duchovním nebo tělesným. Jest pak jasné, že zmrtvýchvstání Kristovo nejedná v doteku tělesném mrtvých, kteří vstanou, pro vzdálenost časovou a místní. Podobně také ani dotekem duchovním, jenž je skrze víru a lásku; protože vstanou také nevěřící a hříšníci. - Ani také není příčinou záslužnou. Protože vzkříšený Kristus nebyl již poutníkem, a tak nebyl ve stavu zasluhování. - A tak se zdá, že žádným způsobem zmrtvýchvstání Kristovo není příčinou našeho zmrtvýchvstání,

Mimo to, ježto smrt jest zbavení života, zničení smrti se nezdá býti nic jiného nežli vrácení života, což přísluší ke zmrtvýchvstání. Ale Kristus "umřev, zničil naši smrt". Tedy smrt Kristova jest příčinou našeho zmrtvýchvstání. Ne tedy jeho zmrtvýchvstání.

Avšak proti jest, co k onomu I. Kor. 15, ‚Jestliže se káže, že Kristus vstal z mrtvých', praví Glossa: "Jenž jest účinnou příčinou našeho zmrtvýchvstání."

Odpovídám: Musí se říci, že "to, co jest prvé v kterémkoliv rodu, jest příčinou všech těch, která jsou potom", jak se praví ve II. Metafys. Prvním pak v rodu pravého zmrtvýchvstání bylo zmrtvýchvstání Kristovo; jak je patrné ze svrchu řečeného. Pročež musí zmrtvýchvstání Kristovo býti příčinou našcho zmrtvýchvstání. A to je, co praví Apoštol, I. Kor. ? 5: "Kristus vstal z mrtvých, prvotina zesnulých: protože jako skrze člověka smrt, tak skrze člověka vzkříšení zemřelých." A to odůvodněně. Neboť původem oživení lidského je Slovo Boží, o němž se praví v Žalmu, "U tebe je zdroj života"; pročež i sám praví, Jan. 5: "Jako Otec křísí mrtvé a oživuje, tak i Syn, které chce, oživuje." To pak má přirozený řád věcí, Bohem ustanovený, že každá příčina působí nejprve na to, co jest jí bližší, a skrze to působí na jiná, více vzdálená: jako oheň nejprve zahřeje blízký vzduch, skrze který zahřívá tělesa vzdálená; a sám Bůh nejprve osvěcuje podstaty sobě blízké, skrze které osvětluje více vzdálené, jak praví Diviš, v X. hl. Nebes. Hier. A proto Slovo Boží uděluje život nesmrtelný nejprve tělu se sebou přirozeně spojenému, a skrze to působí zmrtvýchvstání ve všech ostatních.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, zmrtvýchvstání Kristovo jest příčinou našeho zmrtvýchvstání z moci spojeného Slova. To pak působí podle vůle. A proto není třeba, aby hned následoval účinek, nýbrž podle určení Slova Božího; abychom totiž nejprve v tomto životě smrtelném a trpném byli připodobněni Kristu trpícímu a zemřelému; pak, abychom došli k podílu podobnosti zmrtvýchvstání.

K druhému se musí říci, že spravedlnost Boží je první příčinou našeho zmrtvýchvstání; zmrtvýchvstání Kristovo pak je příčinou druhotnou a jako nástrojovou. Ačkoli pak síla hlavního činitele není omezena na tento určitý nástroj, přece, jakmile působí skrze tento nástroj, je ten nástroj příčinou účinku. Tak tedy Boží spravedlnost, sama o sobě, není vázána způsobiti naše zmrtvýchvstání skrze zmrtvýchvstání Kristovo: neboť nás Bůh mohl osvoboditi

Ioan. V, *pater suscitat mortuos*. Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva. Quia causa efficiens non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non agit per contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci. Similiter etiam nec per contactum spiritualem, qui est per fidem et caritatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria. Quia Christus resurgens iam non erat viator, et ita non erat in statu merendi. Et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostrae resurrectionis.

III q. 56 a. 1 arg. 4

Praeterea, cum mors sit privatio vitae, nihil videtur esse aliud destruere mortem quam reducere vitam, quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostrae resurrectionis. Non ergo eius resurrectio.

III q. 56 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, super illud I Cor. XV, *si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis* etc., dicit Glossa, *qui est efficiens causa nostrae resurrectionis*.

III q. 56 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post, ut dicitur in II Metaphys. Primum autem in genere nostrae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supra dictis patet. Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Et hoc est quod apostolus dicit, I Cor. XV, *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium, quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*. Et hoc rationabiliter. Nam principium humanae vivificationis est verbum Dei, de quo dicitur in Psalmo, *apud te est fons vitae*, unde et ipse dicit, Ioan. V, *sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat*. Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per id operetur in alia magis remota, sicut ignis primo calefacit aerem propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit, XIII cap. Cael. Hier. Et ideo verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

III q. 56 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis per virtutem verbi uniti. Quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali, deinde perveniamus ad participandum similitudinem resurrectionis.

III q. 56 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod iustitia Dei est causa prima resurrectionis nostrae, resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen, ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa effectus. Sic igitur divina iustitia, quantum est de se, non est obligata ad

jiným způsobem než Kristovým utrpením a zmrtvýchvstáním, jak bylo shora řečeno. Jakmile však ustanovil vysvobození naše tímto způsobem, jest jasné, že zmrtvýchvstání Kristovo jest příčinou našeho zmrtvýchvstání.

K třetímu se musí říci, že zmrtvýchvstání Kristovo není příčinou záslužnou našeho zmrtvýchvstání, vlastně řečeno; ale je příčinou účinnou a vzornou. - A to účinnou, pokud člověčenství Kristovo, podle něhož vstal, jest jaksi nástrojem jeho Božství a působí jeho silou, jak bylo řečeno. A proto, jako jiná, která Kristus konal nebo trpěl ve svém člověčenství, jsou nám spasitelná ze síly jeho Božství, jak bylo svrchu řečeno, tak i zmrtvýchvstání Kristovo jest příčinou účinnou našeho zmrtvýchvstání silou Boží, jíž jest vlastní mrtvé oživovati. Tato pak moc zasahuje přítomnostně všechna místa a doby. A takový dotek síly dostačí na pojem této účinnosti. A protože, jak bylo řečeno; původní příčinou lidského vzkříšení jest Boží spravedlnost, z níž má Kristus "moc učiniti soud, pokud je Synem Člověka", účinná síla jeho zmrtvýchvstání se vztahuje nejen na dobré, nýbrž i na zlé, kteří jsou podrobeni jeho soudu. Jako pak zmrtvýchvstání těla Kristova, ježto ono tělo jest osobně spojeno se Slovem, jest "prvé časově"; tak jest také "prvé hodnotou a dokonalostí", jak praví Glossa, I. Kor. 15. Vždycky však to, co jest nejdokonalejší, jest vzorem, jejž napodobují méně dokonalá podle svého způsobu. A proto zmrtvýchvstání Kristovo je vzorem našeho zmrtvýchvstání. A to jest nutné, ne se strany křísícího, jenž nepotřebuje vzoru, nýbrž se strany vzkříšených, jimž třeba připodobnění onomu zmrtvýchvstání, podle onoho Filip. 3: "Přetvoří tělo našeho ponížení, připodobněné tělu své jasnosti." Ačkoli pak se účinnost Kristova zmrtvýchvstání vztahuje na zmrtvýchvstání jak dobrých, tak zlých, přece vzornost jeho se vztahuje vlastně pouze na dobré, kteří se stali připodobněnými jeho synovství, jak se praví Řím. 8.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle rázu účinnosti, který závisí na moci Boží, spolu: jak smrt Kristova, tak jeho zmrtvýchvstání jest příčinou jak zničení smrti, tak obnovení života. Ale, podle rázu vzornosti, smrt Kristova, kterou odešel ze smrtelného života, jest příčinou zničení naší smrti; jeho pak zmrtvýchvstání, jímž začal nesmrtelný život, jest příčinou obnovení našeho života. Utrpení pak Kristovo jest ještě příčinou záslužnou, jak bylo svrchu řečeno.

## I.2. Zda zmrtvýchvstání Kristovo je příčinou zmrtvýchvstání duší.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zmrtvýchvstání Kristovo. není příčinou zmrtvýchvstání duší. Praví totiž Augustin, K Jan., že těla vstanou lidským uspořádáním, kdežto duše vstanou skrze Boží podstatu. Ale zmrtvýchvstání Kristovo nepatří k podstatě Boží, nýbrž lidskému uspořádaní. Tedy zmrtvýchvstání Kristovo; ač je příčinou zmrtvýchvstání těl, přece se nezdá býti příčinou zmrtvýchvstání duší.

resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi, potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est. Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis.

III q. 56 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute eius, ut supra dictum est. Et ideo, sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae. Et quia, ut dictum est, primordialis causa resurrectionis humanae est divina iustitia, ex qua Christus habet *potestatem iudicium facere inquantum filius hominis est*, virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subiecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut Glossa dicit, I Cor. XV. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum. Et ideo resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philipp. III, *reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae*. Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum, exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. VIII.

III q. 56 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae. Sed secundum rationem exemplaritatis, mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostrae, resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitae nostrae. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est.

## 2. Utrum sit causa nostrae iustificationis animarum.

III q. 56 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animae resurgunt per substantiam Dei*. Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.



Mimo to tělo nepůsobí na ducha. Avšak zmrtvýchvstání Kristovo patří k jeho tělu, jež padlo smrtí. Tedy není zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání duší.

Mimo to, protože zmrtvýchvstání Kristovo je příčinou zmrtvýchvstání těl, vstanou těla všech; podle onoho I. Kor. 15: "Všichni zajisté vstaneme." Ale nevstanou duše všech: protože někteří "půjdou do věčného trestu", jak se praví Mat. 25. Tedy není zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání duší.

Mimo to zmrtvýchvstání duší nastává odpuštěním hříchů. Ale to se stalo utrpením Kristovým; podle onoho Zjev. 1: "Obmyl nás ve své krvi od našich hříchů." Tedy jest spíše příčinou zmrtvýchvstání duší utrpení Kristovo než jeho zmrtvýchvstání.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím 4: "Vstal pro naše ospravedlnění", jež není nic jiného než zmrtvýchvstání duší. A k onomu Žalmu, "K večeru zůstane pláč", praví Glossa, že "zmrtvýchvstání Kristovo jest příčinou našeho zmrtvýchvstání, i duše v přítomnosti, i těla v budoucnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zmrtvýchvstání Kristovo působí silou Boží. Ta pak se vztahuje nejen na zmrtvýchvstání těl, nýbrž také na zmrtvýchvstání duší: neboť od Boha jest i že duše žije skrze milost, i že tělo žije skrze duši. A proto má zmrtvýchvstání Kristovo nástrojově účinnou moc, nejen vzhledem ke zmrtvýchvstání těl, nýbrž také vzhledem ke zmrtvýchvstání duší. Podobně také má ráz vzornosti vzhledem ke zmrtvýchvstání duší. Neboť i podle duše máme býti připodobněni zmrtvýchvstalému Kristu, aby podle Apoštola, Řím. 6, "jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otcovu, tak i my bychom chodili v novosti života"; a jako on, "vstav z mrtvých, již neumírá, tak abychom i my sebe považovali za mrtvé hříchu", abychom opět "žili s ním".

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin praví, že zmrtvýchvstání duší nastává skrze Boží podstatu, co do účasti: protože totiž tím, že duše mají účast na Boží dobrotě, stávají se dobrými a spravedlivými, nikoli však účastí na něčem stvořeném. Proto, když řekl "Duše vstávají skrze Boží podstatu", dodává: "neboť účastí na Bohu se duše stává blaženou, nikoli účastí na nějaké svaté duši". Ale účastí na slávě těla Kristova stanou se naše těla slavnými.

K druhému se musí říci, že účinnost zmrtvýchvstání Kristova dosahuje k duším, ne vlastní mocí těla vzkříšeného, nýbrž mocí božství, s nímž jest osobně spojeno.

K třetímu se musí říci, že zmrtvýchvstání duší náleží zásluze, která jest účinkem ospravedlnění; ale zmrtvýchvstání těl jest zařízeno k trestu nebo odměně, jež jsou účinky soudícího. Kristu však nenáleží všechny

III q. 56 a. 2 arg. 2

Praeterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus eius, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

III q. 56 a. 2 arg. 3

Praeterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud I Cor. XV, omnes quidem resurgemus. Sed non omnium animae resurgent, quia quidam ibunt in supplicium aeternum, ut dicitur Matth. XXV. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

III q. 56 a. 2 arg. 4

Praeterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. I, *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*. Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam eius resurrectio.

III q. 56 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*, quae nihil aliud est quam resurrectio animarum. Et super illud Psalmi, *ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod *resurrectio Christi causa est resurrectionis nostrae et animae in praesenti, et corporis in futuro*.

III q. 56 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, resurrectio Christi agit in virtute divinitatis. Quae quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum, a Deo enim est et quod anima vivit per gratiam, et quod corpus vivit per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter autem habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum. Quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, ut sicut, secundum apostolum, Rom. VI, *Christus resurrexit a mortuis per gloriam patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis iam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum nos vivamus cum illo*.

III q. 56 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem animae fiunt iustae et bonae, non autem participando quamcumque creaturam. Unde, cum dixisset, *animae resurgunt per substantiam Dei*, subdit, *participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animae sanctae*. Sed participando gloriam corporis Christi, efficientur corpora nostra gloriosa.

III q. 56 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod efficacia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

III q. 56 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod resurrectio animarum pertinet ad meritum quod est effectus iustificationis, sed resurrectio corporum ordinatur ad poenam vel praemium, quae sunt

ospravedlniti, nýbrž souditi. A proto všechny kříší podle těla, ale ne podle duše.

Ke čtvrtému se musí říci, že se sbíhá dvojí v ospravedlnění duší; totiž: odpuštění viny a nový život z milostí. Tedy co do účinnosti, která je z moci Boží, jak Kristovo utrpení, tak zmrtvýchvstání jest příčinou pro obojí. Ale co do vzornosti jest Kristovo utrpení a smrt vlastně příčinou odpuštění viny, kterou umíráme hříchem; ale zmrtvýchvstání jest příčinou nového života, jenž je z milosti či spravedlnosti. A proto praví Apoštol, Řím. 4, že ."byl vydán", totiž na smrt, "pro naše přečiny", jež odstranil, "a vstal pro naše ospravedlnění". Ale utrpení Kristovo jest také příčinou záslužnou, jak bylo řečeno.

## *LVII. O nanebevstoupení Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o nanebevstoupení Kristově. A o tom je šest otázek:

1. Zda bylo vhodné, aby Kristus vystoupil.
2. Podle které přirozenosti mu přísluší nanebevstoupení.
3. Zda vystoupil vlastní silou.
4. Zda vystoupil nad všechna nebesa tělesná.
5. Zda vystoupil nad veškeré duchovní tvory.
6. O účinku nanebevstoupení.

### I.1. Zda bylo vhodné, aby Kristus vystoupil.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné, aby Kristus vystoupil. Praví totiž Filosof, v II. O nebi, že "ta, která mají nejlepší způsob, drží své dobro bez pohybu". Ale Kristus byl nejlepší; protože i podle božské přirozenosti jest nejvyšší dobro, i podle lidské přirozenosti je nejvíce oslaven. Tedy má své dobro bez pohybu. Tedy nebylo vhodné, aby Kristus vystupoval.

Mimo to vše, co se hýbe, hýbe se pro něco lepšího. Ale pro Krista nebylo lepším býti v nebi než na zemi: neboť nic mu nepřibylo z toho, že byl v nebi, ani co do duše, ani co do těla. Tedy se zdá, že Kristus neměl vystupovati do nebe.

Mimo to Syn Boží přijal lidskou přirozenost k naší spáse. Ale bylo by více spasitelné lidem, kdyby stále obcoval s námi na zemi; jak sám pravil svým učedníkům, Luk. 17: "Přijdou dny, kdy zatoužíte viděti jeden den Syna Člověka, a neuvidíte." Zdá se tedy, že nebylo vhodné, aby Kristus vystoupil do nebe.

Mimo to, jak praví Řehoř, XIV. Moral., Kristovo tělo nebylo v ničem změněno po zmrtvýchvstání. Ale nevystoupil na nebesa bezprostředně po zmrtvýchvstání: protože sám praví po zmrtvýchvstání, Jan. 20: "Ještě jsem nevystoupil k Otci svému." Tedy se zdá, že ani po čtyřiceti

effectus iudicantis. Ad Christum autem non pertinet iustificare omnes, sed iudicare. Et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non secundum animam.

III q. 56 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpae, et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato, resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. Et ideo apostolus dicit, Rom. IV, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter iustificationem nostram. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est.

## *57. De ascensione Christi.*

### Prooemium

III q. 57 pr.

Deinde considerandum est de ascensione Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum fuerit conveniens Christum ascendere. Secundo, secundum quam naturam conveniat sibi ascensio. Tertio, utrum propria virtute ascenderit. Quarto, utrum ascenderit super omnes caelos corporeos. Quinto, utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas. Sexto, de effectu ascensionis.

### 1. Utrum fuerit conveniens Christum ascendere.

III q. 57 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim philosophus, in II de caelo, quod *illa quae optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu*. Sed Christus optime se habuit, quia et secundum naturam divinam est summum bonum; et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

III q. 57 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in caelo quam in terra, nihil enim accrevit sibi per hoc quod fuit in caelo, neque quantum ad animam neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuit in caelum ascendere.

III q. 57 a. 1 arg. 3

Praeterea, filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris, ut ipse dixit discipulis suis, Luc. XVII, *venient dies quando desideretis videre unum diem filii hominis, et non videbitis*. Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in caelum.

III q. 57 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut Gregorius dicit, in XIV Moral., corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in caelum, quia ipse dicit post resurrectionem, Ioan. XX, *nondum ascendi*



dnech neměl vystupovati.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 20: "Vystupuji k Otci svému a k Otci vašemu."

Odpovídám: Musí se říci, že místo musí býti úměrné umístěnému. Kristus však začal zmrtvýchvstáním život nesmrtelný a neporušný. Místo však, na kterém my přebýváme, jest místo rození a porušení; kdežto místo nebeské jest místo neporušenosti. A proto nebylo vhodné, aby Kristus zůstal po zmrtvýchvstání na zemi, nýbrž bylo vhodné, aby vystoupil do nebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono nejlépe jsoucí, jež má bez pohybu své dobro, jest Bůh, jenž jest vůbec nezměnitelný; podle onoho Malach. 3: "Já Pán, a neměním se." Každý však tvor jest nějakým způsobem měnivý, jak je patrné z Augustina, VIII. Ke Gen: Slov. A protože přirozenost, přijatá od Syna Božího, zůstala stvořenou, jak je patrné z toho, co bylo shora řečeno, není nevhodné, jestliže se jí přiděluje nějaký pohyb.

K druhému se musí říci, že z toho, že Kristus vystoupil do nebe, nic mu nepřibylo v těch, která jsou z bytnosti slávy, ať podle těla, ať podle duše; přibylo mu však něco, co do slušnosti místa, což jest, aby sláva byla dobře. Ne, že by tělo jeho nabylo buď nějakou dokonalost nebo odolnost z těla nebeského, nýbrž pouze z nějaké slušnosti. To pak patřilo nějakým způsobem k jeho slávě. A z této slušnosti měl nějakou radost: ne sice, že se z toho začal teprve tehdy radovati, když vystoupil do nebe, nýbrž že se z toho novým způsobem zaradoval, jakožto z věci splněné. Proto, k onomu Žalmu, ‚Potěšení po pravici tvé až do konce', praví Glossa: "Potěšení a plesání budu míti u stolce tvého, zastřeného lidským pohledům."

K třetímu se musí říci, že, ačkoli byla věřícím odňata tělesná přítomnost Kristova nanebevstoupením, přece přítomnost jeho Božství stále mají věřící, jakož sám řekl, Mat. posl.: "Hle, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa." Neboť "jenž vystoupil na nebesa, neopouští přivlastněné", jak praví papež Lev. Avšak samo vystoupení Kristovo do nebe, kterým nám odňal svou tělesnou přítomnost, bylo nám více užitečné, než by byla tělesná přítomnost. A to, nejprve pro vzrůst víry, jež jest o neviděných. Pročež praví sám Pán, Jan. 16, že přijde Duch Svatý, "usvědčí svět ze spravedlnosti", totiž "těch, kteří věří", jak praví Augustin, K Jan.: neboť samo přirovnání k věřícím jest pokáráním nevěřících". Proto dodává: "Neboť jdu k Otci, a již mne neuvidíte; blahoslaveni totiž, kteří nevidí a věří. Bude tedy naše spravedlnost, z níž bude usvědčen svět, protože budete věřiti ve mne, kterého nebudete viděti." Za druhé k pozvednutí naděje. Pročež sám praví, Jan. 14: "Jestliže odejdu a připravím vám místo, zase přijdu a vezmu vás k sobě, abyste byli i vy tam, kde jsem já." Tím totiž, že Kristus umístil v nebi přijatou lidskou přirozenost, dal nám naději, že tam přijdeme: protože, "kde bude tělo, tam se shromáždí i orlové", jak se praví Mat. 24. Proto se také praví, Mich. 2: "Vystoupil, upravuje cestu před nimi." Za třetí aby cit lásky povznesl k

*ad patrem meum*. Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

III q. 57 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XX, *ascendo ad patrem meum et patrem vestrum*.

III q. 57 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis, sed locus caelestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris, sed conveniens fuit quod ascenderet in caelum.

III q. 57 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud optime se habens quod sine motu possidet suum bonum, est Deus, qui est omnino immutabilis, secundum illud Malach. III, *ego dominus, et non mutor*. Quaelibet autem creatura est aliquo modo mutabilis, ut patet per Augustinum, VIII super Gen. ad Litt. Et quia natura assumpta a filio Dei remansit creata, ut patet ex his quae supra dicta sunt, non est inconveniens si ei aliquis motus attribuatur.

III q. 57 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Christus ascendit in caelum, nihil ei accrevit quantum ad ea quae sunt de essentia gloriae, sive secundum corpus sive secundum animam, tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriae. Non quod corpori eius aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireretur ex corpore caelesti, sed solummodo propter quandam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad eius gloriam. Et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet quando in caelum ascendit; sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud Psalmi, *delectationes in dextera tua usque in finem*, dicit Glossa, *delectatio et laetitia erit mihi in consessu tuo humanis obtutibus subtracto*.

III q. 57 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet praesentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, praesentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sunt omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Qui enim ascendit in caelos, non deserit adoptatos*, ut Leo Papa dicit. Sed ipsa ascensio Christi in caelum, qua corporalem suam praesentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam praesentia corporalis fuisset. Primo quidem, propter fidei augmentum, quae est de non visis. Unde ipse dominus dicit Ioan. XVI, quod spiritus sanctus adveniens arguet mundum de iustitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit, super Ioan., *ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio*. Unde subdit, *quia ad patrem vado, et iam non videbitis me, beati enim qui non vident, et credunt. Erit itaque nostra iustitia de qua mundus arguitur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis*. Secundo, ad spei sublevationem. Unde ipse dicit, Ioan. XIV, *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi, quia *ubi fuerit corpus, illuc*

nebeským. Proto praví Apoštol, Kol. 3: "Hledejte, co jest nahoře, kde jest Kristus, sedící na pravici Otcově; co nahoře jest, chápejte, ne co na zemi." Jak se totiž praví, Mat. 6, "kde jest tvůj poklad, tam jest i srdce tvé". A protože Duch Svatý jest láska, uchvacující pro nebeská, proto praví Pán učedníkům, Jan. 16: "Prospěje vám, abych já šel. Neboť neodejdu-li, nepřijde Utěšitel k vám: jestli však odejdu, pošlu jej k vám." Což vykládaje Augustin, K Jan., praví: "Nemůžete pojmouti Ducha, dokud podle těla zůstává znalost Krista. Když pak odešel Kristus tělesně, měli duchovně nejen Ducha Svatého, nýbrž i Otce, i Syna."

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli Kristu, vstavšímu k nesmrtelnému životu, příslušelo místo nebeské, přece oddálil vystoupení, aby byla dotvrzena pravdivost zmrtvýchvstání. Pročež se praví, Skut. 1, že "po svém utrpení zjevoval se učedníkům živý v mnohých důkazech po čtyřicet dní". K čemuž praví kterási Glossa, že "protože čtyřicet hodin byl mrtvý, dotvrzuje čtyřicet dní, že jest živ." Nebo lze rozuměti čtyřiceti dny dobu přítomného věku, kdy Kristus žije v Církvi, ve které je člověk složen ze čtyř živlů a jest vychováván proti přestupování Desatera.

## I.2. Zda vystoupiti do nebe příslušelo Kristu podle božské přirozenosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, vystoupiti do nebe přísluší Kristu podle božské přirozenosti. Praví se totiž v Žalmu: "Vystoupil Bůh v jásotu"; a Deut. 32: "Vystupující do nebe, pomocník tvůj." Ale to se praví o Bohu také před Kristovým vtělením. Tedy přísluší Kristu, jakožto Bohu, vystoupiti do nebe.

Mimo to, téhož jest vystoupení do nebe, jehož je sestoupení s nebe; podle onoho Jan. 2: "Nikdo nevystupuje do nebe, než kdo s nebe sestoupil"; a Efes. 4: "Jenž sestoupil, ten jest, jenž i vystoupil." Ale Kristus sestoupil s nebe, ne jakožto člověk, nýbrž jakožto Bůh; neboť nebyla dříve v nebi jeho lidská přirozenost, nýbrž božská. Tedy se zdá, že Kristus vystoupil do nebe jakožto Bůh.

Mimo to Kristus svým vystoupením vystoupil k Otci. Ale nedosáhl rovnosti s Otcem jakožto člověk, neboť tak praví, "Otec jest větší než já", jak máme Jan. 14. Tedy se zdá, že Kristus vystoupil jakožto Bůh.

Avšak proti jest, co praví Glossa Efes. 4, k onomu ‚že pak vystoupil, co jest, nežli, že sestoupil': "Víme, že Kristus sestoupil a vystoupil podle člověčenství."

Odpovídám: Musí se říci, že ly jakožto může znamenati dvojí: totiž stav vystupujícího a příčinu vystoupení. - A ‚jestli znamená stav vystupujícího, tehdy vystoupiti nemůže příslušeti Kristu podle stavu přirozenosti božské. Jednak, protože nad Božství není nic vyššího, kam by mohl vystoupiti. Jednak také, protože vystoupení jest místní pohyb, jenž nepřísluší božské přirozenosti, jež jest nepohnutelná a neumístitelná. Ale tímto způsobem přísluší vystoupení Kristu podle lidské přirozenosti, jež jest držena místem á může podstoupiti pohyb. Proto v tomto smyslu můžeme říci, že Kristus vystoupil do nebe, jakožto člověk, ne jakožto Bůh. Jestliže však ly jakožto značí příčinu vystoupení, ježto také Kristus vystoupil do nebe silou Boží a ne silou lidské přirozenosti, řekne se, že Kristus vystoupil do nebe ne jakožto člověk, nýbrž jakožto Bůh. Proto praví Augustin, v Řeči O Nanebevstoupení: "Z našeho bylo, že Syn Boží pněl na kříži; z jeho, že vystoupil."

K prvnímu se tedy musí říci, že ony výroky jsou řečené prorocky o Bohu, pokud se měl vtěliti. Může se však říci, že vystoupiti, ač vlastně nepřísluší božské přirozenosti, přece jí může příslušeti metaforicky: jako totiž sluje vystoupením v srdci člověka, když se srdce člověka podrobuje a koří Bohu. A týmže způsobem metaforicky sluje vystupujícím vůči kterémukoliv tvoru, protože si jej podrobuje.

K druhému se musí říci, že on jest týž, který vystupuje i který sestupuje. Praví totiž Augustin, v knize O vyznání: "Kdo jest, jenž sestoupil? Bůh člověk. Kdo jest, jenž vystoupil? Právě týž Bůh člověk." Přisuzuje se pak Kristu dvojí sestoupení: A to jedno, kterým se praví, že sestoupil s nebe. To pak se přisuzuje Bohu člověku, jakožto Bohu. Nelze totiž to sestoupení rozuměti podle místního pohybu; nýbrž podle "zničení", jímž "přijal podobu otroka, ačkoliv byl v podobě Boží". Jako totiž sluje zničeným ne že by pozbyl své plnosti, nýbrž přijal naši malost; tak se praví, že sestoupil s nebe, ne že nebe opustil, nýbrž že přijal pozemskou přirozenost do jednoty osoby. Jiné pak je sestoupení, kterým "sestoupil do nižších částí země", jak se praví Efes. 4. To pak jest sestup místní. Proto přísluší Kristu podle stavu lidské přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že se praví o Kristu, že vystoupil k Otci, protože vystoupil k zasednutí po otcovské pravici. To pak přísluší Kristu nějak podle božské přirozenosti, a nějak podle přirozenosti lidské, jak bude níže pověděno.

## I.3. Zda Kristus vystoupil vlastní silou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nevystoupil vlastní silou. Praví se totiž, Mark. posl., že "Pán Ježíš, když domluvil s učedníky, byl vzat do nebe." A Skut. 1 se praví, že "jimi viděn vznesl se a oblak jej vzal s jejich očí". To ale, co jest vzato a vyneseno, zdá se hýbáno od jiného. Tedy byl Kristus nesen do nebe ne vlastní, nýbrž cizí silou.

Mimo to Kristovo tělo bylo pozemské, jako i naše těla. Avšak pozemskému tělu jest proti přirozenosti vznesení se

*congregabuntur et aquilae*, ut dicitur Matth. XXIV. Unde et Mich. II dicitur, *ascendit pandens iter ante eos*. Tertio, ad erigendum caritatis affectum in caelestia. Unde dicit apostolus, Coloss. III, *quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, quae sursum sunt sapite, non quae super terram*. Ut enim dicitur Matth. VI, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia spiritus sanctus est amor nos in caelestia rapiens, ideo dominus dicit discipulis, Ioan. XVI, *expedit vobis ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos*. Quod exponens Augustinus, super Ioan., dicit, *non potestis capere spiritum quandiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem discedente corporaliter, non solum spiritus sanctus, sed et pater et filius illis affuit spiritualiter*.

III q. 57 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus caelestis, tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. I, quod *post passionem suam praebuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis per dies quadraginta*. Ubi dicit Glossa quaedam quod, *quia quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat. Vel per quadraginta dies tempus praesentis saeculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi, secundum quod homo constat ex quatuor elementis, et eruditur contra transgressionem Decalogi*.

## 2. Secundum quam naturam conveniat sibi ascensio.

III q. 57 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ascendere in caelum conveniat Christo secundum naturam divinam. Dicitur enim in Psalmo, *ascendit Deus in iubilatione*; et Deut. XXXIII, *ascensor caeli auxiliator tuus*. Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in caelum secundum quod Deus.

III q. 57 a. 2 arg. 2

Praeterea, eiusdem est ascendere in caelum cuius est descendere de caelo, secundum illud Ioan. III, *nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit*; et Ephes. IV, *qui descendit, ipse est et qui ascendit*. Sed Christus descendit de caelo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus, non enim humana eius natura ante in caelo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascendit in caelum secundum quod Deus.

III q. 57 a. 2 arg. 3

Praeterea, Christus sua ascensione ascendit ad patrem. Sed ad patris aequalitatem non pervenit secundum quod homo, sic enim dicit, *maior me est*, ut habetur Ioan. XIV. Ergo videtur quod Christus ascendit secundum quod Deus.

III q. 57 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, Ephes. IV, super illud, *quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit*, dicit Glossa, *constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit*.

III q. 57 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ly secundum quod duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinae naturae. Tum quia nihil est deitate altius, quo possit ascendere. Tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinae naturae non competit, quae est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quae continetur loco, et motui subiici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in caelum secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly secundum quod designet causam ascensionis, cum etiam Christus ex virtute divinitatis in caelum ascenderit, non autem ex virtute humanae naturae, dicendum erit quod Christus ascendit in caelum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit, in sermone de ascensione, *de nostro fuit quod filius Dei pependit in cruce, de suo quod ascendit*.

III q. 57 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnandus. Potest tamen dici quod ascendere, etsi non proprie conveniat divinae naturae, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in corde hominis ascendere, quando cor hominis se subiicit et humiliat Deo. Et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cuiuslibet creaturae, ex eo quod eam subiicit sibi.

III q. 57 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus, in libro de symbolo, *quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? Idem ipse Deus homo*. Descensus tamen duplex attribuitur Christo. Unus quidem, quo dicitur descendisse de caelo. Qui quidem attribuitur Deo homini secundum quod Deus. Non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua, cum in forma Dei esset, servi formam suscepit. Sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amitteret, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de caelo, non quia caelum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personae. Alius autem est descensus quo descendit in inferiores partes terrae, ut dicitur Ephes. IV. Qui quidem est descensus localis. Unde competit Christo secundum conditionem humanae naturae.

III q. 57 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus dicitur ad patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternae dexterae. Quod quidem convenit Christo aliqualiter secundum divinam naturam, aliqualiter autem secundum humanam, ut infra dicetur.

## 3. Utrum propria virtute ascenderit.

III q. 57 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci ult. quod *dominus Iesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in caelum*. Et Act. I dicitur quod, *videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena, ferebatur in caelum.

III q. 57 a. 3 arg. 2

vzhůru. Avšak není pohybu vlastní silou toho. co jest hýbáno proti přirozenosti. Tedy nevystoupil Kristus vlastní silu do nebe.

Mimo to vlastní síla Kristova je síla božská. Ale zdá se, že onen pohyb nebyl z božské síly: protože, ježto Boží síla jest nekonečná, onen pohyb by býval ve mžiku: a tak by se nemohl "viděn učedníky vznášeti do nebe", jak se praví Skut. I. Tedy se zdá, že Kristus nevystoupil vlastní silou.

`Avšak proti jest, co se praví Isai. 63: "Ten spanilý v rouchu svém, kráčející v množství síly' své." A Řehoř praví, v Homilii Nanebevstoupení: "Jest poznamenati, že čteme o Eliáši, vystoupivším ve voze: aby se totiž otevřeně ukázalo, že pouhý člověk potřeboval cizí pomoci. Ale o našem Vykupiteli čteme, že ne vozem, nýbrž anděly byl vyzvednut: protože, jenž všechno učinil, nade vše se vznášel svou silou.

Odpovídám: Musí se říci, že v Kristu jest dvojí přirozenost: božská totiž a lidská. Proto lze podle obojí bráti jeho vlastní sílu. Ale podle lidské přirozenosti lze bráti dvojí sílu Kristovu. - A to, jednu přirozenou, která vychází z původu přirozeného. A jest jasné, že takovou silou Kristus nevystoupil. Jiná pak síla v lidské přirozenosti jest síla slávy. A podle té Kristus vystoupil do nebe. Ráz této síly pak berou někteří z přirozenosti páté bytnosti, jíž je světlo, jak praví, kterouž kladou do složení těla lidského, a že se jí shodují protivné živly v jedno. Takže ve stavu této smrtelnosti převládá v lidských tělech živlová přirozenost; a proto podle přirozenosti převládajícího živlu lidské tělo přirozenou silou tíhne dolů. Ve stavu však slávy převládne přirozenost nebeská; podle jejího sklonu a síly tělo Kristovo a jiná těla svatých nesou se k nebi. Ale o této domněnce měli jsme jednak v Prvé Části, jednak více pojednáme v oddílu o obecném zmrtvýchvstání. Pomíjejíce pak tuto domněnku, jiní označují ráz zmíněné síly se strany duše oslavené, z jejíhož přetékání bude oslaveno tělo, jak praví Augustin, Dioskorovi. Neboť bude taková poslušnost slavného těla vůči blažené duši, že, jak praví Augustin, XXII. O Městě Bož., kde bude duch chtíti, tam ihned bude tělo, a nebude chtíti něčeho, co by nemohlo slušeti zároveň ani duchu ani tělu". Sluší se však, aby slavné tělo a nesmrtelné bylo na nebeském místě, jak bylo řečeno. A proto ze síly chtějící duše vystoupilo tělo Kristovo do nebe. Jako pak tělo se stává oslaveným, tak, jak praví Augustin, K Jan., stává se duše blaženou podílem Boha. Proto prvým počátkem nanebevstoupení je síla Boží. Tak tedy Kristus vystoupil do nebe vlastní silou; a to, nejprve silou Boží; za druhé, silou oslavené duše, pohybující tělem, jak chce.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako se praví, že Kristus vstal vlastní silou, a přece byl vzkříšen od Otce, protože jest táž síla Otce a Syna, tak také Kristus vlastní silou vystoupil do nebe, a přece od Otce byl zdvižen a vzat.

Praeterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum. Nullus autem motus est propria virtute eius quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit in caelum propria virtute.

III q. 57 a. 3 arg. 3

Praeterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia, cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuisset videntibus discipulis elevari in caelum, ut dicitur Act. I. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

III q. 57 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae LXIII, *iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suae*. Et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, *notandum est quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur quia homo purus adiutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur, quia qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur*.

III q. 57 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus eius. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi. Una quidem naturalis, quae procedit ex principiis naturae. Et tali virtute manifestum est quod Christus non ascendit. Alia autem virtus in humana natura est virtus gloriae. Secundum quam Christus in caelum ascendit. Cuius quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintae essentiae, quae est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari in unum. Ita quod in statu huius mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur, et ideo, secundum naturam elementi praedominantis, corpus humanum naturali virtute deorsum fertur. In statu autem gloriae praedominabitur natura caelestis, secundum cuius inclinationem et virtutem corpus Christi, et alia sanctorum corpora, feruntur in caelum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est; et infra magis agetur, in tractatu de resurrectione communi. Hac autem opinione praetermissa, alii assignant rationem praedictae virtutis ex parte animae glorificatae, ex cuius redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit, ad Dioscorum. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, *ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus, nec volet aliquid quod nec spiritum possit decere nec corpus*. Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco caelesti, sicut dictum est. Et ideo ex virtute animae volentis corpus Christi ascendit in caelum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum, ita, ut Augustinus dicit, super Ioan., *participatione Dei fit anima beata*. Unde prima origo ascensionis in caelum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute, primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult.

III q. 57 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a patre, eo quod est eadem virtus patris et filii; ita etiam Christus



K druhému se musí říci, že onen důvod dokazuje, že Kristus nevystoupil do nebe vlastní silou, která jest přirozenou lidské přirozenosti. Vystoupil však do nebe vlastní silou, která jest silou Boží; a vlastní silou, která jest blažené duše. A ačkoliv vystoupiti vzhůru je proti přirozenosti lidského těla podle přítomného stavu, v němž tělo není zcela podrobeno duchu, přece nebude proti přirozenosti, ani násilným, tělu slavnému, jehož celá přirozenost jest zcela podrobena duchu.

K třetímu se musí říci, že, ač jest Boží síla nekonečná a nekonečně působí, pokud je na straně působícího, přece účinek jeho síly je přijímán ve věcech podle jejich schopnosti, a podle Božího ustanovení. Tělo však není schopno, aby se pohybovalo místně ve mžiku; protože jest třeba, aby se přiměřilo prostorou, podle jehož dělení se dělí čas, jak se dokazuje v VI. Fysic. A proto není třeba, aby se pohybovalo ve mžiku tělo, pohybované od Boha, nýbrž onou rychlostí, kterou Bůh ustanovil.

## I.4. Zda Kristus vystoupil nade všechna nebesa.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nevystoupil nade všechna nebesa. Praví se totiž v Žalmu: "Pán ve svatém chrámě svém, Pán, v nebi jest stolec jeho." Avšak, co jest v nebi, není nad nebem. Tedy nevystoupil Kristus nade všechna nebesa.

Mimo to - nad veškerými nebesy není žádné jiné místo (prostor ) - jak se to dokazuje v 1. „O nebi“ (tex. 69), ale každé těleso musí býti na místě (v prostoru); nevystoupilo tedy tělo Kristovo nad všechna nebesa.

Mimo to dvě tělesa nemohou býti na témž místě. Ježto tedy není přechodu od krajního ke krajnímu, leč přes prostřední, zdá se, že Kristus nemohl vystoupiti nade všechna nebesa, leč by se nebe dělilo. Což jest nemožné.

Mimo to, Skut. 1, se praví, že "oblak jej vzal s jejích očí". Ale oblaky se nemohou zvednouti nad nebesa. Tedy Kristus nevystoupil nade všechna nebesa.

Mimo to věříme, že Kristus zůstane navždy tam, kam vystoupil. Ale co jest proti přirozenosti, nemůže býti věčné: protože to, co jest podle přirozenosti, jest jakožto u četnějších a častěji. Ježto tedy jest proti přirozenosti pozemskému tělesu býti nad nebem, zdá se, že Kristovo tělo nevystoupilo nad nebesa.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 4: "Vystoupil nade všechna nebesa, aby všechno vyplnil."

Odpovídám: Musí se říci, že čím více nějaká tělesa sdílejí dobrotu Boží, tím jsou vyšší tělesným řádem, jenž jest řád místní. Proto vidíme, že tělesa, která jsou více tvarová,

propria virtute ascendit in caelum, et tamen a patre est elevatus et assumptus.

III q. 57 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod Christus non ascenderit in caelum propria virtute quae est humanae naturae naturalis. Ascendit tamen in caelum propria virtute quae est virtus divina; et propria virtute quae est animae beatae. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum praesentem, in quo corpus non est omnino subiectum spiritui non tamen erit contra naturam neque violentum corpori glorioso, cuius tota natura est omnino subiecta spiritui.

III q. 57 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis eius recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur, quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cuius divisionem dividitur tempus, ut probatur VI Physic. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed movetur ea velocitate qua Deus disponit.

## 4. Utrum ascenderit super omnes caelos corporeos.

III q. 57 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes caelos. Dicitur enim in Psalmo, *dominus in templo sancto suo, dominus, in caelo sedes eius*. Quod autem est in caelo, non est supra caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

III q. 57 a. 4 arg. 2

Praeterea, super omnes coelos non est aliquis locus, ut probatur in 1. de Coelo *(tex. 69.):* sed omne corpus oportet esse in loco; ergo corpus Christi non ascendit super omnes coelos.

III q. 57 a. 4 arg. 3

Praeterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes caelos nisi caelum divideretur. Quod est impossibile.

III q. 57 a. 4 arg. 4

Praeterea, Act. I dicitur quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Sed nubes non possunt elevari supra caelum. Ergo Christus non ascendit super omnes caelos.

III q. 57 a. 4 arg. 5

Praeterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus et frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra caelum, videtur quod corpus Christi supra caelum non ascenderit.

III q. 57 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia*.

III q. 57 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt

jsou přirozeně vyšší, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Fysic. a v II. O nebi: neboť skrze tvar sdílí každé těleso božské bytí, jak je patrné v I. Fysic. Tělo však více sdílí z Boží dobroty skrze slávu než kterékoliv přirozené tělo skrze tvar své přirozenosti. A jest jasné, že mezi ostatními slavnými těly skví se tělo Kristovo větší slávou. Proto jest mu nejvhodnější, aby bylo postaveno vysoko nade všechna ostatní těla. A proto praví Glossa, k onomu Efes. 6, ‚Vystoupiv do výše': "Místem a důstojností."

K prvnímu se tedy musí říci, že mluvíme o trůnu Božím v nebi, ne jako v obsahujícím, nýbrž spíše jako obsaženém. Proto nemusí býti nějaká část nebes vyšší než on, nýbrž on nade všemi nebesy; jak se i v Žalmu praví: "Vyzvednuta jest velebnost tvá nad nebesa, Bože."

Ke druhému se musí říci, že místo (prostor) má účel souvztažnosti (souvislosti) - proto první souvztažnost má účel (důvod) prvotního umístění -což jest prvotní nebe: takto tedy tělesa jsou nucena býti na místě (v prostoru) skrze ně samé, pokud mají nutnost (potřebu) býti udržována tělesem nebeským – těla však oslavená - a nejvíce pak tělo Kristovo - nemá nutnost takové souvztažnosti: protože nic nepřijalo od těles nebeských, ale od Boha prostřednictvím duše: proto nic nepřekáží tomu, aby tělo Kristovo nebylo mimo veškerou spojitost (souvztažnost) nebeských těles, a není v místě (prostoru) spojitém, (souvztažném): není však třeba tvrdit, že mimo nebe je prázdný prostor (vacuum), protože tam není místo (prostor) není tam také žádná síla (mohutnost, moc) jakéhokoliv tělesa přijímající, ale mohutnost (moc, síla - potentia) tato, které se jí má dostávati jest v Kristu: což pak Aristoteles dokazuje (ve své knize) 1. „O nebi", že mimo nebe není tělesa, jest třeba to tak chápati ohledně těles, která jsou složena ve svých přirozených podstatách – jak je zřejmé z důkazů.

K třetímu se musí říci, že ač není v přirozenosti tělesa, aby mohlo býti na témž místě s jiným tělesem, přece to může Bůh zázračně učiniti, že mohou býti na témže místě; jakož též učinil, že "Kristovo tělo vyšlo z uzavřeného lůna Blažené Panny", a že "vešel zavřenými dveřmi", jak praví blažený Řehoř. Může tedy Kristovo tělo vhodně býti s jiným tělem na témže místě, ne jako tělu vlastní, nýbrž z moci Boží přidružené, a to působící.

Ke čtvrtém se musí říci, že onen oblak Kristu vystupujícímu neposkytl pomoci na způsob vozidla; nýbrž ukázal se na znamení Božství, tak jako se sláva Boha Izraelského ukazovala nad stánkem v oblaku.

K pátému se musí říci, že oslavené tělo nemá z prvků své přirozenosti, aby mohlo býti v nebi nebo nad nebe; ale má to z blažené duše, z níž přijímá slávu. A jako není násilný pohyb oslaveného těla vzhůru; tak není násilný klid. Proto nic nepřekáží, aby byl věčný.

superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quae sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per philosophum, in IV Physic., et in II de caelo, per formam enim unumquodque corpus participat divinum esse, ut patet in I Physic. Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam quam quodcumque corpus naturale per formam suae naturae. Et inter cetera corpora gloriosa, manifestum est quod corpus Christi maiori refulget gloria. Unde convenientissimum est sibi quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo, super illud Ephes. IV, *ascendens in altum*, dicit Glossa, *loco et dignitate*.

III q. 57 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sedes Dei dicitur esse in caelo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem caeli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes caelos, sicut et in Psalmo dicitur, *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus*.

III q. 57 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum, quod locus habet rationem continentis, unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum coelum: intantum igitur corpora indigent esse in loco per se, inquantum indigent contineri a corpore coelesti: corpora autem gloriosa, et maxime corpus Christi, non indiget tali continentia: quia nihil recipit a corporibus coelestibus, sed a Deo mediante anima: unde nihil prohibet, corpus Christi esse extra totam continentiam coelestium corporum, et non esse in loco continente: nec tamen oportet, quod extra coelum sit vacuum; quia non est ibi locus: nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis, sed potentia illuc perveniendi est in Christo: quod autem Aristoteles probat 1. de Coelo, quod extra coelum non est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

III q. 57 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse, sicut et fecit *corpus Christi ut de clauso utero beatae virginis exiret, et quod intravit ianuis clausis*, sicut dicit beatus Gregorius. Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem.

III q. 57 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod nubes illa non praebuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube.

III q. 57 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod corpus gloriosum non habet ex principiis suae naturae quod possit in caelo aut supra caelum esse, sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam. Et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies violenta. Unde nihil prohibet eam esse sempiternam.



## I.5. Zda vystoupil Kristus nade všechno stvoření duchové.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo nevystoupilo nade všechno stvoření duchové. Nelze totiž vhodně srovnávati ta, která se neříkají podle jednoho pojmu. Ale místo se nepřiděluje podle téhož pojmu tělesům a tvorům duchovým; jak je patrné z toho, co bylo řečeno v Prvé Části. Tedy se zdá, že nelze říci, že tělo Kristovo vystoupilo nade všechno stvoření duchové.

Mimo to Augustin praví, v knize O pravém nábož., že duch předčí každé tělo. Ale ušlechtilejší věci přísluší ušlechtilejší místo. Tedy se zdá, že Kristus nevystoupil nad veškeré stvoření duchové.

Mimo to na každém místě jest nějaké těleso: protože nic není prázdného v přírodě. Jestliže tedy v řádě přirozených těl žádné tělo neobdrží vyššího místa než duch: nebude žádného místa nade všechno duchové stvoření. Tedy nemohlo vystoupiti tělo Kristovo nad všechno duchové stvoření.

Avšak proti jest, co se praví Efes. l: "Postaví jej nade všechny vládce a mocnosti a nad každé jméno, které se jmenuje ať v tomto světě nebo v budoucím."

Odpovídám: !Musí se říci, že náleží nějaké věci tím vyšší místo, čím jest ušlechtilejší: ať jí náleží místo na způsob tělesného doteku, jako tělesům, nebo na způsob doteku duchového, jako duchovým podstatám. Neboť odtud náleží duchovým podstatám podle nějaké příhodnosti místo nebeské, jež jest nejvyšší místo, protože ony podstaty jsou nejvyšší v řádu podstat. Ačkoli pak tělo Kristovo jest pod duchovými podstatami, pozorujeme-li stav tělesnépřirozenosti, přece, pozo rujeme-li hodnotu spojení, jímž jest osobně spojeno s Bohem, převyšuje hodnotu všechduchových podstat. A proto, podle rázu zmíněné příhodnosti, náleží mu vyšší místo nade vším tvorstvem, i duchovým. Proto i Řehoř praví, v Homilii Nanebevstoupení, že "jenž všechno učinil, vznesl se svou silou nade všecko".

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač jiným způsobem se přiděluje místo podstatě tělesné a duchové: přece to jest v obojím způsobu společné, že se ušlechtilejší věci přiděluje vyšší místo.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o těle Kristově podle stavu tělesné přirozenosti; ne však podle pojmu spoj ení.

K třetímu se musí říci, že toto přirovnání lze viděti buď podle rázu míst: a tak není žádné místo tak vysoké, aby převyšovalo hodnotu duchovní podstaty, podle čehož postupuje námitka. Nebo, podle hodnoty těch, kterým se přiděluje místo. A tak náleží tělu Kristovu, aby bylo nad duchovými podstatami.

## 5. Utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas.

III q. 57 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quae dicta sunt in prima parte. Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

III q. 57 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod omni corpori spiritus praefertur. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

III q. 57 a. 5 arg. 3

Praeterea, in omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit supra omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

III q. 57 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *constituit illum super omnem principatum et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc saeculo sive in futuro*.

III q. 57 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior, sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis. Exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quandam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet, considerando conditionem naturae corporeae, sit infra spirituales substantias; considerando tamen dignitatem unionis qua est personaliter Deo coniunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo, secundum praedictae congruentiae rationem, debetur sibi locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde et Gregorius dicit, in homilia ascensionis, quod *qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur*.

III q. 57 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiae, tamen hoc est in utraque ratione commune, quod digniori rei attribuitur superior locus.

III q. 57 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturae corporeae, non autem secundum rationem unionis.

III q. 57 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum, et sic nullus locus est tam altus quod excedat dignitatem spiritualis substantiae; secundum quod procedit obiectio. Vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus. Et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

## I.6. Zda nanebevstoupení Kristovo je příčinou naší spásy.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nanebevstoupení Kristovo není příčinou naší spásy. Kristus totiž byl příčinou naší spásy, pokud nám zasloužil našeho spasení. Ale nanebevstoupením nám ničeho nezasloužil: protože nanebevstoupení patří 1: odměně jeho vyvýšení; odměna však není totéž, co zásluha, jako ne cesta a cíl. Tedy se zdá, že nanebevstoupení Kristovo není příčinou naší spásy.

Mimo to, je-li nanebevstoupení Kristovo příčinou naší spásy, vidí se to nejvíce v tom, žejeho nanebevstoupení jest příčinou nanebevstoupení našeho. Ale to nám bylo uděleno skrze jeho utrpení: protože, jak se praví Žid. 10, "máme důvěru ve vstup do Svatyně skrze krev jeho". Tedy se zdá, že nanebevstoupení Kristovo není příčinou naší spásy.

Mimo to, spása, udělená nám Kristem, jest věčná; podle onoho Isai. 51: "Spása pak má bude na věky." Ale Kristus nevystoupil do nebe, aby tam byl na věky: praví se totiž Skut. 1: "Jak jste jej viděli vystupujícího do nebe, tak přijde." Čte se také, že se ukázal mnohým svatým na zemi po svém nanebevstoupení: jako se čte o Pavlovi, Skut. 9. Tedy se zdá, že jeho nanebevstoupení není příčinou naší spásy.

Avšak proti jest, že sám praví, Jan. 16: "Prospěje vám, abych já šel," to jest, "abych odešel od vás nanebevstoupením".

Odpovídám: Musí se říci, že nanebestoupení Kristovo je příčinou naší spásy dvojmo: jedním způsobem s naší strany, jiným způsobem se strany jeho. A to, s naší strany, pokud Kristovým nanebevstoupením mysl naše jest pohybována k němu. Neboť jeho nanebevstoupením se nejprve dává místo víře, jak bylo shora řečeno; za druhé naději; za třetí lásce. Za čtvrté se tím také množí naše úcta k němu, když jej více nepovažujeme za pozemského člověka, nýbrž za nebeského Boha; jako též Apoštol praví, II. Kor. 5: "Ač jsme poznali Krista podle těla,`' to jest, smrtelného, z čehož jsme jej měli toliko za člověka, jak Glossa vykládá: "ale nyní již neznáme." S jeho strany pak v tom, co on učinil, vystoupiv pro naši spásu. A to, nejprve připravil nám cestu vystoupení do nebe; jak on sám řekl, Jan. 14: "Jdu vám připraviti místo;" a Mich. 2: "Vystoupil, otvíraje cestu před nimi." Protože totiž on jest naší hlavou, musí údy následovati tam, kam je hlava předešla. Proto se praví, Jan. 14: "Abyste i vy byli tam, kde já jsem." A na znamení toho převedl do nebe duše svatých, které vyvedl z pekel, podle onoho Žalmu: "vystoupiv do výše, zajaté vedl zajetí;" že totiž ty, kteří byli zajati ďáblem, vedl s sebou do nebe, jako na místo cizí lidské přirozenosti, zajaté dobrým zajetím, jakožto vítězstvím získané. Za druhé, protože jako velekněz ve Starém zákoně vešel do svatyně, aby stál před Bohem za lid, tak i Kristus vešel do nebe "k přímluvě za nás", jak se praví Žid. 7. Neboť samo jeho představení v lidské přirozenosti, kterou přivedl do nebe, jest jakousi přímluvou za nás; aby, když Bůh tak vyvýšil v Kristu lidskou přirozenost, také se nad těmi smiloval, pro které Syn Boží přijal lidskou přirozenost. Za třetí, aby nastolen na nebeském stolci jako Bůh a Pán. sesílal odtamtud lidem Boží dary; podle onoho Efes. 4: "Vystoupil nade všechna nebesa, aby vyplnil všechno," totiž svými dary, podle

## 6. De effectu ascensionis Christi utrum sit causa nostrae salutis.

III q. 57 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostrae salutis. Christus enim fuit causa nostrae salutis inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad praemium exaltationis eius; non est autem idem meritum et praemium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostrae salutis.

III q. 57 a. 6 arg. 2

Praeterea, si ascensio Christi est causa nostrae salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio eius sit causa nostrae ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per eius passionem, quia, ut dicitur Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius*. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuit causa nostrae salutis.

III q. 57 a. 6 arg. 3

Praeterea, salus per Christum nobis collata est sempiterna, secundum illud Isaiae li, *salus autem mea in sempiternum erit*. Sed Christus non ascendit in caelum ut ibi in sempiternum esset, dicitur enim Act. I, *quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet*. Legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. IX. Ergo videtur quod eius ascensio non sit causa nostrae salutis.

III q. 57 a. 6 s. c.

Sed contra est quod ipse dicit, Ioan. XVI, expedit vobis ut ego vadam, idest, ut recedam a vobis per ascensionem.

III q. 57 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ascensio Christi est causa nostrae salutis dupliciter, uno modo, ex parte nostra; alio modo, ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum. Quia per eius ascensionem, sicut supra dictum est, primo quidem datur locus fidei; secundo, spei; tertio, caritati. Quarto etiam, per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum caelestem, sicut et apostolus dicit, II Cor. V, *etsi cognovimus secundum carnem Christum, idest, mortalem, per quod putavimus eum tantum hominem*, ut Glossa exponit, *sed nunc iam non novimus*. Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit ascendens propter nostram salutem. Et primo quidem, viam nobis praeparavit ascendendi in caelum, secundum quod ipse dicit, Ioan. XIV, *vado parare vobis locum*; et Mich. II, *ascendit pandens iter ante eos*. Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit, unde dicitur Ioan. XIV, *ut ubi sum ego, et vos sitis*. Et in huius signum, animas sanctorum quas de Inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud Psalmi, *ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, quia scilicet eos qui fuerant a Diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia, sicut pontifex in veteri testamento intrabat sanctuarium ut assisteret Deo pro populo, ita et Christus intravit in caelum *ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Heb. VII. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis, ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum



Glossy.

K prvnímu se tedy musí říci, že vystoupení Kristovo je příčinou naší spásy, ne na způsob zásluhy, nýbrž účinnosti, jak bylo shora o zmrtvýchvstání řečeno.

K druhému se musí říci, že utrpení Kristovo jest příčinou našeho vystoupení do nebe, vlastně řečeno, odstraňujíc překážející hřích, a na způsob zásluhy. Nanebevstoupení však Kristovo jest přímo příčinou nanebevstoupení našeho, jaksi začínajíc je na naší hlavě, s níž musejí býti údy spojeny.

K třetímu se musí říci, že Kristus, jednou vystoupiv do nebe, zjednal sobě i nám na věky právo a důstojnost nebeského přebývání. Této pak důstojnosti neubírá, jestliže Kristus někdy, z nějakého úmyslu, sestoupí tělesně na zem: buď, aby se ukázal všem, jako při soudu; nebo, aby se ukázal někomu zvláště, jako Pavlovi, jak máme Skut. 9. A aby někdo nemyslil, že se to stalo, ne Kristovou tělesnou přítomností, nýbrž jen nějakým viděním, jest opak patrný z toho, co Apoštol sám praví, I. Kor. 15, na potvrzení víry ve vzkříšení: "Poslednímu ze všech se ukázal i mně, jako nehodnému." Neboť by to zjevení nepotvrzovalo pravdivost zmrtvýchvstání, kdyby nebyl viděl ono pravé tělo.

# *LVIII. O sedění Kristově na pravici Otcově.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o sedění Kristově na pravici Otcově. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda Kristus sedí na pravici Boha Otce.
2. Zda mu to přísluší podle Boží přirozenosti.
3. Zda mu to přísluší podle přirozenosti lidské.
4. Zda jest to vlastní Kristu.

## I.1. Zda přísluší Kristu seděti na pravici Boha Otce.

Při první se postupuje takto: Zdá. se, že Kristu nepřísluší seděti na pravici Boha Otce. Neboť pravice a levice jsou odlišné polohy tělesné. Ale Bohu nepřísluší nic tělesného; jak máme Jan. 4. Tedy se zdá, že Kristus nesedí po pravici Otcově.

Mimo to, jestliže někdo sedí po něčí pravici, sedí onen po jeho levici. Jestliže tedy Kristus sedí na pravici Otcově, následuje, že Otec sedí po levici Synově. Což jest nevhodné.

Mimo to se zdá, že seděti a státi si odporují. Ale Štěpán praví, Skut. 7: "Hle, vidím nebesa otevřená a Syna člověka

misereatur pro quibus filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. IV, *ascendit super omnes caelos ut adimpleret omnia*, scilicet donis suis, secundum Glossam.

III q. 57 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ascensio Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est.

III q. 57 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, et per modum meriti. Ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi.

III q. 57 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus, semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis. Cui tamen dignitati non derogat si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat, vel ut ostendat se omnibus, sicut in iudicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act. IX. Et ne aliquis credat hoc factum fuisse, non Christo ibi corporaliter praesente, sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse apostolus dicit, I Cor. XV, ad confirmandam resurrectionis fidem, *novissime omnium, tanquam abortivo, visus est et mihi*, quae quidem visio veritatem resurrectionis non probaret nisi ipsum verum corpus visum fuisset ab eo.

# *58. De sessione Christi ad dexteram patris.*

## Prooemium

III q. 58 pr.

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram patris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus sedeat ad dexteram patris. Secundo, utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam. Tertio, utrum conveniat sibi secundum humanam. Quarto, utrum hoc sit proprium Christi.

## 1. Utrum sedeat ad dexteram patris.

III q. 58 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei patris. Dextera enim et sinistra sunt differentiae positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est*, ut habetur Ioan. IV. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

III q. 58 a. 1 arg. 2

Praeterea, si aliquis sedet ad dexteram alicuius, ille sedet ad sinistram eius. Si ergo Christus sedet ad dexteram patris, sequitur quod pater sedeat ad sinistram filii. Quod est inconveniens.

III q. 58 a. 1 arg. 3

Praeterea, sedere et stare videntur oppositionem habere.

státi na pravici moci Boží." Tedy se zdá, že Kristus nesedí po pravici Otcově.

Avšak proti jest, co se praví Mark. posl.: .,Pán Ježíš pak, když mluvil s nimi, vystoupil na nebesa a sedí na pravici Boží."

Odpovídám: Musí se říci, že jménem sedění lze dvojí rozuměti: totiž klid, podle onoho' Luk. posl.: "Seďte zde ve městě;" a také královskou nebo soudcovskou moc, podle onoho Přísl. 20: "Král, který sedí na soudcovském křesle, pohledem svým rozptyluje vše zlé." Tudíž obojím způsobem přísluší Kristu seděti po pravici Otcově. A to jedním způsobem, pokud věčně zůstává neporušitelný v blaženosti Otcově, která sluje jeho pravicí, podle onoho Žalmu: "Potěšení na pravici tvé až do konce." Pročež dí Augustin, v knize O vyznání: "Sedí na pravici Otce. Seděním rozumějte přebývání, jako říkáme o něj akém člověku, ,Seděl v oné vlasti po tři roky'. Tak tedy věřte, že Kristus přebývá na pravici Boha Otce: jest totiž blažen a jméno jeho blaženosti jest: Otcova pravice." Jiným způsobem se praví, že Kristus sedí na pravici Otce, protože spolukraluje s Otcem a má od něho soudcovskou moc; jako ten, jenž sedí po pravici králově, je přísedícím ve vládě a soudu. Proto praví Augustin, v jiné řeči o Vyznání: "Pravicí rozumějte moc, kterou dostal onen člověk od Boha přijatý, aby přišel souditi, jenž napřed přišel, aby byl souzen."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Damašský, ve IV. knize, neříikáme: místní pravice Otcova. Jak by totiž nabyl místní. pravice, jenž jest neomezený? Neboť pravici a levici mají ta, jež lze omeziti. Pravicí pak Otcovou nazýváme slávu a čest božství."

K druhému se musí říci, že onen důvod platí, pokud se seděná na pravici rozumí tělesně. Proto praví Augustin, ve kterési řeči o Vyznání: "Jestliže béřeme tělesně, že Kristus sedí na pravici Otcově, bude onen na levici. Tam však," to jest v blaženosti věčné, "jest všechno pravice: protože tam není bídy."

K třetímu se musí říci, že, jak dí Řehoř, v Homilii Nanebevstoupení, "seděti přísluší soudícímu, státi pak bojujícímu nebo pomáhajícímu. Tedy Štěpán, postavený v námaze zápasu, viděl státi toho, jejž měl pomocníkem. Ale Marek popisuje ho po Nanebevstoupení sedícího; protože po slávě svého nanebevstoupení se nakonec ukáže soudcem.

## I.2. Zda seděti na Otcově pravici přísluší Kristu jakožto Bohu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že seděti na pravici Otcově nepřísluší Kristu, jakožto Bohu. Kristus totiž, jakožto Bůh, jest Otcovou pravicí. Ale nezdá se, že je totéž býti pravicí něčí a tím, jenž sedí po jeho pravici. Tedy Kristus, jakožto Bůh, nesedí po Otcově pravici.

Sed Stephanus dicit, Act. VII, *ecce, video caelos apertos, et filium hominis stantem a dextris virtutis Dei*. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram patris.

III q. 58 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., *dominus quidem Iesus, postquam locutus est eis, ascendit in caelum, et sedet a dextris Dei*.

III q. 58 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in nomine sessionis duo possumus intelligere, videlicet quietem, secundum illud Luc. ult., sedete hic in civitate; et etiam regiam vel iudiciariam potestatem, secundum illud Proverb. XX, *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Utroque igitur modo Christo convenit sedere ad dexteram patris. Uno quidem modo, inquantum aeternaliter manet incorruptibilis in beatitudine patris, quae eius dextera dicitur, secundum illud Psalmi, *delectationes in dextera tua usque in finem*. Unde Augustinus dicit, in libro de symbolo, *sedet ad dexteram patris, sedere habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine, in illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei patris, beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera patris*. Alio modo dicitur Christus sedere in dextera patris, inquantum patri conregnat, et ab eo habet iudiciariam potestatem, sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando et iudicando. Unde Augustinus dicit, in alio sermone de symbolo, *ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus*.

III q. 58 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, *non localem dexteram patris dicimus. Qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscetur dexteram? Dextera enim et sinistra eorum quae circumscribuntur sunt. Dexteram autem patris dicimus gloriam et honorem divinitatis*.

III q. 58 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de symbolo, *si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem*, idest in aeterna beatitudine, *omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria*.

III q. 58 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in homilia ascensionis, *sedere iudicantis est, stare vero pugnantis vel adiuvantis. Stephanus ergo, in labore certaminis positus, stantem vidit quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post assumptionis suae gloriam, iudex in fine videbitur*.

## 2. Utrum conveniat ei secundum divinam naturam.

III q. 58 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram Dei patris non conveniat Christo secundum quod Deus. Christus enim, secundum quod est Deus, est dextera patris. Sed non videtur idem esse dextera alicuius, et ille qui sedet ad dexteram eius. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram patris.



Mimo to Mark. posl. se praví, že "Pán Ježíš byl vzat do nebe a sedí na pravici Boží." Ale Kristus nebyl vzat do nebe jakožto Bůh. Tedy také jakožto Bůh nesedí na pravici Otcově.

Mimo to Kristus, jakožto Bůh, jest rovný Otci a Duchu Svatému. Jestli tedy sedí Kristus na pravici Otcově jakožto Bůh, ze stejného důvodu bude seděti i Duch Svatý na pravici Otce a Syna; a Otec sám na pravici Synově. Což nikde nenalézáme.

Avšak proti jest, co praví Damašský, ve IV. knize, že "Otcovou pravicí nazýváme slávu a čest božství, v němž byl Syn Boží před věky jako Bůh a soupodstatný s Otcem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z předchozího, pravicí lze rozuměti trojí; jedním způsobem, podle Damašského, slávu Božství; jiným způsobem, podle Augustina, blaženost Otcovu, třetím způsobem, podle téhož, soudcovskou moc. Sedění pak, jak bylo řečeno, označuje buď přebývání, nebo královskou či soudcovskou hodnost. Proto seděti na pravici Otcově není nic jiného, než míti zároveň s Otcem slávu božství a blaženost a soudcovskou moc, a to nezměnitelně a vladařsky. To však přísluší Synu, jakožto Bohu. Pročež jest jasné, že Kristus, jakožto Bůh, sedí na pravici Otcově; ale tak, že předložka na, která jest přechodná, značí jen rozdílnost osobní a původu řád, ne však stupeň přirozenosti nebo hodnoty, jehož není v božských osobách, jak jsme měli v Prvé Části.

K prvnímu se tedy musí říci, že Syn Boží sluje pravicí Otcovou přivlastňováním, kterýmž způsobem také sluje mocí Otcovou. Ale Otcova pravice podle tří uvedených významů jest něčím společným třem osobám.

K druhému se musí říci, že Kristus, jakožto člověk, byl přijat do božské cti, jež se označuje uvedeným seděním. Ale ona božská čest přísluší Kristu, jakožto Bohu, ne nějakým přijetím; nýbrž z věčného původu.

K třetímu se musí říci, že nelze žádným způsobem říci, že Otec sedí na pravici Syna nebo Ducha Svatého: protože Syn a Duch Svatý mají původ od Otce, a ne naopak. Ale lze vlastně říci, že Duch Svatý sedí na pravici Otce anebo Syna, podle řečeného smyslu; ačkoliv podle nějakého přivlastnění se přidělulje Synu, jemuž se přiděluje rovnost, jak praví Augustin, že "v Otci jest jednota, v Synu rovnost a v Duchu Svatém spojení jednoty a rovnosti".

## I.3. Zda :přísluší Kristu, jakožto člověku, seděti na pravici Otcově.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že seděti na pravici Otcově nepřísluší Kristu, jakožto člověku. Jak totiž praví Damašský, "Otcovou pravicí nazýváme slávu a čest božství". Ale čest a sláva Božství nepřísluší Kristu, jakožto člověku. Tedy se zdá, že Kristus, jakožto člověk, nesedí na

III q. 58 a. 2 arg. 2

Praeterea, Marci ult. dicitur quod *dominus Iesus assumptus est in caelum, et sedet a dextris Dei*. Christus autem non est assumptus in caelum secundum quod Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

III q. 58 a. 2 arg. 3

Praeterea, Christus, secundum quod Deus, est aequalis patri et spiritui sancto. Si ergo Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, pari ratione et spiritus sanctus sedebit ad dexteram patris et filii, et ipse pater ad dexteram filii. Quod nusquam invenitur.

III q. 58 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis, in qua Dei filius exstitit ante saecula ut Deus et patri consubstantialis*.

III q. 58 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, nomine dexterae tria intelligi possunt, uno modo, secundum Damascenum, gloria divinitatis; alio modo, secundum Augustinum, beatitudo patris; tertio modo, secundum eundem, iudiciaria potestas. Sessio autem, ut dictum est, vel habitationem, vel regiam vel iudiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram patris nihil aliud est quam simul cum patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et iudiciariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit filio secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, ita tamen quod haec praepositio ad, quae transitiva est, solam distinctionem personalem importat et originis ordinem, non autem gradum naturae vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est.

III q. 58 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur dextera patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus patris. Sed dextera patris secundum tres significationes praedictas est aliquid commune tribus personis.

III q. 58 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, assumptus est ad divinum honorem, qui in praedicta sessione designatur. Sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per aeternam originem.

III q. 58 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullo modo potest dici quod pater sedeat ad dexteram filii vel spiritus sancti, quia filius et spiritus sanctus trahunt originem a patre, et non e converso. Sed spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram patris vel filii secundum sensum praedictum, licet secundum quandam appropriationem attribuatur filio, cui appropriatur aequalitas, sicut Augustinus dicit quod *in patre est unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio*.

## 3. Utrum conveniat sibi secundum humanam.

III q. 58 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo. Ut enim Damascenus dicit *dexteram patris dicimus gloriam et honorem divinitatis*. Sed honor et gloria

pravici Otcově.

Mimo to seděti na pravici vládcově se zdá vylučovati podrobenost: protože kdo sedí po pravici vládcově, jaksi s ním spoluvládne. Kristus však, jakožto člověk, jest "podroben Otci", jak se praví I. Kor. 15. Tedy se zdá, že Kristus, jakožto člověk, nesedí po pravici Otcově.

Mimo to Řím. 8, k onomu, ‚Jenž jest na pravici Otcově' vykládá Glossa: "to jest, rovný Otci ve cti, kterou má Bůh Otec: nebo, po pravici Otcově, to jest, ve větších dobrech Božích". A k onomu Žid. 1, 'Sedí na pravici Boží na výsostech', Glossa: "to jest, v rovnosti s Otcem nade vším i místem i důstojností". Ale Kristu, jakožto člověku, nepřísluší býti rovný s Bohem: neboť o tom sám praví, Jan. 14: "Otec jest větší než já." Tedy se zdá, že seděti na pravici Otcově nepřísluší Kristu, jakožto člověku.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Řeči o Vyznání: ‚Onou pravicí rozumějte moc, kterou obdržel onen člověk Bohem přijatý, aby přišel souditi, jenž napřed přišel, aby byl souzen.'

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, jménem pravice Otcovy se rozumí buď sama sláva jeho božství, nebo jeho věčná blaženost nebo jeho moc soudcovská a vladařská. Alepředložka na znamená jakési přistoupení, v čemž se označuje nějaká shodnost s nějakou rozdílností, jak bylo svrchu řečeno. A to může býti trojmo. Jedním způsobem, že jest shodnost v přirozenosti a rozdílnost v osobě. A tak Kristus, jakožto Syn Boží, sedí na pravici Otcově, protože má tutéž přirozenost s Otcem. Proto řečená přísluší bytnostně Synu jako též Otci. A to jest býti rovný s Otcem. Jiným způsobem, podle milosti spojení: jež naopak obnáší rozdílnost přirozenosti a jednotu osoby. A podle toho Kristus, jakožto člověk, je Synem Božím a v důsledku sedí na pravici Otcově; ale tak, že ly jakožto neznamená stav přirozenosti, nýbrž jednotu svébytí, jak bylo svrchu vyloženo. Třetím způsobem lze řečené přistoupení rozuměti podle milosti pohotovostní, kterou má Kristus hodněji než všechna ostatní stvoření, pokud sama lidská přirozenost v Kristu je blaženější než ostatní stvoření a má nade vším stvořením vladařskou a soudcovskou moc. Tak tedy, jestliže ly ‚jakožto znamená stav přirozenosti: Kristus, jakožto Bůh, sedí na pravici Otcově, to jest, v rovnosti s Otcem. Ale jakožto člověk sedí na pravici Otcově, to jest ve větších dobrech otcovských než ostatní tvorstvo, to jest, ve větší blaženosti a maje soudcovskou moc. - Jestliže však ly jakožto znamená jednotu svébytí, tak také jakožto člověk sedí na pravici Otcově podle rovnosti cti, protože touže ctí uctíváme i Syna Božího s touže přijatou přirozenosti, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristovo člověčenství, podle podmínek své přirozenosti nemá slávu nebo čest

divinitatis non convenit Christo secundum quod homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram patris.

III q. 58 a. 3 arg. 2

Praeterea, sedere ad dexteram regnantis subiectionem excludere videtur, quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subiectus patri, ut dicitur I Cor. XV. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram patris.

III q. 58 a. 3 arg. 3

Praeterea, Rom. VIII, super illud, *qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa, *idest, aequalis patri in honore quo Deus pater est; vel, ad dexteram patris, idest in potioribus bonis Dei*. Et super illud Heb. I, *sedet ad dexteram Dei in excelsis*, Glossa, *idest, ad aequalitatem patris, super omnia et loco et dignitate*. Sed esse aequalem Deo non convenit Christo secundum quod homo, nam secundum hoc ipse dicit, Ioan. XIV, *pater maior me est*. Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non conveniat Christo secundum quod homo.

III q. 58 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de symbolo, *ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus qui prius venerat iudicandus*.

III q. 58 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, nomine dexterae patris intelligitur vel ipsa gloria divinitatis ipsius, vel beatitudo aeterna eius, vel potestas iudiciaria et regalis. Haec autem praepositio ad quendam ad dexteram accessum designat, in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, ut sit convenientia in natura et distinctio in persona. Et sic Christus, secundum quod filius Dei, sedet ad dexteram patris, quia habet eandem naturam cum patre. Unde praedicta conveniunt essentialiter filio sicut et patri. Et hoc est esse in aequalitate patris. Alio modo, secundum gratiam unionis, quae importat e converso distinctionem naturae et unitatem personae. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram patris, ita tamen quod ly secundum quod non designet conditionem naturae, sed unitatem suppositi, ut supra expositum est. Tertio modo potest praedictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quae abundantior est in Christo prae omnibus aliis creaturis, in tantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior ceteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et iudiciariam potestatem. Sic igitur, si ly secundum quod designet conditionem naturae, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram patris, idest in aequalitate patris. Secundum autem quod homo, sedet ad dexteram patris, idest in bonis paternis potioribus prae ceteris creaturis, idest in maiori beatitudine, et habens iudiciariam potestatem. Si vero ly secundum quod designet unitatem suppositi, sic etiam, secundum quod homo, sedet ad dexteram patris secundum aequalitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum filium Dei cum eadem natura assumpta, ut supra dictum est.

III q. 58 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi,



Božství, ale má ji z osoby, s kterou se spojí. Proto tamtéž dodává Damašský: "v níž", totiž slávě božství "jsa před věky jakožto Bůh a soupodstatný s Otcem Syn Boží sedí, se spoluoslaveným svým tělem. Neboť se ctí jedna hypostaze jedním klaněním s jeho tělem od veškerého tvorstva".

K druhému se musí říci, že Kristus, jakožto člověk, jest podroben Otci, když ly jakožto znamená stav přirozenosti. A podle toho mu nepřísluší seděti na pravici Otcově podle rázu rovnosti, pokud je člověkem. Tak mu však přísluší seděti na pravici Otcově, pokud se tím označuje velikost blaženosti a soudcovská moc nad veškerým tvorstvem.

K třetímu se musí říci, že býti rovný s Otcem nepřísluší samé lidské přirozenosti Kristově, nýbrž jen osobě přijímající. Ale býti ve větších dobrech Božích, pokud obnáší převyšování jiných stvoření, přísluší také samé přijaté přirozenosti.

## I.4. Zda jest Kristu vlastní seděti na pravici Otcově.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že seděti na pravici Otcově není vlastní Kristu. Praví totiž Apoštol, Efes. 2, že "vzkřísil nás, a dal usednouti v nebesích v Kristu Ježíši". Ale vzkříšení není vlastní Kristu. Tedy stejným důvodem seděti na výsostech na pravici Boží.

Mimo to, jak praví Augustin, v knize o Vyznání, "Kristovo sedění na pravici Otcově jest přebývání v jeho blaženosti". Ale to přísluší mnohým ‚jiným. Tedy se zdá, že seděti na pravici Otcově není vlastní Kristu.

Mimo to on sám praví, Zjev. 3: "Kdo zvítězí, dám mu seděti se mnou na trůně svém; jako jsem i já zvítězil a sedím s Otcem svým na jeho trůně. Ale tak sedí Kristus na pravici Otcově, že sedí na jcho trůně. Tedy' také i jiní, kteří vítězí, sedí na pravici Otcově.

Mimo to, Mat. 20, praví Pán: "Seděti na mé pravici nebo levici nemohu vám dáti, nýbrž kterým je připraveno od Otce mého." To by se však nadarmo říkalo, kdyby nebylo některým připraveno. Tedy nepřísluší jen Kristu seděti na pravici.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 1: "Kterému z andělů řekl kdy: Seď na pravici mé," to jest v mých větších, nebo rovný mi podle božství? Jako by řekl: Žádnému. Ale andělé jsou vyšší než ostatní stvoření. Tedy tím méně přísluší někomu jinému než Kristu seděti na pravici Otcově.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus sluje sedícím na pravici Otcově, protože jest podle božské přirozenosti rovný s Otcem, avšak podle lidské přirozenosti má větší podíl Božích dober, než ostatní jiná

secundum conditiones suae naturae, non habet gloriam vel honorem deitatis, quem tamen habet ratione personae cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit, *in qua*, scilicet gloria deitatis, *Dei filius existens ante saecula ut Deus et patri consubstantialis sedet, conglorificata ei carne eius. Adoratur enim una hypostasis una adoratione cum carne eius, ab omni creatura*.

III q. 58 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod homo, subiectus est patri prout ly secundum quod designat conditionem naturae. Et secundum hoc, non competit ei sedere ad dexteram patris secundum rationem aequalitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram patris secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, et iudiciaria potestas super omnem creaturam.

III q. 58 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod esse in aequalitate patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem. Sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturae assumptae.

## 4. Utrum hoc sit proprium Christi.

III q. 58 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi. Dicit enim apostolus, Ephes. II, quod *resuscitavit nos, et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu*. Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo pari ratione etiam nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

III q. 58 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de symbolo, *Christum sedere ad dexteram patris, hoc est habitare in eius beatitudine*. Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram patris non sit proprium Christi.

III q. 58 a. 4 arg. 3

Praeterea, ipse dicit, Apoc. III, *qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum patre meo in throno eius*. Sed per hoc sedet Christus ad dexteram patris, quod sedet in throno eius. Ergo etiam et alii qui vincunt, sedent ad dexteram patris.

III q. 58 a. 4 arg. 4

Praeterea, Matth. XX dominus dicit, *sedere ad dexteram vel sinistram meam, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo*. Hoc autem frustra diceretur nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram soli Christo convenit.

III q. 58 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Heb. I, *ad quem aliquando dixit Angelorum, sede a dextris meis, idest, in potioribus meis, vel mihi secundum divinitatem aequalis?* Quasi dicat, ad nullum. Sed Angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo minus ulli alii convenit sedere ad dexteram patris quam Christo.

III q. 58 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus dicitur sedere ad dexteram patris, inquantum secundum divinam naturam est in aequalitate patris, secundum autem

stvoření. Obojí však přísluší jen Kristu. Pročež nikomu jinému, ani andělu, ani člověku, nepřísluší seděti na pravici Otcově, než jedinému Kristu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž je Kristus naší hlavou, to co bylo uděleno Kristu, bylo v něm také nám uděleno. A proto, že on již byl vzkříšen, praví Apoštol, že i nás jaksi Bůh s ním spoluvzkřísil, ačkoliv my nejsme ještě sami vzkříšeni, nýbrž budeme vzkříšeni, podle onoho Řím. 8: "Jenž vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých, oživí také smrtelná těla naše." A podle téhož způsobu řeči dodává Apoštol, že nám dal spoluseděti v nebesích, totiž právě tím, že tam sedí Kristus, hlava naše.

K druhému se musí říci, že, poněvadž pravice jest Boží blaženost, seděti na pravici neznamená jednoduše býti v blaženosti, nýbrž míti blaženost s jakousi vladařskou mocí a jaksi vlastní a přirozenou. Což přísluší pouze Kristu, ale žádnému jinému tvoru. - Může se však říci, že každý svatý, jenž je v blaženosti, je postaven na pravici Boží. Pročež se též praví Mat. 25, že postaví ovce po pravici.

K třetímu se musí říci, že trůnem se naznačuje soudcovská moc, kterou má Kristus od Otce. A proto se praví, že sedí na trůně Otcově. Jiní pak svatí ji mají od Krista. A podle toho se praví, že sedí na trůně Kristově; podle onoho Mat. l9: "Budete i vy seděti na dvanácti křeslech, soudíce dvanáct kmenů Izraelských."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, K Mat., "ono místo", to jest sedění na pravici, "všem jest nepřístupné, nejen lidem, nýbrž také andělům. Jako totiž Pavel stanoví výsadu Jednorozeného, řka: ke kterému z andělů kdy řekl: Seď na pravici mé. " Pán tedy "odpovídá ne že jsou" někteří, kdo budou seděti, nýbrž skláněje se k prosbě tážících. Neboť jen to žádali, před ostatními u něho státi." Může se však říci, že synové Zebedovi chtěli míti nad ostatní vznešenější podíl jeho soudcovské moci. Proto nežádali, aby seděli na pravici nebo levici Otcově, nýbrž na pravici nebo levici Kristově.

## *LIX. O soudcovské moci Kristově.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o soudcovské moci Kristově. A o tom je šest otázek.

1. Zda jest přiděliti Kristu soudcovskou moc.

2. Zda mu přísluší jakožto člověku.

3. Zda jí dosáhl zásluhou.

4. Zda jeho soudcovská moc jest všeobecná vůči všem lidem.

5. Zda mimo soud, jejž koná v tomto čase, jest očekáván k budoucímu všeobecnému soudu.

humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii, nec Angelo nec homini, convenit sedere ad dexteram patris, nisi soli Christo.

III q. 58 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc, quia ipse iam resuscitatus est, dicit apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*. Et secundum eundem modum loquendi subdit apostolus quod consedere nos fecit in caelestibus, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

III q. 58 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem. Quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturae. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus. Unde et dicitur Matth. XXV, quod *statuet oves a dextris*.

III q. 58 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod per thronum significatur iudiciaria potestas, quam Christus habet a patre. Et secundum hoc, dicitur sedere in throno patris. Alii autem sancti habent eam a Christo. Et secundum hoc, dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. XIX, *sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel*.

III q. 58 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *locus ille*, idest consessus dexterae, *invius est omnibus non solum hominibus, sed etiam Angelis. Sicut enim praecipuum unigeniti ponit Paulus, dicens, ad quem autem Angelorum dixit unquam, sede a dextris meis?* Dominus ergo, non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sint, *sed condescendens interrogantium supplicationi, respondit. Hoc enim unum solum quaerebant, prae aliis stare apud ipsum*. Potest tamen dici quod petebant filii Zebedaei excellentiam habere prae aliis in participando iudiciariam potestatem eius. Unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

## *59. De iudiciaria potestate Christi.*

### Prooemium

III q. 59 pr.

Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo. Secundo, utrum conveniat sibi secundum quod est homo. Tertio, utrum fuerit eam ex merito adeptus. Quarto, utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum. Quinto, utrum, praeter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandus ad universale iudicium futurum. Sexto, utrum eius iudiciaria potestas etiam ad Angelos se extendat. De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi.



6. Zda se jeho soudcovská moc vztahuje také na anděly. Avšak o vykonání posledního soudu bude vhodněji řeč, až budeme uvažovati o tom, co patří na konec světa. Nyní však dostačí dotknouti se pouze toho, co patří k hodnosti Kristově.

### I.1. Zda je zvláště Kristu přidělovati soudcovskou moc.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nelze zvláště přidělovati Kristu soudcovskou moc. Neboť se zdá, že soud nad někým patří pánu: pročež se praví, Řím 14: "Kdo jsi ty, jenž soudíš cizího služebníka?" Ale býti Pánem všeho tvorstva jest společné celé Trojici. Tedy nemá se přidělovati Kristu zvláště soudcovská moc.

Mimo to, Dan. 7 se praví: "Vysoký Věkem usedl"; a potom se dodává: "Soud zasedl a byly otevřeny knihy." Ale Vysoký Věkem znamená Otce, protože, jak dí Hilarius, "V Otci je věčnost". Proto se má přisuzovati spíše Otci soudcovská moc, než Kristu.

Mimo to se zdá témuž příslušeti soud, komu usvědčovati. Ale usvědčovati přísluší Duchu Svatému: praví totiž Pán, Jan. 16: "Když pak přijde on," totiž Duch Svatý, ."usvědčí svět ze hříchu a ze spravedlnosti a ze soudu." Tedy je spíše přidělovati soudcovskou moc Duchu Svatému, nežli Kristu.

Avšak proti jest, co. se praví Skut. 10 o Kristu: "Ten jest, jenž jest

ustanoven od Boha sodcem živých i mrtvých." Odpovídám: Musí se říci, že ke konání soudu je třeba tro jího. A to, nejprve moc donucovati podřízené; pročež se praví Eccli. 7: "Nechtěj se státi soudcem, neumíš-li siloupřemoci nepravosti." Za druhé se vyžaduje správná horlivost, aby totiž nikdo nesoudil z nenávisti nebo závisti, nýbrž z lásky ke spravedlnosti; podle onoho Přísl. 3: "Koho Pán miluje, kárá; a jak otec v synu má své zalíbení." Za třetí se žádá moudrost, podle níž se tvoří rozsudek; pročež se praví Eccli. 10: ‚Moudrý soudce bude souditi lid svůj." Prvá pak dvě se vyžadují před soudem, ale třetí jest vlastně tím, podle čehož se béře tvar soudu, protože samým jádrem soudu je zákon moudrosti nebo pravdy, podle níž se soudí. A protože Syn jest Moudrost zrozená a Pravda, vycházející od Otce, a jej dokonale znázorňující, proto se vlastně přiděluje soudcovská moc Synu Božímu. Pročež Augustin praví v knize O pravém náboženství: "To jest ona neproměnná pravda, jež právem sluje zákonem všech umění a uměním všemohoucího Umělce. Jako pak my a všechny rozumové duše soudíme správně podle pravdy o nižších, tak o nás pouze ona Pravda soudí, když s ní souvisíme. O ní však ani Otec: neboť není méně než on. A proto; co Otec soudí, skrze ni soudí." A později uzavírá: "Otec tedy nikoho nesoudí, nýbrž veškerý soud dal Synu."

K prvnímu se tedy musí říci, že se oním důvodem dokazuje, že soudcovská moc je společná celé Trojici; což je též pravdivé. Ale přece nějakým přivlastněním se přiděluje soudcovská moc Synu, jak bylo řečeno.

Nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem.

### 1. Utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo.

III q. 59 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Iudicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum, unde dicitur Rom. XIV, *tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum est commune toti Trinitati. Non ergo debet Christo specialiter attribui iudiciaria potestas.

III q. 59 a. 1 arg. 2

Praeterea, Daniel VII dicitur, antiquus dierum sedit; et postea subditur, iudicium sedit et libri aperti sunt. Sed antiquus dierum intelligitur pater, quia, ut Hilarius dicit, in patre est aeternitas. Ergo iudiciaria potestas magis est attribuenda patri quam Christo.

III q. 59 a. 1 arg. 3

Praeterea, eiusdem videtur iudicare cuius est arguere. Sed arguere pertinet ad spiritum sanctum, dicit enim dominus, Ioan. XVI, cum autem venerit ille, scilicet spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio*. Ergo iudiciaria potestas magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

III q. 59 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. X de Christo, *hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*.

III q. 59 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad iudicium faciendum tria requiruntur. Primo quidem, potestas subditos coercendi, unde dicitur Eccli. VII, *noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute rumpere iniquitates*. Secundo, requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore iustitiae iudicium proferat, secundum illud Proverb. III, *quem enim diligit dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi*. Tertio, requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium, unde dicitur Eccli. X, *iudex sapiens iudicabit populum suum*. Prima autem duo praeexiguntur ad iudicium, sed proprie tertium est secundum quod accipitur forma iudicii, quia ipsa ratio iudicii est lex sapientiae vel veritatis, secundum quam iudicatur. Et quia filius est sapientia genita, et veritas a patre procedens et ipsum perfecte repraesentans, ideo proprie iudiciaria potestas attribuitur filio Dei. Unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *haec est incommutabilis illa veritas quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus, sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas iudicat. De ipsa vero nec pater, non enim minus est quam ipse. Et ideo quae pater iudicat, per ipsam iudicat*. Et postea concludit, *pater ergo non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio*.

III q. 59 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod iudiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod et verum est. Sed tamen per quandam appropriationem

K druhému se musí říci, že, jak dí Augustin, v VI. O Troj., "Otci se přiděluje věčnost, na označení původu, což je také obsaženo v pojmu věčnosti. Tamtéž také praví Augustin, že Syn jest "uměním Otcovým". Tak tedy se přiděluje moc soudcovská Otci, pokud je původem Syna, ale samo jádro soudu se přiděluje Synovi, jenž jest uměním a moudrostí Otcovou: že totiž, jako Otec všechno učinil skrze Syna svého, pokud jest jeho uměním, tak také soudí všechno skrze svého Syna, pokud jest jeho moudrostí a pravdou. A to jest naznačeno v Danielovi, kde se nejprve praví, že "Vysoký Věkem usedl", a později se dodává, že "Syn Člověka přišel až k Vy sokému Věkem a dal mu moc a čest a vládu": čímž se dává rozuměti, že moc soudcovská jest u Otce, od něhož Syn přijal moc soudcovskou.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, K Jan., tak řekl Kristus, že "Duch Svatý usvědčí svět ze hříchu, jako by řekl: On rozlije v srdcích vašich lásku. Tak totiž budete míti odvahu kárati, zapudivše bázeň." Tak se tedy přiděluje Duchu Svatému soud, ne co do jádra soudu, nýbrž co do soudcovského cítění, jež mají lidé.

## I.2. Zda přísluší soudcovská moc Kristu jakožto člověku.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že soudcovská moc nepřísluší Kristu, jakožto člověku. Praví totiž Augustin, v knize O pravém náboženství, že se přiděluje Synu soud, pokud on jest zákonem prvé pravdy. Ale to přísluší Kristu, jakožto Bohu. Tedy nepřísluší soudcovská moc Kristu, jakožto člověku, nýbrž jakožto Bohu.

Mimo to k soudcovské moci patří odměňovati dobře jednající, jakož i trestati zlé. Ale odměnou dobrých skutků jest věčná blaženost, kterou dává jen Bůh: praví totiž Augustin, K Jan., že "duše se stává blaženou podílem Boha, ne však podílem svaté duše". Tedy se zdá, že soudcovská moc nepřísluší Kristu, jakožto člověku, nýbrž jakožto Bohu.

Mimo to k soudcovské moci Kristově přísluší souditi taje srdcí, podle onoho I. Kor. 4: "Nesuďte předčasně, než přijde Pán, jenž také osvítí tajnosti temnot a zjeví úradky srdcí." Ale to patří jen moci Boží; podle onoho Jerem. 17: "Špatné jest lidské srdce a nevyzpytatelné: kdo je pozná? Já Pán, zkoumající srdce a zkoušející ledví, jenž dávám každému podle jeho cesty." Tedy nepřísluší moc soudcovská Kristu, jakožto člověku, nýbrž jakožto Bohu.

Avšak proti ,jest, co se praví Jan. 5: "Dal mu moc konati soud, protože je Synem Člověka."

iudiciaria potestas attribuitur filio, ut dictum est.

III q. 59 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in VI de Trin., patri attribuitur aeternitas propter commendationem principii, quod etiam importatur in ratione aeternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod filius est ars patris. Sic igitur auctoritas iudicandi attribuitur patri inquantum est principium filii; sed ipsa ratio iudicii attribuitur filio, qui est ars et sapientia patris, ut scilicet, sicut pater fecit omnia per filium suum inquantum est ars eius, ita etiam iudicat omnia per filium suum inquantum est sapientia et veritas eius. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod *antiquus dierum sedit*, et postea subditur quod *filius hominis pervenit usque ad antiquum dierum, et dedit ei potestatem et honorem et regnum*, per quod datur intelligi quod auctoritas iudicandi est apud patrem, a quo filius accepit potestatem iudicandi.

III q. 59 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., ita dixit Christus quod spiritus sanctus *arguet mundum de peccato, tanquam diceret, ille diffundet in cordibus vestris caritatem. Sic enim, timore depulso, arguendi habebitis libertatem*. Sic ergo spiritui sancto attribuitur iudicium, non quantum ad rationem iudicii, sed quantum ad affectum iudicandi quem homines habent.

## 2. Utrum conveniat sibi secundum quod homo.

III q. 59 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., quod iudicium attribuitur filio inquantum est ipsa lex primae veritatis. Sed hoc pertinet ad Christum secundum quod est Deus. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

III q. 59 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad iudiciariam potestatem pertinet praemiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed praemium bonorum operum est beatitudo aeterna, quae non datur nisi a Deo, dicit enim Augustinus, super Ioan., quod *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animae sanctae*. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

III q. 59 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad iudiciariam Christi potestatem pertinet iudicare occulta cordium, secundum illud I ad Cor. IV, *nolite ante tempus iudicare, quousque veniat dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium*. Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Ierem. XVII, *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego dominus, scrutans corda et probans renes, qui do unicuique iuxta viam suam*. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

III q. 59 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*.



Odpovídám: Musí se říci, že Zlatoústý, K Jan. se zdá mysliti, že soudcovská moc nepřísluší Kristu, jakožto člověku, nýbrž jen jakožto Bohu. Pročež tak vykládá uvedený výrok Janův: "Dal mu moc konati soud. Protože jest Synem Člověka, nedivte se tomu. Neboť nedostal soud proto, že jest člověkem, nýbrž proto, že jest Synem nevýslovného Boha, proto je soudcem. Protože však, co bylo řečeno, bylo více než podle člověka, proto, ruše tuto domněnku, pravil: Nedivte se, že jest Synem Člověka, neboť on jest také Synem Božím." Doka zuje pak to skutečností Zmrtvýchvstání; proto dodává: "Protože přichází hodina, v níž všichni, kteří jsou ve hrobech, uslyší hlas Syna Božího." Jest však věděti, že ač zůstává při Bohu prvotní soudcovská moc, přece se svěřuje od Boha lidem soudcovská moc vůči těm, kteří jsou podrobeni jejich právomoci. Proto se praví Deut. 1: "Suďte, co spravedlivé;" a později se dodává: "Protože Boží je soud," jehož totiž jménem vy soudíte. Bylo pak řečeno svrchu, že Kristus, také v lidské přirozenosti, je hlavou celé Církve, a že "Bůh všechno položil pod jeho nohy". Proto též mu náleží, také podle lidské přirozenosti, míti soudcovskou moc. Proto se zdá, že tak jest rozuměti zmíněnému výroku Evangelia: "Dal mu moc konati soud, protože jest Syn Člověka," ne sice pro stav přirozenosti, protože tak by všichni lidé měli takovou moc, jak Zlatoústý namítá; ale náleží to do milosti hlavy, již Kristus přijal v lidské přiroze= nosti. Přísluší pak Kristu, tímto způsobem podle lidské přirozenosti soudcovská moc pro trojí: A to nejprve, pro jeho shodnost a příbuznost s ostatními lidmi. Jako totiž Bůh působí skrze střední příčiny, jakožto bližší účinkům, tak soudí lidi skrze Krista člověka, aby byl soud přiměřenější lidem. Pročež praví Apoštol, Žid. 4: "Nemáme Velekněze, který nemůže míti soucit s našimi slabostmi, zkoušeného ve všem podobně, bez hříchu. Pojďme tedy s důvěrou před trůn jeho milosti." Za druhé, protože "při posledním soudu," jak praví Augustin, K Jan., .;bude vzkříšení těl zemřelých, jež křísí Bůh skrze Syna Člověka," jako "skrze téhož Krista křísí duše`, jakožto "Syn Boží". Za třetí, protože, jak praví Augustin, v knize O slovech Páně, "bylo správné, aby souzení viděli soudce. Souzení pak byli dobří i zlí. Zbývalo, aby na soudu byla ukázána podoba služebníka dobrým i zlým, podoba Boží uchována pouze dobrým.

K prvnímu se tedy musí říci, že soud patří pravdě, jakožto pravidlu soudu; ale člověku, jenž jest oděn pravdou, přísluší, pokud jest jaksi jedno s pravdou, jakožto nějaký zákon a nějaká živná spravedlnost. Proto tamtéž také Augustin uvedl, co se praví I. Kor. 2: "Duchovní soudí všechno." Avšak duše Kristova byla nad všechna ostatní stvoření spojena s pravdou a více jí naplněna; podle onoho Jan. l: "Viděli jsme jej plného milosti a pravdy." A podle toho nejvíce přísluší duši Kristově všechno souditi.

K druhému se musí říci, že jen Bůh může duše učiniti blažené podílem sebe. Ale Kristu přísluší přivésti lidi do blaže nosti, pokud jest hlavou a původcem jejich spásy; podle onoho Žid. 2: "Jenž mnoho synů uvedl do slávy,

III q. 59 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Chrysostomus, super Ioan., sentire videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo secundum quod est homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Ioannis inductam sic exponit, *potestatem dedit ei iudicium facere. Quia filius hominis est, nolite mirari hoc. Non enim propterea suscepit iudicium quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei filius est, propterea iudex est. Quia vero ea quae dicebantur erant maiora quam secundum hominem, ideo, hanc opinionem solvens, dixit, ne miremini quia filius hominis est, etenim ipse est etiam filius Dei*. Quod quidem probat per resurrectionis effectum, unde subdit, *quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei*. Sciendum tamen quod, quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas iudicandi, hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur. Unde dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate*, et postea subditur, quia Dei est iudicium, cuius scilicet auctoritate vos iudicatis. Dictum est autem supra quod Christus, etiam in natura humana, est caput totius Ecclesiae, et quod sub pedibus eius Deus omnia subiecit. Unde et ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere iudiciariam potestatem. Propter quod videtur auctoritatem praedictam Evangelii sic esse intelligendam, *potestatem dedit ei iudicium facere quia filius hominis est*, non quidem propter conditionem naturae, quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, ut Chrysostomus obiicit, sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit. Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus. Unde apostolus dicit, Heb. IV, *non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia per similitudinem, absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius*. Secundo, quia *in finali iudicio*, ut Augustinus dicit, super Ioan., *erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitat Deus per filium hominis*, sicut per eundem Christum suscitat animas inquantum est filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *rectum erat ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem erant boni et mali. Restabat ut in iudicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur*.

III q. 59 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam iudicii, sed ad hominem qui est veritate imbutus pertinet secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex et quaedam iustitia animata. Unde et ibidem Augustinus introduxit quod dicitur I Cor. II, spiritualis iudicat omnia. Anima autem Christi prae ceteris creaturis magis fuit unita veritati et magis ea repleta, secundum illud Ioan. I, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis*. Et secundum hoc, ad animam Christi maxime pertinet omnia iudicare.

III q. 59 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, inquantum est caput et auctor salutis

původce jejich spásy utrpením dokonati."

K třetímu se musí říci, že poznávati a souditi taje srdcí náleží sice o sobě pouze Bohu; ale z přetékání božství do duše Kristovy přísluší mu také poznávati a rozsuzovati taje srdcí, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o vědění Kristově. A proto se praví, Řím. 2: "V den, kdy Bůh bude souditi taje lidí skrze Ježíše Krista."

## I.3. Zda nabyl Kristus soudcovské moci ze zásluh.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nenabyl ze zásluh soudcovské moci. Neboť soudcovská moc sleduje královskou hodnost; podle onoho Přísl. 20: "Král, který sedí na soudném stolci, rozptyluje veškeré zlo pohledem svým." Ale Kristus nabyl bez zásluh královské hodnoty, neboť mu přísluší již z toho, že jest Jednorozený Boží'.; praví se totiž, Luk. l: "Dá mu Pán Bůh trůn Davida, otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky." Tedy nenabyl Kristus soudcovské moci ze zásluh.

Mimo to, jak bylo řečeno, soudcovská moc přísluší Kristu, pokud jest naší hlavou. Ale milost hlavy nepřísluší Kristu ze zásluh, nýbrž sleduje osobní spojení božské a lidské přirozenosti podle onoho Jan. 1: "Viděli jsme slávu jeho, jakožto Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy; a z plnosti jeho jsme všichni obdrželi": což patří do pojmu hlavy. Tedy se zdá, že Kristus neměl ze zásluh soudcovskou moc.

Mimo to Apoštol praví, I. Kor. 2: "Duchovní soudí všecahno." Ale člověk se stává duchovním z milosti, která není ze zásluh, "jinak by již nebyla milostí," jak se praví Řím. 11. Tedy se zdá, že soudcovská moc nepřísluší ani Kristu, ani jiným, ze zásluh, nýbrž z pouhé milosti.

Avšak proti jest, co se praví Job. 36: "Ortel tvůj jest rozhodnut jakožto bezbožného; dostaneš soud i ortel." A Augustin, v knize O Slovech Páně, praví: "Usedne soudce, jenž stál pod soudcem; zavrhne pravé viníky, jenž nesprávně byl u'či'něn vinným."

Odpovídám: Musí se říci, že nic nebrání, aby jedno a totéž náleželo někomu z různých příčin: jako sláva vzkříšeného těla byla povinná Kristu nejen jakožto požadavek božství a k vůli slávě duše, nýbrž také ze zásluhy poníženosti utrpením. A podobně je říci, že soudcovská moc přísluší Kristu člověku i k vůli božské osobě, i k vůli hodnosti hlavy, k vůli plnosti pohotovostní milosti; a přece ji obdržel také ze zásluhy, aby totiž podle Boží spravedlnosti soudcem byl, jenž za Boží spravedlnost bojoval a zvítězil a byl nespravedlivě odsouzen. Pročež sám praví, Zjev 3: "Já zvítězil a sedím na trůně Otce svého." Trůnem pak se rozumí soudcovská moc; podle onoho Žalmu: "Sedí na trůně a soudí spravedlnost."

eorum, Christi est, secundum illud Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*.

III q. 59 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognoscere occulta cordium et diiudicare per se quidem pertinet ad solum Deum, sed ex refluentia divinitatis ad animam Christi, convenit ei etiam cognoscere et diiudicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur. Et ideo dicitur Rom. II, *in die cum iudicabit Deus occulta hominum per Iesum Christum*.

## 3. Utrum eam ex meritis sit adeptus.

III q. 59 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus iudiciariam potestatem. Iudiciaria enim potestas assequitur regiam dignitatem, secundum illud Proverb. XX, *rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis, competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei; dicitur enim Luc. I, *dabit ei dominus Deus sedem David, patris eius, et regnabit in domo Iacob in aeternum*. Ergo Christus iudiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

III q. 59 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est, iudiciaria potestas competit Christo inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinae et humanae naturae, secundum illud, *vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius nos omnes accepimus*, quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis iudiciariam potestatem.

III q. 59 a. 3 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*. Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quae non est ex meritis, *alioquin iam non esset gratia*, ut dicitur Rom. XI. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat nec Christo nec aliis ex meritis, sed ex sola gratia.

III q. 59 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXVI, *causa tua quasi impii iudicata est, iudicium causamque recipies*. Et Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *sedebit iudex qui stetit sub iudice, damnabit veros reos qui falso factus est reus*.

III q. 59 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis, sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis et propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est quod iudiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiae habitualis, et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet, secundum Dei iustitiam, iudex esset qui pro Dei iustitia pugnavit et vicit, et iniuste iudicatus est. Unde ipse dicit, Apoc. III, *ego vici, et sedi in throno patris mei*. In throno autem intelligitur iudiciaria potestas, secundum illud Psalmi,



K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o soudcovské moci, pokud přísluší Kristu ze samého spojení se Slovem Božím.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí se strany milosti hlavy.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí se strany milosti pohotovostní, jež zdokonaluje duši Kristovu. Že pak Kristu těmi způsoby přísluší soudcovská moc, nevylučuje se, že mu náleží ze zásluhy.

## I.4. Zda přísluší Kristu soudcovská moc co do všech lidských věcí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristu nepřísluší soudcovská moc co do všech věcí lidských. Jak totiž čteme, Luk. 12, když kdosi ze zástupu řekl: "Řekni mému bratrovi, aby se rozdělil se mnou o dědictví," on odpověděl: "Muži, kdo mne ustanovil soudcem nebo rozdělovatelem nad vámi?" Tedy nemá soud nad všemi lidskými věcmi.

Mimo to nikdo nemá soud než nad tím, co jest mu podrobeno. Ale "nevidíme ještě všechno podrobeno Kristu", jak se praví Žid. 2. Tedy se zdá, že Kristus nemá soud nade všemi lidskými věcmi.

Mimo to Augustin praví, XX. O Městě Bož., že to patří k Božímu soudu, že dobří jsou někdy trápeni na tomto světě a někdy prospívají, a podobně zlí. Ale to bylo také před Kristovým vtělením. Tedy nepatří všechny soudy Boží o lidských věcech soudcovské moci Kristově.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 5: "Otec dal veškerý soud Synu."

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o Kristu podle božské přirozenosti, jest jasné, ževeškerý soud Otcův patří Synu; jako totiž Otec všechno koná svým Slovem, tak také všechno soudí svým Slovem. Mluvíme-li však o Kristu podle lidské přirozenosti: tak také jest jasné., že všechny lidské věci podléhají jeho soudu. A to se ukáže nejprve, pozorujeme-li poměr duše Kristovy ke Slovu Božímu. Jestliže totiž "duchovní soudí všechno", jak se pravíI. Kor. 2, pokud jeho mysl přilnula ke Slovu Božímu: mnohem více duše Kristova, která jest plná pravdy Slova Božího, má soud nade vším. Za druhé je totéž patrné ze zásluhy jeho smrti. Protože, jak se praví Řím. 14 "na to Kristus zemřel a vstal, aby panoval živým a mrtvým." A proto má nade všemi soud. Pročež tam Apoštol též dodává, že "všichni staneme před stolcem Kristovým"; a Daniel. 7 se praví, že mu dal moc a čest a vládu: a budou mu sloužiti všechny národy, kmeny a jazyky." Za třetí je totéž patrné ze srovnání lidských věcí s cílem lidského spasení. Neboť komu se svěří hlavní, svěří se i podřadné. Všechny pak věci lidské jsou zařízeny k cíli blaženosti, jíž jest věčná spása, k níž jsou lidé připouštěni, nebo také odmítáni, soudem Kristovým, jak je patrné Mat. 25. A proto jest

*sedet super thronum, et iudicat iustitiam*.

III q. 59 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudiciaria potestate secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad verbum Dei.

III q. 59 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiae capitis.

III q. 59 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte gratiae habitualis, quae est perfectiva animae Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo iudiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

## 4. Utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum.

III q. 59 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad Christum non pertineat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. XII, cum quidam de turba diceret, *dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem, ille respondit, homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet iudicium super omnes res humanas.

III q. 59 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus habet iudicium nisi super ea quae sunt sibi subiecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subiecta, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas iudicium.

III q. 59 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, XX de Civ. Dei, quod ad iudicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo et interdum prosperantur, et similiter mali. Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia iudicia Dei circa res humanas pertinent ad potestatem iudiciariam Christi.

III q. 59 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *pater omne iudicium dedit filio*.

III q. 59 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne iudicium patris pertinet ad filium, sicut enim pater facit omnia verbo suo, ita et omnia iudicat verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum humanam naturam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanae subduntur eius iudicio. Et hoc manifestum est, primo quidem, si consideremus habitudinem animae Christi ad verbum Dei. Si enim spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I Cor. II, inquantum mens eius verbo Dei inhaeret; multo magis anima Christi, quae plena est veritate verbi Dei, super omnia iudicium habet. Secundo, apparet idem ex merito mortis eius. Quia, ut dicitur Rom. XIV, *in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur*. Et ideo super omnes habet iudicium. Propter quod et apostolus ibi subdit quod omnes stabimus ante tribunal Christi, et Daniel VII, quod *dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae servient ei*. Tertio, apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanae salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes

jasné, že do soudcovské moci Kristovy patří všechny lidské věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, soudcovská moc sleduje královskou hodnost. Kristus však, ač byl od Boha ustanoven králem, přece žije na zemi nechtěl časně spravovati pozemské království; pročež sám praví, Jan. 18: "Království mé není s tohoto světa." A podobně také nechtěl vykonávati soudcovskou moc nad časnými věcmi, jenž přišel převésti lidi k božským; jak tamtéž praví Ambrož: Správně uhýbá pozemským, jenž sestoupil k vůli božským: ani se nesnižuje na soudce sporů a majetkového rozhodčího, mající soud nad živými i mrtvými a rozhodování v zásluhách."

K druhému se musí říci, že Kristu je všechno podřízeno co do moci, kterou nade vším obdržel od Otce, podle onoho Mat. posl.: "Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi." Dosud však mu není podrobeno vše, co do vykonávání jeho moci. To pak bude v budoucnosti až na všem vyplní svou vůli, totiž, některé spasiv, některé trestaje.

K třetímu se musí říci, že před vtělením takové soudy byly vykonávány skrze Krista, pokud je Slovo Boží; té moci pak se po vtělení stala účastnou i duše, osobně s ním spojená.

## I.5. Zda zbývá nějaký všeobecný soud po soudu, jenž se koná v přítomném čase.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že po soudu, který se koná v přítomném čase nezbývá něj aký soud všeobecný. Ne boť po poslední odplatě odměnami a tresty zbytečně by se užívala nějakého soudu. Ale v tomto přítomném čase nastává odplata, odměnami a tresty: praví totiž Pán lotru na kříži, Luk. 23: "Dnes budeš se mnou v Ráji;" a Luk. 16 se praví, že "zemřel boháč a byl pohřben v pekle". Tedy se zbytečně čeká konečný soud.

Mimo to Nahum 1 se praví, podle jiného psaní: "Bůh nebude totéž dvakrát souditi." Ale v tomto čase se vykonává Boží soud i co do časných, i co do duchovních. Tedy se zdá, že se nemá čekati jiný konečný soud.

Mimo to odměna a trest odpovídají zásluze a provině. Ale zásluha a provina nepatří tělu, leč pokud jest nástrojem duše. Tedy ani odměna, ani trest nenáleží tělu, než skrze duši. Nevyžaduje se tedy jiný soud na konci na to, aby byl člověk odměněn nebo potrestán na těle, mimo onen, jímž jsou nyní trestány nebo odměňovány duše.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 12: "Řeč, kterou jsem vám mluvil, ta vás bude souditi v poslední den." Tedy bude nějaký soud v poslední den, mimo soud, jenž se koná

autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis, quae est salus aeterna, ad quam homines admittuntur, vel etiam repelluntur, iudicio Christi, ut patet Matth. XXV. Et ideo manifestum est quod ad iudiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanae.

III q. 59 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis rex esset constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit, unde ipse dicit, Ioan. XVIII, *regnum meum non est de hoc mundo*. Et similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre, ut Ambrosius, ibidem, dicit, *bene terrena declinat qui propter divina descenderat, nec iudex dignatur esse litium et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque iudicium, arbitriumque meritorum*.

III q. 59 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christo omnia sunt subiecta quantum ad potestatem, quam a patre super omnia accepit, secundum illud Matth. ult., *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*. Nondum tamen sunt ei omnia subiecta quantum ad executionem suae potestatis. Quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam puniendo.

III q. 59 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ante incarnationem huiusmodi iudicia exercebantur per Christum inquantum est verbum Dei, cuius potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

## 5. Utrum praeter iudicium quod agit etiam hoc tempore sit expectandum aliud iudicium universale per ipsum futurum.

III q. 59 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post iudicium quod in praesenti tempore agitur, non restat aliud iudicium generale. Post ultimam enim retributionem praemiorum et poenarum, frustra adhiberetur iudicium. Sed in hoc praesenti tempore fit retributio praemiorum et poenarum, dixit enim dominus latroni in cruce, Luc. XXIII, *hodie mecum eris in Paradiso*; et Luc. XVI dicitur quod *mortuus est dives et sepultus in Inferno*. Ergo frustra expectatur finale iudicium.

III q. 59 a. 5 arg. 2

Praeterea, Nahum I dicitur, secundum aliam litteram, *non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed in hoc tempore Dei iudicium exercetur et quantum ad temporalia et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale iudicium.

III q. 59 a. 5 arg. 3

Praeterea, praemium et poena respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus nisi inquantum est animae instrumentum. Ergo nec praemium seu poena debetur corpori nisi per animam. Non ergo requiritur aliud iudicium in fine, ad hoc quod homo praemietur aut puniatur in corpore, praeter illud quo nunc puniuntur aut praemiantur animae.

III q. 59 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XII, *sermo quem locutus sum vobis, ille vos iudicabit in novissimo die*. Erit ergo



nyní.

Odpovídám: Musí. se říci, že nelze dokonale dáti soud o nějaké měnivé věci před jejím dokonáním. Jako nelze dáti dokonalý soud o něj akém činu, jaký jest, dokud není dokonán v sobě, i ve svých účincích: protože mnohé činy se zdají užitečné, a prokáží se zhoubné ze svých účinků. A podobně nelze dokonale dáti soud o nějakém člověku, dokud se neskončí jeho život: ježto se může mnohonásobně změniti z dobrého ve zlého nebo obráceně, nebo z dobrého v lepšího nebo ze zlého v horšího. Pročež praví Apoštol, Žid. 9, že "jest lidem určeno jednou zemříti, potom pak soud". Jest však věděti, že, ačkoli se časný život člověka o sobě končí smrtí, přece zůstává z části závislý na budoucnosti. A to jedním způsobem, pokud dosud žije v pamětech lidí, u nichž někdy zůstane proti pravdě v dobré nebo ve špatné pověsti. - Jiným způsobem v dětech, jež jsou jako něco otce, podle onoho Eccli. 30: "Zemřel jeho otec, a jaksi nezemřel; zanechal si totiž podobného po sobě." A přece jsou špatné děti mnohých dobrých a naopak. - Třetím způsobem, co do účinků svých skutků: jako z klamu Ariova bují nevěra až na konec světa; a až tam prospívá víra z kázání Apoštolů. - Čtvrtým způsobem, co do těla, jemuž se někdy dostane čestného pohřbení, někdy však zůstává nepohřbeno a konečně, zpráchnivěvši, vůbec zmizí. - Pátým způsobem, v tom, na čem člověk utkvěl svým citem, třebas na některých časných věcech; z nichž některé rychleji skončí, jiné déle trvají. To pak všechno je podrobeno hodnocení Božího soudu. A proto o těch všech nelze míti dokonalý a jasný soud, dokud trvá běh tohoto času. A proto musí býti konečný soud v poslední den, na němž dokonale to; co kterémukoli člověku patří jakýmkoli způsobem, dokonale a jasně bude rozsouzeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že bylo domněnkou některých, 'že až do soudného dne duše svatých nejsou odměňovány v nebi, ani duše zavržených trestány v pekle. To však je patrně nesprávné z toho, co praví Apoštol, II. Kor. 5: "Odvažujeme se a dobrou vůli máme býti poutníky od těla a přítomni u Pána": což jest již "nechoditi věrou", nýbrž "podobou", jak je patrné z toho, co následuje. To však jest viděti Boha skrze bytnost, v čemž záleží "život věčný", jak je patrné Jan. 17. Z čehož jest jasné, že duše odloučené od těl jsou ve věčném životě. A proto se musí říci, že po smrti, v těch, která náleží duši, nabývá člověk nějakého neměnného stavu. A proto, co do odměny duše, není třeba dále odkládati soud. Ale protože jsou některá jiná, patřící k člověku, která se dějí po celý běh času, jež nejsou cizí Božímu soudu, je třeba opět ta všechna přivésti před soud na konci času. Ačkoli totiž jimi člověk ani nezasluhuje, ani se neproviňuje, přece patří do jakési jeho odměny nebo trestu. Pročež je třeba to vše zhodnotiti na konečném soudu.

K druhému se musí říci, že Bůh nebude dvakráte souditi totéž, to jest podle téhož. Ale není nevhodné, že Bůh bude

quoddam iudicium in novissimo die, praeter iudicium quod nunc agitur.

III q. 59 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod iudicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante eius consummationem. Sicut iudicium de aliqua actione qualis sit, perfecte dari non potest antequam sit consummata et in se et in suis effectibus, quia multae actiones videntur esse utiles, quae ex effectibus demonstrantur nocivae. Et similiter de homine aliquo iudicium perfecte dari non potest quandiu eius vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in peius. Unde apostolus dicit, Heb. IX, quod *hominibus statutum est semel mori, post hoc autem, iudicium*. Sciendum tamen quod, licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae famae vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli. XXX, *mortuus est pater illius, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se*. Et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e converso. Tertio modo, quantum ad effectum suorum operum, sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex praedicatione apostolorum. Quarto modo, quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturae, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum resolvitur omnino. Quinto modo, quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quorum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi divini iudicii. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest quandiu huius temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste diiudicetur.

III q. 59 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opinio quorundam fuit quod animae sanctorum non praemiantur in caelo, nec animae damnatorum puniuntur in Inferno, usque ad diem iudicii. Quod apparet falsum ex hoc quod apostolus, II Cor. V, dicit, *audemus, et bonam voluntatem habemus, peregrinari a corpore et praesentes esse ad dominum*, quod est iam non ambulare per fidem, sed per speciem, ut patet ex his quae subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita aeterna, ut patet Ioan. XVII. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita aeterna. Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quae sunt animae, homo sortitur quendam immutabilem statum. Et ideo, quantum ad praemium animae, non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quaedam alia sunt ad hominem pertinentia quae toto temporis cursu aguntur, quae non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia haec in iudicium adduci. Licet enim homo secundum haec non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod eius praemium vel poenam. Unde oportet haec omnia existimari in finali iudicio.

III q. 59 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non iudicabit bis in

souditi dvakrát podle rozličných.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli odměna nebo trest těla závisí na odměně neb trestu duše, přece, protože duše není měnitelná než případkově k vůli tělu, odloučena od těla, má hned nezměnný stav a obdrží svůj rozsudek. Ale tělo zůstává podrobeno měnivosti až do konce času. A proto jest třeba, aby tehdy dostalo svou odměnu anebo trest na konečném soudu.

## I.6. Zda se vztahuje Kristova soudcovská moc na anděly.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Kristova soudcovská moc se nevztahuje na anděly. Neboť andělé, jak dobří; tak zlí, byli již souzeni na začátku světa, když někteří hříchem padli a jiní byli utvrzeni v blaženosti. Ale, kteří byli souzeni, nepotřebují opětného soudu. Tedy se nevztahuje soudcovská moc Kristova na anděly.

Mimo to není téhož souditi a býti souzen. Ale andělé při jdou s Kristem souditi, podle onoho Mat. 25: "Když přijde Syn Člověka ve své velebnosti a všichni jeho andělé s ním." Tedy se zdá, že andělé nebudou souzeni od Krista.

Mimo to andělé jsou nad jiné tvory. Je-li tedy Kristus soudcem nejen lidí, nýbrž také andělů,stejným důvodem bude soudcem všech tvorů. To se však zdá nesprávné, poněvadž to je vlastní Boží prozřetelnosti; pročež se praví Job. 36: "Kdo ustanovil jiného nad zemí? Nebo koho určil nad okrskem, který vytvořil?" Tedy není Kristus soudcem andělů.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 6: "Nevíte, že budeme souditi anděly?" Ale svatí nebudou souditi, leč mocí Kristovou. Tedy tím více má Kristus soudcovskou moc nad anděly.

Odpovídám: Musí se říci, že andělé podléhají soudcovské moci Kristově, nejen co do božské přirozenosti,pokud je Slovo Boží, nýbrž také v lidské přirozenosti. Což je patrné z trojího. A to nejprve z blízkosti přirozenosti přijaté s Bohem: protože, jak se praví Žid. 2, "nikdy nevzal anděly, ale vzal sémě Abrahámovo". A proto. duše Kristova jest více naplněna pravdou Slova Božího než kterýkoliv anděl. Pročež též osvěcuje anděly, jak praví Diviš, hl. VII. Nebes Hier. Pročež má nad nimi soud. Za druhé, protože ponížeností utrpení zasloužila lidská přirozenost v Kristu povýšení nad anděly: tak, jak se praví Filip. 2, "aby na jméno Ježíšovo každé koleno kleklo, nebeských, pozemských a pekelných". A proto má Kristus soudcovškou moc také nad anděly dobrými i zlými. A na znamení toho se praví, Zjev. 7, 'že "všichni andělé stáli okolo trůnu". Za třetí, pro to, co konají mezi lidmi, jichž jest Kristus nějakým způsobem hlavou. Pročež se praví Žid. l: "Všichni jsou služebnými duchy, poslanými na službu pro ty, kteří dostávají dědictví spásy." Podléhají však soudu Kristovu, a to, jedním způsobem, co do obstarávání toho, co se skrze ně děje. To obstarávání se

idipsum, idest secundum idem. Sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis iudicare.

III q. 59 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet praemium vel poena corporis dependeat ex praemio vel poena animae, tamen, quia anima non est mutabilis nisi per accidens propter corpus, separata statim a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum iudicium. Sed corpus remanet mutabilitati subiectum usque ad finem temporis. Et ideo oportet quod tunc recipiat suum praemium vel poenam in finali iudicio.

## 6. Utrum eius iudiciaria potestas etiam ad angelos se extendat.

III q. 59 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potestas Christi iudiciaria non se extendat ad Angelos. Angeli enim, tam boni quam mali, iudicati sunt a principio mundi, quando, quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui iudicati sunt, non iterum indigent iudicari. Ergo potestas iudiciaria Christi non se extendit ad Angelos.

III q. 59 a. 6 arg. 2

Praeterea, non est eiusdem iudicare et iudicari. Sed Angeli venient cum Christo iudicaturi, secundum illud Matth. XXV, *cum venerit filius hominis in maiestate sua, et omnes Angeli eius cum eo*. Ergo videtur quod Angeli non sint iudicandi a Christo.

III q. 59 a. 6 arg. 3

Praeterea, Angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est iudex non solum hominum, sed etiam Angelorum, pari ratione erit iudex omnium creaturarum. Quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiae Dei, unde dicitur Iob XXXIV, *quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est iudex Angelorum.

III q. 59 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. VI, *an nescitis quoniam Angelos iudicabimus?* Sed sancti non iudicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet iudiciariam potestatem super Angelos.

III q. 59 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod Angeli subsunt iudiciariae potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est verbum Dei, sed etiam ratione humanae naturae. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex propinquitate naturae assumptae ad Deum, quia, ut dicitur Heb. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Et ideo anima Christi magis est repleta veritate verbi Dei quam aliquis Angelorum. Unde et Angelos illuminat, sicut Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier. Unde de eis habet iudicare. Secundo, quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super Angelos, ita quod, sicut dicitur Philipp. II, *in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et Infernorum*. Et ideo Christus habet iudiciariam potestatem etiam super Angelos bonos et malos. In cuius signum dicitur, Apoc. VII, quod *omnes Angeli stabant in circuitu throni*. Tertio, ratione eorum quae circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem*



sice děje také skrze člověka Krista, jemuž "andělé posluhovali", jak se praví Mat. 4, a od něhož ďáblové žádali, aby byli posláni do vepřů jak se praví Mat. 8. Za druhé, co do jiných případkových odměn dobrých andělů, což jsou radosti, jež mají ze spásy lidí, podle onoho Luk. 15: "Radost mají andělé Boží z jednoho hříšníka, činícího pokání." A také co do případkových trestů démonů, jimiž jsou mučeni buď zde, nebo uzavřeni v pekle. A to také patří člověku Kristu. Pročež se praví, Mark. 1: "Co nám a tobě, Ježíši Nazaretský? Přišels nás zahubiti?" Za třetí, co do bytnostné odměny blažených andělů, jíž jest věčná blaženost; i co do bytnostného trestu zlých, jímž jest věičné zavržení. Ale to se stalo skrze Krista, pokud je Slovo Boží, na začátku světa.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o soudu co do bytnostné odměny a hlavního trestu.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O pravém náboženství, ačkoli "duchovní všechno soudí, jest přece souzen od pravdy. A proto, ačkoliv andělé, poněvadž jsou duchovní, soudí, přece jsou souzeni od Krista, pokud jest Pravdou.

K třetímu se musí říci, že Kristus má soud nejen nad anděly, nýbrž také nad řízením celého stvoření. Jsou-li totiž, jak praví Augustin, v II. knize O Troj., nižší jakýmsi řádem řízena od Boha skrze vyšší, jetřeba říci, že všechno jest řízeno duší Kristovou, jež jest nade vším stvořením. Proto také praví Apoštol, Žid. 2: "Neboť nepodrobil Bůh andělům budoucí okrsek země," totiž "podrobený tomu, o němž mluvíme, to jest Kristu." ALE PROTO NEUSTANOVIL BŮH JINÉHO NAD ZEMÍ, PROTOŽE JEDEN A TÝŽ JEST BŮH A ČLOVĚK, PÁN JEŽÍŠ KRISTUS, O JEHOŽ TAJEMNÉM VTĚLENÍ DOSUD ŘEČENÉ DOSTAČIŽ.

# *LX. Co je svátost.*

## Předmluva

Dělí se na osm článků.

Po uvážení těch, jež patří k tajemstvím vtěleného Slova, jest uvažovati o svátostech Církve, jež mají účinnost od ono ho vtěleného Slova. A prvá úvaha bude o svátostech povšechnč; druhá o každé svátosti zvláště. O prvém jest uvážiti pateré: nejprve, co jest svátost; za druhé o nutnosti svátostí; za třetí o účincích svátostí; za čtvrté a jejich příčině; za páté o počtu. O prvním jest osm otázek:

1. Zda svátost je v rodu znamení.
2. Zda každé znamení svaté. věci jest svátostí.
3. Zda svátost je znamením toliko jedné věci nebo více.
4. Zda svátost je znamením, jímž je věcí smyslová.
5. Zda se ke svatosti vyžaduje určitá smyslová věc.
6. Zda se ke svátosti vyžaduje význam, jenž jest skrze slo

*capiunt salutis*. Subsunt autem iudicio Christi, uno quidem modo, quantum ad dispensationem eorum quae per ipsos aguntur. Quae quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui Angeli ministrabant, ut dicitur Matth. IV; et a quo Daemones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. VIII. Secundo, quantum ad alia accidentalia praemia bonorum Angelorum, quae sunt gaudia quae habent de salute hominum, secundum illud Luc. XV, *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Et* etiam quantum ad poenas accidentales Daemonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in Inferno. Et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marci I dicitur quod Daemon clamavit, *quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? Venisti perdere nos?* Tertio, quantum ad praemium essentiale beatorum Angelorum, quod est beatitudo aeterna, et quantum ad poenam essentialem malorum, quae est damnatio aeterna. Sed hoc factum est per Christum inquantum est verbum Dei, a principio mundi.

III q. 59 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de iudicio quantum ad praemium essentiale et poenam principalem.

III q. 59 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in libro de vera Relig., licet spiritualis iudicet omnia, tamen iudicatur ab ipsa veritate. Et ideo, licet Angeli, ex eo quod sunt spirituales, iudicent, iudicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

III q. 59 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus habet iudicium non solum super Angelos, sed etiam super administrationem totius creaturae. Si enim, ut Augustinus dicit, in III de Trin., inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora, oportet dicere quod omnia regantur per animam Christi, quae est super omnem creaturam. Unde et apostolus dicit, Heb. II, *non enim Angelis subiecit Deus orbem terrae futurum*, scilicet subiectum ei de quo loquimur, idest Christo. Nec tamen propter hoc alium constituit Deus super terram. Quia unus et idem est Deus et homo dominus Iesus Christus. De cuius incarnationis mysterio ad praesens dicta sufficiant.

# *60. De sacramentis quid sit sacramentum.*

## Prooemium

III q. 60 pr.

Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali. Circa primum quinque consideranda sunt, primo, quid sit sacramentum; secundo, de necessitate sacramentorum; tertio, de effectibus sacramentorum; quarto, de causa eorum; quinto, de numero. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum sacramentum sit in genere signi. Secundo, utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum. Tertio, utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium. Quarto, utrum sacramentum sit signum quod est res sensibilis. Quinto, utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. Sexto,

va.

7. Zda se vyžadují určitá slova.

8. Zda se může oněm slovům něco přidati nebo ubrati.

## I.1. Zda svátost je v rodu znamení.

Při prvé se postupuje takto: Zdá se, že svátost není v rodu znamení. Zdá se totiž svátost řečená od svěcení, jako lék od léčení. Ale to se zdá patřiti spíše k rázu příčiny nežli k rázu znamení. Tedy je svátost spíše v rodu příčiny než v rodu znamení.

Mimo to se zdá, že svátost znamená něco skrytého; podle onoho Tob. 12: "Tajemství královo skrýti je dobře"; a Efes. 3: "Jaké jest razdílení tajemství, skrytého od věků v Bohu." Ale co je skryté, zdá se proti pojmu znamení: nebot "znamení jest, co na mysl působí vstup něčeho jiného kromě podoby, kterou uvádí do smyslů", jak je patrné z Augustina, ve II. O Nauce křesť. Tedy se zdá, že svatost není v rodu znamení.

Mimo to přísaha někdy sluje svátostí: praví se totiž v Dekret., XXII. zál., ot. V : "Maličtí, kteří jsou bez věku rozumu, nebuďte nuceni přísahati; a kdo jednou křivě přísahal, ani nebudiž potom svědkem, ani potom nepřistupuj ke svátosti", to jest k přísaze. Ale přísaha nepatří do způsobu znamení. Tedy se zdá, že svátost není v rodu znamení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v X. O Městě Bož.: "Viditelná oběť jest svátostí, to jest svatým znamením neviditelné oběti."

Odpovídám: Musí se říci, že všechna, která jsou nějak zařízena k nějakému jednomu, ač rozličně, lze po onom pojmenovati; jako po zdraví, které jest v živočichu, pojmenován zdravým nejen živočich, jenž jest podmětem zdraví, nýbrž sluje také lék zdravým, pokud je činitelem zdraví, životospráva, pokud jest udržováním zdraví, a moč, pokud je známkou jeho. Tak tedy lze něco nazvati svátostí, buď protože má v sobě skrytou svatost, a podle toho svátost je totéž, co svaté tajemství: buď že má nějaké zařízení k této svatosti, ať příčiny nebo znamení, nebo jakýkoliv jiný poměr. Zvláště však nyní mluvíme o svátostech, pokud obnášejí ráz znamení. A podle toho svátost stojí v rodu znamení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž lék se má jako účinná příčina zdraví, je z toho, že všechna jmenovaná po léku značí. vztah k jednomu prvému činiteli; a proto lék obnáší nějakou příčinnost. Ale svatost, po níž pojmenována svátost, neznačí na způsob příčiny účinné; nýbrž spíše na způsob příčiny tvarové nebo účelové. A proto není třeba, aby svátost vždycky obnášela příčinnost.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí, pokud

utrum ad sacramentum requiratur significatio quae est per verba. Septimo, utrum requirantur determinata verba. Octavo, utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

## 1. Utrum sacramentum sit in genere signi.

III q. 60 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causae quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi.

III q. 60 a. 1 arg. 2

Praeterea, sacramentum videtur occultum aliquid significare, secundum illud Tob. XII, *sacramentum regis abscondere bonum est*; et Ephes. III, *quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo*. Sed id quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi, nam *signum est quod, praeter speciem quam sensibus ingerit, facit aliquid aliud in cognitionem venire*, ut patet per Augustinum, in II de Doct. Christ. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

III q. 60 a. 1 arg. 3

Praeterea, iuramentum quandoque sacramentum nominatur, dicitur enim in decretis, XXII Caus., qu. V, *parvuli qui sine aetate rationabili sunt, non cogantur iurare, et qui semel periuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum*, idest ad iuramentum, *accedat*. Sed iuramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

III q. 60 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in X de Civ. Dei, *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum, est*.

III q. 60 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diaeta vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

III q. 60 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et per hoc, medicamentum importat causalitatem quandam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causae efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

III q. 60 a. 1 ad 2



svátost je totéž, co svaté tajemství. Říká se však nejen Boží tajemství, ale také že král má posvátné a svátost. Protože podle starých svatými nebo přesvatými slula, kterákoli nebylo dovoleno porušiti; jako také městské hradby a osoby postavené v hodnostech. A proto ona tajemství, ať božská, či lidská, jež není nikomu dovoleno porušiti vyhlášením, slují svatá nebo svatosti.

K třetímu se musí říci, že také přísaha má nějaký poměr ke svatým věcem; pokud totiž jest nějakým ujišťováním, učiněným skrze něco svatého. A podle toho sluje svátostí; ne týmž způsobem, jak nyní mluvíme o svátostech; ne však ve stejnojmenném pojetí jména svátosti, nýbrž obdobném, to jest podle rozličného poměru k jednomu, jímž je svatá věc.

## I.2. Zda je svátostí každé znamení svaté věci.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není svátostí každé znamení svaté věci. Neboť všechna smyslová stvoření jsou znamení svatých věcí; podle onoho Řím. l: "Neviditelná Boží se vidí poznaná tím, co bylo učiněno." A přece nelze nazývati svátostmi všechny věci smyslové. Není tedy svátostí každé znamení svaté věci.

Mimo to, vše, co se dálo ve Starém zákoně, zobrazovalo Krista, jenž jest Svatý Svatých; podle onoho I. Kor. 10: "Všechno jim přicházelo v obraze"; a Kol. 2: "Jež jsou stínem budoucích, tělo pak Kristovo." A přece nejsou svátostmi všechny výkony Otců Starého zákona nebo také všechny obřady zákona, nýbrž některé zvláštní; jak jsme měli ve Druhé Části. Tedy se zdá, že není svátostí každé znamení svaté věci.

Mimo to také v Novém zákoně se mnohé koná na znamení nějaké svaté věci, a přece neslují svátostmi: jako kropení svěcenou vodou, svěcení oltáře a podobné. Tedy není svátostí každé znamení svaté věci.

Avšak proti jest, že výměr se zaměňuje s vyměřeným. Ale někteří vyměřují svátost tak, že jest znamením svaté věci: a to se také vidí ve výroku Augustinově, uvedeném nahoře. Tedy se zdá, že každé znamení svaté věci je svátostí.

Odpovídám: Musí se říci, že znamení se dávají lidem, jejichž jest přicházeti ze známých k neznámým. A proto sluje vlastně svátostí, co jest znamením nějaké svaté věci. patřící k lidem; takže vlastně sluje svátostí, jak nyní o svátostech mluvíme, co je znamením svaté věci, pokud jest posvěcující člověka.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová stvoření značí něco svatého, totiž moudrost a dobrotu Baží, pokud jsou v sobě svatá; ne však, pokud my jimi jsme posvěcováni. A

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis, esse sacrum et sacramentum. Quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quaecumque violari non licebat, sicut etiam muri civitatis, et personae in dignitatibus constitutae. Et ideo illa secreta, sive divina sive humana, quae non licet violari quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

III q. 60 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam iuramentum habet quandam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quaedam contestatio facta per aliquod sacrum. Et secundum hoc dicitur esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis; non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

## 2. Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum.

III q. 60 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

III q. 60 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnia quae in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est sanctus sanctorum, secundum illud I Cor. X, *omnia in figura contingebant illis*, et Coloss. II, *quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Nec tamen omnia gesta patrum veteris testamenti, vel etiam omnes caeremoniae legis, sunt sacramenta, sed quaedam specialiter, sicut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod non omne signum sacrae rei sit sacramentum.

III q. 60 a. 2 arg. 3

Praeterea, etiam in novo testamento multa geruntur in signum alicuius rei sacrae, quae tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquae benedictae, consecratio altaris, et consimilia. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

III q. 60 a. 2 s. c.

Sed contra est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc quod est sacrae rei signum, et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta. Ergo videtur quod omne signum rei sacrae sit sacramentum.

III q. 60 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod signa dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines.

III q. 60 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem

proto nemohou slouti svátostmi, jak nyní o svátostech mluvíme.

K druhému se musí říci, že některá, patřící do Starého zákona, znamenala svatost Kristovu, pokud je o sobě svatý. Některá pak znamenala jeho svatost, pokud my jsme jí posvěcováni: jako obětování velikonočního beránka znamenalo obětování Krista, jímž jsme posvěceni. A taková slují vlastně svátostmi Starého zákona.

K třetímu se musí říci, že věc je pojmenována od cíle a náplně. Uzpůsobování však není cílem, nýbrž dokonalost. A proto ta, která znamenají uzpůsobování na svatost, neslují svátostí, a o těch platí námitka; nýbrž jen ta, jež znamenají dokonalost lidské svatosti.

## I.3. Zda svátost je znamením toliko jedné věci.

Při třetí se postupwje takto: Zdá se, že svátost je znamením pouze jedné věci. Neboť to, čím jsou naznačována mnohá, jest znamením abojakým a v důsledku příležitostí klamu; jak je patrné ze jmen stejnojmenných. Ale od křesťanského náboženství třeba odstraniti veškerý klam; podle onoho Kol. 2: "Vizte, aby vás nikdo nesvedl filosofií a prázdným klamáním." Tedy se zdá, že svátost není znamením více věcí.

Mimo to, jak bylo řečeno, svátost znamená svatou věc, pokud je příčinou lidského posvěcení. Ale pouze jedna je příčina lidského posvěcení, totiž krev Kristova; podle onoho Žid. posl.: "Ježíš, aby posvětil lid skrze svou krev, trpěl za branou." Tedy se zdá, že svátost neznamená více věcí.

Mimo to bylo řečeno, že svátost znamená vlastně sám cíl posvěcení. Ale cíl posvěcení je život věčný; podle onoho Řím. 6: ",Máte ovoce své v posvěcení, cíl pak život věčný." Tedy' se zdá, že svátost neznamená než jednu věc, totiž život věčný.

Avšak proti jest, že ve Svátosti Oltářní je dvojí věc naznačená, totiž tělo Kristovo skutečné a duchovní, jak praví Augustin, v knize Výroků Prosperových.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, svátostí sluje vlastně, co jest zařízeno ke značení našeho posvěcení. V něm pak lze pozorovati trojí: totiž samu příčinu našeho posvěcení, jíž jest utrpení Kristovo; a tvar našeho posvěcení, jenž záleží v milosti a ctnostech; a poslední cíl našeho posvěcení, jímž jest život věčný. A to všechno jest naznačováno svátostmi. Proto svátost jest i znamení připomínající to, co předcházelo, totiž utrpení Kristovo; i ukazující to, co se v nás vykoná skrze utrpení Kristovo, totiž milost; i prognostické, to jest předpovídající budoucí slávu.

divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

III q. 60 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quaedam ad vetus testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quaedam vero significabant sanctitatem eius inquantum per eam nos sanctificamur, sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus. Et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

III q. 60 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod res denominantur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis, sed perfectio. Et ideo ea quae significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit obiectio; sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae.

## 3. Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum velplurium.

III q. 60 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus aequivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a Christiana religione, secundum illud Coloss. II, *videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam*. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

III q. 60 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est, sacramentum significat rem sacram inquantum est humanae sanctificationis causa. Sed una sola est causa sanctificationis humanae, scilicet sanguis Christi, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

III q. 60 a. 3 arg. 3

Praeterea, dictum est quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita aeterna, secundum illud Rom. VI, *habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam*. Ergo videtur quod sacramenta non significent nisi unam rem, scilicet vitam aeternam.

III q. 60 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi.

III q. 60 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi



K prvnímu se tedy musí říci, že tehdy jest znamení obojaké, poskytující příležitosti klamu, když značí mnohá, z nichž jedno není zařízeno k druhému. Ale když značí mnohá, pokud z nich nějakým řádem vzniká jedno; tehdy není znamení obojaké, nýbrž jisté; jako toto jméno člověk značí duši i tělo, pokud z nich sestává lidská přirozenost. A tím způsobem svátost znamená řečené trojí, pokud jsou nějakým řádem jedno.

K druhému se musí říci, že svátost, v tom, že značí posvěcující věc, musí značiti účinek, jenž se rozumí v samé posvěcující příčině, pokud je příčinou posvěcující.

K třetímu se musí říci, že dostačí k pojmu svátosti, že zna mená dokonalost, jež jest tvarem, není však třeba, aby znamenala dokonalost, která jest cílem.

## I.4. Zda svátost je vždycky nějakou smyslovou věcí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že svátost není vždycky nějakou smyslovou věcí. Protože, podle Filosofa, v knize Prvých, každý účinek je znamením své příčiny. Ale, jako jsou některé účinky smyslové, tak jsou také některé účinky rozumové; jako vědění jest účinkem důkazu. Tedy není každé znamení smyslovým. K pojmu však svátosti dostačí, aby byla znamením nějaké svaté věci, pokud jest jí člověk posvěcován, jak bylo shora řečeno. Tedy se nevyžaduje, aby svátost byla nějakou smyslovou věcí.

Mimo to svátosti patří do království Božího a bohopocty. Ale smyslové věci se nezdají patřiti do bohopocty: praví se totiž, Jan. 4: "Bůh je duch a ti, kteří se mu klanějí, musí se klaněti v duchu a pravdě;" a Řím. 14: "Království Boží není jídlo a pití." Tedy se nevyžadují smyslové věci ke svátostem.

Mimo to praví Augustin, v knize O svobod. rozhod., že "smyslové věci jsou nejmenšími dobry, bez nichž člověk může správně žíti." Ale svátosti jsou nutné k lidskému spasení, jak se níže uvidí; a tak bez nich člověk nemůže správně žíti. Tedy se nevyžadují smyslové věci ke svátostem.

Avšak proti jest, co Augustin praví, K Jan.: "Přistupuje slovo k živlu a nastává svátost." A mluví se tam o smyslovém živlu, jímž jest voda. Tedy se vyžadují smyslové věci ke svátostem.

Odpovídám: Musí se říci, že Boží moudrost opatřuje každou věc podle jejího způsobu; a proto se praví Moudr. 8, že "všechno příhodně pořádá. Pročež i Mat. 25 se praví, že "rozděluje každému podle vlastní síly." Jest však přirozené člověku, aby smyslovými věcmi přicházel k poznání věcí rozumových. Znamení pak jest, čím kdo přichází k poznání jiného. Proto, ježto svaté věci, které

passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae.

III q. 60 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta secundum quod quodam ordine sunt unum.

III q. 60 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacramentum, in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante prout est causa sanctificans.

III q. 60 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quae est forma, nec oportet quod solum significet perfectionem quae est finis.

## 4. Utrum sacramentum sit signum quod est res sensibilis.

III q. 60 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia secundum philosophum, in libro priorum, omnis effectus suae causae signum est. Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicuius rei sacrae inquantum homo per eam sanctificatur, ut supra dictum est. Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

III q. 60 a. 4 arg. 2

Praeterea, sacramenta pertinent ad regnum Dei et cultum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei, dicitur enim Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*; et Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus*. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramenta.

III q. 60 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., quod *res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest*. Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanae, ut infra patebit, et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

III q. 60 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. Et loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

III q. 60 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum, et propter hoc dicitur, Sap. VIII, quod *suaviter disponit omnia*. Unde et Matth. XXV dicitur quod *dividit unicuique secundum propriam virtutem*. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est

jsou svátostmi naznačovány, jsou duchovními a rozumovými dobry, jimiž jest člověk posvěcován, důsledek jest, že nějak věcmi smyslovými jest doplněno značení svátosti; jako také skrze podobenství smyslových věcí jsou nám v božském Písmě popisovány věci duchovní. A z toho jest, že se požadují ke svátostem smyslové věci, jak také Diviš dokazuje, v I. hl. Nebeské Hierarchie.

K prvnímu se tedy musí říci, že cokoli je především pojme nováno a vymezováno podle toho, co mu přísluší prvotně a o sobě, ne však tím, co mu přísluší skrze jiné. Smyslový pak účinek má ze sebe, že vede k poznání druhého, protože prvotně a o sobě je člověkem poznáván; protože veškeré naše poznávání má začátek od smyslu. Účinky však rozumové nemají toho, že vedou k poznání druhého, leč pokud jsou skrze jiné projeveny to jest skrze nějaká smyslová. A z toho jest, že prvotně a hlavně sluje znamením, co se naskýtá smyslům: jak praví Augustin, ve II. o Nauce křesť., že "znamení jest, co na mysl působí vstup něčeho jiného kromě podoby, kterou uvádí do smyslů." Rozumové však účinky nemají rázu znamení, leč pokud jsou projeveny skrze nějaká znamení. A na tento způsob také některá, která nejsou smyslová, slují jaksi svátosti pokud jsou naznačena skrze nějaká smyslová:; o nichž se bude níže jednati.

K druhému se musí říci, že smyslové věci, jak jsou pozorovány ve své přirozenosti, nepatří do bohopocty nebo království Božího; nýbrž jen pokud jsou znameními duchovních věcí, v nichž záleží království Boží'.

K třetímu se musí říci, že tam Augustin mluví o smyslových věcech, jak jsou pozorovány ve své přirozenosti; ne však, jak se berou na značení věcí duchovních, jež jsou největšími dobry.

## I.5. Zda se vyžadují ke svátostem určité věci.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžadují určité věci ke svátostem. Smyslové věci jsou totiž přibírány ve svátostech na značení, jak bylo řečeno. Ale nic nebrání, aby rozličnými smyslovými věcmi bylo totéž značeno: jako v Písmě svatém jest Bůh někdy metaforicky naznačován kamenem, někdy lvem, někdy sluncem neb něčím takovým. Tedy se zdá, že různé věci mohou příslušeti téže svátosti. Nevyžadují se tedy určité věci ve svátostech.

Mimo to nutnější je záchrana duše nežli záchrana těla. Ale v tělesných lécích, které jsou určeny k záchraně těla, může býti jedna věc dána místo jiné, když chybí. Tedy tím spíše ve svátostech, jez jsou duchovními léky, určenými k záchraně duše, lze vzíti jednu věc místo druhé, když bude chyběti.

Mimo to není vhodné, aby spasení lidí bylo omezováno Božím zákonem, a zvláště zákonem Krista, který přišel všechny spasiti. Ale ve stavu přirozeného zákona se

per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde, cum res sacrae quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat, in I cap. caelestis hierarchiae.

III q. 60 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum illud quod convenit ei primo et per se, non autem per id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., quod *signum est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur.

III q. 60 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, prout in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

III q. 60 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus secundum quod in sua natura considerantur, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia, quae sunt maxima bona.

## 5. Utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis.

III q. 60 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non requirantur determinatae res ad sacramenta. Res enim sensibiles requiruntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est. Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid huiusmodi. Ergo videtur quod diversae res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatae res in sacramentis requiruntur.

III q. 60 a. 5 arg. 2

Praeterea, magis necessaria est salus animae quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quae ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in eius defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quae sunt medicinae spirituales ad salutem animae ordinatae, poterit una res assumi pro alia quando illa defuerit.

III q. 60 a. 5 arg. 3

Praeterea, non est conveniens ut hominum salus arctetur per legem divinam, et praecipue per legem Christi, qui



nevyžadovaly ve svátostech nějaké určité věci, nýbrž byly brány podle slibu; jak je patrné z Gen. 28, kde Jakob slíbil, že odevzdá Bohu desátky a oběti pokojné. Tedy se zdá, že člověk neměl býti omezován, a především v novém zákoně, na užívání nějaké určité věci ve svátostech.

Avšak proti jest, co Pán praví, Jan. 3: "Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a Ducha Svatého,nemůže vejíti do království Božího."

Odpovídám: Musí se říci, že lze pozorovati dvojí v užívání svátostí, totiž bohopoctu a posvěcení člověka; z nich pak prvé patří k člověku v poměru k Bohu; druhé však naopak patří k Bohu v poměru k člověku. Nepřísluší však někomu určovati, co jest pod mocí jiného, nýbrž jen to, co jest pod jeho mocí. Protože tedy posvěcení člověka jest v moci Boha posvěcujícího, nepřísluší člověku podle svého úsudku bráti věci, aby jimi byl posvěcen, nýbrž to musí býti určeno z ustanovení Božího. A proto ve svátostech nového zákona, jimiž jsou lidé posvěcováni, padle onoho I. Kor. 6, "Jste obmyti, jste posvěceni," je třeba užívati věcí, určených z Božího ustanovení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, může-li totéž byti různými znameními naznačeno, přeceoznačujícímu přísluší určiti, kterého'znamení jest k naznačení užíti. Bůh však je to, jenž nám naznačuje ve svátostech duchovní skrze věci smyslové a slovy podobenství v Písmech. A proto, jako je podle úsudku Ducha Svatého určeno, kterými podobenstvími mají býti na jistých místech Písma naznačeny věci duchovní, tak také musí býti Božím ustanovením určeno, které věci se vezmou ke značení v té či oné svátosti.

K druhému se musí říci, že smyslové věci mají přirozeně sobě dané síly, přispívající ke zdraví tělesnému; a proto nezáleží mají-li dvě tutéž sílu, které kdo užije. Ale k posvěcování nejsou zařízeny nějakou siloupřirozeně danou, nýbrž jen z Božího ustanovení. A proto bylo třeba Božího určení, kterých smyslových věcí se má užívati ve svátostech.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, XIX. Proti Faust., rozličné svátosti přísluší rozličným dobám, jako se také rozličnými slovy naznačují různé doby, to'ti'ž přítomnost, minulost a budoucnost. A proto, jako ve stavu přirozeného zákona byli lidé bez daného zevnějšího zákona pohnuti pouhým vnitřním nutkáním k uctívání Boha; tak jim také bylo vnitřním nutkáním určováno, kterých smyslových věcí mají užívati k uctívání Boha. Později pak bylo nutné dáti také zevně zákon; jak pro zatemnění přirozeného zákona hříchy lidí, tak také k výraznějšímu naznačení milosti Kristovy, jíž jest posvěcováno lidské pokolení. A proto také bylo nutné určiti věci, kterých by lidé užívali ve svátostech. A neomezu je se proto cesta spásy: protože věci, jichž užívání jest nutné ve svátostech, buď jsou obecným majetkem, nebo je lze míti malým úsilím.

venit omnes salvare. Sed in statu legis naturae non requirebantur in sacramentis aliquae res determinatae, sed ex voto assumebantur, ut patet Gen. XXVIII, ubi se Iacob vovit Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuit arctari homo, et praecipue in nova lege, ad alicuius rei determinatae usum in sacramentis.

III q. 60 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

III q. 60 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non autem pertinet ad aliquem determinare quod est in potestate alterius, sed solum illud quod est in sua potestate. Quia igitur sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo iudicio assumere res quibus sanctificetur, sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novae legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud I Cor. VI, *abluti estis, sanctificati estis*, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

III q. 60 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si idem possit per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo, sicut iudicio spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quae res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

III q. 60 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem, et ideo non refert, si duae earum eandem virtutem habeant, qua quis utatur. Sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute naturaliter indita, sed solum ex institutione divina. Et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

III q. 60 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIX contra Faust., diversa sacramenta diversis temporibus congruunt, sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet praesens, praeteritum et futurum. Et ideo, sicut in statu legis naturae homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscurationem legis naturae ex peccatis hominum; tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

## I.6. Zda se vyžadují slova ve značení svátostí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžadují slova při značení svátosti. Praví totiž Augustin, Proti Faustovi, kniha XIX: "Co jsou jiného všechny tělesné svátosti, než jako nějaká viditelná slova?" A tak se zdá, že přidávati slova smyslovým věcem ve svátostech je přidávati slova slovům. Ale to je zbytečné. Tedy se nevyžadují ve svátostech slova se smyslovými věcmi.

Mimo to svátost jest nějaká jednotka. Nezdá se však, že může nastati nějaká jednotka z těch, která jsou různých rodů. Ježto tedy smyslové věci a slova jsou různých rodů, protože věci smyslové jsou od přírody, kdežto slova od rozumu: zdá se, že se nevyžadují ve svátostech slova se smyslovými věcmi.

Mimo to svátosti nového zákona nahradily svatosti zákona starého: protože zrušení oněch bylo ustanovení těchto", jak praví Augustin, XIX. proti Faustovi. Ale ve svátostech starého zákona se nevyžadoval nějaký slovní tvar. Tedy ani ve svátostech nového zákona.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 5: "Kristus miloval Církev a vydal se za ni, aby ji posvětil, očistiv ji obmytím vody ve slově života;" a Augustin praví, K Jan.: "Přistupuje slovo k živlu a nastává svátost."

Odpovídám: Musí se říci, že svátostí, jak bylo řečeno. užívá se k posvěcení lidí, jakožto nějakých znamení. Lze je tedy pozorovati trojmo, a každým způsobem jim přísluší, aby byla připojena slova ke smyslovým věcem. Nejprve totiž lze pozorovati se strany příčiny posvěcující, jíž jest vtělené Slovo: tomu se svátost nějak připodobňuje v tom, že se připojuje slovo ke smyslové věci, jako bylo v tajemství vtělení spojena Slovo Baží se smyslovým tělem. Za druhé lze pozorovati svátosti se strany člověka, který je posvěcován, jenž se skládá z duše a těla; tomu je přiměřen svátostný lék, který se dotýká těla skrze viditelnou věc a skrze slova má duše víru. Proto praví Augustin, k onomu Jan. 15: ‚Již jste čisti pro řeč,' atd. "Odkud tak veliká síla vady, že se dotkne těla a obmyje duši, než působením slova, ne že se říká, nýbrž že se věří? Za třetí lze pozorovati se strany samého významu svátostného. Praví pak Augustin v II. O křesť. nauce, že "slova obdržela u lidí předrnost v označování", protože slova lze rozmanitě utvořiti na označení rozmanitých pojmů mysli. A proto slovy více zřetelně můžeme vyjádřiti, co jsme myslí pojali. A proto k dokonalosti svátostného významu bylo třeba nějaky'mi slovy určiti význam smyslových věcí. Neboť voda může znamenati jak obmytí pro svou vlhkost, tak občerstvení pro svou chladnost; ale když se řekne já tě křtím. projeví se, že užíváme vody při křtu na označení duchovního očištění.

K prvnímu se tedy musí říci, že viditelné věci svátostí slují

## 6. Utrum ad sacramentum requiratur significatio quae est per verba.

III q. 60 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, libro XIX, *quid sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quasi quaedam verba visibilia?* Et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

III q. 60 a. 6 arg. 2

Praeterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quae sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

III q. 60 a. 6 arg. 3

Praeterea, sacramenta novae legis succedunt sacramentis veteris legis, quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit, XIX contra Faustum. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novae legis.

III q. 60 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Ephes. V, *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Et Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*.

III q. 60 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta, sicut dictum est, adhibentur ad hominum sanctificationem sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adiungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est verbum Dei unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *iam vos mundi estis propter sermonem etc., unde ista est tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?* Tertio potest considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus, in II de Doct. Christ., quod *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*, quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concipimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter, suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utimur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

III q. 60 a. 6 ad 1



slova z jakési podobnosti, pokud totiž sdílejí nějakou významovou moc, která hlavně je v samých slovech, jak bylo řečena. A proto není zbytečné dvojení slov, když se ve svátostech přidávají věcem slova, protože jedno z nich určuje druhé, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, ač slova a jiné viditelné věci jsou v různém rodu, pokud se týká přirozenosti věci, přece se shodují v pojmu označování, které je dokonalejší ve slovech než v jiných věcech. A proto ze slov a věcí nastává jaksi jedno ve svátostech, jako tvor s látkou, pokud totiž slova zdokonalují význam věcí, jak bylo řečeno. Pod věcmi pak jsou obsaženy také viditelné úkony, třebas obmytí, pomazání a jiná taková, protože v nich je týž ráz označování jako věcí.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin Proti Faustovi, jiné musejí býti svátosti věci přítomné a jiné věci budoucí. Avšak svátosti Starého zákona byly předzvěstí příchodu Kristova, a proto naznačily Krista tak výslovně jako svátosti Nového zákona, které plynou ze samého Krista, a mají v sobě nějakou podobnost s ním, jak bylo řečeno. Ve Starém zákoně pak užívali nějakých slov v tom, co náleží k uctívání Boha, jak kněží, kteří byli přisluhovači oněmi svátostmi, podle onoho Num. 6: "Tak požehnáte synům Izraelovým a řeknete jim: Požehnej ti Pán", atd., tak také ti, kteří užívali svátostí oněch, podle onoho Deut. 26: "Vyznávám dnes ‚před Pánem Bohem tvým, že", atd.

## I.7. Zda se ve svátostech vyžadují určitá slova.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžadují určitá slova ve svátostech. Jak totiž praví Filosof, "slova nejsou stejná u všech". Ale spasení, které se hledá skrze svátosti, je stejné u všech. Tedy se nevyžadují nějaká určitá slova ve svátostech.

Mimo to slova se vyžadují ve svátostech, pokud jsou především znameními. Ale přihází se, že různými slovy jest totéž naznačeno. Tedy se nevyžadují určitá slova ve svátostech.

Mimo to porušení každé věci mění její druh. Ale někteří vyslovují slova porušeně a přece nemyslíme, :že se tím zamezí účinku svátostí; jinak by nevzdělaní a koktaví vnášeli chybu do svátostí. Tedy se zdá, že se ve svátostech nevyžadují určitá slova.

Avšak proti jest, že Pán pronesl určitá slova v posvěcení svátosti Eucharistie, řka, Mat. 26: "Toto jest tělo mé." Podobně také přikázal učedníkům, aby křtili určitým tvarem slov, řka, Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak byla řečeno, ve

Ad primum ergo dicendum quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per similitudinem quandam, inquantum scilicet participant quandam vim significandi, quae principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est. Et ideo non est superflua ingeminatio verborum cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est.

III q. 60 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quae perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio et unctio et alia huiusmodi, quia in his est eadem ratio significandi et in rebus.

III q. 60 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, alia debent esse sacramenta rei praesentis, et alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae legis, quae ab ipso Christo effluunt, et quandam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est. Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quae ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num. VI, *sic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis, benedicat tibi dominus*, etc.; quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deut. XXVI, *profiteor hodie coram domino Deo tuo,* et cetera.

## 7. Utrum requirantur determinata verba.

III q. 60 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim philosophus dicit, *voces non sunt eaedem apud omnes*. Sed salus, quae per sacramentum quaeritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

III q. 60 a. 7 arg. 2

Praeterea, verba requiruntur in sacramentis inquantum sunt principaliter significativa, sicut supra dictum est. Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

III q. 60 a. 7 arg. 3

Praeterea, corruptio cuiuslibet rei variat eius speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc impediri creditur sacramentorum effectus, alioquin illiterati et balbi qui sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

III q. 60 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiae, dicens, Matth. XXVI, *hoc est corpus meum*. Similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*.

III q. 60 a. 7 co.

svátostech mají se slova na způsob tvaru a smyslové věci na způsob látky. Ve všech pak věcech, složených z látky a tvaru, určující prvek je se strany tvaru, jenž jest jaksi cíl a zakončení látky. A proto je pro bytí věci přednějším požadavkem určitý tvar než určitá látka; neboť se vyžaduje určitá látka, aby 'byla přiměřená určitému tvaru. Protože tudíž se ve svátostech vyžadují určité smyslové věci, jež se mají ve svátostech jako látka, mnohem více se v nich vyžaduje určitý tvar slov.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, K Jan., ,;slovo působí ve svátostech: ne že se říká", to jest ne podle zevnějšího zvuku hlasu, "nýbrž protože se věří", to jest podle smyslu slov; jenž se věrou drží. A tento smysl jest u všech, i když nejsou stejná slova co do zvuku. A proto se působí svátost, ať jest tento smysl pronesen slovy jakéhokoliv jazyka.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv se stává, že se v každé řeči různými slovy naznačuje totéž, přece vždycky je některé z oněch slov, jehož především a obecněji užívají lidé onoho jazyka na označení toho. A takové slovo se má vzíti ke znamení svátostnému. Jako se také béře z věcí smyslových ona k znamení svátostnému, které se obecněji užívá k úko nu, jímž se naznačuje účinek svátosti: jako lidé užívají obec,něji vody k umýváni tělesnému, jímž se naznačuje umytí duchovní; a proto je brána voda ve křtu jako látka.

K třetímu se musí říci, že ten, jenž porušeně pronáší svátostná slova, činí-li tak úmyslně,nezdá se chtíti činiti, co činí Církev; a tak se zdá, že nepovstává svátost. - Jestliže však to činí z omylu anebo z přeřeknutí, je-li porušení takové, že zcela odnímá smysl řeči, zdá se, že nepovstává svátost. A to se především tehdypřihází, jestliže se porušení děje v začátečních hláskách, třebas kdyby místo ve jménu Otce říkal ve jménu matky*1*. - Jestliže se však neodnímá docela smysl rčení takovým porušením, ještě povstává svátost. A to se stává hlavně, když se porušení děje v koncovkách, třebas kdyby někdo řekl ve jménu Otcia, i Synia. Neboť, ač tak porušeně pronesená slova nic nejsou, určena pro význam, přijímají se přece jako znamenající z přizpůsobení užíváním. A proto, ačkoli jest změněn smyslový zvuk, přece zůstává týž smysl. - Co pak bylo řečeno 0 odlišnosti porušení v začátku nebo konci rčení, má ten důvod, že u nás změna začátku rčení mění význam, kdežto změna konce rčení většinou smyslu nemění. Ten se však mění u Řeků i podle začátku rčení, ve skloňování sloves. Spíše se však zdá důležita velikost porušení. Neboť s obojí strany může býti tak malá, že neodnímá smyslu slov, a tak velká, že odnímá. Ale jedno z nich se snáze přihází se strany začátku, druhé se strany konce. *1 Podle latiny: patris, matris.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae. Et ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

III q. 60 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, idest, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, secundum sensum verborum qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces quantum ad sonum. Et ideo, cuiuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

III q. 60 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est qua principalius et communius homines illius linguae utuntur ad hoc significandum. Et talis vox assumi debet in significatione sacramenti. Sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti cuius usus est communior ad actum per quem sacramenti effectus significatur, sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur; et ideo aqua assumitur ut materia in Baptismo.

III q. 60 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguae, si sit tanta corruptio quae omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum. Et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis, puta si, loco eius quod est in nomine patris, dicat, in nomine matris. Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per huiusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum. Et hoc praecipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat patrias et filias. Quamvis enim huiusmodi verba corrupte prolata nihil significent ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus. Et ideo, licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem, variatio autem ex fine dictionis ut plurimum non mutat significationem. Quae tamen apud Graecos variatur etiam secundum principium dictionis in declinatione verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis ex parte dictionis. Quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non aufert sensum verborum, et tam magna, quod aufert. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, aliud ex parte finis.



## I.8. Zda jest dovoleno přidati něco ke slovům, v nichž záleží tvar svátostí.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nic není dovoleno přidati ke slovům, ve kterých záleží tvar svátostí. Neboť nejsou méně nutná taková svátostná slova než slova Písma svatého. Ale nic není dovoleno přidati nebo ubrati slovům Písma svatého: praví se totiž Deuter. 4: "Nepřidáte ke slovu, které k vám mluvím, ani z něho neuberete"; a Zjev., posl. hl.: "Dosvědčuji každému slyšícímu slova proroctví knihy této. Jestli kdo něco k nim přidá, přidá i jemu Bůh rány, napsané v této knize; a jestli kdo ubere, vezme mu Bůh účast na knize života." Tedy se zdá, že ani ve svátostném tvaru není dovoleno něco přidati anebo ubrati.

Mimo to slova se mají ve svátostech na způsob tvaru, jak bylo řečeno. Ale ve tvarech každé přidání nebo ubrání mění druh, jakož i v číslech, jak se praví v VIII. Metafys. Tedy se zdá, že, kdyby se něco přidalo nebo ubralo svátostnému tvaru, nebude táž svátost.

Mimo to, jako se ke svátostnému tvaru vyžaduje určitý počet výrazů, tak se také žádá určitý pořad slov a také souvislost řeči. Jestli tedy neodnímá, ubrání nebo přidání správnost svátosti, zdá se, že stejným důvodem ani přeložení slov nebo ani přerušení řeči.

Avšak proti jest, že ve tvarech svátostí někteří něco přidávají, co druzí nepřidávají; jako Latiníci křtí při tomto tvaru: "Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého"; Řekové pak při takovém: "Budiž pokřtěn služebník Kristův J. ve jménu Otce" atd. A přece obojí udělují pravou svátost. Tedy lze přidati něco ve tvarech svátostí nebo ubrati.

Odpovídám: Musí se říci, že se zdá dvojí pozoruhodné při všech těch změnách, které se mohou přihoditi ve tvarech svátostí. - A to, jedno se strany toho, jenž pronáší slova, jehož úmysl se vyžaduje ke svátosti, jak bude níže řečeno. A proto, jestliže zamýšlí zavésti oním přidáním anebo ubráním jiný obřad, který není Církví přijat, zdá se, že nepovstává svatost, protože se nezdá zamýšleti činiti to, co činí Církev. - Jiné pak jest uvážiti se strany významu slov. Protože totiž slova působí ve svátostech podle smyslu, který tvoří, jak bylo shora řečeno, třeba pozorovati, zda se takovou změnou odnímá náležitý smysl slov; protože tak se zjevně ničí pravost svátosti. Jest pak jasné, že se ničí náležitý smysl slov, jestliže se ubírá něco z toho, co patří k podstatě svátostného tvaru; a proto nepovstává svátost. Pročež praví Didymus, v knize O Duchu Svatém: "Kdyby se někdo pokoušel tak křtíti, že by opominul jedno ze zmíněných jmen," (totiž Otce, a Syna, a Ducha svatého), "nevykoná křest". Jestliže však se ubere _ něco, co není z podstaty tvaru, takové ubrání neničí náleži. tého smyslu slov, a v důsledku ani vykonání svátosti. Jako ve tvaru Eucharistie, jenž jest: Toto je totiž tělo mé; neboť odnětí ly totiž neničí náležitého smyslu slov; a proto nepřekáží vykonání svátosti; ačkoliv se může státi, že ten, jenž to vynechává, hřeší nedbalostí anebo pohrdáním. U přidání se přihází přidání něčeho, co poruší náležitý smysl; třebas,

## 8. Utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

III q. 60 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis huiusmodi verba sacramentalia quam verba sacrae Scripturae. Sed verbis sacrae Scripturae nihil licet addere vel minuere, dicitur enim Deut. IV, *non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo*; et Apoc. ult., *contestor omni audienti verba prophetiae libri huius, si quis apposuerit ad haec, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem eius de libro vitae*. Ergo videtur quod neque in formis sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

III q. 60 a. 8 arg. 2

Praeterea, verba se habent in sacramentis per modum formae, ut dictum est. Sed in formis quaelibet additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Ergo videtur quod, si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

III q. 60 a. 8 arg. 3

Praeterea, sicut ad formam sacramenti determinatus numerus dictionum requiritur, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non aufert sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum, aut etiam interpolatio pronuntiationis.

III q. 60 a. 8 s. c.

Sed contra est quod in formis sacramentorum quaedam apponuntur a quibusdam quae ab aliis non ponuntur, sicut Latini baptizant sub hac forma, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti; Graeci autem sub ista, baptizatur servus Christi n. in nomine patris, et cetera. Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

III q. 60 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa omnes istas mutationes quae possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda. Unum quidem ex parte eius qui profert verba, cuius intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur. Et ideo, si intendat per huiusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere qui non sit ab Ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. Manifestum est autem quod, si diminuatur aliquid eorum quae sunt de substantia formae sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum, et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit, in libro de spiritu sancto, *si quis ita baptizare conetur ut unum de praedictis nominibus praetermittat*, scilicet patris et filii et spiritus sancti, *sine perfectione baptizabit*. Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formae, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens

kdyby někdo řekl: Já tě křtím ve jménu Otce většího a Syna menšího, jako křtili Ariáni. A proto takový přídavek ničí pravost svátosti. Jestliže však je takový přídavek, že neruší náležitého smyslu, neničí se pravost svátosti. A nezáleží, zda je takový přídavek na začátku nebo uprostřed nebo na konci; jako kdyby někdo řekl: Já tě křtím ve jménu Boha Otce všemohoucího a Syna jeho Jednorozeného a Ducha svatého Těšitele, bude pravý křest. A podobně, kdyby někdo řekl: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého a blahoslavená Panna ti pomáhej, bude pravý křest. Kdyby však snad řekl: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého a Blahoslavené Panny Marie, nebyl by to křest: protože se praví, I. Kor. l: "Což Pavel za vás byl ukřižován, nebo jste 'byli pokřtěni ve jménu Pavlově?" Ale to je pravda, rozumí-li se křest ve jménu Blahoslavené Pannytak, jako ve jménu Trojice, jímž je křest svatým: neboť takový smysl byl by proti pravé víře, a v důsledku by ničil pravost svátosti. Rozumí-li se však přídavek a ve jménu blahoslavené Panny, ne že jména blahoslavené Panny něco působíve křtu, nýbrž že její přímluva prospívá křtěnému k zachování křestní milosti, neničí se vykonání svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že není dovoleno přidávati ke slovům Písma svatého co do smyslu; ale na výklad Písma svatého mnoho slav se k nim přidává od učenců. Není však též dovoleno tak přidávati slova k Písmu svatému, že by se vydávala za součástku Písma svatého, protože to by byla nepravost klamání. A podobně, kdyby někdo vydával něco za nutné ke tvaru, co není.

K druhému se musí říci, že slova patří ke tvaru svátosti pro naznačený smysl. A proto, cokoliv slov se přidá anebo ubere, co nepřidává nebo neubírá náležitému smyslu, neničí se druh svátosti.

K třetímu se musí říci, že jestliže je takové přerušení slov, že se přeruší úmysl vyslovujícího, ničí se smysl svátosti a v důsledku i její pravost. Neničí se však, když jest malé přerušení, jež neodnímá úmyslu pronášejícího a smyslu slov. A totéž je také říci o přeložení slov, protože, ničí-li smysl rčení, nekoná se svátost:jak je patrné při položení záporu před znamením, nebo za ním. Jestliže však jest takové přelažení, že nemění smyslu rčení, neničí se pravost svátosti: protože, jak praví Filosof, "přemístěná jména a slova totéž znamenají".

## *LXI. O nutnosti svátostí*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

A tom jsou čtyři otázky.

1. Zda jsou svátosti nutné k lidskému spasení.

nec sacramenti perfectionem. Sicut in forma Eucharistiae, quae est, hoc est enim corpus meum, ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum, et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui praetermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi quod est corruptivum debiti sensus, puta si aliquis dicat, *ego te baptizo in nomine patris maioris et filii minoris*, sicut Ariani baptizabant. Et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quae non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, medio vel fine. Ut, si aliquis dicat, ego te baptizo in nomine Dei patris omnipotentis, et filii eius unigeniti, et spiritus sancti Paracleti, erit verum Baptisma. Et similiter, si quis dicat, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, et beata virgo te adiuvet, erit verum Baptisma. Forte autem si diceret, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti et beatae virginis Mariae, non esset Baptismus, quia dicitur I Cor. I, *nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? Aut in nomine Pauli baptizati estis?* Sed hoc verum est si sic intelligatur in nomine beatae virginis baptizari sicut in nomine Trinitatis, quo Baptismus consecratur, talis enim sensus esset contrarius verae fidei, et per consequens tolleret veritatem sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur, et in nomine beatae virginis, non quasi nomen beatae virginis aliquid operetur in Baptismo, sed ut eius intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti.

III q. 60 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbis sacrae Scripturae non licet aliquid apponere quantum ad sensum, sed quantum ad expositionem sacrae Scripturae, multa verba eis a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacrae Scripturae apponere ita quod dicantur esse de integritate sacrae Scripturae, quia hoc esset vitium falsitatis. Et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formae quod non est.

III q. 60 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensus significati. Et ideo, quaecumque fiat additio vel subtractio vocum quae non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

III q. 60 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas eius. Non autem tollitur quando est parva interruptio proferentis, quae intentionem et intellectum non aufert. Et idem etiam dicendum est de transpositione verborum. Quia, si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione praeposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variat, non tollitur veritas sacramenti, secundum quod philosophus dicit quod *nomina et verba transposita idem significant*.

## *61. De necessitate sacramentorum.*

### Prooemium

III q. 61 pr.

Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam. Secundo, utrum



2. Zda byly nutné ve stavu před hříchem.

3. Zda byly nutné ve stavu po hříchu před Kristem.

4. Zda byly nutné po Kristově příchodu.

### I.1. Zda jsou svátosti nutné k lidskému spasení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svátosti nejsou nutné k lidskému spasení. Praví totiž Apoštol, I. Tim. 4: "Tělesné cvičení jest málo užitečné." Ale užívání svátostí patří k tělesnému cvičení: ježto svátosti se vykonávají v naznačování smyslových věcí a slov, jak bylo řečeno. Tedy nejsou svátosti nutné k lidskému spasení.

Mimo to II. Kor. 12, praví se Apoštolovi: "Dostačí ti má milost." Nepostačila by však, kdyby svátosti byly nutné ke spasení. Nejsou tedy svátosti nutné lidskému spasení.

Mimo to, je-li dostačující příčina, nezdá se již nic jiného nutným k účinku. Ale utrpeníKristovo jest. dostačující příčinou našeho spasení: praví totiž Apoštol, Řím. 5: "Jestliže jsme byli smířeni s Bohem, ač jsme byli nepřáteli, smrtí jeho Syna, tím spíše smířeni budeme spaseni v životě jeho." Nevyžadují se tedy svátosti k lidskému spasení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIX. Proti Faustovi: "Lidé nemohou se sjednotiti na žádném jméně náboženství, ať pravého, či nepravého, než, jsou-li spojeni nějakými stejnými viditelnými znameními neboli svátostmi." Ale je nutné k lidskému spasení, aby se lidé spojili v jednom jménu pravého náboženství. Tedy jsou svátosti nutné k lidskému spasení.

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti jsou nutné k lidskému spasení z trojího důvodu. - Z nich první je vzíti ze stavu lidské přirozenosti, jíž je vlastní, aby byla vedena tělesnými. a smyslovými k duchovním a rozumovým. Patří pak k Boží Prozřetelnosti, aby opatřila každou věc podle způsobu jejího stavu. A proto vhodně uděluje Boží moudrost člověku pomoci spásy pod nějakými tělesnými a smyslovými znamení mi, jež slují svátosti. - Druhý důvod jest vzíti ze stavu člověka, který hříchem podrobil svůj cit tělesným věcem. Jest pak tam užíti léčivého prostředku na člověku, kde trpí chorobou. A proto bylo vhodné, aby užil Bůh na člověku duchovního léku skrze nějaká tělesná znamení: neboť, kdyby mu byla předložena pouhá duchovní, nemohl by jich duch užíti, oddán tělesným. - Třetí pak důvod je vzíti ze snahy lidské činnosti, jež se obírá především věcmi tělesnými. Aby tedy nebylo člověku tvrdé, kdyby byl úplně odloučen od tělesných úkonů, byly mu předloženy tělesné úkony ve svátostech, aby se jimi spasitelně zabýval na vyvarování úkonů, pověrčivých, jež záleží v úctě démonů, nebo čehokoliv škodlivého, co záleží v úkonech hříšných. - Tak jest tudíž člověk vychováván ustanovením svátostí smyslovými věcmi příhodně své přirozenosti; pokořuje se, poznávaje, že jest podroben tělesným, když se mu pomáhá skrze tělesná; jest také uchráněn od škodlivých úkonů spasitelnými úkony.

fuerint necessaria in statu ante peccatum. Tertio, utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. Quarto, utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

### 1. Utrum sacramenta fuerint necessaria ad salutem humanam.

III q. 61 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non fuerint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, *corporalis exercitatio ad modicum utilis est*. Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum et verborum, ut dictum est. Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

III q. 61 a. 1 arg. 2

Praeterea, II Cor. XII, apostolo dicitur, *sufficit tibi gratia mea*. Non autem sufficeret si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanae necessaria.

III q. 61 a. 1 arg. 3

Praeterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostrae salutis, dicit enim apostolus, ad Rom. V, *si, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius, multo magis, reconciliati, salvi erimus in vita ipsius*. Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

III q. 61 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., *in nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur*. Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum verae religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

III q. 61 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa hominibus spiritualem medicinam adhiberet, nam, si spiritualia nuda ei proponerentur, eius animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceretur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu Daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesné úkony, pokud jsou tělesné, nejsou mnoho užitečné. Ale úkony při užívání svátostí nejsou čiře tělesné, nýbrž nějak duchovní, totiž naznačováním a příčinností.

K druhému se musí říci, že milost Boží jest dostatečnou příčinou lidského spasení. Ale Bůh dává lidem milost způsobem jim příhodným. A proto svátosti jsou lidem nutné k dosažení milosti.

K třetímu se musí říci, že utrpení Kristovo jest dostačující příčinou lidského spasení. Ale z toho neplyne že svátosti nejsou nutné k lidskému spasení: protože působí v síle utrpení Kristova; a utrpení Kristovo jest nějak svátostmi přivlastňováno lidem, podle onoho Řím. 6: "Kdokoli jsme pokřtěni v Kristu Ježíši, jsme pokřtěni v jeho smrti."

## I.2. Zda před hříchem byly člověku nutné svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že před hříchem byly svátosti člověku nutné. Protože, jak bylo řečeno, svátosti jsou člověku nutné k dosažení milosti. Ale také ve stavu nevinnosti potřeboval člověk milosti: jak jsme měli v Prvé Části, Tedy také v tom stavu byly svátosti nutné.

Mimo to svátosti jsou příhodné člověku podle stavu lidské přirozenosti, jak bylo řečeno. Ale přirozenost člověka je táž před hříchem i po hříchu. Tedy se zdá, že před hříchem člověk potřeboval svátostí.

Mimo to manželství jest nějaká svátost, podle onoho Efes. 5: "Svátost je to veliká: já pak pravím, v Kristu a Církvi." Ale manželství bylo ustanoveno před hříchem, jak se praví Gen. 2. Tedy před hříchem byly člověku nutné svátosti.

Avšak proti jest, že lék není nutný než nemocnému, podle onoho Mat. 9: "Není třeba lékaře zdravým." Ale svátosti jsou nějaké duchovní léky, kterých se užívá na rány hříchu. Tedy před hříchem nebyly nutné.

Odpovídám: Musí se říci, že ve stavu nevinnosti svátostí třeba nebylo. A důvod toho lze vzíti ze správnosti onoho stavu, v němž vyšší ovládala nižší a žádným způsobem na nich nezávisela: jako totiž mysl podléhala Bohu, tak mysli podléhaly nižší síly duše a samé duši tělo. Bylo by však proti tomuto řádu, kdyby duše byla zdokonalována skrze něco tělesného, ať ve vědění nebo v milosti: což se děje ve svátostech. A proto ve stavu nevinnosti člověk nepotřeboval svátostí, nejen pokud svátosti jsou zařízeny na vyléčení hříchu, nýbrž také pokud jsou zařízeny na zdokonalení duše.

subiectum recognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis corporalibus per salubria exercitia sacramentorum.

III q. 61 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corporalis exercitatio, inquantum est corporalis, non multum utilis est. Sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem.

III q. 61 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis. Sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

III q. 61 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio Christi est causa sufficiens humanae salutis. Nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi, et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud apostoli, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*.

## 2. Utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum.

III q. 61 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta. Quia, sicut dictum est, sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiae homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est. Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

III q. 61 a. 2 arg. 2

Praeterea, sacramenta sunt convenientia homini secundum conditione humanae naturae, sicut dictum est. Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

III q. 61 a. 2 arg. 3

Praeterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia*. Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. II. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

III q. 61 a. 2 s. c.

Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi aegroto, secundum illud Matth. IX, *non est opus sanis medicus*. Sed sacramenta sunt quaedam spirituales medicinae, quae adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

III q. 61 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae sacramenta necessaria non fuerunt. Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis, sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum sacramenta ordinantur in remedium peccati, sed etiam



K prvnímu se tedy musí říci, že člověk ve stavu nevinnosti milosti potřeboval: ne však, aby dosáhl milosti skrze nějaká viditelná znamení, nýbrž duchovně a neviditelně.

K druhému se musí říci, že lidská přirozenost je táž před hříchem i po hříchu; není však týž stav přirozenosti. Neboť duše potřebuje po hříchu, i co do vyšší části, přijímati něco od tělesných věcí ke svému zdokonalení; což nebylo člověku nutné v onom stavu.

K třetímu se musí říci, že manželství bylo ustanoveno ve stavu nevinnosti: ne pokud je svátostí, nýbrž pokud jest úkolem přirozenosti. V důsledku však znamenalo budoucnost o Kristu a o Církvi: jako též všechna jiná předcházela jako předobrazy Kristovy.

## I.3. Zda měly býti svátosti po hříchu před Kristem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že po hříchu před Kristem neměly býti svátosti. Bylo totiž řečeno, že svátostmi se přivlastňuje lidem utrpení Kristovo; a tak se přirovnává utrpení Kristovo ke svátostem, jako příčina k účinku. Ale účinek nepředchází příčinu. Tedy neměly býti svátosti před Kristovým příchodem.

Mimo to svátosti mají býti vhodné stavu lidského pokolení, jak je patrné z Augustina, XIX. Proti Faustovi. Ale nebyl změněn stav lidského pokolení po hříchu až do nápravy, uči 579 něné Kristem. Tedy se ani svátosti neměly měniti, aby mimo svátosti přirozeného zákona byly ustanoveny jiné v zákoně Mojžíšově.

Mimo to, čím je něco bližší dokonalému, tím mu musí býti podobnější. Ale dokonalost spasení lidského stala se skrze Krista, jemuž byly bližší svátosti Starého zákona než ony, které byly před zákonem. Tedy měly býti podobnější svátostem Kristovým. Avšak opak toho je patrný z toho, že jest předpověděno, že kněžství Kristovo bude "podle řádu Melchisedechova a ne podle řádu Aaronova", jak máme Žid. 7. Tedy nebyly svátosti vhodně upraveny před Kristem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIX. Proti Faustovi, že "prvé svátosti, které se konaly a zachovávaly podle zákona, byly předpovědi příštího Krista". Ale bylo nutné k lidskému spasení, aby bylo předpověděno příští Kristovo. Tedy bylo nutné zaříditi některé svátosti před Kristem.

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti jsou nutné k lidskému spasení, pokud jsou nějaká smyslová znamení neviditelných věcí, jimiž jest člověk posvěcován. Nikdo však po hříchu nemůže býti posvěcen než skrze Krista, "jejž Bůh ustanovil smírcem skrze víru v krvi jeho, na ukázání své spravedlnosti, aby on byl spravedlivý a

inquantum ordinantur ad animae perfectionem.

III q. 61 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo in statu innocentiae gratia indigebat, non tamen ut consequeretur gratiam per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

III q. 61 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status. Nam post peccatum anima, etiam quantum ad superiorem partem, indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem quod in illo statu homini necesse non erat.

III q. 61 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturae. Ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia in figura Christi praecesserunt.

## 3. Utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum.

III q. 61 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod post peccatum, ante Christum, sacramenta non debuerunt esse. Dictum est enim quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non praecedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

III q. 61 a. 3 arg. 2

Praeterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum, XIX contra Faustum. Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum usque ad reparationem factam per Christum. Ergo nec sacramenta debuerunt immutari, ut, praeter sacramenta legis naturae, alia statuerentur in lege Moysi.

III q. 61 a. 3 arg. 3

Praeterea, quanto magis est aliquid propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanae per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quae fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cuius tamen contrarium apparet, ex eo quod sacerdotium Christi praedicitur esse futurum *secundum ordinem Melchisedech, et non secundum ordinem Aaron*, ut habetur Heb. VII. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

III q. 61 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX contra Faust., quod *prima sacramenta, quae celebrabantur et observabantur ex lege, praenuntia erant Christi venturi*. Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi praenuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quaedam disponi.

III q. 61 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem inquantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum nisi per Christum, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine*

ospravedlňující toho, jenž jest z víry v Ježíše Krista." A proto bylo třeba, aby byla před Kristovým příchodem nějaká viditelná znamení, jimiž by člověk projevoval svou víru v příští příchod Spasitelův. A taková znamení slují svátosti. A tak je patrné, že bylo třeba ustanoviti před Kristovým příchodem některé svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že utrpení Kristovo jest účelovou příčinou starých svátostí, neboť byly ustanoveny, aby je znamenaly. Avšak účelová příčina nepředchází časově, nýbrž jenom v úmyslu jednajícího. A proto není nevhodné, aby byly nějaké svátosti před Kristovým utrpením.

K druhému se musí říci, že lze dvojmo pozorovati stav lidského pokolení po hříchu a před Kristem. - Jedním způsobem podle povahy víry. A tak zůstával vždy jeden a týž; protože totiž byli lidé ospravedlňováni věrou v příští příchod Kristův. Jiným způsobem lze pozorovati co do síly a slabosti hříchu a výrazného vědění o Kristu. Neboť postupem času i hřích ujal se více vlády v člověku, takže při rozumu člověka, hříchem zatemněném, nedostačovaly člověku ke správnému životu příkazy přirozeného zákona, nýbrž bylo nutné určiti příkazy v zákoně psaném; a s nimi některé svátosti víry. Bylo také třeba, aby postupem času se více rozvinulo poznání víry; protože, jak praví Řehoř, "postupem času pokračoval ta ké vzrůst božského poznání"`. A proto bylo také nutné, aby ve Starém zákoně byly určeny nějaké svátosti víry, kterou měli o příštím Kristu; ty pak se přirovnávají ke svátostem, které byly před zákonem, jako určité k neurčitému: protože totiž před zákonem nebylo člověku předepsáno určitě, kterých svátostí má užívati, což nastalo skrze zákon. Bylo to nutné též k vůli zatemnění přirozeného zákona, i aby naznačování víry bylo určitější.

K třetímu se musí říci, že svátost Melchisedechova, jež byla před zákonem, podobá se spíše ve hmotě svátosti Nového zákona; protože totiž podal chléb a víno, jak máme Gen. 15, jako se též uskutečňuje oběť Nového zákona dary chleba a vína. Svátosti však zákona Mojžíšova se spíše podobají věci naznačené svátosti, totiž utrpení Kristovu; jak je patrné na velkonočním beránku a jiných takových. A to proto, aby se pro nepřetržitost času, kdyby zůstal týž druh svátosti, nezdála nepřetržitě zůstávati táž svátost.

## I.4. Zda měly býti po Kristu nějaké svátosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že po Kristu neměly býti nějaké svátosti. Neboť příchodem pravdy má přestati obraz. Ale "milost a pravda staly se skrze Ježíše Krista", jak se praví Jan. 1. Ježto tedy svátosti jsou znamení nebo obrazy pravdy, zdá se, že po Kristově utrpení neměly býti svátosti.

Mimo to svátosti záleží v nějakých živlech; jak plyne z

*ipsius, ad ostensionem iustitiae suae, ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi*. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu. Et huiusmodi signa sacramenta dicuntur. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quaedam sacramenta institui.

III q. 61 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quae scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non praecedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

III q. 61 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum fidei rationem. Et sic semper unus et idem permansit, quia scilicet iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus. Alio modo potest considerari secundum intensionem et remissionem peccati, et expressae cognitionis de Christo. Nam per incrementa temporum et peccatum coepit in homine magis dominari, in tantum quod, ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum praecepta legis naturae, sed necesse fuit determinari praecepta in lege scripta; et cum his quaedam fidei sacramenta. Oportebat etiam ut per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei, quia, ut Gregorius dicit, *per incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum*. Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quaedam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur quae quidem comparantur ad sacramenta quae fuerunt ante legem sicut determinatum ad indeterminatum; quia scilicet ante legem non fuit determinate praefixum homini quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem. Quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis; et ut esset determinatior fidei significatio.

III q. 61 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novae legis in materia, inquantum scilicet obtulit panem et vinum, ut habetur Gen. XIV, sicut etiam sacrificium novi testamenti oblatione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicae magis assimilantur rei significatae per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis huiusmodi. Et hoc ideo ne, propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur esse sacramenti eiusdem continuatio.

## 4. Utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

III q. 61 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa sive figurae, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

III q. 61 a. 4 arg. 2



výše řečeného. Ale Apoštol praví, Galat. 4, že "když jsme byli malí, sloužili jsme pod živly světa"; nyní však, "příchodem plnosti času", již nejsme malí. Tedy se zdá, že nemáme sloužiti Bohu pod živly tohoto světa, užívajíce tělesných svátostí.

Mimo to "u Boha není přeměny ani zastínění z obratu", jak se praví Jak. 1. Ale to se zdá patřiti k jakési změně Boží vůle., že podává nyní, v době milosti, jiné svátosti lidem na posvěcení, a jiné před Kristem. Tedy se zdá, že neměly býti po Kristu ustanoveny jiné svátosti.

Avšak proti jest, co Augustin praví, XIX. Proti Faustovi. že svátosti Starého zákona "jsou zrušeny, protože naplněny; a jiné byly ustanoveny, větší síly, lepšího užitku, snadnější vykonati, menšího počtu".

Odpovídám: Musí se říci, že jako byli staří Otcové spaseni věrou v příštího Krista, tak i my máme spasení věrou v Krista již narozeného a umučeného. Svátosti pak jsou nějaká znamení, vyznávající víru, která člověka ospravedlňuje. Jest však třeba jinými znameními naznačiti budoucí, minulé či přítomné. Jak totiž praví Augustin, XIX. Proti Faustovi, "téže věci se jinak hlásá budoucí vykonání, jinak vykonání; podobně jako neznějí stejně ani slova bude umučen a byl umučen". A proto je třeba, aby byly některé jiné svátosti v Novém zákoně, aby značily to, co předcházelo na Kristu, mimo svátosti Starého zákona, které ohlašovaly budoucí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Diviš, v V. hl. Církv. Hier., stav Nového zákona jest mezi stavem Starého zákona, jehož obrazy vyplňuje zákon Nový, a stavem slávy, v němž bude nezahaleně a dokonale zjevena celá pravda. A proto tehdy nebudou žádné svátosti. Nyní však, dokud "poznáváme přes zrcadlo v záhadě", jak se praví I. Kor. 13, jest třeba, abychom přicházeli k duchovnímu nějakými smyslovými znameními; což patří k pojmu svátostí.

K druhému se musí říci, že svátosti Starého zákona nazývá Apoštol "chudými a slabými živly", protože milosti ani neobsahovaly, ani nepůsobily. A proto praví Apoštol, že užívající oněch svátostí sloužili Bohu "pod živly světa": protože totiž nic jiného nebyly než živly tohoto světa. Naše však svátosti obsahují a působí milost. A proto není o nich stejný důvod.

K třetímu se musí říci, že jako se nejeví, že má měnivou vůli hospodář, jenž dává pro různé doby své rodině různé příkazy, nenařizuje totéž v zimě a v létě, tak se nejeví nějaká změna u Boha z toho, že ustanovil jiné svátosti po Kristově příchodu a jiné v době zákona: protože ony se hodily za předobraz milosti, tyto pak vhodně znázorňují přítomnost milosti.

Praeterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet. Sed apostolus dicit, Galat. IV, quod, *cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes*, nunc autem, temporis plenitudine veniente, iam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis huius mundi, corporalibus sacramentis utendo.

III q. 61 a. 4 arg. 3

Praeterea, *apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Iac. I. Sed hoc videtur ad quandam mutationem divinae voluntatis pertinere, quod alia sacramenta nunc exhibeat hominibus ad sanctificationem tempore gratiae, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerunt institui alia sacramenta.

III q. 61 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Faust. XIX, quod sacramenta veteris legis *sunt ablata, quia impleta, et alia sunt instituta virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora*.

III q. 61 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi iam nati et passi. Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur. Oportet autem aliis signis significari futura, praeterita seu praesentia, ut enim Augustinus dicit, XIX contra Faust., *eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta, sicut ipsa verba passurus et passus non similiter sonant*. Et ideo oportet quaedam alia sacramenta in nova lege esse, quibus significentur ea quae praecesserunt in Christo, praeter sacramenta veteris legis, quibus praenuntiabantur futura.

III q. 61 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in V cap. Eccl. Hier., status novae legis medius est inter statum veteris legis, cuius figurae implentur in nova lege; et inter statum gloriae, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas. Et ideo tunc nulla erunt sacramenta. Nunc autem, quandiu per speculum in aenigmate cognoscimus, ut dicitur I Cor. XIII, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire. Quod pertinet ad rationem sacramentorum.

III q. 61 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacramenta veteris legis apostolus vocat egena et infirma elementa, quia gratiam nec continebant, nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil erant aliud quam elementa huius mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant. Et ideo non est de eis similis ratio.

III q. 61 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut paterfamilias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem quod diversa praecepta familiae suae proponit pro temporum varietate, non eadem praecipiens hieme et aestate; ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiae praefigurandae, haec autem sunt congrua gratiae praesentialiter demonstrandae.

# *LXII. O hlavním účinku svátostí, jímž jest milost.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o účinku svátostí. A nejprve o hlavním účinku, jímž jest milost; za druhé o účinku druhotném, jímž jest charakter. O prvém je šest otázek:

1. Zda jsou svátosti Nového zákona příčinou milosti.

2. Zda přidává svátostná milost něco k milosti ctností a darů.

3. Zda svátosti obsahují milost.

4. Zda je v nich nějaká síla k působení milosti.

5. Zda taková síla ve svátostech plyne z utrpení Kristova.

6. Zda svátosti Starého zákona působily milost.

## I.1. Zda jsou svátosti příčinou milosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svátosti nejsou příčinou milosti. Nezdá se totiž totéž znamením i příčinou: poněvadž ráz znamení odpovídá spíše účinku. Ale svátost jest znamení milosti. Tedy není její příčinou.

Mimo to nic tělesného nemůže působiti na věc duchovní: poněvadž "jednati je čestnější než trpěti", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. Ale podmětem milosti jest mysl člověka, jež jest věc duchovní. Nemohou tedy svátosti působiti milost.

Mimo to se nemá přidělovati nějakému tvoru, co je vlastní Bohu. Ale působiti milost je vlastní Bohu, podle onoho Žalmu: "Milost a slávu dá Pán." Ježto tedy svátosti záleží v něj akých slovech a stvořených věcech, nezdá se, že mohou působiti milost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan., že křestní voda "dotýká se těla a umývá srdce". Ale srdce se neumývá leč milostí. Tedy působí milost. A z téhož důvodu ostatní svátosti Církve.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že svátosti Nového zákona působí na nějaký způsob milost. Je totiž zjevné, že skrze svátosti Nového zákona jest přivtělován člověk ke Kristu: jak o křtu praví Apoštol, Gal. 3: "Kdokoli jste pokřtěni v Kristu, oblekli jste Krista." Člověk však se nestává údem Kristovým, leč milostí. Někteří však praví, že nejsou příčinou milosti, něco působíce, nýbrž že Bůh po vykonání svátostí působí milost v duši. A dávají příklad o onom, jenž, přines olověný desetník, obdržel z rozkazu králova sto liber: ne že ten desetník nějak působil k nabytí zmíněné částky peněz, nýbrž pouhá vůle králova to způsobila. Pročež i Bernard praví, v kterési řeči o Večeři Páně: "Jako jest uveden kanovník podáním knihy. opat berly, biskup prstenu, tak bylo dáno svátostem udílení různých milostí." Uvažuje-li však kdo správně, tento způsob nepřesahuje ráz znamení. Neboť olověný desetník jest pouzeznamením královského nařízení o tom, aby onen dostal peníze. Podobně jest kniha znamením, jímž se naznačuje předání kanovnictví. Podle

# *62. De effectu principali sacramentorum qui est gratia.*

## Prooemium

III q. 62 pr.

Deinde considerandum est de effectu sacramentorum. Et primo, de effectu eius principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae. Secundo, utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. Tertio, utrum sacramenta contineant gratiam. Quarto, utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam. Quinto, utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi. Sexto, utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

## 1. Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.

III q. 62 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiae. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiae. Non igitur est causa eius.

III q. 62 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eo quod agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Sed subiectum gratiae est mens hominis, quae est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

III q. 62 a. 1 arg. 3

Praeterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturae attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud Psalmi, *gratiam et gloriam dabit dominus*. Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

III q. 62 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., quod aqua baptismalis corpus tangit et cor abluit. Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiae sacramenta.

III q. 62 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur, sicut de Baptismo dicit apostolus, Galat. III, *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam. Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. Et ponunt exemplum de illo qui, afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione, non quod denarius ille aliquid operetur ad habendum praedictae pecuniae quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit, in quodam sermone in cena domini, *sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum, sic divisiones gratiarum diversae sunt traditae sacramentis*. Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi.



toho by tedy nebyly svátosti nic více než znamení milosti, ačkoli přece víme z výroků mnohých Svatých, že svátosti Nového zákona nejen znamenají, nýbrž působí milost. A proto se musí jinak říci: že jest dvojí příčina působící. hlavní a nástrojová. A to, příčina hlavní působí silou svého tvaru, jemuž se připodobňuje účinek: jako oheň otepluje svým teplem. A tímto způsobem nemůže působiti milost než Bůh: protože milost není nic jiného, než nějaká sdělená podobnost s Boží přirozeností, podle onoho II. Petr. 1: "Daroval nám veliké a cenné přísliby, že totiž jsme účastni božské přirozenosti." - Příčina však nástrojová nepůsobí silou svého tvaru, nýbrž jenom pohybem, jímž jest hýbána od hlavního činitele. Proto se účinek nepřipodobňuje nástroji, nýbrž hlavnímu činiteli; jako se lůžko nepřipodobňuje sekeře, nýbrž umění, které jest v mysli umělcově. A tímto způsobem působí svátosti Nového zákona milost; užívá se jich totiž z Božího zařízení, aby jimi byla působena milost. Pročež praví Augustin, XIX. Proti Faustovi: "Toto všechno", totiž svátostné. "nastane a přejde; síla však", totiž Boží, "jež skrze ně působí, stále zůstává". To pak se vlastně nazývá nástrojem, skrze co kdo působí. Proto též Tit. 3 se praví: "Spaseny nás učinil koupelí obrození."

K prvnímu se tedy musí říci, že hlavní příčina nemůže vlastně slouti znamením účinku, byť skrytého, i když sama je smyslová a zjevná. Ale příčina nástrojová, je-li zjevná, může slouti znamením skrytého účinku:ježto není jen příčinou, nýbrž i také nějak účinkem, pokud jest hýbána od hlavního činitele. Ale podle toho jsou svátosti Nového zákona zároveň i příčinami a znameními. A odtud jest, že, jak se obecně praví, vykonávají, co naznačují. Z čehož také je patrné, že mají dokonale ráz svátosti, pokud jsou zařízeny k něčemu svatému, nejen na způsob znamení, nýbrž také na způsob příčiny.

K druhému se musí říci, že nástroj má dvojí činnost: jednu nástrojovou, podle které působí nikoli silou vlastní, nýbrž silou hlavního činitele; jinou pak má vlastní činnost, která mu přísluší podle vlastního tvaru; jako sekeře přísluší sekati, pokud jest ostrá; ale udělati lůžko, pokud je nástrojem umění. Nedokonává však nástrojovou činnost, leč uplatněním své vlastní činnosti: sekáním totiž dělá lůžko. A podobně tělesné svátosti vlastní činnosti, kterou uplatní na tělo, jehož se dotýkají, vykonávají činnost nástrojovou na duši z Boží síly: jako křestní voda, umývajíc tělo z vlastní síly, umývá duši, pokud jest nástrojem Boží síly; neboť z duše a z těla nastává jedno. A to je, co Augustin praví, že "těla se dotýká a srdce umývá".

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o tom, co je příčinou milosti na způsob hlavního činitele; to jest totiž vlastní Bohu, jak bylo řečeno.

Nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiae ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto. Similiter liber est quoddam signum quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam. Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. I, *magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae*. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant, adhibentur enim ex divina ordinatione ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit, XIX contra Faust., haec omnia, scilicet sacramentalia, fiunt et transeunt, virtus tamen, scilicet Dei, quae per ista operatur, iugiter manet. Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur. Unde et Tit. III dicitur, *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*.

III q. 62 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiam si ipsa sit sensibilis et manifesta. Sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc, sacramenta novae legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.

III q. 62 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod instrumentum habet duas actiones, unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum inquantum est instrumentum artis. Non autem perficit actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua Baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit.

III q. 62 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiae per modum principalis agentis, hoc enim est proprium Dei, ut dictum est.

## I.2. Zda svátostná milost něco přidává k milosti ctností a darů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svátostná milost ničeho nepřidává k milosti ctností a darů. Neboť skrze milost ctností a darů jest duše dostatečně zdokonalena, i co do bytnosti duše, i co do jejích schopností; jak je patrné z toho, co bylo řečeno ve Druhé Části. Ale milost je zařízena ke zdokonalení duše. Tedy svátostná milost nemůže nic přidati k milosti ctností a darů.

Mimo to nedostatky duše povstávají z hříchů. Ale všechny hříchy jsou dostatečně vyloučeny milostí ctností a darů: protože není hříchu, jenž by neodporoval nějaké ctnosti. Tedy svátostná milost, protože jest určena k odstranění nedostatků duše, nemůže ničeho přidati k milosti ctností a darů.

Mimo to každé přidání nebo ubrání ve tvarech mění druh. jak se praví v VIII. Metafys. Jestli tudíž svátostná milost přidává něco k milosti ctností a darů, následuje, že sluje stejnojmenně milostí. A tak se neukazuje nám nic jistého tím, že se říká, že svátosti působí milost.

Avšak proti jest, že, nepřidává-li svátostná milost ničeho k milosti ctností a darů, zbytečněby se udělovaly svátosti majícím i dary i ctnosti. V dílech však Božích nic není zbytečné. Tedy se zdá, že svátostná milost přidává k milosti ctností a darů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v Druhé Části, milost, vzatá o sobě, zdokonaluje bytnost duše, pokud jest účastna nějaké podobnosti s božským bytím. A jako z bytnosti duše plynou její mohutnosti; tak plynou z milosti božské do mohutností duše nějaké dokonalosti, které slují ctnosti a dary, jimiž jsou mohutnosti zdokonalovány v zařízení ke svým úkonům. Svátosti pak jsou zařízeny k nějakým zvláštním účinkům, nutným v křesťanském životě; jako křest jest zařízen k nějakému duchovnímu obrození, jímž člověk umírá neřestem a stává se údem Kristovým; ten pak účinek jest něco zvláštního vedle úkonů duševních mohutností. A tentýž důvod jest u jiných svátostí. Jako tudíž ctnosti a dary přidávají k milosti obecně řečené nějakou dokonalost určitě zařízenou k vlastnímu úkonům mohutností, tak přidává svátostná milost k milosti obecně řečené a ke ctnostem a k darům nějakou zvláštní Boží pomoc k dosažení cíle svátosti. A tím způsobem přidává svátostná milost k milosti ctností a darů.

K prvnímu se tedy musí říci, že milost ctností a darů dostatečně zdokonaluje bytnost a mohutnosti duše co do povšechného řízení činů. Ale co do některých zvláštních účinků, jež se vyžadují v křesťanském životě, vyžaduje se milost svátostná.

K druhému se musí říci, že ctnostmi a dary se dostatečně vylučují neřesti a hříchy, co do přítomnosti a budoucnosti;

## 2. Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

III q. 62 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid supra gratiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter et quantum ad essentiam animae, et quantum ad eius potentias, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Sed gratia ordinatur ad animae perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

III q. 62 a. 2 arg. 2

Praeterea, defectus animae ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animae tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

III q. 62 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur in VIII Metaphys. Si igitur gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod aequivoce dicatur gratia. Et sic nihil certum ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

III q. 62 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

III q. 62 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, gratia, secundum se considerata, perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse. Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita Christiana, sicut Baptismus ordinatur ad quandam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae. Et eadem ratio est in aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quandam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

III q. 62 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum. Sed quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in Christiana vita, requiritur sacramentalis gratia.

III q. 62 a. 2 ad 2



pokud je totiž člověk zdržován ctnostmi a dary od hříchů. Ale co do minulých hříchů, jež činem přejdou a provinou zůstávají, podává se člověku lék zvláště ve svátostech.

K třetímu se musí říci, že pojem svátostné milosti se má k milosti obecně řečené, jako pojem druhu k rodu. Pročež. jako se neříká stejnojmenně živočich, řečeno obecně a vzato pro člověka; tak se neříká stejnojmenně milost obecně vzatá a milost svátostná.

## I.3. Zda svátosti Nového zákona obsahují milost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svátosti Nového zákona neobsahují milost. Obsažené se totiž zdá býti v obsahujícím. Ale milost není ve svátosti: ani jako v podmětu, protože podmětem milosti není tělo, nýbrž duch; ani jako v nádobě, protože "nádoba jest místo pohyblivé", jak se praví ve IV. Fysic., býti pak na místě nepřísluší případku. Tedy se zdá, že svátosti Nového zákona neobsahují milost.

Mimo to svátosti jsou zařízeny k tomu, aby lidé skrze ně dosáhli milosti. Ale milost, ježto je případek, nemůže přecházeti z podmětu do podmětu. Tedy by nebyla milost ve svátostech na nic.

Mimo to duchovní není obsáhnuto od tělesného, i když v něm jest; protože není duše obsáhnuta od těla, nýbrž spíše obsahuje tělo. Tedy se zdá, že milost, ježto jest něco duchovního, není obsažena v tělesné svátosti.

Avšak proti jest, co praví Hugo od Svatého Viktora, že "svátost z

posvěcení obsahuje neviditelnou milost". Odpovídám: Musí se říci, že mnohonásobně se říká, že ně co je v druhém; z čehož milost jest dvojím způsobem ve svátostech. Jedním způsobem, jako ve znameních: neboť svátost jest znamení milosti. - Jiným způsobem, jako v příčině. Neboť, jak bylo řečeno, svátost Nového zákona jest nástrojovou příčinou milosti. Pročež jest milost ve svátosti Nového zákona, ne sice podle podobnosti druhové, jako jest účinek v příčině jednoznačné, ani podle nějakého tvaru vlastního a trvalého, úměrného takovému účinku, jako jsou účinky v příčinách nikoli jednoznačných, třebas věci zplozené na slunci; nýbrž podle nějaké nástrojové síly, která jest přechodná a nedokonalá v bytí přirozenosti, jak bude níže řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nepraví, že milost jest ve svátosti, jako v podmětu; ani jako v nádobě, pokud nádoba jest nějakým místem, nýbrž pokud nádobou sluje nástroj k vykonání nějakého díla, jak se praví Ezech. 9: "Každý má nádobu usmrcení ve své ruce."

K druhému se musí říci, že, ačkoli případek nepřechází z

Ad secundum dicendum quod per virtutes et dona sufficienter excluduntur vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando. Sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

III q. 62 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam sicut ratio speciei ad genus. Unde, sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

## 3. Utrum sacramenta contineant gratiam.

III q. 62 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento, neque sicut in subiecto, quia subiectum gratiae non est corpus sed spiritus; neque sicut in vase, quia vas est locus mobilis, ut dicitur in IV Physic., esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam.

III q. 62 a. 3 arg. 2

Praeterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subiecto in subiectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

III q. 62 a. 3 arg. 3

Praeterea, spirituale non continetur a corporali, etiam si in eo sit, non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia, cum sit quoddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

III q. 62 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet*.

III q. 62 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod multipliciter dicitur aliquid esse in alio, inter quos duplici modo gratia est in sacramentis. Uno modo, sicut in signis, nam sacramentum est signum gratiae. Alio modo, sicut in causa. Nam, sicut dictum est, sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole; sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae, ut infra dicetur.

III q. 62 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subiecto; neque sicut in vase prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX, *unusquisque vas interfectionis habet in manu sua*.

III q. 62 a. 3 ad 2

podmětu do podmětu, přece přechází nějak skrze nástroj z příčiny do podmětu; ne, že je týmže způsobem v nich, nýbrž v každém podle jeho rázu.

K třetímu se musí říci, že duchovní, jsoucí dokonale v něčem, obsahuje je a není jím obsáhnuto. Ale milost jest ve svátosti podle přechodného a nedokonalého bytí. A proto se neříká nevhodně, že svátost obsahuje milost.

## I.4. Zda jest ve svátostech nějaká síla, působící milost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ve svátostech není nějaká síla, působící milost. Neboť síla, působící milost. jest síla duchovní. Ale v těle nemůže býti síla duchovní: ani tak, že jest mu vlastní, protože síla plyne z bytnosti věci a tak ji nemůže převyšovati; ani tak, že ji dostává od jiného. protože co se dostává od někoho, přijímá se na způsob přijímajícího. Tedy nemůže býti ve svátostech nějaká síla, působící milost.

Mimo to všechno, co jest, uvádí se na nějaký rod jsoucna a na nějaký stupeň dobra. Ale nelze udati, v kterém rodu jsoucna je taková síla; jak je patrné probírajícímu jednotlivé. Ani také nemůže býti uváděna na některý stupeň dober: není totiž ani mezi nejmenšími dobry, protože svátosti jsou nutné ke spáse; ani také mezi středními dobry, jako jsou mohutnosti duše, jež jsou nějaké přirozené mohutnosti; ani mezi největšími dobry, protože není ani milosti, ani silou mysli. Tedy se zdá, že ve svátostech není síla, působící milost.

Mimo to, je-li taková síla ve svátostech, nepovstává v nich, leč skrze stvoření od Boha. Alezdá se nevhodné, aby tak ušlechtilé stvoření přestalo býti hned dokonáním svátosti. Tedy se zdá, že ve svátostech není síla na působení milosti.

Mimo to nemůže býti totéž v různých. Ale ve svátostech se sbíhají rozličná, totiž slova a věc; ale jedna svátost nemůže míti než jednu sílu. Tedy se zdá, že ve svátostech není žádná síla.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan.: "Co taková síla vody, že se dotýká těla a srdce umývá?" A Beda praví, že "Pán dotekem svého nejčistšího těla dal obrodnou sílu vodám".

Odpovídám: Musí se říci, že ti, kteří tvrdí, že svátosti nepůsobí milost, leč nějakým doprovázením, tvrdí, že ve svátosti není nějaká síla, která by působila účinek svátosti; jest však svátosti spolupřítomna Boží síla, jež koná svátostný účinek. Ale tvrzením, že svátost jest nástrojovou příčinou milosti, jest nutné zároveň tvrditi, že ve svátosti jest nějaká nástrojová síla na přivodění svátostného účinku. Tato pak síla jest úměrná nástroji. Proto se přirovnáná k naprosté a dokonalé síle nějaké věci, jako se přirovnává nástroj k hlavnímu činiteli. Neboť nástroj, jak bylo řečeno, nepůsobí, leč hýbán hlavním činitelem, jenž

Ad secundum dicendum quod, quamvis accidens non transeat a subiecto in subiectum, transit tamen a causa per instrumentum aliqualiter in subiectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

III q. 62 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod spirituale existens perfecte in aliquo, continet ipsum, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum esse fluens et incompletum. Et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur gratiam continere.

## 4. Utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam.

III q. 62 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis, neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiae causativa.

III q. 62 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis, et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula. Nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum, neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cuiusmodi sunt potentiae animae, quae sunt quaedam potentiae naturales; neque inter maxima bona, quia nec est gratia nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiae causativa.

III q. 62 a. 4 arg. 3

Praeterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

III q. 62 a. 4 arg. 4

Praeterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res, unius autem sacramenti non potest esse nisi una virtus. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

III q. 62 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *quae tanta vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?* Et Beda dicit quod *dominus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*.

III q. 62 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento coassistens, 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



působí ze sebe. A proto síla hlavního činitele má trvalé a úplné bytí v přirozenosti; ale síla nástrojová má bytí přecházející z jednoho do druhého a neúplné; jakož i pohyb jest úkon nedokonalý, od činitele na trpící.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní síla nemůže býti v tělesné věci na způsob síly trvalé a úplné; jak důvod dokazuje. Nic však nepřekáží, aby byla v těle duchovní síla nástrojová: pokud totiž může tělo býti hýbáno od nějaké duchovní podstaty na přivodění nějakého duchovního účinku; jako také v samém smyslovém hlase jest nějaká duchovní síla na vzbuzení lidského rozumu, pokud vychází od pojmu mysli. A tím způsobem jest duchovní síla ve svátostech, protože totiž jsou od Boha určeny k duchovnímu účinku.

K druhému se musí říci, že, jako pohyb, poněvadž jest úkon nedokonalý, není vlastně v nějakém rodě, nýbrž uvádí se na rod úkonu dokonalého, jako zjinačení na vlastnost: tak síla nástrojová, vlastně řečeno, není v nějakém rodě, nýbrž uvádí se na rod a druh dokonalé síly.

K třetímu se musí říci, že, jako síly nástrojové nabývá nástroj tím, že jest hýbán od hlavního činitele, tak i svátost dosahuje duchovní síly z požehnání Kristova a použití služebníkem při konání svátosti. Proto praví Augustin, v kterési řeči O Zjevení Páně: "A není divu, že říkáme, že voda, to jest tělesná podstata, dosahuje na očištění duše. Dosahuje zajisté, a proniká všemi záhyby svědomí. Neboť, ačkoliv sama jest jemná a lehká, přece požehnáním Kristovým jsouc jemnější, přivádí jemnou rosou tajemné příčiny života do tajů mysli."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako se nástrojově shledává táž síla hlavního činitele ve všech nástrojích, zařízených k účinku, pokud jsou nějakým řádem jedno; tak také se shledává táž síla svátostná ve slovech a věcech, pokud ze slov a věcí se dokonává jedna svátost.

## I.5. Zda svátosti Nového zákona mají sílu z utrpení Kristova.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že svátosti Nového zákona nemají síly z Kristova utrpení. Síla totiž svátostí jest v duši na působení milosti, jíž duchovně žije. Ale, jak praví Augustin k Jan.: "Slovo, jaké bylo na počátku u Boha, oživuje duše; pokud však se stalo tělem, oživuje těla." Protože tedy přísluší utrpení Kristovo Slovu, pokud se stalo tělem. zdá se, že nemůže působiti sílu svátostí.

Mimo to se zdá, že síla svátostí závisí na víře: protože, jak praví Augustin, K Jan., Slovo Boží uskutečňuje svátost, "ne že jest vysloveno, nýbrž že jest věřeno". Ale naše víra

virtutem absolutam et perfectam alicuius rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura, virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

III q. 62 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

III q. 62 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem, ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae.

III q. 62 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de Epiphania, *nec mirum quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiae universa latibula. Quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi subtilior, occultas vitae causas ad secreta mentis subtili rore pertransit*.

III q. 62 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum; ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum.

## 5. Utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi.

III q. 62 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit, super Ioan., *verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora*. Cum igitur passio Christi pertineat ad verbum secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

III q. 62 a. 5 arg. 2

Praeterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere, quia, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum Dei

nepřihlíží jen k utrpení Kristovu, nýbrž též k jiným tajemstvím jeho člověčenství, a především také jeho božství. Tedy se zdá, že svátosti nemají zvláště sílu z utrpení Kristova.

Mimo to svátosti jsou určeny k ospravedlnění lidí; podle onoho I. Kor. 6: "Obmyti jste a ospravedlněni jste." Ale ospravedlnění se přiděluje vzkříšení; podle onoho Řím. 4: "Vstal z mrtvých na naše ospravedlnění." Tedy se zdá, že svátostí mají spíše sílu ze zmrtvýchvstání Kristova než z jeho utrpení.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Řím. 5, ‚K podobnosti s proviněním Adamovým' : "Z boku Krista zesnulého vytryskly svátosti, jimiž byla spasena Církev." Tak se tedy zdá, že svátosti mají sílu z utrpení Kristova.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, svátost přispívá k udělení milosti na způsob nástroje. Jest pak dvojí nástroj: a to, jeden oddělený, jako hůl; jiný však spojený, jako ruka. Nástrojem pak spojeným jest hýbán nástroj oddělený: jako hůl rukou. Hlavní pak účinnou příčinou milosti jest Bůh; k němuž se přirovnává člověčenství Kristovo, jako nástroj spojený; svatost však, jako nástroj oddělený. A proto je třeba, aby spásonosná síla plynula z božství Kristova přes jeho člověčenství do svátostí. Zdá se pak, že svátostná milost jest především k dvojímu určena: totiž na odstranění nedostatků z minulých hříchů, pokud přejdou v úkonu a zůstávají v provině; a dále na zdo konalení duše v tom, co patří k bohopoctě podle náboženství křesťanského života. Jest pak jasné z toho, co bylo výše řečeno, že Kristus nás osvobodil od našich hříchů především svým utrpením, nejenom účinně a záslužně, nýbrž i zadostučiněním. Podobně také zahájil svým utrpením obřad křesťanského náboženství, "podávaje se Bohu v dar a oběť". jak se praví Efes. 5. Z čehož jest jasné, že svátosti Církve zvláště mají moc z utrpení Kristova, jehož síla jest s námi jaksi spojena v přijetí svátostí. A na znamení toho vytekla z boku Krista visícího na kříži voda a krev, z nichž jedno patří ke křtu a druhé k Eucharistii, což jsou hlavní svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Slovo, jaké bylo na počátku u Boha, oživuje duše, jakožto hlavní činitel; tělo však jeho a tajemství na něm uskutečněná, působí nástrojově k životu duše. K životu pak těla nejen nástrojově, nýbrž také jako nějaký vzor, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že "věrou přebývá v nás Kristus", jak se praví Efes. 3. A proto spojuje se s námi síla Kristova věrou. Síla však odpouštějící hříchy patří nějakým zvláštním způsobem k jeho utrpení. A proto jsou lidé skrze víru v jeho utrpení osvobozováni zvláštním způsobem od hříchů; podle onoho Řím. 3: "Jejž postavil Bůh smírcem v jeho krvi skrze víru." A proto síla svátosti, jež jest určena k

perficit sacramentum, non quia dicitur, sed quia creditur. Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem eius. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

III q. 62 a. 5 arg. 3

Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum iustificationem, secundum illud I Cor. VI, *abluti estis, et iustificati estis*. Sed iustificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. IV, *resurrexit propter iustificationem nostram*. Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius passione.

III q. 62 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, super illud Rom. V, *in similitudinem praevaricationis Adae* etc., dicit Glossa, *ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, per quae salvata est Ecclesia*. Sic ergo videntur sacramenta virtutem habere ex passione Christi.

III q. 62 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae. Manifestum est autem ex his quae supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum Christianae religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. V. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. In cuius signum, de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad Baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta.

III q. 62 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas sicut agens principale, caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animae vitam. Ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quandam exemplaritatem, ut supra dictum est.

III q. 62 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. III. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus*



odstranění hříchů, jest především z víry v utrpení Kristovo.

K třetímu se musí říci, že se ospravedlnění přiděluje zmrtvýchvstání pro konec k němuž, jímž jest novost života z milosti. Přiděluje je pak utrpení pro konec od něhož, totiž co do odpuštění hříchů.

## I.6. Zda působily milost svátosti Starého zákona.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že svátosti Starého zákona působily milost. Protože, jak bylo řečeno, svátosti Nového zákona mají účinnost z víry v utrpení Kristovo. Ale ve Starém zákoně byla víra v utrpení Kristovo, tak jako v novém; neboť "máme téhož Ducha víry", jak jest II. Kor. 4. Jako tedy udělují milost svátosti Nového zákona, tak také svátosti Starého zákona udělovaly milost.

Mimo to posvěcování se neděje než milostí. Ale svátostmi Starého zákona byli lidé posvěcováni: praví se totiž Levit. 8: "Když je posvětil," Mojžíš totiž Aarona a jeho syny, "v jejich rouše" atd. Tedy se zdá, že svátosti Starého zákona udělovaly milost.

Mimo to Beda praví, v Řeči na Obřezání: "Obřízka půso bila v zákoně tutéž pomoc spásonosného léčení proti ráně dědičného hříchu, kterou začal působiti křest v době zjevené milosti." Ale nyní křest uděluje milost. Tedy obřízka udělovala milost. A z téhož důvodu ostatní zákonné svátosti. Protože, jako je křest branou svátostí Nového zákona, tak obřízka byla branou svátostí Starého zákona: pročež praví Apoštol, Gal. 5.: "Dosvědčuji obřezávajícímu se, že jest zavázán plniti veškerý zákon."

Avšak proti jest, co se praví Gal. 4.: "Zase se obracíte k slabým a nuzným živlům?" Glossa: "to jest, k zákonu, jenž sluje slabým, protože dokonale neospravedlňuje". Ale milost ospravedlňuje dokonale. Tedy neudělovaly svátosti Starého zákona milost.

Odpovídám: Musí se říci, že nelze říci, že svátosti Starého zákona milost ospravedlňující udělovaly ze sebe, to jest., vlastní silou: protože by tak nebylo nutné utrpení Kristovo, podle onoho Galat. 2: "Jest-li spravedlnost ze zákona, Kristus nadarmo zemřel." Ale ani nelze říci, že měly z utrpení Kristova moc udělovatimilost ospravedlnění. Jak je totiž patrné z řečeného, síla Kristova utrpení spojuje se s námi věrou a svátostmi; avšak rozdílně: neboť spojení, které jest věrou, nastává úkonem duše, kdežto spojení, které jest skrze svátosti, nastává užíváním vnějších věcí. Nic však nepřekáží, aby to, co je časově pozdější, hýbalo, dříve než jest, pokud předchází v úkonu duše: jako cíl, jenž jest pozdější časově, hýbe jednajícím, pokud jest jím postřehnut a žádán. Ale to, co ještě není v přirozenosti věcí, nehýbe podle užívání vnějších věcí. Pročež účinná příčina nemůže býti pozdější v bytí, pořadem trvání jako příčina účelová. - Tak tedy jest jasné, že z utrpení Kristova, které jest příčinou lidského ospravedlnění, vhodně plyne síla ospravedlňující do svátostí Nového

*propitiatorem per fidem in sanguine eius*. Et ideo virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollendum peccata, praecipue est ex fide passionis Christi.

III q. 62 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod iustificatio attribuitur resurrectioni ratione termini ad quem, qui est novitas vitae per gratiam. Attribuitur tamen passioni ratione termini a quo, scilicet quantum ad dimissionem culpae.

## 6. Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

III q. 62 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacramenta veteris legis gratiam causarent. Quia sicut dictum est, sacramenta novae legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova, *habemus enim eundem spiritum fidei*, ut habetur II Cor. IV. Sicut ergo sacramenta novae legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

III q. 62 a. 6 arg. 2

Praeterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur, dicitur enim Levit. VIII, cumque sanctificasset eos, Moyses scilicet Aaron et filios eius, in vestitu suo, et cetera. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

III q. 62 a. 6 arg. 3

Praeterea, Beda dicit, in homilia circumcisionis, *idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat quod Baptismus agere revelatae tempore gratiae consuevit*. Sed Baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat. Et pari ratione alia sacramenta legalia, quia sicut Baptismus est ianua sacramentorum novae legis, ita circumcisio erat ianua sacramentorum veteris legis; propter quod apostolus dicit, Galat. V, *testificor omni circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*.

III q. 62 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* Glossa, *idest ad legem, quae dicitur infirma, quia perfecte non iustificat*. Sed gratia perfecte iustificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

III q. 62 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam iustificantem per seipsa, idest propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat. II, *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*. Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam iustificandi. Sicut enim ex praedictis patet, virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen, nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedit in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Sic

zákona; ne však do svátostí Starého zákona. A přece byli ospravedlněni věrou v utrpení Kristovo staří Otcové, tak jako my. Svátosti pak Starého zákona byly jakési projevy této víry, pokud naznačovaly utrpení Kristovo o jeho účinky. Tak je tedy patrné, že svátosti Starého zákona neměly v sobě nějakou sílu, kterou by přispívaly k udělení ospravedlňující milosti; nýbrž jen naznačovaly věrou, skrze kterou byli ospravedlňováni.

K prvnímu se tedy musí říci, že staří Otcové měli víru v budoucí utrpení Kristovo, jež, pokud byla v postřehu duše, mohla ospravedlniti. Ale my máme víru v utrpení Kristovo předchozí, jež může ospravedlniti také podle věcného užívání svátostných věcí, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ono posvěcení bylo předobrazné: řeklo se totiž, že jsou posvěcováni, protože byli vybráni k bohopoctě podle obřadů Starého zákona, jež všechny byly určeny k předobrazování utrpení Kristova.

K třetímu se musí říci, že o obřízce byly mnohé domněnky. Někteří totiž pravili, že se obřízkou neudělovala milost, nýbrž se jen odstraňoval hřích. - Ale to nemůže býti; protože člověk není z hříchu ospravedlněn, leč milostí, podle onoho Řím. 3: "Zdarma ospravedlněni skrze jeho milost." A proto jiní pravili, že se obřízkou udělovala milost co do účinků, odstraňujících vinu, ale ne co do kladných účinků. Ale to se také zdá nesprávným. Neboť obřízkou se dávala dětem možnost dojíti slávy, jež jest konečným kladným účinkem milosti. A mimo to, podle řádu příčiny tvarové přirozeně jsou dříve účinky kladné než zbavující, ač podle řádu příčiny hmotné jest naopak: tvar totiž nevylučuje postrádání, leč utvářením podmětu. A proto jiní řekli, že obřízka udělovala milost také co do nějakého účinku kladného, jenž jest učiniti někoho hodným věčného života; ne však v tom, co jest tlumiti dychtivost, pudící ke hříchu. Tak jsem někdy smýšlel. Ale bedlivěji pozorujícímu jest patrné, že ani to nemůže býti pravdou: protože nejmenší milost může odporovati jakékoliv dychtivosti a zasloužiti věčný život. A proto jest lépe říci, že obřízka byla znamením ospravedlňující víry; pročež praví Apoštol, Řím. 4, že "Abraham přijal znamení obřízky, známku spravedlnosti z víry". A proto se udělovala milost v obřízce, pokud byla znamením budoucího utrpení Kristova, jak bude , níže patrné.

## *LXIII. O účinku svátostí, jímž jest charakter.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o jiném účinku svátostí, jímž jest charakter. A o tom je šest otázek:

1. Zda je svátostmi působen v duši nějaký charakter.

2. Co jest onen charakter.

igitur manifestum est quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus eius. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur.

III q. 62 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod antiqui patres habebant fidem de passione Christi futura, quae, secundum quod erat in apprehensione animae, poterat iustificare. Sed nos habemus fidem de passione Christi praecedenti, quae potest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est.

III q. 62 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa sanctificatio erat figuralis, per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum passionem Christi.

III q. 62 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non iustificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpae, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc etiam videtur esse falsum. Quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae. Et praeterea, secundum ordinem causae formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dicunt quod circumcisio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum. Quod aliquando mihi visum est. Sed diligentius consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio erat signum fidei iustificantis, unde apostolus dicit, Rom. IV, quod *Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei*. Et ideo in circumcisione conferebatur gratia inquantum erat signum passionis Christi futurae, ut infra patebit.

## *63. De effectu sacramentorum qui est character.*

### Prooemium

III q. 63 pr.

Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima. Secundo, quid sit ille character. Tertio, cuius sit character. Quarto, in quo sit sicut in subiecto. Quinto, utrum insit



3. Čeho jest charakterem.

4. V čem jest jako v podmětu.

5. Zda trvá nezrušitelně.

6. Zda vtiskují všechny svátosti charakter.

### I.1. Zda vtiskuje svátost nějaký charakter v duši.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svátosti nevtiskují nějaký charakter. Charakter se totiž zdá označovati nějaké odlišující znamení. Ale odlišení Kristových údů od jiných děje se předurčením věčným, jež nic neklade do předurčeného, nýbrž jen do Boha předurčujícího, jak jsme měli v Prvé Části; praví se totiž II. Tim. 2: "Stojí pevný Boží základ, mající toto znamení: Zná Bůh ty, kteří jsou jeho." Tedy nevtiskují svátosti charakter do duše.

Mimo to charakter jest odlišující značka. Ale značka, jak praví Augustin, v II. O křesť. nauce, jest, "co mimo podobu. kterou vtiskuje smyslům, působí příchod něčeho jiného do poznání". V duši však není nic, co by smyslům vtiskovalo nějakou podobu. Tedy se zdá, že se nevtiskuje do duše nějaký charakter.

Mimo to, jako se svátostmi Nového zákona rozlišuje věřící od nevěřícího, tak také svátostmi Starého zákona. Ale svátosti starého zákona nevtiskovaly nějaký charakter; proto též slují "spravedlnosti těla", podle Apoštola, Žid. 9. Tedy se zdá, že ani svátosti Nového zákona.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 1: "Kdo nás pomazal, 'Bůh jest; i kdo nás označil, i dal záruku Ducha do srdcí našich."

Odpovídám: Musí se 'říci, že, jak je patrné z řečeného, svátosti Nového zákona jsou zařízeny k dvojímu: totiž za lék proti hříchům; a na zdokonalení duše v tom, co patří k bohopoctě podle obřadu křesťanského života. Kdo však jest určován k něčemu jistému, obvykle se označuje: jako vojíni, kteří byli přijímáni na vojnu, bývali za stara označováni jistými tělesnými znameními, poněvadž byli určováni k něčemu tělesnému. A proto, ježto lidé jsou svátostmi určováni k něčemu duchovnímu, patřícímu k bohopoctě, důsledek je, že jsou při nich věřící nějakým duchovním znamením poznačeni. Proto praví Augustin, v II. Proti Parmenianovi: "Jestliže zbabělec nebojováním zhanobil vojenské znamení na svém těle, a utekl se k milostivosti císařově, a, snažně poprosiv a obdržev milost, již počal bojovati: zdaž se osvobozenému a napravenému člověku opakuje ono znamení, nebo se spíše uzná a potvrdí? Či snad méně drží křesťanské svátosti než toto tělesné znamení?"

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristovi věřící jsou sice určeni znamením Božího předurčení k odměně budoucí slávy. Ale k úkonům vhodným přítomné Církve jsou určeni nějakým duchovním znamením, jim vtisknutým, jež

indelebiliter. Sexto, utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

### 1. Utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima.

III q. 63 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per aeternam praedestinationem, quae non ponit aliquid in praedestinato, sed solum in Deo praedestinante, ut in prima parte habitum est, dicitur enim II ad Tim. II, *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt eius*. Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

III q. 63 a. 1 arg. 2

Praeterea, character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit, in II de Doct. Christ., *est quod, praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*. Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

III q. 63 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem, unde et dicuntur iustitiae carnis, secundum apostolum, ad Heb. IX. Ergo videtur quod nec sacramenta novae legis.

III q. 63 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, II Cor. I, *qui unxit nos, Deus est, et qui signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus nostris*. Sed nihil aliud importat character quam quandam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

III q. 63 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribebantur ad militiam antiquitus solebant aliquibus characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo, cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit, in II contra Parmenianum, *si militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac, prece fusa et venia impetrata, militare iam coeperit, nunquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta Christiana quam corporalis haec nota?*

III q. 63 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fideles Christi ad praemium quidem futurae gloriae deputantur signaculo praedestinationis divinae. Sed ad actus convenientes

sluje charakter.

K druhému se musí říci, že charakter, vtisknutý do duše, má ráz znamení, pokud se vtiskuje viditelnou svátostí; neboť, že se někomu dostalo křestního charakteru, víme z toho, že byl obmyt viditelnou vodou. Nicméně však lze charakterem nebo značkou pro jakousi podobnost nazvati všechno, co něco zobrazuje nebo rozlišuje od druhého, i když není viditelné; jako Kristus sluje "podoba nebo charakter otecké podstaty", podle Apoštola, Žid. 1.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, svátosti Starého zákona neměly v sobě duchovní sílu, přispívající k nějakému duchovnímu účinku. A proto se nevyžadoval v oněch svátostech nějaký duchovní charakter, nýbrž dostačovala tam tělesná obřízka, již Apoštol jmenuje značkou, Řím. 4.

## I.2. Zda charakter jest nějaká duchovní moc.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že charakter není duchovní moc. Charakter totiž se zdá býti totéž, co útvar; proto Žid. 1, kde se praví, "útvar podstaty jeho", v řeckém místo útvar je charakter. Ale útvar je ve čtvrtém druhu jakosti; a tak se liší od moci, která jest ve druhém druhu jakosti. Tedy charakter není duchovní moc.

Mimo to Diviš praví, II. hl. Círk. Hier., že "Boží blaženost přijímá ke své účasti vstupujícího" do blaženosti, "a vlastním světlem jako nějakým znamením mu dává podíl sebe". A tak se zdá, že charakter jest nějaké světlo. Ale světlo patří spíše do třetího druhu jakosti. Není tedy charakter moc, která se zdá patřiti do druhého druhu jakosti.

Mimo to někteří dávají charakteru takový výměr: "charakter je svaté znamení společenství víry a svatého svěcení, dané od hierarchy". Znamení však je v rodě vztahu, ne však v rodě moci. Není tedy charakter duchovní moc.

Mimo to moc má ráz příčiny a původu; jak je patrné v V. Metafys. Ale znamení, které kladou do výměru charakteru. patří spíše k pojmu účinku. Charakter tedy není duchovní moc.

Avšak proti, Filosof praví, v II. Ethic.: "Trojí je v duši: mohoucnost, zběhlost, a trpnost." Ale charakter není trpnost: protože trpnost rychle přejde, charakter však jest nezrušitelný, jak bude níže řečeno. Podobně také není zběhlost. Protože není zběhlosti, která by se mohla míti k dobru a zlu, kdežto charakter se má k obojímu: neboť ho užívají někteří dobře, někteří špatné. Což se nestává ve zběhlostech; neboť ctnostné zběhlosti "nikdo neužívá špatně" a špatné zběhlosti nikdo dobře. Tedy zbývá, že charakter jest mohoucnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, svátosti Nového zákona vtiskují charakter, pokud jsme jimi

praesenti Ecclesiae deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

III q. 63 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod character animae impressus habet rationem signi inquantum per sensibile sacramentum imprimitur, per hoc enim scitur aliquis baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character, vel signaculum, dici potest per quandam similitudinem omne quod figurat alicui, vel distinguit ab alio, etiam si non sit sensibile, sicut Christus dicitur figura vel character paternae substantiae, secundum apostolum, Heb. I.

III q. 63 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operantem. Et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam apostolus signaculum nominat, Rom. IV.

## 2. Quid sit ille character.

III q. 63 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura, unde ad Heb. I, ubi dicitur, figura substantiae eius, in Graeco habetur loco figurae character. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quae est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

III q. 63 a. 2 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier., quod *divina beatitudo accedentem ad beatitudinem in sui participationem recipit, et proprio lumine, quasi quodam signo, ipsi tradit suam participationem*. Et sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen pertinet magis ad tertiam speciem qualitatis. Non ergo character est potestas, quae videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

III q. 63 a. 2 arg. 3

Praeterea, a quibusdam character sic definitur, *character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis, datum a hierarcha*. Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

III q. 63 a. 2 arg. 4

Praeterea, potestas habet rationem causae et principii, ut patet in V Metaphys. Sed signum, quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

III q. 63 a. 2 s. c.

Sed contra, philosophus dicit, in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio*. Sed character non est passio, quia passio cito transit, character autem indelebilis est, ut infra dicetur. Similiter etiam non est habitus. Quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere. Character autem ad utrumque se habet, utuntur enim eo quidam bene, alii vero male. Quod in habitibus non contingit, nam habitu virtutis nullus utitur male, habitu malitiae nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

III q. 63 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, sacramenta



určováni k bohopoctě podle obřadu křesťanského náboženství. Pročež Diviš, v II. hl. Církev. Hier., když řekl, že "Bůh předává jakýmsi znamením podíl sebe přistupujícímu, dodává: "čině jej božským a rozdavačem Božího". Bohopocta však záleží buď v přijímání něčeho božského, nebo v předávání jiným. K obojímu pak je třeba nějaké mohoucnosti; neboť k předávání jiným něčeho vyžaduje se nějaká mohoucnost činná; k přijímání pak se vyžaduje mohoucnost trpná. A proto charakter obnáší nějakou duchovní mohoucnost, zařízenou k tomu, co patří k bohopoctě. Třeba však věděti, že tato duchovní mohoucnost je nástrojová, jak svrchu bylo řečeno o síle, která jest ve svátostech. Neboť míti charakter svátosti přísluší služebníkům Božím; služebník pak jest na způsob nástroje, jak praví Filosof, v I. Polit. A proto, jako síla, která jest ve svátostech, není o sobě v rodě, nýbrž z uvedení, poněvadž jest něco přechodného a neúplného, tak také charakter není vlastně ani v rodě ani v druhu, nýbrž uvádí se na druhý druh jakosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že útvar jest nějaké ohraničení ličnosti. Pročež, vlastně řečeno, není než ve věcech tělesných, v duchovních pak se říká metaforicky. Něco se však klade do rodu anebo druhu jenom v tom, co se o něm vypovídá vlastně. A proto charakter nemůže býti ve čtvrtém druhu jakosti, ač to někteří tvrdili.

K druhému se musí říci, že v třetím druhu jakosti jsou jen smyslové trpnosti nebo smyslové jakosti. Charakter však není viditelné světlo. A tak není v třetím druhu jakosti, jak někteří pravili.

K třetímu se musí říci, že vztah, jejž obnáší jméno znamení, musí míti na něčem základ. Vztah však toho znamení, jímž jest charakter, nemůže míti základ bezprostředně na podstatě duše; protože by tak příslušel přirozeně každé duši. A proto je třeba stanoviti něco v duši, na čem by měl základ tako vý vztah. Pročež nebude třeba, aby byl v rodu vztahu, jak někteří tvrdili.

Ke čtvrtému se musí říci, že charakter má ráz znamení ve srovnání se svátostí viditelnou, která jej vtiskuje. Ale pozorován o sobě má ráz původu, způsobem již řečeným.

## I.3. Zda svátostný charakter jest charakterem Kristovým.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svátostný charakter není charakterem Kristovým. Praví se totiž Efes. 4: "Nezarmucujte Ducha Božího Svatého, v němž jste poznamenáni." Ale poznamenání je míněno v pojmu charakteru. Tedy svátostný charakter se má spíše přiděliti Duchu Svatému než Kristu.

Mimo to charakter má ráz znamení. Jest pak znamením milosti, která se uděluje svátostí. Milost však je duši vlévána od celé Trojice; pročež se praví v Žalmu: "Milost a slávu dá Pán." Tedy se zdá, že svátostný charakter nemá

novae legis characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis. Unde Dionysius, in II cap. Eccles. Hier., cum dixisset quod Deus quodam signo tradit sui participationem accedenti, subiungit, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia, nam ad tradendum aliquid aliis, requiritur potentia activa; ad recipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut supra dictum est de virtute quae est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei, minister autem habet se per modum instrumenti, ut philosophus dicit, in I Polit. Et ideo, sicut virtus quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

III q. 63 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod figuratio est quaedam terminatio quantitatis. Unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis, in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie nisi per id quod de eo proprie praedicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis, licet hoc quidam posuerint.

III q. 63 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile. Et ita non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

III q. 63 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod relatio quae importatur in nomine signi, oportet quod super aliquid fundetur. Non autem relatio huius signi quod est character, potest fundari immediate super essentiam animae, quia sic conveniret omni animae naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio. Et hoc est essentia characteris. Unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

III q. 63 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur. Sed secundum se consideratus, habet rationem principii, per modum iam dictum.

## 3. Cuius sit character.

III q. 63 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod character sacramentalis non sit character Christi. Dicitur enim Ephes. IV, *nolite contristare spiritum sanctum Dei, in quo signati estis*. Sed consignatio importatur in ratione characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui spiritui sancto quam Christo.

III q. 63 a. 3 arg. 2

Praeterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiae quae per sacramentum confertur. Gratia autem infunditur animae a tota Trinitate, unde dicitur in

se zvláště přidělovati Kristu.

Mimo to, na to dostává někdo charakter, aby se jím odlišil od ostatních. Ale odlišení svatých od jiných nastává láskou, jež "jediná rozlišuje mezi syny království a syny záhuby", jak praví Augustin, XV. O Troj.; pročež se také praví, že ti synové záhuby mají "charakter šelmy", jak je patrné Zjev. 13. Láska však se nepřiděluje Kristu, nýbrž spíše Duchu Svatému, podle onoho Řím. 5, "Láska Boží byla rozlita v srdcích našich skrze Ducha Svatého, který nám byl dán"; nebo také Otci, podle onoho II. Kor. posl., "Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží". Tedy se zdá, že svátostný charakter se nemá přidělovati Kristu.

Avšak proti jest, že někteří dávají takový výměr charakteru: "charakter jest odlišení vtištěné od věčného charakteru rozumové duši, podle obrazu poznamenávající trojici stvořenou pro tvůrčí a obrozující Trojici a odlišující stavem víry od nepřipodobněných." Ale věčný charakter jest Kristus sám; podle onoho Žid. 1: "Ježto on jest lesk slávy a útvar", čili charakter, "podstaty jeho." Tedy se zdá, že charakter je vlastně přidělovati Kristu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného shora, charakter jest vlastně jakási značka, jíž se něco poznamenává, jakožto zařízené k něj akému cíli; jako se poznačí charakterem desetník ke směnným účelům, a vojíni jsou poznamenáni charakterem, jakožto určení k vojsku. Věřící pak člověk jest určen ke dvojímu. - A to, nejprve a hlavně, k požívání slávy. A k tomu jest poznačován znamením milosti; podle onoho Ezech. 9: "Znamení Tau na čelech mužů vzdychajících a lkajících"; a Zjev. 7: "Neškoďte zemi a moři, ani stromům, dokud nepoznamenáme služebníky Boha našeho na čelech jejich." Za druhé pak jest každý věřící určen ku přijímání nebo předávání toho, co patří k bohopoctě. A k tomu jest vlastně určen svátostný charakter. Celý pak obřad křesťanského náboženství plyne od kněžství Kristova. A proto jest jasné, že svátostný charakter je zvláště charakterem Kristovým, k jehož kněžství jsou připodobňováni věřící podle svátostných charakterů, jež nejsou ničím jiným než jakési podíly kněžství Kristova, od samého Krista plynoucí.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam mluví o připodobnění, podle něhož je někdo určen budoucí slávě, jež nastává z milosti. Ta pak se přiděluje Duchu Svatému, pokud z lásky pochází, že nám Bůh darmo něco uděluje, což patří k pojmu milosti: avšak Duch Svatý jest láska. Proto se též praví I. Kor. 19: "Rozdílné jsou milosti, ale týž Duch."

K druhému se musí říci, že svátostný charakter jest věcí vzhledem k vnější svátosti; a je svátostí vzhledem k poslednímu účinku. A proto lze dvojím způsobem přidělovati něco charakteru. Jedním způsobem podle pojmu svátosti. A tím způsobem jest znamení neviditelné milosti, jež se uděluje ve svátosti. Jiným způsobem podle

Psalmo, *gratiam et gloriam dabit dominus*. Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

III q. 63 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad hoc aliquis characterem accipit ut eo a ceteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per caritatem, quae *sola distinguit inter filios regni et filios perditionis*, ut Augustinus dicit, XV de Trin., unde et ipsi perditionis filii characterem bestiae habere dicuntur, ut patet Apoc. XIII. Caritas autem non attribuitur Christo, sed magis spiritui sancto, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*; vel etiam patri, secundum illud II Cor. ult., *gratia domini nostri Iesu Christi et caritas Dei*. Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

III q. 63 a. 3 s. c.

Sed contra est quod quidam sic definiunt characterem, *character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans Trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis, secundum statum fidei*. Sed character aeternus est ipse Christus, secundum illud Heb. I, *qui cum sit splendor gloriae et figura*, vel character, *substantiae eius*. Ergo videtur quod character proprie sit attribuendus Christo.

III q. 63 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, character proprie est signaculum quoddam quo aliquid insignitur ut ordinandum in aliquem finem, sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum, et milites charactere insigniuntur quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem, et principaliter, ad fruitionem gloriae. Et ad hoc insigniuntur signaculo gratiae, secundum illud Ezech. IX, *signa thau super frontes virorum gementium et dolentium*; et Apoc. VII, *nolite nocere terrae et mari neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum*. Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus Christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae.

III q. 63 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de configuratione secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quae fit per gratiam. Quae spiritui sancto attribuitur, inquantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largiatur, quod ad rationem gratiae pertinet, spiritus autem sanctus amor est. Unde et I ad Cor. XII dicitur, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*.

III q. 63 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui. Uno modo, secundum rationem sacramenti. Et hoc modo est signum invisibilis gratiae,



pojmu charakteru. A tím způsobem jest znamením připodobňujícím nějakému hlavnímu, při němž sídlí moc nad tím, k čemu jest někdo určen; jako vojíni, kteří jsou určeni k boji, jsou poznamenáváni znamením vůdcovým, jímž jsou mu jaksi připodobněni. A tím způsobem ti, kteří jsou určeni ke křesťanské bohopoctě, v níž moc má Kristus, přijímají charakter, kterým jsou připodobněni Kristu. Pročež charakter je vlastně Kristův.

K třetímu se musí říci, že charakterem jest někdo odlišen od druhého ve srovnání s nějakým cílem, k němuž je zařizován, kdo dostává charakter; jak bylo řečeno o charakteru vojenském, jímž se v řádě bitevním odlišuje vojín králův od vojína nepřítelova. A podobný je charakter věřících, jímž jsou odlišováni Kristovi věřící od služebníků ďáblových, buď v zařízení k věčnému životu,. nebo v zařízení k bohopoctě přítomné Církve. Z nichž prvé nastává láskou a milostí, jak praví námitka; druhé pak nastává svátostným charakterem. Pročež lze v protilehlosti charakterem šelmy rozuměti buď zatvrzelou zlobu, jíž jsou někteří určeni k věčnému trestu, nebo oddanost nedovolené bohopoctě.

## I.4. Zda charakter jest v mohutnostech, jako v podmětu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že charakter není v mohutnostech, jako v podmětu. Neboť se praví, že charakter jest uzpůsobení k milosti. Ale milost je v bytnosti duše, jako v podmětu; jak bylo řečeno v Druhé Části. Tedy se zdá. že charakter je v bytnosti duše, a ne v mohutnostech.

Mimo to se zdá, že mohutnost duše není podmětem něčeho, leč zběhlosti anebo uzpůsobení. Ale charakter není zběhlosti nebo uzpůsobením, jak bylo shora řečeno, nýbrž spíše mohoucnost, jejímž podmětem jest pouze bytnost duše. Tedy se zdá, že charakter není v mohutnosti duše, jako v podmětu, nýbrž spíše v její bytnosti.

Mimo to mohutnosti rozumové duše rozlišují se na poznávací a žádostivé. Ale nelze říci, že charakter je toliko v mohutnosti poznávací, ani též toliko v mohutnosti žádostivé: protože není zařízen ani toliko na poznávání, ani na žádání. Podobně také nelze říci, že jest v obou; protož týž případek nemůže býti v různých podmětech. Tedy se zdá, že charakter není v mohutnosti duše, jako v podmětu, nýbrž spíše v bytnosti.

Avšak proti jest, že, jak jest obsaženo v předeslaném výměru charakteru, charakter se vtiskuje rozumové duši podle obrazu. Ale obraz Trojice v duši se béře podle mohutnosti. Tedy je charakter v mohutnostech duše.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, charakter jest jakési označení, jímž se poznamenává duše ku přijímání anebo předávání jiným toho, co patří k bohopoctě. Bohopocta však záleží v nějakých úkonech. K úkonům pak jsou především zařízeny mohutnosti duše, jako je bytnost zařízena k bytí. A proto není charakter jako

quae in sacramento confertur. Alio modo, secundum characteris rationem. Et hoc modo signum est configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum Christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Unde proprie est character Christi.

III q. 63 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum est de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis Diaboli, vel in ordine ad vitam aeternam, vel in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae. Quorum primum fit per caritatem et gratiam, ut obiectio procedit, secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestiae intelligi potest, per oppositum, vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad poenam aeternam; vel professio illiciti cultus.

## 4. In quo sit sicut in subiecto.

III q. 63 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto, ut in secunda parte dictum est. Ergo videtur quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis.

III q. 63 a. 4 arg. 2

Praeterea, potentia animae non videtur esse subiectum alicuius nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut supra dictum est, non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, cuius subiectum non est nisi essentia animae. Ergo videtur quod character non sit sicut in subiecto in potentia animae, sed magis in essentia ipsius.

III q. 63 a. 4 arg. 3

Praeterea, potentiae animae rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quod character sit tantum in potentia cognoscitiva, nec etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum, neque ad appetendum. Similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animae sicut in subiecto, sed magis in essentia.

III q. 63 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, sicut in praemissa definitione characteris continetur, character imprimitur animae rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animae existit.

III q. 63 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae

v podmětu, v bytnosti duše, nýbrž v její mohutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se přiděluje podmět nějakému případku podle rázu toho, k čemu zblízka uzpůsobuje, ne však podle rázu toho, k čemu uzpůsobuje vzdáleně nebo nepřímo. Charakter pak uzpůsobuje přímo a zblízka duši k vykonávání toho, co patří do bohopocty. A protože se to neděje vhodně bez pomoci milosti, protože, jak se praví Jan. 4, ti, "kdo se Bohu klaněji, musí se klaněti v duchu a pravdě", v důsledku Boží štědrost uděluje milost těm, kteří přijímají charakter, aby jím hodně splnili to, k čemu jsou určeni. A proto spíše jest charakteru přiděliti podmět podle rázu úkonů bohopocty, než podle pojmu milosti.

K druhému se musí říci, že bytnost duše jest podmětem přirozené mohutnosti, jež vychází z prvků bytnosti. Takovou však mohutností není charakter, nýbrž jest nějakou mohoucností duchovní, přicházející zvenku. Pročež, jako bytnost duše, z níž je přirozený život lidský, je zdokonalována milostí., kterou duše duchovně žije, tak jest zdokonalována přirozená mohutnost duše duchovní mohoucností, což je charakter. Neboť zběhlost a uzpůsobení patří k mohutnosti duše, poněvadž jsou zařízeny k úkonům, jichž původy jsou mohutnosti. A z téhož důvodu je třeba přiděliti mohutnosti všechno, co je zařízeno k úkonu.

Ke třetímu se musí říci, že – tak, jak bylo řečeno, že charakter je přiřazován k oněm věcem, které se týkají bohoslužeb (divini cultus, též pocty, úcty k Bohu a.j.). To se ovšem rovněž týká i jakéhokoliv veřejného projevování víry, prostřednictvím vnějších znaků. Je proto patřičné, aby charakter byl v poznávací mohutnosti duše, v níž jest obsažena i víra.

## I.5. Zda charakter je v duši nezrušitelně.

Při páté se postupuje takto.: Zdá se, že charakter není v duši nezrušitelně. Čím totiž jest nějaký případek dokonalejší, tím pevněji utkví. Ale milost jest dokonalejší než charakter: protože charakter je zařízen k milosti, jako k dalšímu cíli. Milost však se ztrácí hříchem. Tedy tím spíše charakter.

Mimo to charakterem jest někdo určen k bohopoctě, jak bylo řečeno. Ale někteří přecházejí od bohoslužby k protivné bohopoctě odpadem od víry. Tedy se zdá, že takoví ztrácejí svátostný charakter.

Mimo to zánikem cíle musí také zaniknouti to, co je k cíli; jinak by nadarmo zůstávalo: jako po vzkříšení nebude manželství, protože zanikne plození, k němuž jest manželství určeno. Vnější ale bohopocta, k níž jest určen charakter, nezůstane ve vlasti, v níž se nebude díti nic obrazně, nýbrž všechno v holé pravdě. Tedy nezůstává svátostný charakter v duši navždy. A tak netkví nezrušitelně.

Avšak proti jest, co praví Augustin, II. Proti Parmenianovi: "Křesťanské svátosti neutkví méně než tělesné znamení

animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subiecto in essentia animae, sed in eius potentia.

III q. 63 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda, et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia, ut dicitur Ioan. IV, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiae.

III q. 63 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia animae est subiectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde, sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animae, eo quod ordinantur ad actus, quorum potentiae sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiae tribuendum.

III q. 63 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus. Qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.

## 5. Utrum sit indelebilis.

III q. 63 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod character non insit animae indelebiliter. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmius inhaeret. Sed gratia est perfectior quam character, quia character ordinatur ad gratiam sicut ad ulteriorem finem. Gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

III q. 63 a. 5 arg. 2

Praeterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est. Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

III q. 63 a. 5 arg. 3

Praeterea, cessante fine, cessare debet et id quod est ad finem, alioquin frustra remaneret, sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam matrimonium ordinatur cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non remanet in perpetuum in anima. Et ita non inest indelebiliter.

III q. 63 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II contra



vojenské." Ale vojenský charakter se neopakuje, nýbrž "uznán se schválí" u toho, jenž po provinění zaslouží od císaře milost. Tedy ani svátostný charakter nelze zrušiti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, svátostný charakter jest nějaký podíl kněžství Kristova v jeho věřících: že totiž jako Kristus má plnou moc duchovního kněžství, tak jeho věřící se mu připodobňují v tom, že mají podíl nějaké duchovní moci vzhledem ke svátostem a k tomu, co patří k bohopoctě. A proto také Kristu nepřísluší míti charakter, nýbrž moc jeho kněžství se přirovnává k charakteru, jako to, co je plné a dokonalé, k nějakému podílu sebe. Kněžství však Kris tovo jest věčné; podle onoho Žalmu: "Ty jsi knězem na věky podle řádu Melchisedechova." A z toho jest, že veškeré posvěcování, které nastává z jeho kněžství, zůstává, dokud trvá věc posvěcená. Což je patrné také u věcí neživých: neboť posvěcení kostela nebo oltáře zůstává vždycky, dokud nejsou zbořeny. Ježto tudíž duše jest podmětem charakteru podle rozumové části, v níž jest víra, jak bylo řečeno, jest jasné, že. jako rozum jest ustavičný a neporušný, tak nezrušitelně zůstává charakter v duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že jinak jest v duši milost a jinak charakter. Neboť milost je v duši jako nějaký tvar, mající v ní úplné bytí; charakter však je v duši, jako nějaká síla nástrojová jak bylo výše řečeno. Úplný pak tvar jest v podmětu podle stavu podmětu. A protože duše jest měnivá podle svobodného rozhodování, dokud jest ve stavu cesty, důsledek jest, že je v duši měnivě. Ale nástrojová síla se béře spíše podle stavu hlavního činitele. A proto charakter jest nezrušitelně v duši, ne pro svou dokonalost, nýbrž pro dokonalost Kristova kněžství, od něhož plyne charakter, jakožto nějaká nástrojová síla.

K druhému se musí říci, že, jak tamtéž praví Augustin, "ani odpadlíky nevidíme postrádati křtu, když se jim, v kajícnosti přišedším, neopětuje, a proto usuzujeme, že nebylo možné ztratiti jej". A důvodem toho jest, že charakter jest nástrojová síla, jak bylo řečeno; pojem pak nástroje záleží v tom, že jest od jiného hýbán, ne však v tom, že sám sebe pohybuje, což patří k vůli. A proto, jakkoli se vůle pohybuje k protivě, neodstraní se charakter, pro nepohnutelnost hlavního hybatele.

K třetímu se musí říci, že, ač po tomto životě nezůstane vnější bohopocta, přece zůstane cíl té bohopocty. A proto zůstane charakter po tomto životě, i v dobrých k jejich slávě. i ve zlých k jejich hanbě; jako také zůstává vojenský charakter na vojínech po dobytém vítězství, i ke slávě v těch, kteří zvítězili, i na potrestání v těch, kteří byli přemoženi.

Parmenianum, non minus haerent sacramenta Christiana quam corporalis nota militiae. Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur, in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

III q. 63 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est aeternum, secundum illud Psalmi, *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*. Et inde est quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis, nam Ecclesiae vel altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subiectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est; manifestum est quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima.

III q. 63 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea, character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis, ut supra dictum est. Forma autem completa est in subiecto secundum conditionem subiecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium quandiu est in statu viae, consequens est quod insit animae mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis. Et ideo character indelebiliter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character sicut quaedam instrumentalis virtus.

III q. 63 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit, *nec ipsos apostatas videmus carere Baptismate, quibus per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non potuisse iudicatur*. Et huius ratio est quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est, ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo, quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

III q. 63 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character, et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam, sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt ad gloriam, et in his qui sunt victi ad poenam.

## I.6. Zda se vtiskuje charakter ve všech svátostech Nového zákona.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se vtiskuje charakter ve všech svátostech Nového zákona. Neboť ve všech svátostech Nového zákona se dostává podíl Kristova kněžství. Ale svátostný charakter není nic jiného než nějaký po díl kněžství Kristova, jak bylo řečeno. Tedy se zdá, že ve všech svátostech Nového zákona se vtiskuje charakter.

Mimo to charakter se má k duši, ve které jest, jako posvěcení k věcem posvěceným. Ale každou svátostí nového zákona dostává člověk posvěcující milost, jak bylo výše řečeno. Tedy se zdá, že v každé svátosti Nového zákona se vtiskuje charakter.

Mimo to charakter jest věcí a svátostí. Ale v každé svátosti Nového zákona jest něco, co je toliko věcí, a něco, co je toliko svátosti, a něco, co je věcí i svátostí. Tedy v každé svátosti Nového zákona se vtiskuje charakter.

Avšak proti jest, že svátosti, ve kterých se vtiskuje charakter, se neopakují, poněvadž charakter jest nezrušitelný. jak bylo řečeno. Některé však svátosti se opakují: jak je patrné u pokání a manželství. Tedy charakter nevtiskují všechny svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo výše řečeno, svátosti Nového zákona jsou zařízeny ke dvojímu; totiž k vyléčení hříchu a k bohopoctě. Je pak všem svátostem společné, že se v nich poskytuje nějaký lék proti hříchu; protože udělují milost. Nejsou však všechny svátosti zařízeny přímo k bohopoctě: jak je patrné u pokání, jímž jest člověk osvobozován od hříchu, ale neuděluje se člověku v této svátosti něco nově patřícího k bohopoctě, nýbrž jest vrácen do původního stavu. Svátost pak patří k bohopoctě trojmo: jedním způsobem na způsob činnosti samé; jiným způsobem na způsob činitele; třetím způsobem na způsob přijímajícího. A to, na způsob činnosti samé patří k bohopoctě Eucharistie, v níž především bohopocta záleží, pokud jest obětí Církve. A právě v té svátosti se nevtiskuje člověku charakter: protože touto svátostí není člověk určován, něco dále konati nebo přijímati ve svátostech, ježto je spíše "cílem a naplněním všech svátostí". jak praví Diviš, III. hl. Církev. Hier. Obsahuje však v sobě Krista, v němž není charakter, nýbrž celá plnost kněžství. Ale k činitelům ve svátostech patří svátost svěcení: protože touto svátostí jsou lidé určováni k předávání svátostí jiným. Ale k přijímajícím patří svátost křtu, kterou člověk dostává schopnost přijmouti jiné svátosti Církve; pročež křest sluje branou svátostí. K témuž jest také nějak zařízeno biřmování, jak bude níže na svém místě řečeno. A proto se v těchto třech svátostech vtiskuje charakter, totiž při křtu. biřmování a svěcení.

## 6. Utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

III q. 63 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novae legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est. Ergo videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character.

III q. 63 a. 6 arg. 2

Praeterea, character se habet ad animam in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novae legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novae legis imprimatur character.

III q. 63 a. 6 arg. 3

Praeterea, character est res et sacramentum. Sed in quolibet sacramento novae legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novae legis imprimitur character.

III q. 63 a. 6 s. c.

Sed contra est quod sacramenta in quibus imprimitur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est. Quaedam autem sacramenta iterantur, sicut patet de poenitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

III q. 63 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati, et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato, non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter, uno modo, per modum ipsius actionis; alio modo, per modum agentis; tertio modo, per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium. Et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis et consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Continet tamen in seipso Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum Baptismi, per quod homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta, unde Baptismus dicitur esse ianua sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur. Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet Baptismum, confirmationem et ordinem.



K prvnímu se tedy musí říci, že ve všech svátostech stává se člověk účastným Kristova kněžství, jakožto přijímající nějaký jeho účinek; není však ve všech svátostech určován ke konání nebo přijímání něčeho, patřícího k bohopoctě kněžstvím Kristovým. To však se vyžaduje k tomu, aby svátost vtiskovala charakter.

K druhému se musí říci, že ve všech svátostech je člověk posvěcován, protože svatost obnáší čistotu od hříchu, což nastává skrze milosti. Ale zvláště v některých svátostech, jež vtiskují charakter, je člověk posvěcován nějakým zasvěcením, jakožto určený k bohopoctě; jako také slují posvěcenými neživé věci, pokud jsou určeny k bohopoctě.
.

K třetímu se musí říci, že, ačkoliv charakter je věcí i svátostí. přece nemusí býti charakterem, co jest věcí a svátostí. Co pak jest věcí i svátostí v jiných svátostech, bude níže řečeno.

# *LXIV. O příčinách svátostí.*

## Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom jest uvažovati o příčinách svátostí, ať ve svrchovanosti nebo v přísluze. A o tom je deset otázek.

1. Zda jen Bůh působí uvnitř ve svátostech.
2. Zda ustanovení svátostí jest jen od Boha.
3. O moci, kterou měl Kristus ve svátostech.
4. Zda mohl sděliti jiným tuto moc.
5. Zda přísluší špatným moc přísluhy svátostmi.
6. Zda špatní hřeší udílením svátostí.
7. Zda mohou andělé přisluhovati svátostmi.
8. Zda se vyžaduje ve svátostech úmysl přisluhujícího.
9. Zda se tam vyžaduje pravá víra.
10. Zda se tam vyžaduje pravý úmysl.

## I.1. Zda působí vnitřně účinek svátosti jen Bůh nebo také přisluhující.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nejen Bůh, nýbrž také přisluhující působí vnitřně účinek svátosti. Neboť vnitřním účinkem svátosti jest, aby byl člověk očištěn od hříchů a osvícen milostí. Ale služebníkům Církve přísluší očišťovati. osvěcovati a zdokonalovati, jak je patrné z Diviše, v X. hl. Nebes. Hier. Tedy se zdá, že nejen Bůh, nýbrž také služebníci Církve působí účinek svátosti.

Mimo to při udílení svátostí jsou ustanoveny nějaké prosebné modlitby. Ale modlitby spravedlivých Bůh spíše vyslyší než číkoliv, podle onoho Jan. 8: "Je-li kdo ctitel Boží a plní jeho vůli, toho Bůhvyslyší. Tedy se zdá, že dosáhne většího účinku svátosti ten, kdo jej přijímá od přisluhujícího dobrého služebníka. Tak tedy přisluhující působí nějak vnitřní účinek, a ne pouze Bůh.

Mimo to člověk jest hodnotnější než neživá věc. Ale věc neživá působí něco k vnitřnímu účinku: neboť "voda

III q. 63 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius, non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

III q. 63 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, propter hoc quod sanctitas importat munditiam a peccato, quod fit per gratiam. Sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatae sanctificari dicuntur inquantum divino cultui deputantur.

III q. 63 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet id quod est res et sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum in aliis sacramentis, infra dicetur.

# *64. De causa sacramentorum.*

## Prooemium

III q. 64 pr.

Deinde considerandum est de causis sacramentorum, sive per auctoritatem sive per ministerium. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum solus Deus interius operetur in sacramentis. Secundo, utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo. Tertio, de potestate quam Christus habuit in sacramentis. Quarto, utrum illam potestatem potuerit aliis communicare. Quinto, utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. Sexto, utrum mali peccent dispensando sacramenta. Septimo, utrum Angeli possint esse ministri sacramentorum. Octavo, utrum intentio ministri requiratur in sacramentis. Nono, utrum requiratur ibi recta fides; ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramentum. Decimo, utrum requiratur ibi recta intentio.

## 1. Utrum solus Deus interius operetur in sacramentis.

III q. 64 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister, interius operetur ad effectum sacramenti. Interior enim effectus sacramenti est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiae pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium, in V cap. Coel. Hier. Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiae operentur ad sacramenti effectum.

III q. 64 a. 1 arg. 2

Praeterea, in collatione sacramentorum quaedam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes iustorum sunt magis apud Deum exaudibiles quam quorumcumque, secundum illud Ioan. IX, *si quis Dei cultor est, et voluntatem Dei facit, hunc Deus exaudit*. Ergo videtur quod maiorem effectum sacramenti consequitur ille qui recipit illum a bono ministro. Sic ergo minister operatur aliquid ad interiorem effectum, et non solus Deus.

III q. 64 a. 1 arg. 3

Praeterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res

dotýká se těla a umývá srdce", jak praví Augustin, K Jan. Tedy člověk něco působí k vnitřnímu účinku svátosti, a ne pouze Bůh.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 8: "Bůh, jenž ospravedlňuje." Ježto tedy vnitřním účinkem všech svátostí jest ospravedlnění, zdá se, že pouze Bůh působí vnitřní účinek svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že dvojmo se děje působení nějakého účinku: jedním způsobem na způsob hlavního činitele; jiným způsobem na způsob nástroje. Tudíž prvním způsobem působí jedině Bůh vnitřní účinek svátosti. Jednak, protože jediný Bůh se noří do duše, v níž nastává účinek svátosti. Nemůže však něco působiti bezprostředně, kde není. - Jednak protože milost, která jest vnitřním účinkem svátosti, jest pouze od Boha, jak bylo řečeno v Druhé Části. Také charakter. jenž jest vnitřním účinkem některých svátosti, jest síla nástrojová, jež plyne od hlavního činitele, jímž jest Bůh. Druhým však způsobem může člověk působiti vnitřní účinek svátosti, pokud působí na způsob služebníka. Neboť je týž ráz služebníka i nástroje: činnost obou se totiž uplatňuje venku, ale má vnitřní účinek z moci hlavního činitele, jímž jest Bůh.

K prvnímu se tedy musí říci, že očišťování, které se přiděluje služebníkům Církve, není od hříchu; nýbrž říká se, že jáhnové očišťují, pokud buď vylučují nehodné ze shromáždění věřících, nebo je posvátným napomínáním připravují na přijetí svátostí. Podobně také se říká, že kněží osvěcují zasvěcený lid, ne sice vléváním milosti, nýbrž předáváním svátostí milosti, jak jest patrné z Diviše tamtéž.

K druhému se musí říci, že modlitby, které se říkají při udělování svátostí, předkládají se Bohu, ne se strany jednotlivé osoby, nýbrž se strany celé Církve, jejíž modlitby Bůh vyslyší, podle onoho Mat. 18: "Jestliže se dva z vás shodnou na zemi v nějaké věci, začkoli zaprosí, stane se jim od Otce mé ho." Nic však nebrání, aby zbožnost spravedlivého muže k tomu nějak přispěla. Toho však, co jest účinkem svátosti, nedosahuje se modlitbou Církve nebo přisluhujícího, nýbrž ze zásluhy utrpení Kristova, jehož moc působí ve svátostech, jak bylo řečeno. Pročež skrze lepšího přisluhujícího se nedává lepší účinek svátosti. Něčeho však vedlejšího lze přijímajícímu dosáhnouti ze zbožnosti přisluhujícího: to však přisluhující nepůsobí. nýbrž dosáhne vykonání od Boha.

K třetímu se musí říci, že neživé věci nepůsobí vnitřní účinek, leč nástrojově, jak bylo řečeno. A podobně lidé nepůsobí účinek svátosti, leč na způsob služby, jak bylo řečeno.

## I.2. Zda jsou svátosti jen z Božího ustanovení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svátosti nejsou jenom z Božího ustanovení. Neboť to, co je Bohem ustanoveno, podává nám Písmo svaté. Ale ve svátostech se

inanimata aliquid operatur ad effectum interiorem, *nam aqua corpus tangit et cor abluit*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, et non solus Deus.

III q. 64 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *Deus qui iustificat*. Cum igitur interior effectus omnium sacramentorum sit iustificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

III q. 64 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod operari aliquem effectum contingit dupliciter, uno modo, per modum principalis agentis; alio modo, per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti. Tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus consistit. Non autem potest aliquid immediate operari ubi non est. Tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte habitum est. Character etiam, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti, utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

III q. 64 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiae, non est a peccato, sed dicuntur diaconi purgare, inquantum vel immundos eiiciunt a coetu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiae tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

III q. 64 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. XVIII, *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet eis a patre meo*. Nihil tamen prohibet quin devotio viri iusti ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiae vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cuius virtus operatur in sacramentis, ut dictum est. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri, nec tamen minister operatur illud, sed impetrat operandum a Deo.

III q. 64 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod res inanimatae non operantur ad interiorem effectum nisi instrumentaliter, ut dictum est. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum effectum nisi per modum ministerii, ut dictum est.

## 2. Utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo.

III q. 64 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quae sunt



něco děje, o čem není zmínky v Písmě svatém: třebas o křižmu, jímž jsou lidé biřmováni; a oleji, jímž jsou kněží mazáni, a o mnohých jiných, jak slovech, tak úkonech, jichž užíváme ve svátostech. Nejsou tedy svátosti jen z Božího ustanovení:

Mimo to svátosti jsou nějaká znamení. Ale věci viditelné přirozeně něco znamenají. Nelze však říci, že Boha těší některá značení, a ne jiná: protože on schvaluje všechno, co učinil. Zdá se to však vlastní démonům, že jsou některými znameními k něčemu přivábeni: praví totiž Augustin, XXI O Městě Bož.: "Démoni jsou přivábeni tvory, jež nestvořili oni, nýbrž Bůh, podle své rozmanitosti rozmanitými, ne pokrmy, jako živočichové, nýbrž jakožto duchové, znameními." Nezdá se tedy, že svátosti vyžadují Božího ustanovení.

Mimo to apoštolové byli náměstky Boha na zemi; pročež praví Apoštol, II. Kor. 2: "Neboť i já co jsem daroval, daroval-li jsem co, pro vás v osobě Kristově, to jest, jako by sám Kristus daroval. Tak se tedy zdá,že apoštolové a jejich nástupci mohou ustanovovati nové svátosti.

Avšak proti jest, že ten něco ustanovuje, kdo tomu dal moc a sílu; jak jest zřejmé u ustanovujících zákony. Ale síla svátosti jest pouze od Boha, jak je patrné z řečeného. Tedy jenom Bůh může ustanoviti svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak plyne ze shora řečeného, svátosti působí nástrojově duchovní účinky. Nástroj pak má sílu od hlavního činitele. Činitel pak vzhledem ke svátosti je dvojí: totiž ustavující svátost a užívající ustanovené svátosti, když ji totiž přivádí k vykonání účinku. Síla svátosti však nemůže býti od toho, jenž užívá svátosti; protože nejedná, leč na způsob služby. Zbývá tedy, že síla svátosti jest od toho, jenž ustanovil svátost. Ježto tedy síla svátosti jest jen od Boha, je důsledek, že jen Bůh ustanovil svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se děje ve svátostech, ustanoveno od lidí, nepatří nutně ke svátosti, nýbrž pouze k jakési slavnostnosti, jíž se užívá ve svátostech na povzbuzení zbožnosti a úcty v těch, kteří přijímají svátosti. To však, co patří nutně ke svátosti, jest ustanoveno Kristem samým, jenž jest Bůh a člověk. A ačkoli není všechno podáno v Písmech, přece to má Církev z domácího podání apoštoly, jak Apoštol praví, I. Kor. 11: "Ostatní zařídím, až přijdu."

K druhému se musí říci, že viditelné věci mají ze své přirozenosti jakousi způsobilost na značení duchovních účinků; ale ta způsobilost jest omezena z Božího ustanovení na zvláštní význam. A to jest, co praví Hugo od Svatého Viktora, že "svátost značí z ustanovení". Bůh pak dal přednost některým věcem před jinými pro svátostné významy, ne, že by jimi byl poután jeho cit, nýbrž, aby byl

divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quaedam aguntur in sacramentis de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate quo homines confirmantur, et de oleo quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis, tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

III q. 64 a. 2 arg. 2

Praeterea, sacramenta sunt quaedam signa. Res autem sensibiles naturaliter quaedam significant. Nec potest dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quae fecit approbat. Hoc autem proprium videtur esse Daemonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur, dicit enim Augustinus, XXI de Civ. Dei, *illiciuntur Daemones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*. Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

III q. 64 a. 2 arg. 3

Praeterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris, unde apostolus dicit, II Cor. II, *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*, idest, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod apostoli, et eorum successores, possint nova sacramenta instituere.

III q. 64 a. 2 s. c.

Sed contra est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut ex dictis patet. Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

III q. 64 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum; et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor.

III q. 64 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam solemnitatem, quae adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt. Ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, sunt ab ipso Christo instituta, qui est Deus et homo. Et licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut apostolus dicit, I Cor. XI, *cetera cum venero disponam*.

III q. 64 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura, sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de sancto Victore dicit, quod *sacramentum ex institutione significat*. Praeelegit tamen Deus quasdam res

vhodnější význam.

K třetímu se musí říci, že apoštolové a jejich nástupci jsou zástupci Boha co do řízení Církve, ustanovené věrou a svátostmi víry. Pročež, jako jim není dovoleno založiti jinou Církev, tak jim není dovoleno podávati jinou víru, ani ustanovovati jiné svátosti; jak se praví, že Církev Kristova byla zbudována "svátostmi, které vytryskly z boku Krista, pnícího na kříži".

## I.3. Zda Kristus, jakožto člověk, měl moc působiti vnitřní účinek svátostí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus, jakožto člověk, měl moc působiti vnitřní svátostný účinek. Praví totiž Jan Křtitel, jak máme Jan. l: "Kdo mne poslal křtíti vodou, řekl mi: Nad kým uvidíš Ducha sestupovati a zůstávati nad ním, ten jest, jenž křtí Duchem Svatým." Ale křtíti Duchem Svatým jest vnitřně udělovati milost Ducha Svatého. Duch Svatý však sestoupil na Krista, jakožto člověka ne jakožto Boha, protože tak sám dává Ducha Svatého. Tedy se zdá, že Kristus, jakožto člověk, měl moc působiti vnitřní účinek svátostí.

Mimo to Pán praví, Mat. 9: "Vězte, že Syn člověka má na zemi moc odpouštěti hříchy." Ale odpuštění hříchů jest vnitř ni účinek svátosti. Tedy se zdá, že Kristus, jakožto člověk, působí vnitřní účinek svátostí.

Mimo to ustanovení svátostí přísluší tomu, jenž jako hlavní činitel působí vnitřní účinek svátosti. Jest však jasné, že Kristus svátosti ustanovil. Tedy on jest, jenž působí vnitřní účinek svátostí.

Mimo to nikdo nemůže bez svátosti uděliti účinek svátosti, leč by vlastní silou konal účinek svátostí. Ale Kristus bez svátosti udělil účinek svátosti; jak je patrné u Magdaleny, jíž řekl: "Odpouštějí se ti hříchy." Tedy se zdá, že Kristus, jakožto člověk, působí vnitřní účinek svátosti.

Mimo to, čí silou působí svátost, ten jest hlavním činitelem vnitřního účinku. Ale svátosti mají sílu z utrpení Kristova a vzývání jeho jména; podle onoho I. Kor. 1: "Což byl Pavel za vás ukřižován? Nebo jste byli ve jménu Pavlově pokřtěni?" Tedy Kristus, jakožto člověk, působí vnitřní účinek svátosti.

Avšak proti jest, co Augustin praví: "Ve svátostech přetajemně působí božská moc spasení." Ale Kristus má božskou moc jakožto Bůh, ne však jakožto člověk. Tedy Kristus nepůsobí vnitřní účinek svátosti jakožto člověk, nýbrž jakožto Bůh.

aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius affectus, sed ut sit convenientior significatio.

III q. 64 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde, sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed per *sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt*, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

## 3. De potestate quam Christus habuit in sacramentis.

III q. 64 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum dicit enim Ioannes Baptista, ut habetur Ioan. I, *qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto*. Sed baptizare in spiritu sancto est interius gratiam spiritus sancti conferre. Spiritus autem sanctus descendit super Christum inquantum homo, non inquantum Deus, quia sic ipse dat spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

III q. 64 a. 3 arg. 2

Praeterea, Matth. IX dominus dicit, *sciatis quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata*. Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operatur.

III q. 64 a. 3 arg. 3

Praeterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

III q. 64 a. 3 arg. 4

Praeterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit, *dimittuntur tibi peccata*. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

III q. 64 a. 3 arg. 5

Praeterea, illud in cuius virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi et invocatione nominis eius, secundum illud I Cor. I, *nunquid Paulus pro vobis crucifixus est? Aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem sacramenti effectum.

III q. 64 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem*. Divina autem virtus est Christi secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum secundum quod est homo,



Odpovídám: Musí se říci, že vnitřní účinek svátostí působí Kristus i jakožto Bůh, i jakožto člověk; ale jinak a jinak. Neboť jakožto Bůh působí ve svátostech ze svrchovanosti. Jakožto člověk pak působí vnitřní účinek svátostí zásluhami a účinně, ale nástrojově. Bylo totiž řečeno, že utrpení Kristovo, jež mu přísluší podle lidské přirozenosti, jest příčinou našeho ospravedlnění: i záslužně i účinně, ne sice na způsob hlavního činitele čili ze svrchovanosti, nýbrž na způsob nástroje, pokud člověčenství jest nástrojem jeho božství, jak bylo výše řečeno. Avšak, protože jest nástrojem spojeným s božstvím v osobě, má jakousi přednost a příčinnost vzhledem k vnějším nástrojům, jimiž jsou služebníci Církve, jak je patrné z řečeného slova. A proto, jako Kristus, jakožto Bůh, má moc svrchovanosti ve svátostech, tak, jakožto člověk má moc přednostní přísluhy, čili moc vynikající. Ta pak záleží ve čtverém. A to, nejprve v tom, že zásluha a síla jeho utrpení působí ve svátostech, jak bylo výše řečeno. - A protože síla utrpení spojuje se s námi věrou, podle onoho Řím. 3, "Jejž Bůh ustanovil smírcem skrze víru v krev jeho", kteroužto víru vyznáváme vzýváním jména Kristova: proto, za druhé, k vynikající moci, kterou má Kristus ve svátostech, patří, že svátosti jsou svatými z jeho jména. A protože svátosti nabývají síly z ustanovení, je z toho, že za třetí, k vynikající moci Kristově patří, že on, jenž dal sílu svátostem, mohl ustanoviti svátosti. - A protože příčina nezávisí na účinku, nýbrž spíše naopak, patří za čtvrté, k vynikající moci Kristově, že on mohl uděliti účinek svátostí bez vnější svátosti.

A z toho je patrná odpověď na námitky: Neboť obě části námitek jsou v něčem pravdivé, jak bylo řečeno.

## I.4. Zda mohl Kristus přisluhujícím sděliti svou moc, kterou měl ve svátostech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nemohl sděliti přisluhujícím svou moc, kterou měl ve svátostech. Jak totiž dovozuje Augustin, Proti Maximinovi, "jestli mohl a nechtěl, záviděl". Ale závist byla daleko od Krista, v němž byla největší plnost lásky. Tedy, když Kristus nesdělil přisluhujícím svou moc: zdá se, že nemohl sděliti.

Mimo to, k onomu Jan. 14, ‚Větší věci učiní', praví Augustin: "Zrovna bych to nazval větším," totiž, že se z bezbožného stane spravedlivý, "nežli stvořiti nebe a zemi." Ale Kristus nemohl sděliti svým učedníkům, aby stvořili nebe a zemi. Tedy ani aby ospravedlnili bezbožného. Ježto tedy ospravedlnění bezbožného nastává z moci Kristovy, kterou má ve svátostech: zdá se, že nemohl své moci, kterou má ve svátostech, sděliti přisluhuj ícím.

sed secundum quod est Deus.

III q. 64 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis et meritorie, et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis eius, ut supra dictum est. Sed tamen, quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae et ipsa sacramenta, ut ex supra dictis patet. Et ideo, sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita, inquantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae. Quae quidem consistit in quatuor. Primo quidem, in hoc quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est. Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius*, quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur, ideo, secundo, ad potestatem excellentiae quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in eius nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod, tertio, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, quarto, ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

III q. 64 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta, utraque enim pars obiectionum vera est, ut dictum est, secundum aliquid.

## 4. Utrum illam potestatem potuerit aliis communicare.

III q. 64 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus, contra Maximinum, *si potuit et non voluit, invidus fuit*. Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo caritatis. Ergo, cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

III q. 64 a. 4 arg. 2

Praeterea, super illud Ioan. XIV, *maiora horum faciet*, dicit Augustinus, prorsus maius hoc esse dixerim, scilicet ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram. Sed Christus non potuit communicare suis discipulis quod crearent caelum et terram. Ergo neque quod iustificent impium. Cum igitur iustificatio impii fiat per potestatem Christi quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam quam habet in sacramentis, non potuerit ministris communicare.

Mimo to Kristu, pokud je hlavou Církve, přísluší, aby milost plynula od něho na druhé; podle onoho Jan. 1: "Z plnosti jeho všichni jsme obdrželi." Ale to nebylo sdělitelné druhým: protože tak by Církev byla nestvůrná, majíc mnoho hlav. Tedy se zdá, že Kristus nemohl sděliti své moci přisluhujícím.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Jan. 1, ‚Já jsem ho neznal', že "nevěděl, že Pán bude míti moc křtíti a ji si podrží". To však by Janovi nebylo neznámé, kdyby taková moc nebyla sdělitelná. Mohl tedy Kristus sděliti svou moc přisluhujícím.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Kristus měl ve svátostech dvojí moc. Jednu svrchovanosti, jež mu přísluší jakožto Bohu. A taková moc nemohla býti sdělena žádnému tvoru, jako ani Boží bytnost. Jinou moc měl vynikající, jež mu patřila jakožto člověku. A takovou moc mohl sděliti přisluhujícím, dávaje jim totiž takovou plnost milosti, že by jejich zásluha působila účinky svátostí, aby na vzývání jejich jmen byly svátosti svatými, a aby oni mohli ustanovovati svátosti a udělovati účinek svátostí bez obřadu svátosti pouhým rozkazem. Neboť spojený nástroj, čím je silnější, tím více může udělovati svou sílu nástroji oddělenému, jako ruka holi.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus ne ze závisti opomenul uděliti služebníkům Církve moc vynikající, nýbrž ve prospěch věřících; aby neskládali naději v člověka, a nebyly rozdílné svátosti, z nichž by povstalo rozdělení v Církvi, jako u těch, kteří říkali, ‚Já jsem Pavlův, Já pak Apollův, já zase Kefův', jak se praví I. Kor. 1.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o moci svrchovanosti, která přísluší Kristu, jakožto Bohu. - Ačkoliv i vynikající moc se může nazývati mocí svrchovanosti, ve srovnání k jiným přisluhujícím. Proto, k onomu I. Kor. l, ‚Rozdělen jest Kristus', praví Glossa, že "mohl jim dáti svrchovanost nad křtem, kterým dal přísluhu".

K třetímu se musí říci, že k vyvarování oné nevhodnosti. aby totiž nebylo mnoho hlav v Církvi, Kristus nechtěl sděliti přisluhujícím svou moc vynikající. Kdyby však býval sdělil, byl by sám hlavou prvotně, ostatní pak druhotně.

## I.5. Zda mohou býti udělovány svátosti od špatných přisluhujících.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nemohou býti udělovány svátosti od špatných přisluhujících. Neboť svátosti Nového zákona jsou určeny k očištění viny a k udělení milosti. Ale špatní, protože jsou nečistí, nemohou jiné od hříchu očišťovati; podle onoho Eccli. 34: "Kdo bude očištěn od nečistého?" A také, protože nemají milosti, nezdá se, že mohou uděliti milost, protože "nikdo nedává, čeho nemá". Nezdá se tedy, že mohou býti

III q. 64 a. 4 arg. 3

Praeterea, Christo inquantum est caput Ecclesiae, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius omnes accepimus*. Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus suam potestatem non potuerit ministris communicare.

III q. 64 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, super illud Ioan. I, *ego nesciebam eum*, dicit Augustinus quod *non noverat potestatem Baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum*. Hoc autem non ignorasset Ioannes si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo potestatem suam Christus ministris communicare.

III q. 64 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem. Unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod Deus. Et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo. Et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus; ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta; et ut ipsi possent sacramenta instituere; et sine ritu sacramentorum effectum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

III q. 64 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non ex invidia praetermisit potestatem excellentiae ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesia oriretur; sicut apud illos qui dicebant, *ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephae*, ut dicitur I Cor. I.

III q. 64 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de potestate auctoritatis, quae convenit Christo secundum quod est Deus. Licet et potestas excellentiae possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud I Cor. I, *divisus est Christus?* Dicit Glossa quod *potuit eis dare auctoritatem Baptismi, quibus contulit ministerium*.

III q. 64 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus noluit potestatem suae excellentiae ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

## 5. Utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis.

III q. 64 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novae legis ordinantur ad emundationem culpae et collationem gratiae. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. XXXIV, *ab immundo quis mundabitur?* Et etiam, cum



udělovány svátosti od špatných.

Mimo to celá síla svátostí plyne od Krista, jak bylo řečeno. Ale špatní jsou odříznuti od Krista: protože nemají lásky, jíž se spojují údy s hlavou, podle onoho I. Jan. 4: "Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm." Tedy se zdá, že nemohou býti svátosti udělovány od špatných.

Mimo to, jestliže schází něco z těch, která musí býti ve svátostech, nevykoná se svátost: jako když chybí náležitý tvar nebo látka. Ale náležitým přisluhujícím jest onen, jenž nemá poskvrny hříchu; podle onoho Levit. 21: "Člověk v rodinách z tvého semene, jenž měl poskvrnu, nebude podávati chlebů Bohu tvému, ani nepřistoupí ke službě jeho." Tedy se zdá, že když jest přisluhující špatný, nic se nevykoná ze svátosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Jan. 1: ‚Nad kým uvidíš Ducha' atd., že "nevěděl Jan, že Pán bude míti a ponechá si moc křtu, nýbrž že přejde plně na dobré i zlé. Co ti dělá špatný přisluhující, kde Pán je dobrý"?

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, služebníci Církve působí nástrojově ve svátostech, protože jest nějak týž pojem služebníka a nástroje. Jako pak bylo nahoře řečeno, nástroj nejedná podle vlastního tvaru, nýbrž podle síly toho, jímž jest hýbán. A proto je případkem nástroje, jakožto nástroje, jaký má tvar anebo sílu mimo to, co se vyžaduje k pojmu nástroje; jako že tělo lékaře, jež jest nástrojem duše. mající umění, jest zdravé nebo nemocné; a jako, že trubka, jíž prochází voda, je stříbrná anebo olověná. Pročež mohou udělovati služebníci Církve svátosti, i když jsou špatní.

K prvnímu se tedy musí říci, že služebníci Církve svou mocí ani neočišťují od hříchů lidi, přistupující ke svátostem, ani neudělují milost; nýbrž koná to skrze ně Kristus svou mocí, jakožto skrze nějaké nástroje. A proto účinek nastává v přijímajících svátosti, ne podle připodobnění přisluhujícím, nýbrž podle připodobnění Kristu.

K druhému se musí říci, že láskou pojí se údy Kristovy se svou hlavou, aby od něho přijaly život; protože, jak se praví I. Jan. 3, "kdo nemiluje, zůstává ve smrti". Může však někdo pracovati nástrojem, postrádajícím 'života a odděleným od sebe co do spojení tělesného, je-li spojen nějakým pohybem: neboť jinak pracujeumělec rukou, a jinak sekerou. Tak tedy působí Kristus ve svátostech: i skrze špatné, jako nástroje, postrádající života, i skrze dobré, jako skrze nástroje žijící.

K třetímu se musí říci, že něco musí býti ve svátosti dvojmo. Jedním způsobem, jakožto patřící nutně do

gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

III q. 64 a. 5 arg. 2

Praeterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est. Sed mali sunt praecisi a Christo, quia non habent caritatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

III q. 64 a. 5 arg. 3

Praeterea, si desit aliquid horum quae debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. XXI, *homo de semine tuo per familias qui habuit maculam, non offeret panes Deo tuo, nec accedet ad ministerium eius*. Ergo videtur quod, si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

III q. 64 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Ioan. I, *super quem videris spiritum etc., quod non noverat Ioannes potestatem Baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum, sed ministerium plane transiturum in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est dominus?*

III q. 64 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem est ratio ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est, instrumentum non agit secundum propriam formam, sed secundum virtutem eius a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti, sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiae possunt sacramenta conferre etiam si sint mali.

III q. 64 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ministri Ecclesiae neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt, sua virtute, sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quaedam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

III q. 64 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod per caritatem membra Christi uniuntur suo capiti ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur I Ioan. III, *qui non diligit, manet in morte*. Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, et a se separatum quantum ad corporis unionem, dummodo sit coniunctum per quandam motionem, aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis et per malos, tanquam per instrumenta carentia vita; et per bonos, tanquam per membra viventia.

III q. 64 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquid est debitum esse in

svátosti. A to když chybí, nekoná se svátost: jako když chybí náležitý tvar nebo náležitá látka. - Jiným způsobem musí býti něco ve svátosti podle jakési slušnosti A tím způsobem se patří, aby přisluhující svátostmi byli dobří.

## I.6. Zda hřeší špatní přisluhující svátostmi.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že špatní přisluhující svátostmi nehřeší. Jako se totiž slouží Bohu ve svátostech, tak také ve skutcích lásky; pročež se praví Žid. posl.: "Nezapomínejte dobročinnosti a společenství: neboť takovými obětmi si Boha zasloužíme." Ale špatní nehřeší, jestliže slouží Bohu ve skutcích lásky; ba, má se to raditi, podle onoho Dan. 4: "Zalíbiž se králi má rada: vykupuj almužnou své hříchy." Tedy se zdá, že špatní nehřeší, přisluhujíce svátostmi.

Mimo to, kdo se účastní hříchu druhého, je také sám vinen hříchem; podle onoho Řím. 1: "Hoden je smrti nejen kdo činí hřích, nýbrž také, kdo souhlasí s činícími." Ale, kdyby hřešili špatní přisluhující svátostmi, ti, kteří od nich přijímají svátosti, účastní se jejich hříchu. Tedy by také oni hřešili. Což se zdá nevhodné.

Mimo to se zdá, že nikdo není zmaten: protože tak by člověk byl nucen zoufati si, jakožto nemoha uniknouti hříchu. Ale kdyby špatní hřešili udílením svátosti, byli by zmateni: protože by také někdy hřešili, kdyby svátosti neudělili, třebas když jim nastává nutnost úřední; praví se totiž I. Kor. 9: "Běda mi jest, nebudu-li kázati; nastává mi totiž nutnost." Někdy také pro nebezpečí: jako když dítě, jsoucí v nebezpečí smrti, jest přineseno ke křtu nějakému hříšníku. Tedy se zdá. že špatní nehřeší, přisluhujíce svátostmi.

Avšak proti jest, co praví Diviš, v I. hl. Církev hier., "že se špatní nesmějí ani dotýkati symbolů", to jest, svátostných znamení. A v listu Demophilovi praví: "Takový," totiž hříšník, "jeví se smělcem, vztahuje ruce po kněžských, a nebojí se, ani se nestydí, konaje božská bez božství a domnívaje se. že Bůh neví, co on sám ví o sobě; a myslí, že oklame Otce, jejž neprávem tak jmenuje; a odvažuje se nečistá pohanění, neříkám modlitby, vyslovovati jako Kristus nad božskými znameními."

Odpovídám: Musí se říci, že někdo v jednání hřeší, protože jedná ,;nikoli jak je třeba", jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic. Bylo pak řečeno, že je vhodné, aby přisluhující svátostmi byli spravedliví; protože se služebníci mají podobati Bohu, podle onoho Levit. 19: "Svatí budete, protože já svatý jsem;" a Eccli. 10: "Podle soudce lidu tak i služebníci jeho." A proto není pochyby, že hřeší špatní, vystupujíce jako služebníci Boha a Církve udělováním svátostí. A protože tento hřích patří do zneuctění Boha a k poskvrnění posvátných, pokud je na samém člověku hřešícím, ačkoli svaté o sobě jest neposkvrnitelné: důsledek je, že takový hřích je ze svého rodu smrtelný.

sacramento dupliciter. Uno modo, sicut existens de necessitate sacramenti. Quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quandam decentiam. Et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

## 6. Utrum mali peccent dispensando sacramenta.

III q. 64 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera caritatis, unde dicitur Heb. ult., *beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis prometetur Deus*. Sed mali non peccant si ministrent Deo in operibus caritatis, quinimmo hoc est consulendum, secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime*. Ergo videtur quod mali non peccent in sacramentis ministrando.

III q. 64 a. 6 arg. 2

Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. I, *dignus est morte non solum qui peccatum agit, sed etiam qui consentit facientibus*. Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent. Quod videtur inconveniens.

III q. 64 a. 6 arg. 3

Praeterea, nullus videtur esse perplexus, quia sic homo cogeretur desperare, quasi non posset peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi, quia etiam quandoque peccarent si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim I Cor. IX, *vae mihi est si non evangelizavero, necessitas enim mihi incumbit*. Quandoque etiam propter periculum, sicut si puer, in periculo mortis existens, offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

III q. 64 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, I cap. Eccles. Hier., quod *malis non est fas neque tangere symbola*, idest sacramentalia signa. Et in epistola ad Demophilum dicit, *talis, scilicet peccator, audax videtur sacerdotalibus manum imponens; et non timet neque verecundatur, divina praeter dignitatem exequens, et Deum putans ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet immundas infamias non dicam orationes, super divina signa Christiformiter enuntiare*.

III q. 64 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per philosophum, in libro Ethicorum. Dictum est autem conveniens esse ut sacramentorum ministri sint iusti, quia ministri debent domino conformari, secundum illud Levit. XIX, *sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*; et Eccli. X, *secundum iudicem populi, sic et ministri eius*. Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiae in dispensatione sacramentorum, peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sanctorum, quantum est ex parte ipsius hominis peccatoris, licet sancta secundum seipsa



K prvnímu se tedy musí říci, že skutky lásky nejsou svaté nějakým posvěcením; nýbrž patří ke svatosti spravedlnosti. jakožto nějaké části spravedlnosti. A proto člověk, který vystupuje jako služebník Boha v dílech lásky, je-li spravedlivý. více bude posvěcen; je-li však hříšný, jest tím připravován na svatost. Ale svátostimají v sobě nějakou svatost mystickým posvěcením. A proto se prve vyžaduje ve služebníku svatost spravedlnosti aby se hodil pro svou službu. A proto jedná nepatřičně a hřeší, přistupuje-li k takové službě, jsa v hříchu.

K druhému se musí říci, že ten, jenž přistupuje ke svátostem, přijímá sice svátost od služebníka Církve, ne pokud je touto osobou, nýbrž pokud je služebníkem Církve. A proto, dokud jest od Církve trpěn ve službě, kdo přijímá od něho svátost, ten není spojen s jeho hříchem, nýbrž s Církví, jež mu v něm podává služebníka. Není-li však trpěn od Církve. třebas když jest odsvěcen nebo vyobcován nebo sesazen, hřeší, kdo od něho přijímá svátost, protože se účastní jeho hříchu.

K třetímu se musí říci, že, kdo je ve smrtelném hříchu, ten není zmatený jednoduše, nastane-li mu z úřadu udílení svátostí: protože může litovati hříchu a přisluhovati dovolené. Není pak nevhodné, aby byl zmatený v nějakém předpokladu, totiž když chce zůstati ve hříchu. t' nastalé však nutnosti by nehřešil, když by křtil v případě, ve kterém může křtíti také laik. Neboť tak je patrné, že nevystupuje jako služebník Církve, nýbrž pomáhá jsoucímu v bídě. Jinak však je při jiných svátostech, jež nejsou tak nutné, jako křest, jak bude níže patrné.

## I.7. Zda mohou andělé udělovati svátosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že andělé mohou udělovati svátosti. Neboť, cokoli může nižší služebník, může i vyšší; jako cokoliv může jáhen, může též kněz; ale ne obráceně. V řádu hierarchickém jsou andělé vyššími služebníky, než kdokoli z lidí; jak je patrné z Diviše, v knize Nebes. hier. Tedy, ježto mohou lidé udělovati svátosti, zdá se, že mnohem spíše andělé.

Mimo to svatí lidé se podobají andělům v nebi, jak se praví Mat. 22. Ale někteří svatí, jsouce v nebi, mohou udělovati svátosti; protože svátostný charakter jest nezničitelný, jak bylo řečeno. Tedy se zdá, že také andělé mohou udělovati svátosti.

Mimo to, jak bylo svrchu řečeno, ďábel jest hlavou špatných a špatní jsou údy jeho. Ale od špatných mohou býti udělovány svátosti. Tedy se zdá, že také od démonů.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 5: "Každý velekněz, vzat

incontaminabilia sint, consequens est quod tale peccatum ex genere suo est mortale.

III q. 64 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opera caritatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad iustitiae sanctitatem sicut quaedam iustitiae partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus caritatis, si sit iustus, amplius sanctificabitur, si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quandam habent per mysticam consecrationem. Et ideo praeexigitur in ministro sanctitas iustitiae, ut congruat suo ministerio. Et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

III q. 64 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit quidem sacramentum a ministro Ecclesiae, non inquantum est talis persona, sed inquantum est Ecclesiae minister. Et ideo, quandiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato eius, sed communicat Ecclesiae, quae eum tanquam ministrum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleretur, puta cum degradatur vel excommunicatur vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

III q. 64 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest poenitere de peccato et licite ministrare. Non est autem inconveniens quod sit perplexus supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret baptizando in casu in quo etiam posset laicus dispensare. Sic enim patet quod non exhibet se ministrum Ecclesiae, sed subvenit necessitatem patienti. Secus autem est in aliis sacramentis, quae non sunt tantae necessitatis sicut Baptismus, ut infra patebit.

## 7. Utrum angeli possint esse ministri sacramentorum.

III q. 64 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli possent sacramenta ministrare. Quidquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quidquid potest diaconus, potest et sacerdos, sed non convertitur. Sed Angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium, in libro Cael. Hier. Ergo, cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis Angeli.

III q. 64 a. 7 arg. 2

Praeterea, homines sancti assimilantur Angelis in caelo, ut dicitur Matth. XXII. Sed aliqui sancti in caelo existentes possunt ministrare in sacramentis, quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est. Ergo videtur quod etiam Angeli in sacris possint ministrare.

III q. 64 a. 7 arg. 3

Praeterea, sicut supra dictum est, Diabolus est caput malorum, et mali sunt membra eius. Sed per malos possunt dispensari sacramenta. Ergo videtur quod etiam per Daemones.

III q. 64 a. 7 s. c.

z lidí, pro lidi se ustanovuje v tom, co náleží Bohu." Ale andělé dobří či zlí nejsou z lidí. Tedy oni se neustanovují za služebníky v tom, co náleží Bohu, to jest ve svátostech.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, celá síla svátostí plyne z utrpení Kristova, jež jest Kristovo, po kud jest člověkem. Jemu pak se připodobňují v přirozenosti lidé, ne však andělé; ale spíše podle utrpení sluje "poněkud menší andělů", jak je patrné Žid. 2. A proto udělovati svátosti a jimi přisluhovati přísluší lidem, ne však andělům. Jest však věděti, že, jako Bůh nepřipoutal svou moc na svátosti, že by nemohl bez svátostí udělovati účinek svátosti, tak také nepřipoutal svou moc na služebníky Církve že by nemohl také andělům uděliti moc přisluhovati svátostmi. Á protože dobří andělé jsou posly pravdy, kdyby byla vykonána nějaká svátostná přísluha od dobrých andělů, musila by se uznati, protože by se musilo považovati za vykonané z Boží vůle; jako se praví, že některé chrámy byly posvěceny andělskou službou. Kdyby však démoni, kteří jsou "duchy lži", podávali nějakou svátostnou přísluhu, nesměla by se uznati.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co dělají lidé nižším způsobem, totiž skrze viditelné svátosti, jež jsou přiměřené jejich přirozenosti, činí andělé, jakožto vyšší služebníci, vyšším způsobem, totiž neviditelně "očišťujíce, osvěcujíce a dokonávajíce".

K druhému se musí říci, že svatí, kteří jsou v nebi, jsou podobni andělům co do podílu slávy; ne však co do stavu přirozenosti. A v důsledku ani co do svátostí.

K třetímu se musí říci, že špatní lidé možnost přísluhy svátostmi nemají z toho, že jsou svou špatností údy ďáblovými. A proto nenásleduje, že tím spíše to může ďábel, který jest jejich hlavou.

## I.8. Zda se vyžaduje k dokonalosti svátosti úmysl přisluhujícího.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se úmysl přisluhujícího nevyžaduje k dokonalosti svátosti. Neboť přisluhující působí ve svátosti nástrojově. Ale úkon se nędokonává podle úmyslu nástroje, nýbrž podle úmyslu hlavního činitele. Tedy se nevyžaduje k dokonalosti svátosti úmysl přisluhujícího.

Mimo to člověku nemůže býti znám úmysl druhého. Kdyby se tedy vyžadoval úmysl přisluhujícího k dokonalosti svátosti. nemohlo by býti známo člověku, přistupujícímu ke svátosti, že svátost přijal. A tak by nemohl míti jistotu spásy, zvláště když jsou některé svátosti nutné ke spasení, jak bude níže řečeno.

Mimo to úmysl člověka nemůže býti o tom, nač nedává pozor. Ale někdy ti, kteří přisluhují svátostmi, nedávají pozor na to, co praví nebo činí, myslíce na jiná. Tedy

Sed contra est quod dicitur Heb. V, *omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum*. Sed Angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quae sunt ad Deum, idest in sacramentis.

III q. 64 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quae est Christi secundum quod homo. Cui in natura conformantur homines, non autem Angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab Angelis minoratus, ut patet Heb. II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta et in eis ministrare, non autem ad Angelos. Sciendum tamen quod, sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis. Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum, quia deberet constare hoc fieri voluntate divina, sicut quaedam templa dicuntur angelico ministerio consecrata. Si vero Daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

III q. 64 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sacramenta sensibilia, quae sunt proportionata naturae ipsorum, faciunt Angeli, tanquam superiores ministri, superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

III q. 64 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod sancti qui sunt in caelo, sunt similes Angelis quantum ad participationem gloriae, non autem quantum ad conditionem naturae. Et per consequens neque quantum ad sacramenta.

III q. 64 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra Diaboli. Et ideo non sequitur quod Diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

## 8. Utrum intentio ministri requiratur in saeramentis.

III q. 64 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

III q. 64 a. 8 arg. 2

Praeterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum suscepisset. Et ita non posset habere certitudinem salutis, praecipue cum quaedam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur.

III q. 64 a. 8 arg. 3

Praeterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis



podle toho neuskuteční svátost pro nedostatek úmyslu.

Avšak proti jest, že to, co je bez úmyslu, jest náhodně. Ale to nelze říci o působení svátostí. Tedy svátosti vyžadují úmysl přisluhuj ícího.

Odpovídám: Musí se říci, že, když něco se má k mnohým., musí býti něčím určeno k jednomu, má-li se to vykonati. To však, co se děje ve svátostech, lze konati různým způsobem: jako obmývání vodou, jež se děje při křtu, může býti určeno i k očistě tělesné, i k tělesnému zdraví, i ke hře, a k mnohým takovým. A proto je třeba, aby bylo určeno úmyslem obmývajícího k jednomu, to jest, ke svátostnému účinku. A ten úmysl se vyjadřuje slovy, která se říkají ve svátostech, když říká, Já tě křtím ve jménu Otce, atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že neživý nástroj nemá nějakého úmyslu vůči účinku, nýbrž místo úmyslu jest pohyb, jímž jest hýbán od hlavního činitele. Ale nástroj živý, jako je služebník, není jen pohybován, nýbrž také nějak sebe pohybuje, pokud svou vůlí hýbe údy k činnosti. A proto se vyžaduje jeho úmysl, jímž se podřizuje hlavnímu činiteli: aby totiž zamýšlel činiti, co činí Kristus a Církev.

K druhému se musí říci, že o tom je dvojí domněnka. Někteří totiž praví, že se u přisluhujícího vyžaduje myšlenkový úmysl, a když ten chybí, nenastává svátost. Ale ten nedostatek doplňuje v dětech, které nemají úmyslu přistoupiti ke svátosti, Kristus, který vniterně křtí. U dospělých pak, kteří zamýšlejí přijmouti svátosti, doplňuje ten nedostatek víra a zbožnost. Ale to by stačilo říci, co do posledního účinku, jímž jest ospravedlnění od hříchů; ale co do účinku, jenž jest věcí i svátostí, totiž co do charakteru, nezdá se, že by mohl býti nahrazen zbožností přistupujícího, protože charakter nikdy se nevtiskne, leč ve svátosti. A proto jiní lépe praví, že přisluhující svátostí jedná v osobě celé Církve, jejímž je služebníkem; ve slovech pak, která jsou pronášena, vyjadřuje se úmysl Církve, jenž stačí na uskutečnění svátosti, není-li opak vyjádřen se strany přisluhujícího a přijímajícíhosvátost.

K třetímu se musí říci, že, ačkoliv ten, jenž na něco myslí, nemá skutkového úmyslu, má úmysl pohotovostní, jenž stačí k uskutečnění svátosti: třebas když kněz jde křtíti, chce při křtu činiti, co činí Církev. Proto, jestliže později při samém provedení výkonu jest jeho myšlení strženo k jinému, svátost jest uskutečňována silou prvého úmyslu. Třebaže má přisluhující svátostí bedlivě pečovati, aby užíval také skutkového úmyslu. Ale to nespočívá zcela v lidské moci: protože mimo úmysl, když chce člověk hodně přihlížeti, počne mysliti jiné; podle onoho Žalmu: "Srdce mé mne opustilo."

ministrant, non attendunt ad ea quae dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo, secundum hoc, non perficitur sacramentum, propter intentionis defectum.

III q. 64 a. 8 s. c.

Sed contra est quod ea quae sunt praeter intentionem, sunt casualia. Quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

III q. 64 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae, quae fit in Baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum et ad multa alia huiusmodi. Et ideo oportet quod determinetur ad unum, idest ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis. Et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit, ego te baptizo in nomine patris, et cetera.

III q. 64 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus, sed loco intentionis est motus quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum. Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia.

III q. 64 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quae si desit, non perficitur sacramentum. Sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat. In adultis autem, quia intendunt sacramenta suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est iustificatio a peccatis, sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri; quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum. Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cuius est minister; in verbis autem quae proferuntur, exprimitur intentio Ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri et recipientis sacramentum.

III q. 64 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, puta si, cum sacerdos accedit ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia. Unde, si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat. Sed hoc non totaliter est positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare; secundum illud Psalmi, *cor meum dereliquit me*.

## I.9. Zda jest nutná ke svátosti víra přisluhujícího.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že víra přisluhujícího je nutná ke svátosti. Jak totiž bylo řečeno, úmysl přisluhujícího jest nutný k dokonalosti svátosti. "Ale víra řídí úmysl," jak praví Augustin, Proti Juliánovi. Tedy, chybí-li pravá víra v přisluhujícím, neuskutečňuje se svátost.

Mimo to, kdyby neměl služebník Církve pravou víru, jevil by se kacířem. Ale kacíři, jak se zdá, nemohou udělovati svátosti. Praví totiž Cyprián, v Listu Proti kacířům: "Cokoliv činí kacíři, vše je tělesné a prázdné a nepravé; takže od nás nemůže býti nic uznáno z toho, co vykonali." A papež Lev praví, v listu Císaři Lvu: "Je známé, že na alexandrijském stolci zhaslo světlo všech nebeských svátostí nejkrvavějším a nejpomatenějším šílenstvím. Bylo zastaveno podávání oběti, přestalo svěcení křižma a otcovražedným rukám bezbožníků unikla veškerá tajemství." Tedy víra přisluhujícího jest nutná ke svátosti.

Mimo to, kdo nemají pravé víry, ti se zdají vyobcováním odloučeni od Církve: praví se totiž v druhém Kanonickém Janově: "Přichází-li kdo k vám a nepřináší toto učení, nepřijímejte jej do domu, ani mu neříkejte Ave;" a Titovi 3: "Vyhýbej se kacířskému člověku po druhém a třetím napomenutí." Ale nezdá se, že vyobcovaný může uděliti svátost Církve, ježto jest odloučen od Církve, do jejíž služby patří udělování svátostí. Tedy se zdá, že pravá víra přisluhujícího jest nutná ke svátosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Proti Donatistovi Petilianovi: "Pamatujte, že Božím svátostem nic neškodí mravy špatných lidí, aby buď nebyly, nebo byly méně svaté,"

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, protože přisluhující ve svátostech působí nástrojově, nejedná vlastní silou, nýbrž silou Kristovou. Jako pak patří k vlastní síle člověka láska, tak též víra. Proto, jako se nevyžaduje k uskutečnění svátosti, aby přisluhující měl lásku, nýbrž i hříšníci mohou udělovati svátosti, jak bylo svrchu řečeno; tak se nevyžaduje jeho víra, nýbrž nevěřící může poskytnouti pravou svátost, jen když zůstává ostatní, co jest nutné ke svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se může státi, že někdo trpí nedostatkem víry v něčem jiném, a ne v pravdě o svátosti, kterou uděluje: třebas, když někdo věří, že přísaha jest v každém případě nedovolená, přece věří, že křest má účinnost vzhledem ke spasení. A tak tato nevěra nebrání úmyslu uděliti svátost. Jestliže však trpí nedostatkem víry o samé svátosti, kterou koná, byť věřil, že tím, co se koná zevně, nepovstává žádný vnitřní účinek, přece není mu neznámo, že Církev katolická zamýšlí takovými zevně konanými udíleti svátost. Proto. i při nevěře může

## 9. Utrum requiratur ibi recta fides ita quod infidelis non possit tradere sacramentum.

III q. 64 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est, intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed fides intentionem dirigit, ut Augustinus dicit, contra Iulianum. Ergo, si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

III q. 64 a. 9 arg. 2

Praeterea, si minister Ecclesiae veram fidem non habeat, videtur esse haereticus. Sed haeretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre. Dicit enim Cyprianus, in epistola contra haereticos, *omnia quaecumque faciunt haeretici, carnalia sunt et inania et falsa, ita ut nihil eorum quae illi gesserint, a nobis debeat probari*. Et Leo Papa dicit, in epistola ad Leonem Augustum, *manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omnium caelestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et paricidalibus manibus impiorum omnia sese subtraxere mysteria*. Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

III q. 64 a. 9 arg. 3

Praeterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesia separati, dicitur enim in secunda canonica Ioannis, *si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave dixeritis ei*; et Tit. III, *haereticum hominem, post primam et secundam correctionem, devita*. Sed excommunicatus non videtur conferre posse Ecclesiae sacramentum, cum sit ab Ecclesia separatus, ad cuius ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

III q. 64 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Petilianum Donatistam, *mementote sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quod illa vel non sint, vel minus sancta sint*.

III q. 64 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita et fides. Unde, sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est; ita non requiritur fides eius, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo cetera adsint quae sunt de necessitate sacramenti.

III q. 64 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid aliud, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet, puta si aliquis credat iuramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat Baptismum efficaciam habere ad salutem. Et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius nullum sequi interiorem effectum, non tamen



zamýšleti činiti to, co činí Církev, ač se domnívá, že to nic není. A takový úmysl stačí ke svatosti: protože, jak bylo svrchu řečeno, přisluhující svatostí jedná v osobě celé Církve, z jejíž víry se doplní to, co chybí víře přisluhujícího.

K druhému se musí říci, že někteří kacíři při udělování svátostí nezachovávají církevního tvaru. A takoví neudílejí ani svátost, ani věc svátosti. - Někteří však zachovávají církevní tvar. A takoví sice udělují svátost, ale neudělují věc svátosti. A to pravím, jsou-li zjevně odloučeni od Církve. Protože již tím, že někdopřijímá svátosti od nich, hřeší, a to je mu překážkou, že nedosáhne účinku svátosti. Proto praví Augustin, v knize O víře Petrovi: "Pevně drž a nikterak nepochybuj, že pokřtěným mimo Církev, nevrátí-li se k Církvi, dovršil křestzáhubu." A na ten způsob praví papež Lev, že na stolci alexandrijském zhaslo světlo svátostí", totiž co do věci svátosti, ne však co do svátosti samé. Cyprián však myslil, že kacíři ani svátost neudělují. Ale v tom se jeho názor nedrží. Proto praví Augustin: "Mučedník Cyprián, který nechtěl uznati křtu, daného u kacířů nebo schismatiků, dosáhl takových zásluh až k mučednickému vítězství, že jest zapuzen onen stín světlem jeho lásky, a bylo-li co očistiti, srpemmučednictví bylo odstraněno."

K třetímu se musí říci, že moc přisluhovati svátostmi patří k duchovnímu charakteru, jenž jest nezničitelný, jak je patrné z řečeného. A proto tím, že jest někdo od Církve sesazen nebo vyobcován, nebo také odsvěcen, neztrácí moci udělovati svátost, nýbrž dovolení, užívati této moci. A proto uděluje sice svátost, ale hřeší udílením. A podobně ten, kdo od něho přijímá svátost: a tak nedostává věci svátosti, leč snad jest omluven nevědomostí.

## I.10.Zda se vyžaduje správný úmysl přisluhujícího.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že se vyžaduje správný úmysl přisluhujícího k uskutečnění svátosti. Neboť úmysl služebníkův musí býti shodný s úmyslem Církve, jak je patrné z řečeného. Ale úmysl Církve je vždycky správný. Tedy se nutně vyžaduje k uskutečnění svátosti správný úmysl přisluhuj ícího.

Mimo to, převrácený úmysl přisluhujícího zdá se býti horší než úmysl žertovný. Ale žertovný úmysl ničí svátost: třebas kdyby někdo ne vážně, nýbrž žertem někoho křtil. Tedy mnohem více převrácený úmysl ničí svátost: třebas, kdyby někdo někoho křtil, aby jej pak zabil.

Mimo to převrácený úmysl dělá celé dílo vadným; podle onoho Luk. 11: "Bude-li tvé okoničemné, celé tvé tělo bude temné." Ale Kristovy svátosti nemohou býti poskvrněny špatnými lidmi; jak praví Augustin, Proti Petilianovi. Tedy se zdá, že, je-li úmysl přisluhujícího

ignorat quod Ecclesia Catholica intendit per huiusmodi quae exterius aguntur, sacramentum praebere. Unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet existimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est, minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministro.

III q. 64 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod haereticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiae non servant. Et tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti. Quidam vero servant Ecclesiae formam. Et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia praecisi. Quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *firmissime tene, et nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, Baptismo cumulari perniciem*. Et per hunc modum dicit Leo Papa *in sede Alexandrina sacramentorum lumen esse extinctum*, scilicet, quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nec sacramentum conferre haereticos credebat, sed in hoc eius sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit, *martyrem Cyprianum, qui apud haereticos vel schismaticos datum Baptismum nolebat cognoscere, tanta merita, usque ad triumphum martyrii, secuta sunt, ut caritatis qua excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et, si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur*.

III q. 64 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supra dictis patet. Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate. Et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo. Et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

## 10. Utrum requiratur ibi recta intentio.

III q. 64 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiae, ut ex dictis patet. Sed intentio Ecclesiae semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

III q. 64 a. 10 arg. 2

Praeterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio iocosa. Sed intentio iocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret ut postmodum eum occideret.

III q. 64 a. 10 arg. 3

Praeterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. XI, *si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*. Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut

převrácený, není tam pravé svátosti.

Avšak proti jest, že převrácený úmysl patří ke špatnosti přisluhujícího. Ale špatnost přisluhujícího neničí svátosti. Tedy ani převrácený úmysl.

Odpovídám: Musí se říci, že je možná dvojí převrácenost úmyslu přisluhujícího. Jedním způsobem vzhledem k samé svátosti: třebas, když někdo nezamýšlí uděliti svátost, nýbrž konati něco posměšně. A taková převrácenost ničí pravdivost svátosti; zvláště, když navenek projeví svůj úmysl. Jiný způsob převráceného úmyslu přisluhujícího může býti o tom, co je po svátosti: třebas, kdyby kněz zamýšlel pokřtíti nějakou ženu, aby jí zneužil; nebo kdyby zamýšlel učiniti Tělo Páně, aby ho užil k travičství. A protože dřívější nezávisí na pozdějším, odtud jest, že takový převrácený úmysl neničí pravdivost svátosti, nýbrž sám přisluhující pro takový úmysl těžce hřeší.

K prvnímu se tedy musí říci, že úmysl Církve je správný i co do vykonání svátosti, i co do užívání jí; ale prvá správnost uskutečňuje svátost, druhá přispívá k záslužnosti. A proto služebník, jenž přizpůsobuje svůj úmysl úmyslu Církve co do prvé správnosti, ne však co do druhé, uskutečňuje sice svátost, ale není mu to k zásluze.

K druhému se musí říci, že zamýšleti hru nebo žert vylučuje prvou správnost úmyslu, jíž se uskutečňuje svátost. A proto není stejného' důvodu.

K třetímu se musí říci, že převrácený úmysl převrací dílo zamýšlejícího, ne však dílo druhého. A proto převráceným úmyslem přisluhujícího se převrací to, co koná ve svátostech, pokud jest jeho dílem, ne pokud je dílem Kristovým, jehož je služebníkem. A je to podobně, jako by služebník nějakého člověka donesl ze špatného úmyslu chudým almužnu, kterou pán nařídil z úmyslu správného.

## *LXV. O počtu svátostí.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o počtu svátostí. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda je sedm svátostí.
2. O jejich vzájemném pořadu.
3. O srovnání jich.
4. Zda jsou všechny nutné ke spasení.

### I.1. Zda musí býti sedm svátostí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nemusí býti sedm svátostí. Svátosti mají totiž účinnost ze síly Boží a ze síly utrpení Kristova. Ale je jedna síla Boží a jedno utrpení Kristovo: neboť "jednou obětí na věky dokonal posvěcené", jak se praví Žid. 10. Neměla tedy býti než jedna svátost.

Augustinus dicit, contra Petilianum. Ergo videtur quod, si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

III q. 64 a. 10 s. c.

Sed contra est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

III q. 64 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo, respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed delusorie aliquid agere. Et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, praecipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum, puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare ut abutatur ea; vel si intendat conficere corpus Christi ut eo ad venefica utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit, sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

III q. 64 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ecclesiae intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum, sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiae quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est sibi ad meritum.

III q. 64 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod intentio ludicra vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

III q. 64 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis inquantum est opus eius, non inquantum est opus Christi, cuius est minister. Et est simile si minister alicuius hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

## *65. De numero et modo sacramentorum.*

### Prooemium

III q. 65 pr.

Deinde considerandum est de numero sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint septem sacramenta. Secundo, de ordine eorum ad invicem. Tertio, de comparatione eorum. Quarto, utrum omnia sint de necessitate salutis.

### 1. Utrum sint septem sacramenta.

III q. 65 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina, et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una est Christi passio, *una enim oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*, ut dicitur Heb.



Mimo to svátost je zařízena proti vadě z hříchu. Ta však je dvojí, totiž

trest a vina. Tedy by dostačovaly dvě svátosti. Mimo to svátosti náleží do úkonů církevní hierarchie, jak je patrné z Diviše. Ale, jak sám praví, jsou tři úkony hierarchické: "očišťování, osvěcování a dokonání". Tedy nemají býti než tři svátosti.

Mimo to Augustin praví, XIX. Proti Faustovi, že svátostí Nového zákona jest "menší počet" než svátostí Starého zákona. Ale ve Starém zákoně nebyla svátost, která by odpovídala biřmování a poslednímu pomazání. Tedy nemají býti počítány ani mezi svátosti Nového zákona.

Mimo to smilstvo není nejtěžší mezi ostatními hříchy: jak plyne z toho, co bylo řečeno v Druhé Části. Ale proti ostatním hříchům není ustanovena nějaká svátost. Tedy neměla býti ani proti smilstvu ustanovena svátost manželství.

Avšak proti se zdá, že jest více svátostí. Neboť svátostmi slují nějaká posvátná znamení. Ale v Církvi se dějí mnohá posvěcování ze smyslových znamení: jako svěcená voda, svěcení oltáře a jiná taková. Tedy je více svátostí než sedm.

Mimo to Hugo od svatého Viktora praví, že svátostmi Starého zákona byly dary, desátky a oběti. Ale oběti Nového zákona jest jedna svátost, jež sluje Eucharistie. Tedy také dary a desátky měly by slouti svátostmi.

Mimo to jsou tři rody hříchů; dědičný, smrtelný a všední. Ale proti dědičnému hříchu je zařízen křest; proti smrtelnému pak pokání. Tedy měla býti jiná kromě sedmi, jež by byla zařízena proti všednímu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, svátosti Církve jsou zařízeny na dvojí; totiž zdokonalování člověka v tom, co patří k uctívání Boha podle křesťanského života; a také za lék proti vadě z hříchu. Obojím pak způsobem se vhodně stanoví sedm svátostí. Neboť duchovní život má nějakou shodnost se životem tělesným; jako i jiná tělesná mají nějakou podobnost s duchovními. V tělesném však životě jest někdo zdokonalován dvojmo: jednak co do vlastní osoby; jiným způsobem vzhledem k celé obecnosti společnosti, ve které žije, protože člověk jest přirozeně živočich společenský. Vzhledem pak k sobě je člověk dvojmo zdokonalován v tělesném životě: jedním způsobem o sobě, nabývaje totiž nějaké dokonalosti života; jiným způsobem případkově, odstraněním totiž překážek života, třebas nemocí nebo něčeho takového. O sobě pak se zdokonaluje tělesný život trojmo. A to, nejprve plozením, jímž člověk začíná býti a žíti. A místo toho jest v duchovním životě křest, jenž jest duchovním obrozením, podle onoho Tit. 3: "Skrze umytí obrozující," atd. - Za druhé růstem, jímž jest někdo přiveden k dokonalé velikosti a síle. A místo toho jest v

X. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

III q. 65 a. 1 arg. 2

Praeterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet poena et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

III q. 65 a. 1 arg. 3

Praeterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticae hierarchiae, ut patet per Dionysium. Sed, sicut ipse dicit, tres sunt actiones hierarchicae, purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

III q. 65 a. 1 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, XIX contra Faustum, sacramenta novae legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremae unctioni. Ergo neque debent numerari inter sacramenta novae legis.

III q. 65 a. 1 arg. 5

Praeterea, luxuria non est gravius inter cetera peccata, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

III q. 65 a. 1 s. c. 1

Sed contra, videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quaedam sacra signa. Sed multae aliae sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia huiusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

III q. 65 a. 1 s. c. 2

Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimae et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiae est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimae debent dici sacramenta.

III q. 65 a. 1 s. c. 3

Praeterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur Baptismus; contra mortale autem poenitentia. Ergo deberet esse aliud, praeter septem, quod ordinetur contra veniale.

III q. 65 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ordinantur sacramenta Ecclesiae ad duo, scilicet, ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem Christianae vitae; et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cetera corporalia similitudinem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur, uno modo, quantum ad personam propriam; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter, uno modo, per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem; alio modo, per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines, vel aliquid huiusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem, per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et

duchovním životě biřmování, v němž se dává Duch Svatý k síle. Pročež se praví učedníkům již pokřtěným, Luk. posl.: "Seďte v městě, až budete oděni silou shůry." - Za třetí živením, jímž se v člověku zachovává život a síla. A místo toho jest v duchovním životě Eucharistie. Pročež se praví, Jan 6: "Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítijeho krev, nebudete míti v sobě života." A to by sice dostačovalo člověku, kdyby měl i tělesně i duševně netrpný život; ale protože člověk někdy upadá do nemoci tělesné i duchovní, totiž. do hříchu, proto je člověku nutné vyléčení z nemoci. To pak je dvojí. Jedno totiž uzdravení jest, jež vrací zdraví. A místo toho jest v duchovním životě pokání; podle onoho Žalmu: "Uzdrav duši mou, protože jsem zhřešil proti tobě." - Jiné pak jest vrácení původního zdraví vhodnou stravou a vycvičením. A místo toho jest v duchovním životě poslední pomazání, které odstraňuje zbytky hříchu a člověka činí připraveného na konečnou slávu. Pročež se praví Jakub 5: "A je-li ve hříších, odpustí se jemu." Vzhledem pak kcelé obecnosti je člověk zdokonalován dvojmo. Jedním způsobem tím, že dostává moc říditi množství a vykonávati veřejné úkony. A místo toho jest v duchov ním životě svátost kněžství, podle onoho Žid. 7, že kněží přinášejí oběti nejen za sebe, nýbrž také za lid. - Za druhé, co do přirozeného rozmnožování. Což se děje manželstvím, jak v tělesném, tak v duchovním životě: ježto není pouze svátostí, nýbrž také úkolem přírody. Z toho také je patrný počet svátosti, pokud jsou zařízeny proti vadě z hříchu. Neboť křest jest zařízen proti postrádání duchovního života; biřmování proti slabosti ducha, jak se nachází u právě narozených; Eucharistie proti vratkosti duše vůči hříchu; pokání proti hříchu skutkem, spáchanému po křtu; poslední pomazání proti zbytkům hříchů, jež totiž nebyly dostatečně odstraněny pokáním, buď z nedbalosti nebo z nevědomosti; kněžství proti rozkladu množství; manželství za lék proti osobní dychtivosti a proti úbytku množství, jenž se přihází umíráním. Někteří však berou počet svátostí z jakéhosi přizpůsobení ctnostem a vadám vin a trestností, říkajíce, že víře odpovídá křest, a jest zařízen proti vině dědičné; naději poslední pomazání, a že jest zařízeno proti vině všední; lásce Eucharistie, a je zařízena proti trestnosti špatnosti; opatrnosti kněžství, a je zařízeno proti nevědomosti; spravedlnosti pokání, a je zařízeno proti hříchu smrtelnému; mírnosti manželství, a je zařízeno proti dychtivosti; statečnosti biřmování, a je zařízeno proti slabosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že týž hlavní činitel užívá různých nástrojů na různé účinky, podle příhodnosti dílům. A podobně síla Boží a utrpení Kristovo působí v nás skrze různé svátosti, jako skrze různé nástroje.

K druhému se musí říci, že vina a trest jsou rozdílné i podle druhu, pokud jsou různé druhy vin a trestů; i podle různých stavů a obyčejů lidí. A podle toho se musily

loco huius in spirituali vita est Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit. III, *per lavacrum regenerationis*, et cetera. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis iam baptizatis, Luc. ult., *sedete in civitate quousque induamini virtute ex alto*. Tertio, per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco huius in spirituali vita est Eucharistia. Unde dicitur Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Et hoc quidem sufficeret homini si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam, sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate. Quae quidem est duplex. Una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit. Et loco huius in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psalmi, *sana animam meam, quia peccavi tibi*. Alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium. Et loco huius in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Iac. V, *et si in peccatis sit, dimittetur ei*. Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo, per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos. Et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo, quantum ad naturalem propagationem. Quod fit per matrimonium, tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam Baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi quae in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; poenitentia contra actuale peccatum post Baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scilicet non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae, aut ex negligentia aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, et contra defectum multitudinis qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quandam adaptationem ad virtutes, et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet Baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio, et ordinatur contra culpam venialem; caritati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo, et ordinatur contra ignorantiam; iustitiae poenitentia, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem.

III q. 65 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operatur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

III q. 65 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod culpa et poena diversitatem



zmnožiti svátosti, jak je patrné z řečeného.

K třetímu se musí říci, že v hierarchických úkonech se pozorují i jednající, i přijímající, i úkony. Jednajícími pak ,jsou služebníci Církve. Jimž náleží svátost kněžství, - Přijímajícími pak jsou oni, kteří přistupují ke svátostem. A ti jsou plozeni manželstvím. - Úkony pak jsou očišťování, osvěcování a zdokonalování. Ale pouhé očišťování nemůže býti svátostí Nového zákona, jež uděluje milost; nýbrž patří do nějakých svátostin, jako jsou katechismus a exorcismus. Očišťování pak zároveň s osvěcováním podle Diviše patří ke křtu; a k vůli zpětným pádům patří druhotně k pokání a poslednímu pomazání. Zdokonalování pak, co do síly, jež jest jako tvarové zdokonalení, patří k biřmování; ale co do dosažení cíle patří k Eucharistii.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve svátosti biřmování se dává plnost Ducha Svatého k síle; ale v posledním pomazání se připravuje člověk, aby přijal bezprostředně slávu, z čehož nic nepřísluší Starému zákonu. A proto nemohlo těmto svátostem nic odpovídati ve Starém zákoně. Nicméně však svátostí Starého zákona byl větší počet pro rozmanitost oběti a obřadů.

K pátému se musí říci, že bylo třeba poskytnouti proti dychtivosti pohlavní zvláštního léku nějakou svátostí, a to: nejprve, protože taková dychtivost kazí nejen osobu, nýbrž také přirozenost; za druhé pro její prudkost, jež pohlcuje rozum.

K šestému se musí říci, že svěcená voda a jiná posvěcená neslují svátostmi, protože nepřivádějí k účinku svátosti, jímž je dosažení milosti. Jsou však jakási uzpůsobování na svátosti: buď odstraňujíce překážky, jako svěcená voda jest zařízena proti úkladům démonů a proti všedním hříchům; nebo vykonávajíce nějakou schopnost přijmouti svátost, jako když se světí oltář a nádoby, z úcty k Eucharistii.

K sedmému se musí říci, že dary a desátky jak v zákoně přirozeném, tak v zákoně Mojžíšově byly zařízeny nejen na podporu služebníků a chudých, nýbrž také za předobraz; a proto byly svátostmi. Nyní však nezůstaly, pokud jsou předobrazy; a proto nejsou svátostmi.

K osmému se musí říci, že na odstranění všedního hříchu se nevyžaduje vliti milosti. Pročež, ježto se v každé svátosti Nového zákona vlévá milost, není ustanovena žádná svátost Nového zákona přímo proti všednímu; neboť jest odstraňován skrze některé svátostiny, třebas svěcenou vodu a jiná taková. - Někteří však praví, že proti všednímu hříchu je zařízeno poslední pomazání. Ale o tom bude řeč na svém místě.

habent et secundum speciem, inquantum sunt diversae species culparum et poenarum; et secundum diversos hominum status et habitudines. Et secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet.

III q. 65 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in actionibus hierarchicis considerantur et agentes, et recipientes, et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiae. Ad quos pertinet ordinis sacramentum. Recipientes autem sunt illi qui ad sacramenta accedunt. Qui producuntur per matrimonium. Actiones autem sunt purgatio, illuminatio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novae legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quaedam sacramentalia, quae sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul, secundum Dionysium, pertinet ad Baptismum, et, propter recidivum, secundario pertinet ad poenitentiam et extremam unctionem. Perfectio autem, quantum ad virtutem quidem, quae est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem, quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

III q. 65 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in sacramento confirmationis datur plenitudo spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione praeparatur homo ut recipiat immediate gloriam; quorum neutrum competit veteri testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta veteris legis fuerunt plura numero, propter diversitatem sacrificiorum et caeremoniarum.

III q. 65 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum, primo quidem, quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura; secundo, propter vehementiam eius, qua rationem absorbet.

III q. 65 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio. Sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias Daemonum, et contra peccata venialia; vel idoneitatem quandam faciendo ad sacramenti perceptionem, sicut consecratur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiae.

III q. 65 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod oblationes et decimae erant, tam in lege naturae quam in lege Moysi, ordinatae non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figuram, et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt inquantum sunt figuralia, et ideo non sunt sacramenta.

III q. 65 a. 1 ad 8

Ad octavum dicendum quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiae. Unde, cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale; quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam, et alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari.

## I.2. Zda jsou svátosti vhodně uspořádány.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svátosti jsou nevhodně uspořádány podle řečeného způsobu. Jak totiž praví Apoštol, I. Kor. 15, "dříve jest, co je živočišné, potom co duchovní". Ale v manželství je člověk zplozen prvým zplozením, jež je živočišné; křtem pak je člověk znovuzrozen druhým zplozením, jež je duchovní. Tedy manželství má býti před křtem.

Mimo to ve svátosti kněžství dostává každý moc vykonávati svátostné úkony. Ale vykonávající je dříve než jeho úkon. Proto kněžství má býti před křtem a ostatními svátostmi.

Mimo to Eucharistie je duchovní výživou, kdežto biřmování se přirovnává růstu. Ale výživa je příčinou růstu, v důsledku dříve. Tedy Eucharistie je před biřmováním.

Mimo to pokání připravuje člověka na Eucharistii. Ale uzpůsobení je před dokonalostí. Tedy má pokání býti před Eucharistií.

Mimo to, co jest blíže poslednímu cíli, jest pozdější. Ale poslední pomazání je ze všech svátostí nejblíže poslednímu cíli blaženosti. Tedy má míti poslední místo mezi svátostmi.

Pro opak jest, že obecně ode všech jsou seřazovány svátosti, jako bylo řečeno.

Odpovídám: Musí se říci, že důvod uspořádání svátostí se jeví z toho, co bylo svrchu řečeno. Neboť, jako jedno jest dříve než množství, tak také svátosti, které jsou zařízeny ke zdokonalení jednotlivce, přirozeně předcházejí ty, které jsou zařízeny ke zdokonalení množství. A proto, jako poslední ve svátostech se klade kněžství a manželství, jež jsou zařízeny ke zdokonalení množství; manželství však za kněžstvím, protože sdílí méně rázu duchovního života, k němuž jsou svátosti zařízeny. Mezi těmi pak, které jsou zařízeny ke zdokonalení jedné osoby, přirozeně jsou napřed ony, jež o sobě jsou zařízeny ke zdokonalení duchovního života, než ony, jež jsou zařízeny případkově, totiž k odstranění nastalého škodlivého případku; takové jsou pokání a poslední pomazání; poslední pomazání však je přirozeně pozdější, ježto zachovává uzdravení, jež pokání začalo. Jest pak jasné, že z ostatních tří je křest, jenž je duchovním obrozením, přednější, a pak biřmování, jež je zařízeno ke tvarové dokonalosti ctnosti; a potom Eucharistie, která je zařízena k dokonalosti cíle.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství, pokud je zařízeno k živočišnému, jest úkolem přírody. Ale pokud má něco duchovního, je svátostí. A protože má nejméně duchovního, klade se naposled ve svátostech.

Sed de hoc suo loco dicetur.

## 2. De ordine eorum ad invicem.

III q. 65 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum praedictum. Ut enim apostolus dicit, I Cor. XV, *prius est quod est animale, deinde quod spirituale*. Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quae est animalis, per Baptismum autem regeneratur homo secunda generatione quae est spiritualis. Ergo matrimonium debet praecedere Baptismum.

III q. 65 a. 2 arg. 2

Praeterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet praecedere Baptismum et alia sacramenta.

III q. 65 a. 2 arg. 3

Praeterea, Eucharistia est spirituale nutrimentum, confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, et per consequens prius. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

III q. 65 a. 2 arg. 4

Praeterea, poenitentia praeparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio praecedit perfectionem. Ergo poenitentia debet praecedere Eucharistiam.

III q. 65 a. 2 arg. 5

Praeterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio, inter omnia sacramenta, propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

III q. 65 a. 2 s. c.

In contrarium est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta sicut dictum est.

III q. 65 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quae supra dicta sunt. Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem, matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae, quam illa quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum nocivum accidens superveniens, cuiusmodi sunt poenitentia et extrema unctio. Posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae conservat sanationem quam poenitentia inchoat. Inter alia vero tria, manifestum est quod Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est primum; et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; et postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem finis.

III q. 65 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturae officium. Sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum. Et quia minimum habet de spiritualitate,



K druhému se musí říci, že k tomu, aby něco bylo vykonávajícím, předpokládá se, že je dokonalé v sobě. A proto jsou dříve ony svátosti, jimiž je někdo v sobě zdokonalován, než svátost kněžství, jímž jest někdo určen zdokonalovati jiné.

K třetímu se musí říci, že výživa i předchází vzrůst, jakožto jeho příčina; i následuje vzrůstu, jakožto zachovávající člověka v dokonalé velikosti i síle. A proto lze klásti Eucharistii před biřmování, jak činí Diviš, v knize Církev. Hier., nebo za ně, jak činí Mistr, ve IV. Sent.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod by správně postu poval, kdyby se pokání nutně vyžadovalo za přípravu na Eucharistii. Ale to není pravda: neboť, kdyby někdo byl bez smrtelného hříchu, nepotřeboval by pokání ku přijetí Eucharistie. A tak je patrné, že pokání případkově připravuje na Eucharistii, totiž předpokládajíc hřích. Pročež se praví, II. Paral. posl.: "Ty, Pane spravedlivých, neustanovil jsi pokání spravedlivým."

K pátému se musí říci, že poslední pomazání z uvedeného důvodu jest poslední ze svátostí, jež jsou zařízeny ke zdokonalování jedné osoby.

## I.3. Zda jest svátost Eucharistie nejhlavnější ze svátostí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svátost Eucharistie není nejhlavnější ze svátostí. Neboť dobro obecné jest více než dobro jedné osoby, jak se praví I. Ethic. Ale manželství je zařízeno k dobru obecnému lidského druhu přes cestu rození, kdežto svátost Eucharistie je zařízena k vlastnímu dobru přijímajícího. Tedy není nejhlavnější ze svátostí.

Mimo to se zdá, že ony svátosti jsou hodnotnější, které jsou udělovány od vyššího služebníka. Ale svátost biřmování a kněžství nejsou udělovány, leč od biskupa, který jest vyšší služebník než jednoduchý služebník, což je kněz, od něhož jest udělována svátost Eucharistie. Tedy ony svátosti jsou více.

Mimo to, svátosti jsou tím hlavnější, čím větší mají sílu. Ale některé svátosti vtiskují charakter, totiž křest, biřmování a kněžství, čehož nečiní Eucharistie. Tedy ony svátosti jsou více.

Mimo to se zdá, že to jest hlavnější, na čem jiná závisí, a ne naopak. Ale Eucharistie závisí na křtu; neboť nikdo nemůže přijmouti Eucharistii, nebyl-li pokřtěn. Tedy křest jest více než Eucharistie.

Avšak proti jest, co praví Diviš, III. hl. Círk. Hier., že "se nestává, aby někdo byl zdokonalován zdokonalením hierarchickým, leč skrze přebožskou Eucharistii". Tedy jest tato svátost nejhlavnější a zdokonalující všechny ostatní.

ultimo ponitur inter sacramenta.

III q. 65 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, ad hoc quod aliquid sit agens, praesupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, in quo aliquis constituitur perfector aliorum.

III q. 65 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nutrimentum et praecedit augmentum, sicut causa eius; et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate et virtute. Et ideo potest Eucharistia praemitti confirmationi, ut Dionysius facit, in libro Eccl. Hier., et potest postponi, sicut Magister facit, in IV sententiarum.

III q. 65 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa recte procederet si poenitentia ex necessitate requireretur ut praeparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum, nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret poenitentia ad sumptionem Eucharistiae. Et sic patet quod per accidens poenitentia praeparat ad Eucharistiam, scilicet, supposito peccato. Unde dicitur II Paral. ult., *tu, domine iustorum, non posuisti poenitentiam iustis*.

III q. 65 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod extrema unctio, propter rationem inductam, est ultimum inter sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae.

## 3. De comparatione eorum.

III q. 65 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I Ethic. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis, sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

III q. 65 a. 3 arg. 2

Praeterea, digniora sacramenta esse videntur quae per maiorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per episcopum, qui est maior minister quam simplex minister, qui est sacerdos, per quem confertur Eucharistiae sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

III q. 65 a. 3 arg. 3

Praeterea, sacramenta tanto sunt potiora quanto maiorem virtutem habent. Sed quaedam sacramenta imprimunt characterem, scilicet Baptismus, confirmatio et ordo, quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

III q. 65 a. 3 arg. 4

Praeterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent et non e converso. Sed ex Baptismo dependet Eucharistia, non enim potest aliquis Eucharistiam accipere nisi fuerit baptizatus. Ergo Baptismus est potior Eucharistia.

III q. 65 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., quod *non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica nisi per divinissimam Eucharistiam*. Ergo hoc sacramentum potissimum et perfectivum est omnium

Odpovídám: Musí se říci, že, jednoduše řečeno, Eucharistie jest nejhlavnější z ostatních svátostí. Což se projevuje trojmo. A to nejprve z toho, že jest v ní obsažen podstatně sám Kristus, 'kdežto v jiných svátostech jest obsažena nějaká nástrojová síla, od Krista sdělená, jak je patrné ze svrchu řečeriého. Vždycky však to, co je skrze bytnost, jest více než to, co je z podílu. Za druhé se to projevuje ze vzájemného zařízení svátostí: neboť se vidí všechny ostatní svátosti zařízené k této svátosti jako k cíli. Je totiž jasné, že svátost kněžství je zařízena ku posvěcení Eucharistie. Svátost pak křtu jest zařízena ku přijímání Eucharistie. V tom pak je také někdo zdokonalován skrze biřmování, aby se ze studu nevzdaloval od takové svátosti. Také skrze pokání a poslední pomazání jest člověk připravován k hodnému přijetí těla Kristova. Manželství pak aspoň svým významem se týká této svátosti, pokud naznačuje spojení Krista a Církve, jichž jednota jest zobrazena svátostí Eucharistie; protož také praví Apoštol, Efes. 5: "Svátost tato veliká jest; já pak pravím v Kristu a v Církvi." Za třetí se to projevuje z obřadu svátostí. Neboť skoro všechny svátosti se vykonávají při Eucharistii, jak praví Diviš, III. hl. Církev. Hier.; jak je patrné, že svěcenci přijímají, a rovněž pokřtění, jsou-li dospělí. Jiné pak svátosti lze mnohonásobně navzájem přirovnávati. Neboť postránce nutnosti křest jest nejhlavnější ze svátostí; se stránky pak dokonalosti svátost kněžství; středním pak způsobem se má svátost biřmování. Svátost pak pokání a posledního pomazání jsou nižšího stupně než řečené svátosti: protože, jak bylo řečeno, jsou zařízeny ke křesťanskému životu ne o sobě, nýbrž jaksi případkovč, to jest jako léčení nastavší vady. Z nich pak poslední pomazání se přirovnává ku pokání, jako biřmování ke křtu: tak totiž, že pokání jest více nutné, ale poslední pomazání má větší dokonalost.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství je zařízeno k obecnému dobru tělesně. Ale obecné dobro duchovní celé Církve jest podstatně obsaženo v samé svátosti Eucharistie.

K druhému se musí říci, že skrze kněžství a biřmování jsou věřící určováni k něj akým zvláštním úkolům: což patří k úkolu vládcovu. A proto udělovati takové svátosti přísluší jen biskupovi, jenž jest jako vládce v Církvi. Svátostí však Eucharistie není člověk určován k nějakému úkolu: nýbrž jest spíše tato svátost cílem všech úkolů, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že svátostný charakter, jak bylo řečeno svrchu, jest jakýsi podíl kněžství Kristova. Proto svátost, která spojuje samého Krista s člověkem, jest hodnotnější než svátost, která vtiskuje Kristův charakter.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod platí se stránky

aliorum.

III q. 65 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo, ut ex supra dictis patet. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem, nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem. Sacramentum vero Baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem. In quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento. Per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur, unde et apostolus dicit, Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*. Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., sicut patet quod ordinati communicant, et etiam baptizati si sint adulti. Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multipliciter. Nam in via necessitatis, Baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis, sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacramentum vero poenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad vitam Christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus. Inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam sicut confirmatio ad Baptismum, ita scilicet quod poenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis.

III q. 65 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.

III q. 65 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quod pertinet ad officium principis. Et ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia. Per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est.

III q. 65 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod character sacramentalis, sicut supra dictum est, quaedam participatio est sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

III q. 65 a. 3 ad 4



nutnosti. Tak totiž křest, ježto jest nejvíce nutný, jest nejhlavnější svátostí. Jako kněžství a biřmování mají jakési vynikání následkem přísluhy; a manželství následkem významu. Neboť nebrání, aby něco bylo z části hodnotnější, ačkoli není hodnotnější jednoduše.

## I.4. Zda jsou všechny svátosti nutné ke spasení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všechny svátosti jsou nutné ke spasení. Neboť to, co není nutné, zdá se býti zbytečné. Ale žádná svátost není zbytečná: protože "Bůh nic nečiní nadarmo". Tedy všechny svátosti jsou nutné ke spasení.

Mimo to, jak se o křtu praví, "Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a z Ducha Svatého, nemůževejíti do království Božího", tak o Eucharistii se praví, Jan 6: "Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve,nebudete míti života v sobě." Tedy, jako křest jest nutná svátost, tak také Eucharistie.

Mimo to bez svátosti křtu může někdo býti spasen, brání-li té svátosti nikoli pohrdáníníboženstvím, nýbrž nemožnost, jak bude níže řečeno. Ale v každé svátosti pohrdání náboženstvím zabraňuje spasení člověka. Tedy, ze stejného důvodu, jsou všechny svátosti nutné ke spasení.

Avšak proti jest, že děti jsou spaseny pouhým křtem, bez ostatních svátostí.

Odpovídám: Musí se říci, že něco sluje dvojmo nutným vzhledem k cíli, o kterém nyní mluvíme. Jedním způsobem, že bez něho nemůže býti cíle; jako je pokrm nutný k životu lidskému. A to jest jednoduše nutné k cíli. - Jiným způsobem sluje nutné to, bez čeho cíl není tak vhodně: jako je kůň nutný k cestování. To však není tak jednoduše nutné k cíli. Tudíž prvým způsobem nutnosti jsou nutné tři svátosti. A to, dvě jednotlivé osobě: křest totiž jednoduše a naprostě; pokání pak za předpokladu smrtelného hříchu po křtu. Svátost pak kněžství jest nutná Církvi: protože, "kde. není vládce, lid upadne", jak se praví Přísl. 11. Ale druhým způsobem jsou nutné ostatní svátosti. Neboť biřmování jaksi zdokonaluje křest; poslední pomazání pokání; manželství pak zachovává Církvi početnost množením.

K prvnímu se tedy musí říci, že, aby něco nebylo zbytečné, na to dostačí nutnost prvým nebo druhým způsobem. A tak jsou nutné svátosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ono slovo Páně jest rozuměti o duchovním požívání a ne o pouhém svátostném, jak vykládá Augustin, K Janovi.

K třetímu se musí říci, že, ač pohrdání každou svátostí jest proti spasení, přece není pohrdání svátosti z toho, že nedbá

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis. Sic enim Baptismus, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum. Sicut ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii; et matrimonium ratione significationis. Nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

## 4. Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis.

III q. 65 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sacramenta sunt de necessitate salutis. Id enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

III q. 65 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut de Baptismo dicitur, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, ita de Eucharistia dicitur, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Ergo, sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et Eucharistia.

III q. 65 a. 4 arg. 3

Praeterea, sine sacramento Baptismi potest aliquis salvus fieri, dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat, ut infra dicetur. Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo, pari ratione, omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

III q. 65 a. 4 s. c.

Sed contra est quod pueri salvantur per solum Baptismum, sine aliis sacramentis.

III q. 65 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis, sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria. Duo quidem personae singulari, Baptismus quidem simpliciter et absolute; poenitentia autem, supposito peccato mortali post Baptismum. Sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiae, quia, *ubi non est gubernator, populus corruet*, ut dicitur Proverb. XI. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio perficit Baptismum quodammodo; extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat.

III q. 65 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit necessarium primo vel secundo modo. Et sic sunt necessaria sacramenta, ut dictum est.

III q. 65 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud verbum domini est intelligendum de spirituali manducatione, et non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit, super Ioannem.

III q. 65 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet omnium sacramentorum

někdo přijmouti svátost, která není nutná ke spasení. Jinak by, kdo nepřijmou kněžství, a kteří neuzavrou manželství, pohrdali těmito svátostmi.

## *LXVI. O svátosti křtu.*

### Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom jest uvažovati o jednotlivých svátostech zvláště. A nejprve o křtu; za druhé o biřmování; za třetí o Eucharistii; za čtvrté o pokání; za páté o posledním pomazání; za šesté o svěcení kněžském; za sedmé o manželství. O prvém přichází dvojí úvaha: první o křtu samém; druhá o přípravách křtu. O prvém přichází čtverá úvaha: nejprve o tom, co patří ke svátosti křtu; za druhé o přisluhujícím touto svátostí; za třetí o přijímajících tuto svátost; za čtvrté o účinku této svátosti. O prvém je dvanáct otázek:

1. Co je křest, zda jest obmytím.
2. O ustanovení této svátosti.
3. Zda voda je vlastní látkou této svátosti.
4. Zda se žádá jednoduchá voda.
5. Zda toto je vhodný tvar této svátosti: "Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého."
6. Zda lze někoho křtíti s tímto tvarem: "Já tě křtím ve jménu Kristově."
7. Zda jest ponoření nutné ke křtu.
8. Zda se vyžaduje trojí ponoření.
9. Zda lze křest opakovati.
10. O křestním obřadu.
11. O rozličných křtech.
12. O srovnání křtů.

### I.1. Zda křest jest samo omytí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že křest není samo obmytí. Neboť tělesné obmytí přejde. Křest však zůstane. Tedy křest není samo obmytí, nýbrž spíše "znovuzrození a pečeť a ochrana a osvícení", jak praví Damašský, ve IV. knize.

Mimo to Hugo od svatého Viktora praví, že "křest jest voda, posvěcená slovem Božím na smazání hříchů". Voda však není samo obmytí; nýbrž obmytí jest nějaké užití vody.

Mimo to Augustin praví, K Jan.: "Přistupuje slovo k živlu a nastává svátost." Živlem však je voda sama. Tedy křest jest sama voda, ne však obmytí.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 34: "Umývá-li se kdo mrtvolou znečištěný a znovu sedotýká mrtvoly, co prospěje jeho umývání?" Tedy se zdá, že křest jest samo obmytí, čili umývání.

Odpovídám: Musí se říci, že jest pozorovati trojí ve svátosti křtu: něco totiž, co jest toliko svátost: něco, co jest věc a svátost; něco pak, co je toliko věc. Toliko svátost pak

contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum quod non est de necessitate salutis. Alioquin qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent huiusmodi sacramenta.

## *66. De sacramento baptismi quantum ad ea quae ad ipsum pertinent.*

### Prooemium

III q. 66 pr.

Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali. Et primo, de Baptismo; secundo, de confirmatione; tertio, de Eucharistia; quarto, de poenitentia; quinto, de extrema unctione; sexto, de ordine; septimo, de matrimonio. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipso Baptismo; secunda, de praeparatoriis Baptismi. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo, de his quae pertinent ad sacramentum Baptismi; secundo, de ministro huius sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu huius sacramenti. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, quid sit Baptismus, utrum sit ablutio. Secundo, de institutione huius sacramenti. Tertio, utrum aqua sit propria materia huius sacramenti. Quarto, utrum requiratur aqua simplex. Quinto, utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sexto, utrum sub hac forma possit aliquis baptizari, ego te baptizo in nomine Christi. Septimo, utrum immersio sit de necessitate Baptismi. Octavo, utrum requiratur trina immersio. Nono, utrum Baptismus possit iterari. Decimo, de ritu Baptismi. Undecimo, de distinctione Baptismatum. Duodecimo, de comparatione Baptismatum.

### 1. Quid sit baptismus utrum scilicet sit ablutio.

III q. 66 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit. Baptismus autem permanet. Ergo Baptismus non est ipsa ablutio, sed potius *regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio*, ut Damascenus dicit, in IV libro.

III q. 66 a. 1 arg. 2

Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit quod *Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei*. Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquae.

III q. 66 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Elementum autem est ipsa aqua. Ergo Baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

III q. 66 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIV, *qui baptizatur a mortuo et iterum tangit mortuum, quid proficit lotio eius?* Videtur ergo quod Baptismus sit ipsa ablutio, sive lotio.

III q. 66 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in sacramento Baptismi est tria considerare, aliquid scilicet quod est sacramentum tantum;



jest něco viditelného, vně jsoucí, co totiž je znamením vnitřního účinku: neboť to patří do pojmu svátosti. Zevně pak smysl vnímá samu vodu a užití jí, což jest obmytí. Někteří se tedy domníváli, že voda sama je svátost. A zdá se, že to říkají slova Huga od svatého Viktora. Neboť on v obecném výměru svátosti praví, že je hmotný živel; a ve výměru křtu praví, že jest voda. Ale to není pravda. Ježto totiž svátosti Nového zákona působí nějaké posvěcení, tam se dokonává svátost, kde se dokonává posvěcení. Ve vodě však se nedokonává posvěcení, nýbrž je tam nějaká nástrojová síla posvěcující ne trvalá, nýbrž plynoucí do člověka, jenž jest podmětem pravého posvěcení. A proto se nedokonává svátost ve vodě samé, nýbrž v užití vody na člověku, což jest obmytí. A proto praví Mistr, ve III. dist. IV: Sent., že "křest jest vnější obmytí těla, vykonané s předepsaným slovním tvarem". Věc pak a svátost jest křestní charakter: jenž jest věcí, naznačenou vnějším obmytím; a je svátostným znamením vnitřního ospravedlnění; ono pak je toliko věcí této svátosti, totiž věc naznačená a neznačící.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je svátost a věc, totiž charakter, i to, co je toliko věc, totiž vnitřní ospravedlnění, trvají: ale charakter trvá nezrušitelně, jak bylo svrchu řečeno; ospravedlnění pak trvá, ale pomijitelné. Damašský tedy vymezil křest, ne v tom, co se zevně koná, což je toliko svátost; nýbrž v tom, co jest uvnitř. Proto udal dvojí, patřící k charakteru, totiž pečeť a ochranu: pokud sám charakter, který sluje pečeť, co na něm jest, chrání duši v dobrém. Udal také dvojí, patřící k poslední věci svátosti, totiž znovuzrození, které patří k tomu; že člověk křtem začíná nový život spravedlnosti; a osvícení, které patří zvláště k víře, skrze kterou člověk dostává duchovní život, podle onoho Habakuk. 2: "Spravedlivý pak žije z víry;" křest pak jest jakési vyznání víry. - Pročež sluje svátostí víry. A podobně Diviš vymezil křest ze zařízení k jiným svátostem, řka, II. hl. Církev. Hier., že jest "nějaký počátek nejsvětějších přikázání posvátné činnosti, utvářející naše živočišné zběhlosti vnímavou příhodností". A opět ze zařízení k nebeské slávě, jež jest všeobecným cílem svátostí, když dodává: "otví rající nám cestu vzestupnou do nadnebeského pokoje". A opět co do počátku duchovního života, tím, co dodává: "předání posvátného a přebožského našeho obrození".

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, není třeba následovati v této věci názoru Huga od svatého Viktora. - Lze však souhlasiti, když se řekne, že křest jest voda, protože voda jest hmotný prvek křtu. A tak bude vypovídání skrze příčinu.

K třetímu se musí říci, že přístupem slova k živlu nastává svátost, ne sice v živlu samém, nýbrž v člověku, s nímž jest spojen živel, užitý na obmytí. A to také znamená ono slovo, které přistupuje k živlu, když se praví, Já tě křtím,

aliquid autem quod est res et sacramentum; aliquid autem quod est res tantum. Sacramentum autem tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti. Exterius autem suppositum sensui est et ipsa aqua, et usus eius, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt quod ipsa aqua sit sacramentum. Quod quidem sonare videntur verba Hugonis de sancto Victore. Nam ipse in communi definitione sacramenti dicit quod est materiale elementum, et in definitione Baptismi dicit quod est aqua. Sed hoc non est 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 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. Et ideo Magister, in III dist. IV Sent., dicit quod *Baptismus est ablutio corporis exterior facta sub forma praescripta verborum*. Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem, et est signum sacramentale interioris iustificationis. Quae est res tantum huius sacramenti, scilicet, significata et non significans.

III q. 66 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior iustificatio, permanent, sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est; iustificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus ergo Baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet sigillum et custodiam, inquantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam ponit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet regenerationem, quae ad hoc pertinet quod per Baptismum homo inchoat novam vitam iustitiae; et illuminationem, quae pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habacuc II, *iustus autem ex fide vivit*; Baptismus autem est quaedam fidei protestatio. Unde dicitur fidei sacramentum. Et similiter Dionysius Baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens, II cap. Eccles. Hier., quod *est quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus*. Et iterum in ordine ad caelestem gloriam, quae est universalis finis sacramentorum, cum subdit, ad supercaelestis quietis anagogen nostrum iter faciens. Et iterum quantum ad principium spiritualis vitae, per hoc quod subdit, sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio.

III q. 66 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, opinionem Hugonis de sancto Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut Baptismus dicatur aqua esse, quia aqua est materiale Baptismi principium. Et sic erit praedicatio per causam.

III q. 66 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, accedente verbo ad elementum fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis. Et

atd.

## I.2. Zda byl křest ustanoven po utrpení Kristově.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že křest byl ustanoven po utrpení Kristově. Příčina totiž předchází účinku. Ale utrpení Kristovo působí ve svátostech Nového zákona. Tedy Utrpení Kristovo předchází ustanovení svátostí Nového zákona. - A především křtu, ježto praví Apoštol, Řím. 6: "Kdokoliv jsme pokřtěni v Kristu Ježíši, ve smrti jeho jsme pokřtěni," atd.

Mimo to svátosti Nového zákona mají účinnost z nařízení Kristova. Ale Kristus učedníkům nařízení křtíti dal po svém utrpení a zmrtvýchvstání, řka: "Jděte a učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce," atd., jak máme Mat. posl. Tedy se zdá, že křest byl ustanoven po utrpení Kristově.

Mimo to křest je svátost nutná, jak bylo svrchu řečeno; a tak se zdá, že byli lidé vázáni ke křtu, jakmile byl křest ustanoven. Ale před utrpením Kristovým lidé nebyli vázáni ke křtu: protože dosud ještě měla svou moc obřízka; na jejíž místo nastoupil křest. Tedy se zdá, že křest nebyl ustanoven před utrpením Kristovým.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v jedné Řeči o Zjevení: "Jakmile je Kristus ponořen do vody, hned hříchy všech smývá. Ale to bylo před Kristovým utrpením. Tedy byl křest ustanoven před Kristovým utrpením.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, svátosti mají ze svého ustanovení, aby udělovaly milost. Pročež se zdá, že tehdy se nějaká svátost ustanovuje, když dostává sílu, působiti svůj účinek. Tuto pak sílu dostal křest, když byl Kristus pokřtěn. Pročež byl tehdy vpravdě ustanoven křest, co do samé svátosti. Ale nutnost užívati této svátosti byla lidem uložena po utrpení a zmrtvýchvstání. Jednak proto, že v utrpení Kristově skončily obrazné svátosti, jež vystřídal křest a jiné svátosti Nového zákona. - Jednak také, že křtem se připodobňuje člověk utrpení a zmrtvýchvstání Kristovu, pokud umírá hříchu a začíná nový život spravedlnosti. A proto musil Kristus dříve trpěti a vstáti, než se lidem uložila nutnost připodobniti se smrti a zmrtvýchvstání jeho.

K prvnímu se tedy musí říci, že také před utrpením Kristovým měl křest účinnost z utrpení Kristova, pokud je předobrazoval: jinak však než svátosti Starého zákona. Neboť ony byly toliko předobrazy; křest však měl sílu ospravedlňovati od samého Krista, jehož silou také samo utrpení bylo spásonosné.

hoc etiam significat ipsum verbum quod accedit ad elementum, cum dicitur, ego te baptizo, et cetera.

## 2. De institutione huius sacramenti.

III q. 66 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim praecedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novae legis. Ergo passio Christi praecedit institutionem sacramentorum novae legis. Et praecipue institutionem Baptismi, cum apostolus dicat, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus,* et cetera.

III q. 66 a. 2 arg. 2

Praeterea, sacramenta novae legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, *dicens, euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris*, etc., ut habetur Matth. ult. Ergo videtur quod post passionem Christi Baptismus fuerit institutus.

III q. 66 a. 2 arg. 3

Praeterea, Baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est, et ita videtur quod ex quo Baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad Baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad Baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cuius loco successit Baptismus. Ergo videtur quod Baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

III q. 66 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae, *ex quo Christus in aquis immergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua*. Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo Baptismus ante Christi passionem fuit institutus.

III q. 66 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit Baptismus quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere Baptismus institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem. Tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit Baptismus et alia sacramenta novae legis. Tum etiam quia per Baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam. Et ideo oportuit Christum pati prius et resurgere quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni eius.

III q. 66 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam ante passionem Christi Baptismus habebat efficaciam a Christi passione, inquantum eam praefigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis. Nam illa erant figurae tantum, Baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem etiam ipsa passio salutifera fuit.



K druhému se musí říci, že lidé neměli býti tísněni mnohými předobrazy od Krista, jenž přišel odstraniti vyplněné předobrazy svou pravdou. A proto před svým utrpením neustanovil svůj křest rozkazem, nýbrž chtěl, aby lidé navykli jeho užívání; a především v lidu židovském, u něhož byly všechny události předobrazné, jak praví Augustin, Proti Faustovi. Po utrpení pak a zmrtvýchvstání uložil nejen Židům, nýbrž i pohanům svým příkazem nutnost křtu, řka: "Jděte a učte všechny národy."

K třetímu se musí říci, že svátosti nejsou závazné, leč když jsou uloženy pod rozkazem. To však nebylo před utrpením, jak bylo řečeno. Co totiž řekl Pán před utrpením Nikodemovi, Jan 3: "Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího," zdá se přihlížeti k času budoucímu spíše než k přítomnému.

## I.3. Zda jest voda vlastní látkou křtu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že voda není vlastní látkou křtu. Křest totiž, podle Diviše a Damašského, má sílu osvěcující. Osvěcování však nejvíce přísluší ohni. Tedy se má křest spíše konati ohněm než vodou; zvláště když Jan Křtitel, předpovídaje Kristův křest, praví, Mat. 3: "On vás pokřtí v Duchu Svatém a ohni."

Mimo to se ve křtu naznačuje smytí hříchů. Ale jest mnoho jiných smývajících mimo vodu: jako víno a olej a jiná taková. Tedy se jimi také může konati křest. Není tedy voda vlastní látkou křtu.

Mimo to svátosti Církve plynuly z boku Krista, visícího na kříži, jak bylo svrchu řečeno. Ale odtud tekla nejen voda, nýbrž také krev. Tedy se zdá, že i krví lze konati křest. A také se zdá shodnějším s účinkem křtu, protože se praví, Zjev. l: "Obmyl nás od hříchů našich v krvi své."

Mimo to, jak praví Augustin a Beda, "Kristus dotekem svého nejčistšího těla sdělil vodám obrodnou a očistnou sílu". Ale není každá voda souvislá s vodou Jordánu, které se Kristus dotkl svým tělem. Tedy se zdá, že nelze konati křest každou vodou. A tak voda, jako taková, není vlastní látkou křtu.

Mimo to, kdyby voda o sobě byla vlastní látkou křtu, nebylo by třeba nic jiného dělati s vodou, aby se jí konal křest. Ale při slavném křtu voda, ve které se má slaviti křest, jest exorcisována a svěcena. Tedy se zdá, že voda o sobě není vlastní látkou křtu.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 3: "Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a Ducha Svatého,nemůže vejíti do království Božího."

III q. 66 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod homines non debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam Baptismum institutum non posuit sub praecepto, sed voluit ad eius exercitium homines assuefieri; et praecipue in populo Iudaeorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Post passionem vero et resurrectionem, non solum Iudaeis, sed etiam gentilibus suo praecepto necessitatem Baptismi imposuit, dicens, *euntes, docete omnes gentes*.

III q. 66 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramenta non sunt obligatoria nisi quando sub praecepto ponuntur. Quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est. Quod enim dominus ante passionem Nicodemo dixit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad praesens tempus.

## 3. Utrum aqua sit propria materia huius sacramenti.

III q. 66 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aqua non sit propria materia Baptismi. Baptismus enim, secundum Dionysium et Damascenum, habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo Baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua, praesertim cum Ioannes Baptista, praenuntians Christi Baptismum, dicat, *ille vos baptizabit in spiritu sancto et igni*.

III q. 66 a. 3 arg. 2

Praeterea, in Baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua, sicut vinum et oleum et alia huiusmodi. Ergo etiam in his potest fieri Baptismus. Non ergo aqua est propria materia Baptismi.

III q. 66 a. 3 arg. 3

Praeterea, sacramenta Ecclesiae fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est. Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri Baptismus. Quod etiam magis videtur convenire cum effectu Baptismi, quia dicitur Apoc. I, *lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*.

III q. 66 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut Augustinus et Beda dicunt, *Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis*. Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Iordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non in omni aqua possit fieri Baptismus. Et ita aqua, inquantum huiusmodi, non est propria materia Baptismi.

III q. 66 a. 3 arg. 5

Praeterea, si aqua secundum se esset propria Baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea Baptismus fieret. Sed in solemni Baptismo aqua in qua debet celebrari Baptismus, exorcizatur et benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria materia Baptismi.

III q. 66 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Odpovídám: Musí se říci, že z Božího ustanovení voda jest vlastní látkou křtu. A to vhodně. Nejprve totiž, co do samého pojmu křtu, jenž jest znovuzrozením k duchovnímu životu; to pak nejvíce přísluší vodě. Pročež i semena, z nichž se rodí všechna živá, totiž rostliny a živočichové, jsou vlhká a náleží k vodě. Proto někteří filosofové stanovili vodu za původ všech věcí. Za druhé, co do účinků křtu, jimž přísluší vlastnosti vody. Neboť ona svou vlhkostí obmývá; pročež je vhodná za znamení a příčinu obmytí hříchů. Svou chladností také mírní nadbytek tepla: a proto se hodí na mírnění dychtivosti troudu. Svou průzračností pojímá světlo: proto přísluší křtu, pokud je svátostí víry. Za třetí, protože jest vhodná k naznačení tajemství Kristových, jimiž jsme ospravedlňováni. Jak totiž praví Zlatoústý, k onomu Jan., Nebude-li kdo znovuzrozen, atd.: "Ponořením našich hlav do vody, jako do nějakého hrobu, jestpohřben starý člověk, a ponořením dolů ukryt, a potom odtud nový opět vstává." Za čtvrté, protože pro svou obecnost a hojnost jest vhodnou látkou nutnosti této svátosti; lze ji totiž snadno všude míti.

III q. 66 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex institutione divina aqua est propria materia Baptismi. Et hoc convenienter. Primo quidem, quantum ad ipsam rationem Baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium. Secundo, quantum ad effectus Baptismi, quibus competunt aquae proprietates. Quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandum et causandum ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandum concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis susceptiva, unde competit Baptismo inquantum est fidei sacramentum. Tertio, quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit Chrysostomus, super illud Ioan., *nisi quis renatus fuerit etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit*. Quarto, quia ratione suae communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati huius sacramenti, potest enim ubique de facili haberi.

K prvnímu se tedy musí říci, že osvícení patří ohni činně. Ten však, kdo je křtěn, nestává se osvěcujícím, nýbrž osvíceným věrou, která jest ze slyšení, jak se praví Řím. 10. A proto spíše přísluší křtu voda než oheň. Když se však praví, Bude vás křtíti v Duchu Svatém a ohni, lze ohněm, jak dí Jeronym, rozuměti Ducha Svatého, jenž se zjevil nad učedníky v ohnivých jazycích. - Nebo lze ohněm rozuměti trápení, jak praví Zlatoústý, K Mat.: protože utrpení vyčistí hříchy a zmenšuje dychtivóst. - Nebo, jak praví Hilarius, K Mat., "pokřtěným v Duchu Svatém zbývá dokonání ohněm soudu".

III q. 66 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur, non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, quae est ex auditu, ut dicitur Rom. X. Et ideo magis competit aqua Baptismo quam ignis. Quod autem dicitur, baptizabit vos in spiritu sancto et igni, potest per ignem, ut Hieronymus dicit, intelligi spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. II. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit, super Matth., quia tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit. Vel quia, ut Hilarius dicit, super Matth., *baptizatis in spiritu sancto reliquum est consummari igne iudicii*.

K druhému se musí říci, že se obyčejně nebéře víno a olej při potřebě obmývání, jako voda. Ani také tak dokonale neobmývají, protože zůstává z obmývání jimi nějaká stopa co do vůně, což se nestane u vody. Také nejsou všude tak obecně a hojně, jako voda.

III q. 66 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod vinum et oleum communiter non sumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua. Nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex illorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur sicut aqua.

K třetímu se musí říci, že z boku Kristova vytekla voda na obmytí, krev však na vykoupení. A proto krev přísluší svátosti Eucharistie; voda pak svátosti křtu. Ten pak má obmývací sílu z moci krve Kristovy.

III q. 66 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiae, aqua autem sacramento Baptismi. Qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ke čtvrtému se musí říci, že síla Kristova přešla do veškeré vody, ne pro místní souvislost, nýbrž pro druhovou podobnost, jak praví Augustin, v jedné řeči O Zjevení: "Požehnání, které plynulo ze křtu Spasitelova, naplnilo jako duchovní řeka všechny proudy hlubin a žíly veškerých studnic."

III q. 66 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei, ut dicit Augustinus, in quodam sermone Epiphaniae, *quae de salvatoris Baptismate benedictio fluxit, tanquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit*.

K pátému se musí říci, že ono svěcení, jehož se užívá na vodu, není nutné ke křtu: nýbrž patří k jakési slavnostnosti, jíž se budí zbožnost věřících a zabraňuje se šalbě

III q. 66 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod illa benedictio quae adhibetur aquae, non est de necessitate Baptismi, sed pertinet ad



démonově,. aby nezabraňoval účinku křtu.

quandam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia Daemonis, ne impediat Baptismi effectum.

## I.4. Zda se vyžaduje ke křtu jednoduchá voda.

## 4. Utrum requiratur aqua simplex.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ke křtu se nevyžaduje jednoduchá voda. Voda totiž, která u nás jest. není čistá voda: což především je zjevně u vody mořské, v níž jest smíšeno přemnoho zemin, jak je patrné z Filosofa, v knize Meteorol. A přece lze konati křest takovou vodou. Tedy se ke křtu nevyžaduje jednoduchá a čistá voda.

III q. 66 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad Baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quae apud nos est, non est aqua pura, quod praecipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per philosophum, in libro Meteorol. Et tamen in tali aqua potest fieri Baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad Baptismum.

Mimo to při slavném udělování křtu se leje do vody křižmo_ Ale to se zdá kaziti čistotu a jednoduchost vody. Tedy se nevyžaduje jednoduchá a čistá voda ke křtu.

III q. 66 a. 4 arg. 2

Praeterea, in solemni celebratione Baptismi aquae infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquae. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad Baptismum.

Mimo to voda, tekoucí z boku Krista, visícího na kříži, naznačovala křest, jak bylo řečeno. Ale nezdá se, že to byla čistá voda: protože ve smíšeném těle, jakým bylo tělo Kristovo, nejsou živly v uskutečnění. Tedy se zdá, že se nevyžaduje čistá nebo jednoduchá voda ke křtu.

III q. 66 a. 4 arg. 3

Praeterea, aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit significativa Baptismi, ut dictum est. Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto, cuiusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad Baptismum.

Mimo to se nezdá, že louh je čistá voda: neboť má opačné vlastnosti vody, totiž, zahřívati a vysušovati. A přece se zdá, že lze křtíti v louhu; jako ve vodách lázeňských, jež přecházejí přes sirné žíly, jako se louh namíchá z popele. Tedy se zdá, že se nevyžaduje jednoduchá voda ke křtu.

III q. 66 a. 4 arg. 4

Praeterea, lixivium non videtur esse aqua pura, habet enim contrarias proprietates aquae, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri Baptismus, sicut et in aquis balneorum, quae transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad Baptismum.

Mimo to růžová voda povstává z růží pálením, jako také alchymické vody povstávají z některých těles pálením. Ale v těchto vodách, jak se zdá, lze konati křest, jako též ve vodách dešťových, jež povstávají srážením par. Protože tedy tyto vody nejsou čisté a jednoduché, zdá se, že čistá a jednoduchá voda se nevyžaduje ke křtu.

III q. 66 a. 4 arg. 5

Praeterea, aqua rosacea generatur per sublimationem a rosis, sicut etiam aquae alchimicae generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri Baptismus, sicut et in aquis pluvialibus, quae per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur huiusmodi aquae non sint purae et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad Baptismum.

Avšak proti jest, že vlastní látkou křtu jest voda, jak bylo řečeno. Ale druh vody nemá než jednoduchá voda. Tedy se nutně ke křtu vyžaduje čistá a jednoduchá voda.

III q. 66 a. 4 s. c.

Sed contra est quod propria materia Baptismi est aqua, ut dictum est. Sed speciem aquae non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et simplex ex necessitate requiritur ad Baptismum.

Odpovídám: Musí se říci, že voda může dvojmo pozbýti své čistoty a jednoduchosti: jedním způsobem: přimíšením jiného tělesa; jiným způsobem ze zjinačení. To obojí pak může nastati dvojmo: totiž uměle a přirozeně. Umění však nedostihuje činnosti přírody; protože příroda dává podstatný tvar, což umění nemůže učiniti, nýbrž všechny umělé tvary jsou případkové; leč snad se spojí vlastní činitel s vlastní látkou, jako oheň s hořlavinou, jako se takový m způsobem rodí se někteří živočichové z hniloby. Byť se tedy umění jakkoli přeměnilo ve vodu, buď smíšením nebo zjinačením, nemění se druh vody. Pročež lze konati křest takovou vodou; leč snad je voda uměle přimíšena v tak malém množství nějakému tělesu, že

III q. 66 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter, uno modo, per mixtionem alterius corporis; alio modo, per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem, et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturae, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest, sed omnes formae artificiales sunt accidentales; nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili, per quem modum a quibusdam quaedam animalia per putrefactionem generantur. Quaecumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive

smíšenina je spíš jiné než voda; jako bláto jest spíše země než voda, a zředěné víno jest spíše víno než voda. Ale přeměna, která nastává od přírody, někdy ruší druh vody; a to nastává, když příroda učinila vodu podstatou nějakého složeného tělesa; jako voda, obrácená v hroznovou šťávu, jest vínem, pročež nemá druh vody. Někdy však příroda přeměňuje vodu bez poruchy druhu; a to jak zjinačením, jak je patrné u vody, zahřáté sluncem, tak také smíšením, jak je patrné u říční vody, kalné z přimíšení zemitých částek. Tak je tedy říci, že lze konati křest v každé vodě, jakkoliv přeměněné, když není zrušen druh vody. Je-li však zrušen druh vody, nelze konatikřest.

K prvnímu se tedy musí říci, že přeměna, učiněná v mořské vodě, a také v jiných vodách, které jsou u nás, není taková, aby zrušila druh vody. A proto lze konati křest v takových vodách.

K druhému se musí říci, že přimíšení křižma neruší druhu vody. Jako ani voda od vaření masa nebo jiných takových; leč snad se ve vodě rozpustilo tolik močených těles, že tekutina má více cizí podstaty než vody; což lze poznati z hustoty. Jestliže se ale vytlačí z takto zhuštěné tekutiny čirá voda, lze jí konati křest; jako též vodou, která se vytlačí z bláta, třebaže blátem nelze konati křest.

K třetímu se musí říci, že voda tekoucí z boku Krista, visí cího na kříži, nebyla šťávou hnisovou, jak někteří řekli. Neboť takovou šťávou by se nemohl konati křest; jako ani krví živočichovou nebo vínem nebo šťávou nějaké rostliny. Byla to však čistá voda, zázračně vycházející z mrtvého těla, jakož i krev, na důkaz pravosti těla Páně, proti bludu Manichejských: aby totiž voda, která jest jedním ze čtyř živlů, ukázala, že tělo Kristovo bylo opravdu složeno ze čtyř živlů; krví pak aby se ukázalo, že bylo složeno ze čtvera šťáv.

Ke čtvrtému se musí říci, že lze konati křest louhem a vodou sirnatých lázní; protože takové vody nejsou přivtěleny uměle nebo přírodou nějakým smíšeným tělesům, nýbrž nabývají pouze jakéhosi zjinačení tím, že přecházejí přes nějaká tělesa.

K pátému se musí říci, že růžová voda jest vyloučená šťáva růže. Pročež jí nelze konati křest. A z téhož důvodu ani vodami alchymickými; jako ani vínem. Ale není týž důvod o vodě dešťové, jež většinou povstává srážením par, vyloučených z vody, ale je tam přimíšeno nepatrně vlhkosti smíšených těles; ta však mocí přírody, která jest silnější než umění, při takovém sražení se sloučí v pravou vodu, což umění nemůže učiniti. Proto dešťová voda nepodrží žádnou vlastnost nějakého smíšeného tělesa, což nelze říci o vodě růžové a o vodách alchymických.

commiscendo sive alterando, non transmutatur species aquae. Unde in tali aqua potest fieri Baptismus, nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori quod compositum magis sit aliud quam aqua; sicut lutum magis est terra quam aqua, et vinum lymphatum magis est vinum quam aqua. Sed transmutatio quae fit a natura, quandoque quidem speciem aquae solvit, et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicuius corporis mixti; sicut aqua conversa in liquorem uvae est vinum, unde non habet speciem aquae. Aliquando autem fit per naturam transmutatio aquae sine solutione speciei, et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole; quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic igitur dicendum est quod in qualibet aqua, qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquae, potest fieri Baptismus. Si autem solvatur species aquae, non potest fieri Baptismus.

III q. 66 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod transmutatio facta in aqua maris, et in aliis aquis quae penes nos sunt, non est tanta quae solvat speciem aquae. Et ideo in huiusmodi aquis potest fieri Baptismus.

III q. 66 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquae. Sicut nec etiam aqua decoctionis carnium, aut aliorum huiusmodi, nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua; quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri Baptismus, sicut et in aqua quae exprimitur ex luto, licet in luto Baptismus fieri non possit.

III q. 66 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt. In tali enim humore non posset fieri Baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut in quocumque liquore alicuius plantae. Fuit autem aqua pura miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichaeorum errorem, ut scilicet per aquam, quae est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

III q. 66 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod in lixivio, et in aquis sulphureorum balneorum, potest fieri Baptismus, quia tales aquae non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quandam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

III q. 66 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod aqua rosacea est liquor rosae resolutus. Unde in ea non potest fieri Baptismus. Et, eadem ratione, nec in aquis alchimicis, sicut in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quae generantur ex maiori parte ex subtiliatione vaporum resolutorum ex aquis, minimum autem ibi est de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per huiusmodi sublimationem, virtute naturae, quae est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest. Unde aqua pluvialis nullam



## I.5. Zda to je vhodný křestní tvar: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že to není vhodný tvar křtu: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. Neboť úkon se má přidělovati spíše hlavnímu činiteli než služebníku. Ale ve svátosti jedná služebník jako nástroj, jak bylo svrchu řečeno; avšak hlavním činitelem ve křtu je Kristus, podle onoho Jan. 1: "Nad kým uvidíš Ducha sestupujícího a zůstávajícího, ten jest, který křtí." Nevhodně tedy praví služebník: Já tě křtím; zvláště ve slově křtím, se rozumí já, a tak se zdá zbytečně přidáno.

Mimo to není třeba, aby ten, jenž vykonává nějaký úkon, zmiňoval se o konaném činu: jako není třeba, aby, kdo učí, říkal, Já vás učím. Pán však zároveň dal příkaz křtíti i učiti, řka: "Jděte a učte všechny národy." Tedy není třeba, aby ve tvaru křtu byla zmínka o křestním úkonu.

Mimo to někdy ten, jenž je křtěn, nechápe slov: třebas je-li hluchý nebo dítě. Nadarmo všakse mluví takovému, podle onoho Eccli.: "Kde není sluchu, nerozlévej řeči." Tedy se ne vhodně praví, Já tě křtím, řečí určenou tomu, který jest křtěn.

Mimo to se stává, že zároveň mnozí křtí mnohé: jako Apoš tolové pokřtili jednoho dne tři tisíce a jiného dne pět tisíc, jak se praví Skut. 2 a 4. Nemá tedy býti křestní tvar určen v jednotném čísle, aby se říkalo ‚Já tě křtím', nýbrž lze říci ‚My vás křtíme'.

Mimo to křest má moc z utrpení Kristova. Ale tvarem je křest posvěcen. Tedy se zdá, že ve křestním tvaru má býti zmínka o utrpení Kristově.

Mimo to jméno naznačuje vlastnost věcí. Ale jsou tři osobní vlastnosti Božích osob, jak bylo řečeno v Prvé Části. Nemá se tedy říkati, Ve jménu Otce i Syna i Ducha ‚Svatého, nýbrž, ve jménech.

Mimo to osoba Otce neoznačuje se jen jménem Otce, nýbrž také jménem Nezrozeného a Ploditele; také Syn se označuje jménem Slova a Obrazu a Zrozeného; Ducha Svatého také lze označiti jménem Daru a Lásky a jménem Vycházejícího. Tedy se zdá, že také užitím těchto jmen se vykoná křest.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. posl.: "Jděte a učte všechny

národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého." Odpovídám: Musí se říci, že křest jest posvěcován svým

proprietatem retinet alicuius corporis mixti, quod de aquis rosaceis et de aquis alchimicis dici non potest.

## 5. Utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

III q. 66 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma Baptismi, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est, principale autem agens in Baptismo est Christus, secundum illud Ioan. I, *super quem videris spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat*. Inconvenienter ergo minister dicit, ego te baptizo, praesertim quia in hoc quod dicitur baptizo, intelligitur ego, et sic videtur superflue apponi.

III q. 66 a. 5 arg. 2

Praeterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat, ego vos doceo. Dominus autem simul tradidit praeceptum baptizandi et docendi, dicens, *euntes, docete omnes gentes*, et cetera. Ergo non oportet quod in forma Baptismi fiat mentio de actu Baptismi.

III q. 66 a. 5 arg. 3

Praeterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur, secundum illud Eccli., *ubi non est auditus, non effundas sermonem*. Ergo inconvenienter dicitur, ego te baptizo, sermone directo ad eum qui baptizatur.

III q. 66 a. 5 arg. 4

Praeterea, contingit simul plures baptizari a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act. II et IV. Non ergo debet forma Baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur, ego te baptizo, sed potest dici, nos vos baptizamus.

III q. 66 a. 5 arg. 5

Praeterea, Baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam Baptismus sanctificatur. Ergo videtur quod in forma Baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

III q. 66 a. 5 arg. 6

Praeterea, nomen designat proprietatem rei. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in prima parte dictum est. Non ergo debet dici, in nomine patris et filii et spiritus sancti, sed, in nominibus.

III q. 66 a. 5 arg. 7

Praeterea, persona patris non solum significatur nomine patris, sed etiam nomine innascibilis et genitoris; filius etiam significatur nomine verbi et imaginis et geniti; spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris, et nomine procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficitur Baptismus.

III q. 66 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti*.

III q. 66 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod Baptismus per suam formam

tvarem, podle onoho Efes. 5: "Očistiv ji koupelí vody ve slově života"; a Augustin praví, v knize O jediném křtu, že "křest jest posvěcen slovy evangelijními". A proto je třeba v křestním tvaru vyjádřiti příčinu křtu. Má pak dvojí příčinu; a to, jednu hlavní, od níž má sílu, a tou je svatá Trojice; jiná pak jest nástrojová, totiž služebník, jenž zevně dává svátost. A proto je třeba, aby o obojím byla zmínka v křestním tvaru. Služebníka pak se týkají slova, Já tě křtím; hlavní příčiny slova, ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. Proto vhodný křestní tvar jest: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon se přiděluje nástroji jakožto bezprostředně jednajícímu; přiděluje se pak hlavnímu činiteli, jakožto tomu, jehož silou nástroj jedná. A proto se vhodně naznačuje v křestním tvaru služebník, jakožto vykonávající křestní úkon, tím, že se říká, Já tě křtím; jako též Pán sám svěřil křestní úkon služebníkům, řka, Křtíce je, atd. Hlavní pak příčina, jejíž silou svátost se koná, naznačuje se tím, že se praví, ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého; neboť Kristus nekřtí bez Otce a Ducha Svatého. Řekové však nepřidělují křestní úkon služebníku, na vyhnutí bludu starých, kteří sílu křtu přidělovali křtícím, řkouce, Já jsem Pavlův a já Cefův. A proto říkají: Budiž pokřtěn služebník Kristův ten ve jménu Otce, atd. A protože se vyjadřu je úkon, služebníkem provedený se vzýváním Trojice, koná se pravá svátost. Že pak se přidává Já v našem tvaru, není z podstaty tvaru, nýbrž klade se na větší vyjádření úmyslu.

K druhému se musí říci, že, poněvadž obmytí člověka vodou může býti k vůli mnohému, je třeba určiti ve slovech tvaru, nač se děje. To se pak neděje slovy ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého; protože v tomto jménu máme vše konati, jak máme Koloss. 3. A proto, nevyjádří-li se křestní úkon, buď naším způsobem nebo způsobem Řeků, nevykoná se svátost; podle onoho dekretálu Alexandra III.: "Když někdo ponoří dítě třikráte do vody ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého Amen; a neřekne, Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého Amen, není dítě pokřtěno."

K třetímu se musí říci, že slova, která jsou pronášena ve svátostných tvarech, nevyslovují se jen k vůli značení, nýbrž, aby také k vůli účinku, pokud mají účinnost od onoho Slova, "skrze něž všechno bylo učiněno". A proto jsou vhodně určena nejen lidem, nýbrž také tvorům nevnímajícím; jako když se říká, Zaklínám tě, tvore soli.

Ke čtvrtému se musí říci, že mnozí nemohou zároveň křtíti jednoho; protože úkon se množí podle zmnožení činitelů, jestliže dokonale od každého jest vykonán. A tak, kdyby se sešli dva, z nichž jeden jest němý, jenž nemůže pronésti slova, a druhý bez rukou, jenž nemůže provésti úkon: nemohli by oba zároveň křtíti, jeden pronášením slov a druhý provedením úkonu. V nutné potřebě však lze zároveň pokřtíti: protože každý z nich dostane pouze jeden křest. Ale tehdy bude třeba říci, Já vás křtím. A nebude to

consecratur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*, et Augustinus dicit, in libro de unico Baptismo, quod *Baptismus verbis evangelicis consecratur*. Et ideo oportet quod in forma Baptismi exprimatur causa Baptismi. Est autem eius duplex causa, una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est sancta Trinitas; alia autem est instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo debet in forma Baptismi de utraque fieri mentio. Minister autem tangitur cum dicitur, ego te baptizo, causa autem principalis, cum dicitur, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde haec est conveniens forma Baptismi, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*.

III q. 66 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actio attribuitur instrumento sicut immediate agenti, attribuitur autem principali agenti sicut in cuius virtute instrumentum agit. Et ideo in forma Baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum Baptismi, per hoc quod dicitur, ego te baptizo, et ipse dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens, baptizantes eos, et cetera. Causa autem principalis significatur ut in cuius virtute sacramentum agitur, per hoc quod dicitur, *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, non enim Christus baptizat sine patre et spiritu sancto. Graeci autem non attribuunt actum Baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem Baptismi Baptistis attribuebant, dicentes, *ego sum Pauli, et ego Cephae*. Et ideo dicunt, *baptizetur servus Christi talis in nomine patris,* et cetera. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur ego in forma nostra, non est de substantia formae, sed ponitur ad maiorem expressionem intentionis.

III q. 66 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formae ad quid fiat. Quod quidem non fit per hoc quod dicitur, *in nomine patris et filii et spiritus sancti*, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. III. Et ideo, si non exprimatur actus Baptismi, vel per modum nostrum vel per modum Graecorum, non perficitur sacramentum, secundum illam decretalem Alexandri III, *si quis puerum ter in aquam merserit in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, et non dixerit, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti amen, non est puer baptizatus*.

III q. 66 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod verba quae proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo verbo per quod facta sunt omnia. Et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines, sed etiam ad creaturas insensibiles, ut cum dicitur, *exorcizo te, creatura salis*.

III q. 66 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic, si convenirent duo quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba et alio exercente actum.



změna tvaru; protože vás není nic jiného než tebe a tebe. - Když se však řekne my, není totéž jako já a já, nýbrž, já a ty, a tak by se již měnil tvar. Podobné pak by se měnil tvar, kdyby se řeklo, Já křtím sehe. A proto nikdo nemůže sebe pokřtíti. Proto také Kristus chtěl býti pokřtěn od Jana, jak se praví Extra, o Křtu a jeho účinku.

K pátému se musí říci, že utrpení Kristovo, ač jest hlavní příčinou vůči služebníku, přece je příčinou nástrojovou vůči svaté Trojici. A proto se připomíná spíše Trojice než utrpení Kristovo.

K šestému se musí říci, že, ač jsou tři osobní jména tří Osob, přece jest jedno jméno bytnostní. Síla pak Boží, která působí ve křtu, patří k bytnosti. A proto se praví ve jménu a ne ve jménech.

K sedmému se musí říci, že jako se béře ke křtu voda, pro tože užívání jí k umývání jest obecnější, tak na označení. tří Osob v křestním tvaru berou se ona jména, jimiž se obecněji jmenují Osoby v onom jazyce. A nevykoná se svátost v jiných jménech.

## I.6. Zda lze dáti křest ve jménu Kristově.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že lze dáti křest ve jménu Kristově. Neboť, jako jest "jedna víra", i "jeden křest", jak se praví Efes. 4. Ale Skut. 8. se praví, že "ve jménu Ježíše Krista byli křtěni muži a ženy". Tedy také nyní lze dávati křest ve jménu Kristově.

Mimo to Ambrož praví: "Řekneš-li Kristus, označil jsi i Otce, od něhož jsi pomazán, i toho,jenž byl pomazán, Syna, i Ducha, jímž byl pomazán." Ale může býti křest ve jménu Trojice. Tedy též ve jménu Kristově.

Mimo to Papež Mikuláš, odpovídaje na dotazy Bulharů, praví: "Kdo byli pokřtěni ve jménu svaté Trojice nebo toliko ve jménu Kristově, jak se čte ve Skutcích apoštolských, neboť je to jedno a totéž, jak praví svatý Ambrož, nemají býti křtěni znovu." Byli by však znovu křtěni, kdyby pokřtění tímto tvarem nepřijali svátost křtu. Tedy lze světiti křest ve jménu Kristově s tímto tvarem: Já tě křtím ve jménu Kristově.

Avšak proti jest, co píše papež Pelagius biskupu Gaudentiovi: "Jestliže ti, kteří prý přebývají v místech blízko Lásky tvé, vyznávají, že byli pokřtěni jen ve jménu Páně: bez jakýchkoli rozpaků pochybnosti je pokřtíš ve jménu svaté Trojice, když přijdou k víře katolické." - Také Didymus praví v knize O Duchu Svatém: Ačkoliv někdo může býti jiného smýšlení, že by křtil tak, že vynechá jedno z řečených jmen", totiž tří Osob, "přece nevykoná křest".

Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum recipiet nisi unum Baptismum. Sed tunc oportebit dicere, ego baptizo vos. Nec erit mutatio formae, quia vos nihil aliud est quam te et te. Quod autem dicitur nos, non est idem quod ego et ego, sed, ego et tu, et sic iam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur forma si diceretur, ego baptizo me. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod etiam Christus a Ioanne voluit baptizari, ut dicitur extra, de Baptismo et eius effectu, cap. debitum.

III q. 66 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod passio Christi, etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu sanctae Trinitatis. Et ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

III q. 66 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod, etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen unum nomen essentiale. Virtus autem divina, quae operatur in Baptismo, ad essentiam pertinet. Et ideo dicitur in nomine, et non in nominibus.

III q. 66 a. 5 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut aqua sumitur ad Baptismum quia eius usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma Baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua. Nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

## 6. Utrum aliquis possit baptizari sub hac forma: Ego te baptizo in nomine Christi.

III q. 66 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in nomine Christi possit dari Baptismus. Sicut enim *una est fides, et unum Baptisma*, ut dicitur Ephes. IV. Sed Act. VIII dicitur quod *in nomine Iesu Christi baptizabantur viri et mulieres*. Ergo etiam nunc potest dari Baptismus in nomine Christi.

III q. 66 a. 6 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, *si Christum dicas, et patrem, a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, filium, et spiritum, quo unctus est, designasti*. Sed in nomine Trinitatis potest fieri Baptismus. Ergo et in nomine Christi.

III q. 66 a. 6 arg. 3

Praeterea, Nicolaus Papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit, *qui in nomine sanctae Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in actibus apostolorum legitur, baptizati sunt, unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius, rebaptizari non debent*. Rebaptizarentur autem si in hac forma baptizati sacramentum Baptismi non reciperent. Ergo potest consecrari Baptismus in nomine Christi sub hac forma, ego te baptizo in nomine Christi.

III q. 66 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio episcopo, *si hi qui in locis dilectionis tuae vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine domini baptizatos fuisse confitentur, sine cuiusquam dubitationis ambiguo, eos ad fidem Catholicam venientes in sanctae Trinitatis nomine baptizabis*. Didymus etiam dicit, in libro de spiritu sancto, *licet quis possit existere mentis alienae qui ita baptizaret ut unum de praedictis nominibus, scilicet*

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, svátosti mají účinnost z Kristova ustanovení. A proto, vynechá-li se něco z toho, co Kristus ustanovil o některé svátosti, postrádá účinnosti, leda zezvláštního zařízení toho, jenž svou moc neupoutal na svátosti. Kristus však ustanovil, aby se křest dával se vzýváním Trojice. A proto, cokoliv chybí k plnému vzývání Trojice, odnímá nedotčenost křtu. A nevadí, že ve jménu jedné Osoby se rozumí druhá, jako se ve jménu Otce rozumí Syn; nebo, že ten, jenž jmenuje jenom jednu osobu, může míti správnou víru o třech. Protože, jako se vyžaduje ke svátosti látka smyslová, tak také smyslový tvar. Pročež nestačí k dokonalé svátosti znalost nebo víra v Trojici, není-li smyslovými slovy vyjádřena Trojice. Pročež též při křtu Kristově, kde byl původposvěcení našeho křtu, byla přítomna Trojice znameními smysly postižitelnými, totiž: Otec ve hlase, Syn v lidské přirozenosti, Duch svatý :' holubici . . .

K prvnímu se tedy musí říci, že ze zvláštního zjevení Kristova Apoštolové v prvotní Církvi křtili ve jménu Kristově, aby jméno Kristovo, jež bylo nenáviděno Židy i pohany, stalo se čestným tím, že na jeho vzývání byl udělován Duch Svatý ve křtu.

K druhému se musí říci, že Ambrož udává důvod, proč vhodně mohlo býti takové udělování v prvotní Církvi: protože totiž ve jménu Kristově se rozumí celá Trojice. A proto se zachovával, aspoň rozumově nedotčený tvar, který Kristus udal v Evangeliu.

K třetímu se musí říci, že papež Mikuláš podpírá svůj výrok oběma předešlými. A proto jest jeho odpověď jasná z prvých dvou rozřešení.

## I.7. Zda pohroužení do vody jest nutné ke křtu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že pohroužení do vody je nutné ke křtu. Jak se totiž praví Efes. 4, "jedna víra, jeden křest". Ale u mnohých jest obecný způsob křtíti pohroužením. Tedy se zdá, že nemůže býti křest bez pohroužení.

Mimo to Apoštol praví, Řím. 6: "Kteřížkoliv jsme pokřtěni v Kristu Ježíši, jsme pokřtěni ve smrtí jeho; neboť jsme spolupohřbeni s ním skrze křest ve smrti." Ale to nastává pohroužením: praví totiž Zlatoústý, k onomu Jan. 3, ‚Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a z Ducha Svatého': "Starý člověk je pohřbíván ponořením našich hlav dovody, jako do nějakého hrobu, a ponořen dolů se ukrývá, potom nový opět vystupuje." Tedy se zdá, že pohroužení jest nutné ke křtu.

Mimo to, kdyby mohl býti křest bez pohroužení celého těla, následovalo by, že z téhož důvodu dostačí políti vodou kteroukoli část. Ale to se zdá nevhodné: protože

*trium personarum, praetermittat, sine perfectione baptizabit*.

III q. 66 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo, si praetermittatur aliquid eorum quae Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione eius, qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit sacramentum Baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quidquid desit ad invocationem plenam Trinitatis, tollit integritatem Baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personae intelligitur alia, sicut in nomine patris intelligitur filius; aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus. Quia ad sacramentum, sicut requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis. Unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in Baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri Baptismi, affuit Trinitas sensibilibus, scilicet pater in voce, filius in humana natura, spiritus sanctus in columba.

III q. 66 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Iudaeis et gentibus, honorabile redderetur, per hoc quod ad eius invocationem spiritus sanctus dabatur in Baptismo.

III q. 66 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur; et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

III q. 66 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus praemissis. Et ideo eius responsio patet ex primis duabus solutionibus.

## 7. Utrum immersio sit de necessitate baptismi.

III q. 66 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate Baptismi. Ut enim dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma*. Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse Baptismus sine immersione.

III q. 66 a. 7 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per Baptismum in morte*. Sed hoc fit per immersionem, dicit enim Chrysostomus, super illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, deinde novus rursus ascendit*. Ergo videtur quod immersio sit de necessitate Baptismi.

III q. 66 a. 7 arg. 3

Praeterea, si sine immersione totius corporis posset fieri Baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret



dědičný hřích, proti němuž především jest dán křest, není toliko v jedné části těla. Tedy se zdá, že se ke křtu vyžaduje pohroužení a nestačí pouhé pokropení.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 10: "Přistupme k němu, s opravdovým srdcem v plnosti víry, srdce vykropená od zlého svědomí, a těla obmytá vodou čistou."

Odpovídám: Musí se říci, že se ve svátosti křtu béře voda na tělesné obmytí, jímž se naznačuje vnitřní smytí hříchů. Obmytí pak může býti vodou nejen pohroužením, nýbrž také pokropením anebo politím. A proto, ač jest bezpečnější křtíti pohroužením, protože to drží obecný zvyk; přece může býti křest na způsob pokropení nebo také na způsob politi, podle onoho Ezech. 36, "Vyliji na vás vodu čistou", a čteme, že blažený Vavřinec tak křtil. A to především v nutnosti. Anebo, že jest velké množství křtěnců: jak je patrné Skut. 2 a 4, kde se praví, že uvěřily jednoho dne tři tisíce, a jiného pět tisíc. Někdy pak může nastati nutnost pro nedostatek vody; nebo pro slabost přisluhujícího, jenž nemůže udržeti křtěného, nebo pro slabost křtěncovu, jemuž může hroziti nebezpečí smrtí z pohroužení. A proto jest říci, že pohroužení není nutné ke křtu.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemění podstatu věci to, co je případkové. O sobě se pak vyžaduje ke křtu tělesné obmytí vodou; pročež také sluje křest koupelí, podle onoho Efes. 5: "Očistiv ji koupelí vody ve slově života." A je případkové křtu, zda se děje obmytí tím neb oním způsobem. A proto taková různost neodnímá jednotu křtu.

K druhému se musí říci, že v pohroužení se výrazněji znázorňuje podoba pohřbení Kristova. A proto tento způsob křtu jest obecnější a chvalnější. Ale při jiných způsobech křtu se znázorňuje nějak, ač ne tak výrazně: neboť, jakkoli se děje obmytí, klade se pod vodu tělo člověka nebo některá jeho část, jako tělo Kristovo bylo uloženo pod zem.

K třetímu se musí říci, že hlavní částí těla, hlavně co do vnějších údů, jest hlava, v níž pracují všechny smysly vnitřní i vnější. A proto, nelze-li políti celé tělo vodou, pro nedostatek vody anebo z nějakéjiné příčiny: jest třeba políti hlavu, v níž se projevuje původ živočišného života. A ačkoliv se dědičný hřích převádí údy, které slouží plození, přece se nemají spíše ony údy kropiti než hlava: protože křtem se neodstraňuje přenášení dědičného hříchu na potomka úkonem plození, nýbrž duše se osvobozuje od poskvrny a proviny hříchu, jemuž podlehla. A proto je třeba především obmýti onu část těla, ve které se projevují díla duše. Ale ve Starém zákoně lék proti dědičnému hříchu byl určen na úd plození; protože ten, skrze nějž měl býti odstraněn dědičný hřích, měl se teprve naroditi ze semene Abrahamova, a obřízka znamenala víru v něj, jak se praví Řím. 4.

quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod praecipue datur Baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad Baptismum, et non sufficiat sola aspersio.

III q. 66 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Heb. X dicitur, *accedamus ad eum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda*.

III q. 66 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo, quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus; potest tamen fieri Baptismus per modum aspersionis; vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. XXXVI, *effundam super vos aquam mundam*, sicut et beatus Laurentius legitur baptizasse. Et hoc praecipue propter necessitatem. Vel quia est magna multitudo baptizandorum, sicut patet Act. II et IV, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae; vel propter debilitatem ministri, qui non potest sustentare baptizandum; vel propter debilitatem baptizandi, cui posset imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate Baptismi.

III q. 66 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad Baptismum corporalis ablutio per aquam, unde et Baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit Baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem Baptismi.

III q. 66 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse, nam, quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars eius, aquae supponitur, sicut corpus Christi fuit positum sub terra.

III q. 66 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod principalis pars corporis, praecipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo, si totum corpus aqua non possit perfundi, propter aquae paucitatem vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitae. Et licet per membra quae generationi deserviunt peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per Baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet praecipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animae. In veteri tamen lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem

## I.8. Zda jest nutné ke křtu trojí Pohroužení.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že trojí pohroužení jest nutné ke křtu. Praví totiž Augustin, v jedné řeči O Vyznání víry k pokřtěným: "Správně byli jste třikrát pohrouženi: protože jste dostali křest ve jménu Trojice. Správně jste byli třikrát ponořeni: protože jste přijali křest ve jménu Ježíše Krista, jenž třetího dne vstal z mrtvých. Neboť ono pohroužení třikrát opakované vyjadřuje obraz pohřbení Páně, ježto jste jím byli s Kristem spolupohřbeni ve křtu." Ale zdá se, že obojí patří nutně ke křtu: i totiž, aby byla naznačena ve křtu Trojice osob; i aby bylo připodobnění ku pohřbení Krista. Tedy se zdá, že trojí pohroužení je nutné ke křtu.

Mimo to svátosti mají účinnost z příkazu Kristova. Ale trojí pohroužení je z Kristova příkazu: napsal totiž papež Pelagius biskupu Gaudentiovi: "Evangelijní příkaz, daný samým Pánem Bohem a Spasitelem naším Ježíšem Kristem, vyzývá nás, udělovati každému svatý křest ve jménu Trojice, a též trojím pohroužením."

Mimo to, kdyby trojí pohroužení nebylo nutné ke křtu, tedy na prvé pohroužení dostává každý svátost. Když se však přidává druhé a třetí, zdá se, že je křtěn po druhé či po třetí: což jest nevhodně. Nestačí tedy ke svátosti křtu jedno pohroužení, nýbrž zdá se k ní nutné trojí.

Avšak proti jest, co Řehoř píše biskupu Leandrovi: "Nikterak nelze kárati buď trojí nebo jedno pohroužení dítěte při křtu, protože i ve trojím pohroušení lze naznačovati Trojici osob, i jedním jednotnost Božství."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo dříve řečeno, ke křtu se o sobě vyžaduje obmytí vodou, jež jest nutné ke svátosti; ale způsob obmytí má se případkově ke svátosti. A proto, jak je patrné z uvedeného výroku Řehořova, samo o sobě lze obojí dovoleně konati, totiž i jednou i třikrát pohroužiti: protože jediným pohroužením se naznačuje jednota smrti Kristovy a jednota Božství; trojím pak pohroužením se naznačuje třídenní Kristovo pohřbení a také Trojice osob. Ale z různých příčin, z církevního nařízení, byl někdy zaváděn jeden způsob, někdy druhý. Protože totiž v začátku vznikající Církve někteří špatně smýšleli o Trojici, považujíce Krista za pouhého člověka, a že sluje Synem Božím a Bohem jen skrze svou zásluhu, což se stalo především ve smrti, proto nekřtili ve jménu Trojice, nýbrž na památku smrti Kristovy a jedním pohroužením. Což bylo zavrženo v prvotní Církvi. Proto v Kanonech apoštolských čteme: "Kdyby nějaký kněz nebo biskup nevykonával trojí pohroužení jedné přísluhy, nýbrž jednou ponořoval při křtu, jenž prý se dává ve smrtí Páně, budiž sesazen: neboť Pán nám neřekl, Křtěte v mé smrti, nýbrž, Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého." Později pak se rozmohl blud některých rozkolníků a kacířů, křtících lidi znovu: jak vypravuje Augustin o Donatistech. A proto, jako odmítnutí jejich bludu, bylo stanoveno na sněmu Toledském aby bylo pouze jedno pohroužení; takto pak se tam čte: "Na vyhnutí pohoršení rozkolu; nebo zvyku kacířské nauky, držme jediné pohroužení křestní." Ale když přestala taková příčina, obecně se zachovává trojí pohroužení ve křtu. A proto by těžce hřešil jinak křtící, protože nezachovává církevní obřad. Přece však by to byl křest.

K prvnímu se tedy musí říci, že Trojice jest jako hlavní činitel ve křtu. Podoba však činitelova přichází do účinku podle tvaru a ne podle látky. A proto naznačení Trojice nastává ve křtu skrze slova tvaru. A není nutné, aby se naznačovala Trojice skrze užívání látky, nýbrž je to na větší výraznost. Podobně také se zobrazuje dostatečně smrt Kristova při jediném pohroužení. Třídení pak pohřbení nebylo nutné k našemu spasení: protože, i kdyby byl jeden den pohřben nebo mrtvý, stačilo by k dokonání našeho vykoupení; ale to třídení jest určeno k projevení pravé smrti, jak bylo řečeno shora. A proto je patrné, že trojí ponoření není nutné ke svátosti, ani se strany Trojice, ani se strany utrpení Kristova.

K druhému se musí říci, že papež Pelagius myslí, že trojí pohroužení jest Kristem nařízeno v podobném: v tom totiž, že Kristus poručil křtíti ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. Není však stejný důvod pro tvar a pro užívání látky, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ke křtu se vyžaduje úmysl. A proto z úmyslu služebníka Církve, jenž zamýšlí jeden křest dáti trojím pohroužením, nastává jeden křest. A proto praví Jeronym, V Listu Filip.: "Ač se třikrát křtí," to jest pohrouží, "k vůli tajemství Trojice, přece se považuje za jeden křest." Kdyby však zamýšlel dáti jeden křest při každém pohroužení, opakuje při každém pohroužení slova tvaru, samo o sobě by hřešil, opakuje křest.

## I.9. Zda lze opakovati křest.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že lze opakovati křest. Neboť křest se zdá ustanoven na smytí hříchů. Ale hříchy se opakují. Tedy mnohem spíše se má opakovati křest: protože Kristovo milosrdenství přesahuje vinu člověka.

Mimo to Jan Křtitel byl Kristu zvláště milý, ježto jest o něm řečeno, Mat. 11: "Mezi syny žen nepovstal větší Jana Křtitele." Ale pokřtění od Jana byli znovu křtěni, jak máme Skut. 19, kde se praví, že Pavel křtil ty, kteří byli pokřtěni křtem Janovým. Tedy mnohem spíše je znovu

originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahae, cuius fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. IV.

## 8. Utrum requiratur trina immersio.

III q. 66 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod trina immersio sit de necessitate Baptismi. Dicit enim Augustinus, in quodam sermone de symbolo ad baptizatos, *recte tertio mersi estis, quia accepistis Baptismum in nomine Trinitatis. Recte tertio mersi estis, quia accepistis Baptismum in nomine Iesu Christi, qui tertia die resurrexit a mortuis. Illa enim tertio repetita immersio typum dominicae exprimit sepulturae, per quam Christo consepulti estis in Baptismo*. Sed utrumque videtur ad necessitatem Baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in Baptismo Trinitas personarum; et quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate Baptismi.

III q. 66 a. 8 arg. 2

Praeterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi, scripsit enim Pelagius Papa Gaudentio episcopo, *evangelicum praeceptum, ipso domino Deo et salvatore nostro Iesu Christo tradente, nos admonet in nomine Trinitatis, trina etiam immersione, sanctum Baptismum unicuique tribuere*. Ergo, sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate Baptismi, ita baptizare trina immersione videtur esse de necessitate Baptismi.

III q. 66 a. 8 arg. 3

Praeterea, si trina immersio non sit de necessitate Baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis Baptismi consequitur sacramentum. Si vero addatur secunda et tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur, quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum Baptismi, sed trina videtur esse de necessitate ipsius.

III q. 66 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius scribit Leandro episcopo, *reprehensibile esse nullatenus potest infantem in Baptismate vel tertio vel semel immergere, quoniam et in tribus immersionibus personarum Trinitas, et una potest divinitatis singularitas designari*.

III q. 66 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, ad Baptismum per se requiritur ablutio aquae, quae est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex praedicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere, quia unica immersione significatur unitas mortis Christi, et unitas deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturae Christi, et etiam Trinitas personarum. Sed diversis ex causis, secundum ordinationem Ecclesiae, quandoque institutus est unus modus, quandoque alius. Quia enim a principio nascentis Ecclesiae quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem aestimantes, nec dici filium Dei et Deum nisi per meritum eius, quod praecipue fuit in morte, ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemorationem mortis Christi, et una immersione. Quod reprobatum fuit in primitiva Ecclesia. Unde in canonibus apostolorum legitur, *si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius ministerii, sed semel mergat in Baptismate, quod dari a quibusdam dicitur in morte domini, deponatur, non enim nobis dixit dominus, in morte mea baptizate, sed, in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Postmodum vero inolevit quorundam schismaticorum et haereticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat, super Ioan. Et ideo, in detestationem erroris eorum, fuit statutum in Concilio Toletano quod fieret una sola immersio, ubi sic legitur, *propter vitandum schismatis scandalum, vel haeretici dogmatis usum, simplam teneamus Baptismi immersionem*. Sed, cessante tali causa, communiter observatur in Baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiae non observans. Nihilominus tamen esset Baptismus.

III q. 66 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Trinitas est sicut agens principale in Baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in Baptismo per verba formae. Nec est de necessitate quod significetur Trinitas per usum materiae, sed hoc fit ad maiorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturae non est de necessitate nostrae salutis, quia etiam si una die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem; sed triduum illud ordinatur ad manifestandam veritatem mortis, ut supra dictum est. Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi, est de necessitate sacramenti.

III q. 66 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Pelagius Papa intelligit trinam immersionem esse ex mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus praecepit baptizari *in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiae, ut dictum est.

III q. 66 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, intentio requiritur ad Baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiae, qui intendit unum Baptismum dare trina immersione, efficitur unum Baptisma. Unde Hieronymus dicit, super epistolam ad Philipp., *licet ter baptizetur, idest immergatur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum Baptisma reputatur*. Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum Baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formae, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

## 9. Utrum baptismus possit reiterari.

III q. 66 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis Baptismus debet iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

III q. 66 a. 9 arg. 2

Praeterea, Ioannes Baptista praecipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Sed

křtíti ty, kteří byli křtěni od kacířů nebo hříšníků.

Mimo to na Nicejském Sněmu bylo stanoveno, "kdyby se někdo utekl k Církvi katolické od Paulianistů nebo Katafrygů, mají býti znovu křtěni." Zdá se však, že týž důvod platí pro ostatní kacíře. Tedy pokřtění od kacířů mají býti znovu křtěni.

Mimo to křest je nutný ke spasení. Ale o některých pokřtěných se někdy pochybuje, zda jsou pokřtěni. Tedy se zdá, že mají býti znovu pokřtěni.

Mimo to Eucharistie je dokonalejší svátostí než křest, jak bylo svrchu řečeno. Ale svátost Eucharistie se opakuje. Tedy se zdá, že mnohem spíše lze opakovati křest.

Avšak proti ,test, co se praví Efes. 4: "Jedna víra, jeden křest."

Odpovídám: Musí se říci, že křest nelze opakovati. A to, nejprve protože křest jest jakési duchovní znovuzrození: že totiž někdo umírá starému životu a začíná život nový. Pročež se praví Jan. 3: "Nebude-li kdoznovuzrozen z vody a Ducha Svatého, nemůže viděti království Božího. Jeden však má jen jedno zrození. A proto nelze křest opakovati, jako ani tělesné zrození. Pročež praví Augustin, k onomu Jan. 3, ,Což lze znovu vejíti do lůna své matky a znovu se naroditi?' "Tak ty rozuměj narození ducha, jak rozuměl Nikodem narození těla. Jako totiž nelze opakovati lůno, tak ani křest." Za druhé, protože "jsme křtěni ve smrti Kristově", jíž umíráme hříchu a vstáváme k novému životu. Kristus však "toliko jednou zemřel". A proto ani křest se nemá opakovati. Proto se praví proti některým, chtějícím znovu křest, Žid. 6: "Znovu si křižujíce Syna Božího"; kdež Glossa praví: "Jedna smrt Kristova jeden křest posvětila." Za třetí, protože křest. vtiskuje charakter, jenž jest nezrušitelný a dává se s jakýmsi zasvěcením. Pročež, jako se ne opakují jiná zasvěcení v Církvi, tak ani křest. A to je, co praví Augustin, v II. Proti Listu Parmeniánovu, že "neopakuje se vojenský charakter"; a že "netkví méně Kristova svátost než tato tělesná značka, ježto vidíme, že ani odpadlíci nepostrádají křtu, protože se jim nenahrazuje kajícně se navrátivším". Za čtvrté, protože křest jest především dáván proti dědičnému hříchu. A proto, jako se neopakuje dědičný hřích, tak též ani křest se neopakuje; protože, jak se praví Řím 5, "Jako hříchem jednoho na všechny lidi k odsouzení, tak spravedlností jednoho na všechny lidi k ospravedlnění života".

K prvnímu se tedy musí říci, že křest působí sílu utrpení Kristova, jak bylo svrchu řečeno. A proto, jako následující hříchy neničí sílu utrpení Kristova, tak také neničí křest, že by bylo nutné jej opakovati; nýbrž, příchodem pokání odstraňuje se hřích, který překážel účinku křtu.

baptizati a Ioanne iterum rebaptizantur, ut habetur Act. XIX, ubi dicitur quod Paulus baptizavit eos qui erant baptizati Baptismo Ioannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab haereticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

III q. 66 a. 9 arg. 3

Praeterea, in Nicaeno Concilio statutum est, *si quis confugeret ad Ecclesiam Catholicam de Paulianistis et Cataphrygis, baptizari eos debere*. Videtur autem esse eadem ratio de haereticis aliis. Ergo baptizati ab haereticis debent esse rebaptizati.

III q. 66 a. 9 arg. 4

Praeterea, Baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum rebaptizari.

III q. 66 a. 9 arg. 5

Praeterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quam Baptismus, ut supra dictum est. Sed sacramentum Eucharistiae iteratur. Ergo multo magis Baptismus potest iterari.

III q. 66 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma*.

III q. 66 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod Baptismus iterari non potest. Primo quidem, quia Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitae, et incipit novam vitam agere. Unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest videre regnum Dei*. Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest Baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *nunquid potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci, sic tu, inquit, intellige nativitatem spiritus, quo modo intellexit Nicodemus nativitatem carnis. Quo modo enim uterus non potest repeti, sic nec Baptismus*. Secundo, quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato et resurgimus in novitatem vitae. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo nec Baptismus iterari debet. Propter quod, Heb. VI, contra quosdam rebaptizari volentes dicitur, *rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei*, ubi Glossa dicit, *una Christi mors unum Baptisma consecravit*. Tertio, quia Baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur. Unde, sicut aliae consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec Baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit, in II contra epistolam Parmeniani, quod *character militaris non repetitur; et quod non minus haeret sacramentum Christi quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere Baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur*. Quarto, quia Baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo, sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec Baptismus iteratur, quia, ut dicitur Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*.

III q. 66 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est. Et ideo, sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt Baptismum, ut necesse sit ipsum iterari, sed, poenitentia superveniente, tollitur



K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, k onomu Jan. 1, ,Ale já jsem ho neznal': "Hle, po Janovi se křtilo, nekřtilo se po vrahovi: protože Jan dal křest svůj, vrah dal křest Kristův; neboť svátost je tak svatá, že není poskvrněna, ani vrahovou přísluhou."

K třetímu se musí říci, že Pauliáni a Katafrygové nekřtili ve jménu Trojice. Proto praví Řehoř, píše biskupu Quirikovi: "Tito 'kacíři, kteří vůbec nejsou pokřtěni ve jménu Trojice, jako jsou Bonosiáni a Katafrygové," kteří totiž stejně smýšleli s Pauliány, "protože také oni v Krista Boha nevěří", považujíce ho za pouhého člověka, "i oni", totiž Katafrygové, "zvráceným smyslem myslí, že Duch Svatý jest pouhý člověk, Montanus totiž"; takoví, když přicházejí do svaté Církve, jsou křtěni, protože nebylo křtem, co nikterak nepřijali ve jménu svaté Trojice, jsouce v bludu". Ale, jak se v Církevních Pravidlech praví: "Kdo byli pokřtěni u oněch kacířů, kteří křtí s vyznáním svaté Trojice, a přicházejí do katolické víry, buďte přijatˈi jako pokřtění."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Dekretál Alexandra III.: "U kterých je pochybné, zda byli pokřtěni, buďte pokřtěni po těchto slovech: Jsi-li pokřtěn, já tě nekřtím znovu; ale nejsi-li pokřtěn, já tě křtímatd. Neboť se nezdá, že se opakuje to, čeho vykonání je neznámo."

K pátému se musí říci, že obě svátosti, totiž křtu a Eucharistie, jsou znázorněním smrti a utrpení Páně, avšak jinak a jinak. Neboť ve křtu se připomíná smrt Kristova, pokud člověk spoluumírá, aby se znovuzrodil k novému životu. Ale ve svátosti Eucharistie se připomíná smrt Kristova, pokud sám umučený Kristus se nám podává jako velikonoční hostina; podle onoho I. Kor. 5: "Kristus byl obětován, Velikonoce naše: nuže hodujme." A protože se člověk jednou narodí, ale mnohokráte živí, toliko jednou se dává křest, mnohokrát však Eucharistie.

## I.10.Zda jest vhodný obřad, kterého užívá Církev při křtu.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný obřad, kterého užívá Církev při křtu. Jak totiž praví Zlatoústý, "nikdy by nemohly křestní vody očistiti hříchy věřících, kdyby nebyly posvěceny dotekem Těla Páně". To se pak stalo při křtu Páně, jenž se oslavuje svátkem Zjevení. Tedy by se měl konati slavný křest spíše na svátek Zjevení než v předvečer Velikonoční a v předvečer Letnic.

Mimo to se nezdá, že přísluší téže svátosti, užívati rozličných látek. Ale ke křtu patří obmytí vodou. Proto křtěný jest nevhodně mazán dvakrát svatým olejem, nejprve na hrudi, a potom mezi lopatkami, po třetí křižmem na temeni.

Mimo to "v Ježíši Kristu není ani muž, ani žena. barbar a

peccatum, quod impediebat effectum Baptismi.

III q. 66 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super illud Ioan. I, *sed ego nesciebam eum, ecce, post Ioannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum, quia Ioannes dedit Baptismum suum, homicida dedit Baptismum Christi; quia sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluatur*.

III q. 66 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod Pauliani et Cataphrygae non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit, scribens Quirico episcopo, *hi haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiani et Cataphrygae*, qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis, *quia et isti Christum Deum non credunt*, existimantes scilicet ipsum esse purum hominem, *et isti, scilicet Cataphrygae, spiritum sanctum perverso sensu esse purum hominem, Montanum scilicet, credunt, qui cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur, quia Baptisma non fuit quod, in errore positi, sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt*. Sed, sicut in regulis ecclesiasticis dicitur, *si qui apud illos haereticos baptizati sunt qui in sanctae Trinitatis confessione baptizant, et veniunt ad Catholicam fidem, recipiantur ut baptizati*.

III q. 66 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit decretalis Alexandri III, *de quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur his verbis praemissis, si baptizatus es, non te rebaptizo, sed si non baptizatus es, ego te baptizo, et cetera. Non enim videtur iterari quod nescitur esse factum*.

III q. 66 a. 9 ad 5

Ad quintum dicendum quod utrumque sacramentum, scilicet Baptismi et Eucharistiae, est repraesentativum dominicae mortis et passionis, aliter tamen et aliter. Nam in Baptismo commemoratur mors Christi inquantum homo Christo commoritur ut in novam vitam regeneretur. Sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium, secundum illud I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur*. Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur Baptismus, multoties autem Eucharistia.

## 10. De ritu baptismi.

III q. 66 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus, *nunquam aquae Baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent*. Hoc autem factum fuit in Baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniae. Ergo magis deberet celebrari solemnis Baptismus in festo Epiphaniae quam in vigilia Paschae et in vigilia Pentecostes.

III q. 66 a. 10 arg. 2

Praeterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materierum usus. Sed ab Baptismum pertinet ablutio aquae. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, tertio, chrismate in vertice.

III q. 66 a. 10 arg. 3

Skytha; a z téhož důvodu ani nějaké jiné odlišnosti. Tím méně tudíž různost šatu působí něco na víře Kristově. Nevhodně se tedy podává křtěncům bílý šat.

Mimo to lze bez těchto zvyklostí konati křest. Zdají se tudíž zbytečnými právě jmenovaná; a tedy nevhodně Církví ustanovená při obřadu křestním.

Avšak proti jest, že Církev jest řízena Duchem Svatým, jenž nekoná nic neuspořádaného.

Odpovídám: Musí se říci, že ve svátosti křtu se koná něco, co je nutné ke svátosti, a něco, co patří k jakési slavnostnosti svátosti. Nutně pak patří ke svátosti i tvar, jenž označuje hlavní příčinu svátosti; i přisluhující, jenž jest příčinou nástrojovou; i užití látky, totiž obmytí vodou, jež naznačuje hlavní účinek svátosti. Všechno ostatní však, co Církev zachovává při obřadu křestním, patří spíše k jakési slavnostnosti svátosti. Jich se pak užívá ve svátosti 'pro trojí. A to, nejprve na vzbuzení zbožnosti věřících a úcty ke svátosti. Kdyby se totiž jen konalo jednoduše obmytí vodou, bez slavnostnosti, snadnv by bylo od některých považováno za nějaké obyčejné obmytí. Za druhé na poučení věřících. Neboť prosté, kteří nemají knižního vzdělání, třeba poučovati nějakými smyslovými znameními, třebas malbami nebo něčím takovým. A takovým způsvbem tím, co se koná při svátostech, buď jsou poučováni nebo podněcováni, hledati to, co jest naznačeno takovými smyslovými znameními. A proto, poněvadž je třeba znáti též něco jiného o křtu, mimo hlavní účinek svátosti, bylo vhodné, aby to bylo znázorněno také nějakými vnějšími znameními. Za třetí, protože modlitbami a žehnáními a jinými takovými se zadržuje moc démonova, aby nepřekážela svátostnému účinku.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus byl na Zjevení pokřtěn křtem Janovým, jak bylo svrchu řečeno; ale tím křtem věřící nejsou křtěni, nýbrž spíše křtem Kristovým. Ten však má účinnost z utrpení Kristova, podle onoho Řím 6: "Kdokoliv pokřtěni jsme v Kristu Ježíši, ve smrti jeho pokřtěni jsme;" a Ducha Svatého, podle onoho Jan. 3: "Nenarodí-li se kdo znovu z vody a z Ducha Svatého." A proto se koná slavný křest v Církvi i v předvečer Velkonoc,kdy se připomíná pohřeb Páně a zmrtvýchvstání jeho; pročež také Pán dal po zmrtvýchvstání učedníkům příkaz o křtu, jak máme Mat. posl.; i v předvečer Letnic, kdy se počíná konati slavnost Ducha Svatého: proto také se čte, že Apoštolové právě v den Letnic, kdy přijali Ducha Svatého, pokřtili tři tisíce.

K druhému se musí říci; že užívání vody se děje při křtu, jakožto patřící k podstatě svátosti; užívání však oleje nebo křižma se děje na jakousi slavnostnost. Neboť, nejprve jest křtěný mazán svatým olejem i na hrudi i na lopatkách, "j akožto bojovník Boží", jak praví Ambrož, v knize O svátostech, jak bývali natíráni zápasníci. Nebo, jak praví

*Praeterea, in Christo Iesu non est masculus neque femina, barbarus et Scytha*, et eadem ratione nec aliquae aliae huiusmodi differentiae. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter ergo baptizatis traditur candida vestis.

III q. 66 a. 10 arg. 4

Praeterea, sine huiusmodi observantiis potest Baptismus celebrari. Haec igitur quae dicta sunt, videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu Baptismi.

III q. 66 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Ecclesia regitur spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

III q. 66 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod in sacramento Baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quandam solemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est et forma, quae designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiae, scilicet ablutio in aqua, quae designat principalem sacramenti effectum. Cetera vero omnia quae in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quandam solemnitatem sacramenti. Quae quidem adhibentur sacramento propter tria. Primo quidem, ad excitandam devotionem fidelium, et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua, absque solemnitate, de facili ab aliquibus aestimaretur quasi quaedam communis ablutio. Secundo, ad fidelium instructionem. Simplices enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas, et aliqua huiusmodi. Et per hunc modum per ea quae in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quaerendum de his quae per huiusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo, quia, praeter principalem sacramenti effectum, oportet quaedam alia scire circa Baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repraesentarentur. Tertio, quia per orationes et benedictiones et alia huiusmodi cohibetur vis Daemonis ab impedimento sacramentalis effectus.

III q. 66 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus in Epiphania baptizatus est Baptismo Ioannis, ut supra dictum est, quo quidem Baptismo non baptizantur fideles, sed potius Baptismo Christi. Qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus; et ex spiritu sancto*, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*. Et ideo solemnis Baptismus agitur in Ecclesia et in vigilia Paschae, quando fit commemoratio dominicae sepulturae, et resurrectionis eiusdem; propter quod et dominus post resurrectionem praeceptum de Baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. ult., et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas spiritus sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo spiritum sanctum receperant, tria millia baptizasse.

III q. 66 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod usus aquae adhibetur in Baptismo quasi pertinens ad substantiam sacramenti, sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quandam solemnitatem. Nam primo, baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi athleta Dei, ut



Inocenc, v jednom Dekretálu O svatém pomazání, "křtěný jest mazán na hrudi, aby přijal dar Ducha Svatého, odvrhl blud a nevědomost a přijal pravou víru, protože spravedlivý žije z víry. Mezi lopatkami pak jest mazán, aby oblekl milost Ducha Svatého, odložil nedbalost a ztrnulost a konal dobrou činnost; aby ze svátosti víry byla v hrudi čistota myšlenek a síla k práci v lopatkách". Po křtu pak, jak praví Rabanus, "jest hned znamenán od kněze svatým křižmem na mozku, a následuje hned modlitba, aby byl účastným království Kristova a podle Krista mohl slouti křesťanem." - Nebo, jak praví Ambrož, kane vlej na hlavu, protože "moudrého smysl v hlavě jeho"; totiž, "aby byl připraven odůvodniti svou víru každému žádajícímu".

K třetímu se musí říci, že se dává onen bělostný šat pokřtěnému; ne sice proto, že není dovoleno užívati jiných šatů; nýbrž na znamení slavného vzkříšení, na něž jsou lidé znovuzrozeni křtem; a na označení čistého života, jejž mají po křtu zachovávati, podle onoho Řím. 6: "Choďme v novosti života."

Ke čtvrtému se musí říci, že to, co patří ke slavnostnosti svátosti, i když není nutné ke svatosti, přece není zbytečné, protože zlepšují bytí svátosti, jak bylo svrchu řečeno.

## I.11.Zda se vhodně píše o trojím křtu: vodou, krví a duchem.

Při jedenácté sepostupuje takto: Zdá se, že se nevhodně píše o trojím křtu, totiž vodou, krví a duchem, totiž Duchem Svatým. Neboť Apoštol praví, Efes. 4: "Jedna víra, jeden křest." Ale není než ‚jedna víra. Tedy nemá býti trojí křest.

Mimo to křest je nějaká svatost, jak je patrné ze shora řečeného. Ale pouze křest vodou je svátost. Tedy se nemají stanoviti jiné dva křty.

Mimo to Damašský, ve IV. knize, určuje více jiných druhů křtu. Tedy se nemá stanoviti pouze trojí křest.

Avšak proti jest, co k onomu Žid. 6 ‚učení o křtech', praví Glossa: "Množně praví, protože je křest vodou, pokáním a krví."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, křest vody má účinnost z utrpení Kristova, jemuž se každý připodabňuje skrze křest; a dále, jakožto od prvé příčiny, od Ducha Svatého. Ačkoliv pak účinek závisí na prvé příčině, přece příčina převyšuje účinek a nezávisí na účinku. A proto, mimo křest vodou, může někdo dosáhnouti svátostného účinku z utrpení Kristova, pokud se mu kdo připodobní utrpením pro Krista. Proto se praví Zjev. 7: „To jsou, kteří přišli z velkého soužení a obmyli svá roucha a vybílili je v krvi Beránkově." Z téhož důvodu

Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, sicut pugiles inungi consueverunt. Vel, sicut Innocentius dicit, in quadam decretali de sacra unctione, *baptizandus in pectore inungitur, ut spiritus sancti donum recipiat, errorem abiiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia iustus ex fide vivit; inter scapulas autem inungitur, ut spiritus sancti gratiam induat, exuat negligentiam et torporem, et bonam operationem exerceat; ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore, et fortitudo laborum in scapulis*. Post Baptismum vero, ut Rabanus dicit, *statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo Christianus possit vocari*. Vel, sicut Ambrosius dicit, unguentum super caput effunditur, quia *sapientis sensus in capite eius, ut scilicet sit paratus omni petenti de fide reddere rationem*.

III q. 66 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosae resurrectionis, ad quam homines per Baptismum regenerantur; et ad designandam puritatem vitae, quam debent post Baptismum observare, secundum illud Rom. VI, *in novitate vitae ambulemus*.

III q. 66 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod ea quae pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut supra dictum est.

## 11. De distinctione baptismatum.

III q. 66 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter describantur tria Baptismata, scilicet aquae, sanguinis et flaminis, scilicet spiritus sancti. Quia apostolus dicit, Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma*. Sed non est nisi una fides. Ergo non debent tria Baptismata esse.

III q. 66 a. 11 arg. 2

Praeterea, Baptismus est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed solum Baptismus aquae est sacramentum. Ergo non debent poni alii duo Baptismi.

III q. 66 a. 11 arg. 3

Praeterea, Damascenus, in IV libro, determinat plura alia genera Baptismatum. Non ergo solum debent poni tria Baptismata.

III q. 66 a. 11 s. c.

Sed contra est quod, super illud Heb. VI, Baptismatum doctrinae, dicit Glossa, *pluraliter dicit, quia est Baptismus aquae, poenitentiae, et sanguinis*.

III q. 66 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per Baptismum; et ulterius, sicut a prima causa, a spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. Et ideo, praeter Baptismum aquae, potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. Unde dicitur Apoc. VII,

také někdo dosahuje silou Ducha Svatého účinku křtu nejen bez křtu vodou, nýbrž i bez křtu krví; pokud totiž něčí srdce je pohnuto Duchem Svatým, aby uvěřilo a milovalo Boha a kálo se z hříchů; pročež se také říká křest pokáním. A o tom se praví Isai. 4: "Když obmyje Hospodin špínu dcer Sionských a smyje krev Jerusalema z jeho středu, v duchu soudu a v duchu vřelosti." Tak tedy oba druhé křty slují křtem, pokud nahrazují křest. Pročež praví Augustin, v knize IV. O jediném křtu dětí: "Někdy utrpení nahradí křest, jak blažený Cyprián shledal vážný doklad v tom, co bylo řečeno O onom lotru, jemuž nepokřtěnému bylo řečeno: Dnes se mnou budeš v ráji. Když o tom znovu a znovu uvažuji, shledávám, že nejen utrpení pro jméno Kristovo může nahraditi to, co chybělo ze křtu, nýbrž také víra a obrácení srdce, nelze-li přispětivykonáním tajemství křtu v úzkostech časových."

K prvnímu se tedy musí říci, že ony dva křty jsou obsaženy ve křtu vodou, jenž má účinnost z utrpení Kristova a z Ducha Svatého. A proto se tím neničí jednota křtu.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, svátost má ráz znamení. Ostatní pak dva křty se shodují s křtem vodou, ne sice co do pojmu znamení, nýbrž co do účinku křtu. A proto nejsou svátostmi.

K třetímu se musí říci, že Damašský stanoví nějaké křty obrazné. Jako potopu, jež byla znamením našeho křtu, co do spasení věřících v Církvi, jako "tehdy bylo spaseno několik duší v arše", jak se praví I. Petr. 3. - Stanoví také přechod Rudého moře, jenž znamená náš křest co do vysvobození z otroctví hříchu; pročež praví Apoštol, I. Kor. 10, že "všichni byli pokřtěni v oblaku a v moři." - Stanoví také různá obmývání, která byla ve Starém zákoně naznačením našeho křtu, co do očištění od hříchů. - Stanoví také křest Janův, jenž byl přípravou na náš křest.

## I.12.Zda křest krví jest nejdůležitější ze tří křtů.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že křest krví není nejdůležitějším ze tří křtů. Neboť křest vodou vtiskuje charakter, což nečiní křest krví. Tedy křest krví není důležitější, než křest vodou.

Mimo to křest krví neplatí bez křtu duchem, jenž je skrze lásku: praví se totiž I. Kor. 13: "Kdybych vydal své tělo, takže bych hořel, lásky však kdybych neměl, nic mi neprospěje." Ale křest duchem platí bez křtu krví: neboť nejsou spaseni pouze mučedníci. Tedy křest krví není nejdůležitější.

*hi sunt qui venerunt ex tribulatione magna, et laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine agni*. Eadem etiam ratione aliquis per virtutem spiritus sancti consequitur effectum Baptismi, non solum sine Baptismo aquae, sed etiam sine Baptismo sanguinis, inquantum scilicet alicuius cor per spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et poenitendum de peccatis; unde etiam dicitur Baptismus poenitentiae. Et de hoc dicitur Isaiae IV, *si abluerit dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris*. Sic igitur utrumque aliorum Baptismatum nominatur Baptismus, inquantum supplet vicem Baptismi. Unde dicit Augustinus, in IV libro de unico Baptismo parvulorum, *Baptismi vicem aliquando implere passionem, de latrone illo cui non baptizato dictum est, hodie mecum eris in Paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumit. Quod etiam atque etiam considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non potest*.

III q. 66 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alia duo Baptismata includuntur in Baptismo aquae, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas Baptismatis.

III q. 66 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum habet rationem signi. Alia vero duo conveniunt cum Baptismo aquae, non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum Baptismatis. Et ideo non sunt sacramenta.

III q. 66 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod Damascenus ponit quaedam Baptismata figuralia. Sicut diluvium, quod fuit signum nostri Baptismi quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut *tunc paucae animae salvae factae sunt in arca*, ut dicitur I Petr. III. Ponit etiam transitum maris rubri, qui significat nostrum Baptisma quantum ad liberationem a servitute peccati; unde apostolus dicit, I Cor. X, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Ponit etiam ablutiones diversas quae fiebant in veteri lege, praefigurantes nostrum Baptisma quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam Baptismum Ioannis, qui fuit praeparatorius ad nostrum Baptisma.

## 12. De comparatione baptismatum.

III q. 66 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria Baptismata. Baptismus enim aquae imprimit characterem. Quod quidem Baptismus sanguinis non facit. Ergo Baptismus sanguinis non est potior quam Baptismus aquae.

III q. 66 a. 12 arg. 2

Praeterea, Baptismus sanguinis non valet sine Baptismo flaminis, qui est per caritatem, dicitur enim I Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Sed Baptismus flaminis valet sine Baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo Baptismus sanguinis non est potissimus.



Mimo to, jako má křest vodou účinnost z utrpení Kristova, jemuž odpovídá, podle řečeného, křest krví; tak utrpení Kristovo má účinnost od Ducha Svatého: podle onoho Žid. 9: "Krev Krista, který skrze Ducha Svatého sebe obětoval za nás, očistí svědomí naše od skutků mrtvých," atd. Tedy křest duchem jest důležitější než křest krví. Není tedy křest krví ne jdůležitější.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Fortunátovi, mluvě o srovnání křtů: "Křtěný vyznává svou víru před knězem, mučedník před pronásledovatelem. Onen po svém vyznání je skropen vodou, tento krví. Onen vložením rukou biskupových přijímá Ducha Svatého, tento se stává chrámem Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, proliti krve pro Krista a vnitřní působení Ducha Svatého slují křty, pokud působí účinek křtu vodou. Křest však vodou má účinnost od utrpení Kristova a od Ducha Svatého, jak bylo řečeno. Ty pak dvě příčiny působí v každém z těchto tří křtů; nejznamenitěji však ve křtu krví. Neboť utrpení Kristovo působí ve křtu vodou skrze nějaké obrazné znázornění; ve křtu však duchem, čili pokáním, skrze nějaké cítění; ve křtu však krví následováním činu. Podobně také působí síla Ducha Svatého ve křtu vodou nějakou skrytou silou; ve křtu pokáním skrze pohnutí srdce; ve křtu však krví, největší vřelostí milování a cítění, podle onoho Jan. 15: "Nemá nikdo nad tuto lásku, když někdo vydá život svůj za své přátele."

K prvnímu se tedy musí říci, že charakter jest věc a svátost. Neříkáme však, že křest krví má přednost podle pojmu svátosti; nýbrž co do účinku svátosti.

K druhému se musí říci, že prolití krve nemá ráz křtu, je-li bez lásky. Z čehož je patrné, žekřest krví obsahuje křest duchem; a ne obráceně. Pročež se z toho jeví dokonalejším.

K třetímu se musí říci, že křest krví má přednost nejen se strany utrpení Kristova, nýbrž také se strany Ducha Svatého, jak bylo řečeno.

# *LXVII. O přisluhujících, od nichž jest udělována svátost křtu.*

## Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o přisluhujících, od nichž jest udělována svátost křtu. A o tom jest osm otázek.

1. Zda náleží jáhnovi křtíti.
2. Zda náleží knězi nebo jen biskupovi.
3. Zda může udělovati laik svátost křtu.

III q. 66 a. 12 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus aquae habet efficaciam a passione Christi, cui, secundum praedicta, respondet Baptismus sanguinis, ita passio Christi efficaciam habet a spiritu sancto, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi, qui per spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*, et cetera. Ergo Baptismus flaminis potior est quam Baptismus sanguinis. Non ergo Baptismus sanguinis est potissimus.

III q. 66 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, ad Fortunatum, loquens de comparatione Baptismatum, dicit, *baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore. Ille post confessionem suam aspergitur aqua, hic sanguine. Ille per impositionem manus pontificis recipit spiritum sanctum, hic templum efficitur spiritus sancti*.

III q. 66 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior spiritus sancti, dicuntur Baptismata inquantum efficiunt effectum Baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi et a spiritu sancto, ut dictum est. Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium Baptismatum, excellentissime autem in Baptismo sanguinis. Nam passio Christi operatur quidem in Baptismo aquae per quandam figuralem repraesentationem; in Baptismo autem flaminis vel poenitentiae per quandam affectionem; sed in Baptismo sanguinis per imitationem operis. Similiter etiam virtus spiritus sancti operatur in Baptismo aquae per quandam virtutem latentem; in Baptismo autem poenitentiae per cordis commotionem; sed in Baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud Ioan. XV, *maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*.

III q. 66 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod Baptismus sanguinis praeeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

III q. 66 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis non habet rationem Baptismi si sit sine caritate. Ex quo patet quod Baptismus sanguinis includit Baptismum flaminis, et non e converso. Unde ex hoc probatur perfectior.

III q. 66 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus sanguinis praeeminentiam habet non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte spiritus sancti, ut dictum est.

# *67. De ministris baptismatis.*

## Prooemium

III q. 67 pr.

Deinde considerandum est de ministris per quos traditur sacramentum Baptismi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ad diaconum pertineat baptizare. Secundo, utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum. Tertio, utrum laicus possit sacramentum Baptismi conferre. Quarto, utrum hoc possit facere mulier. Quinto,

4. Zda to může učiniti žena.

5. Zda může křtíti nepokřtěný.

6. Zda několik zároveň může křtíti jednoho a téhož.

7. Zda jest nutné, aby byl někdo, kdo by pokřtěného přijal ze svatého zřídla.

8. Zda příjímající někoho ze svatého zřídla jest vázán k jeho vyučení.

## I.1. Zda náleží jáhenskérnu úřadu křtíti.

Při první se postupuje takto.: Zdá se, že náleží jáhenskému úřadu křtíti. Neboť od Pána zároveň se ukládá úkol kázati a křtíti: podle onoho Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je," atd. Ale úřadu jáhenskému náleží kázati. Tedy se zdá, že také náleží jáhenskému úřadu křtíti.

Mimo to, podle Diviše, hl. V. Círk. Hier., očišťovati náleží úřadu jáhnovu. Ale očišťování od hříchu se děje nejvíce křtem: podle onoho Efes. 5: "Očistiv ji obmytím vodou ve slově života." Tedy se zdá, že křtíti náleží jáhnovi.

Mimo to se čte o blaženém Vavřinci, že, ač byl jáhnem, mnohé pokřtil. Tedy se zdá, že jáhnům náleží křtíti.

Avšak proti jest, co praví papež Gelasius, a je v Dekretár lech dist. 93: .„Stanovíme, aby jáhni zachovávali vlastní míru." A níže: Neodváží se křtíti bez biskupa nebo kněze, leč by při veliké vzdálenosti řečených řádů naléhala krajní nutnost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako nebeských řádů vlastnosti a úřady se berou z jejich jmen, jak praví Diviš, hl. VII. Nebes. Hier., tak také lze ze jmen církevních řádů poznati, co náleží každému řádu. Říká se však, jáhni, jakožto služebníci: protože totiž nepřísluší jáhnům udělovati nějakou svátost přednostně a jako z vlastního úřadu, nýbrž poskytovati službu jiným vyšším při udělování svátostí. A tak nenaleží jáhnovi jako z vlastního úřadu udíleti svátost křtu: nýbrž účastniti se udělování této svátosti i jiných, a přisluhovati vyšším. Pročež praví Isidor: "Jáhnovi náleží býti s kněžími a přisluhovati ve všem, co se koná při svátostech Kristových, totiž při křtu, při křižmu, při paténě a kalichu."

K prvnímu se tedy musí říci, že jáhnovi náleží čísti evangelium v kostele a kázati je na způsob katechisujícího; pročež též Diviš praví, že jáhnové mají úkol u nečistých, mezi něž klade katechumeny. Ale učiti, to jest, vykládati evangelium, náleží biskupovi vlastně, neboť jeho úkolem je zdokonalovati, podle Diviše, V. hl: Círk. Hier.; zdokonalovati však je totéž, co učiti. Pročež nenásleduje, že jáhnům náleží úkol křtíti.

utrum non baptizatus possit baptizare. Sexto, utrum plures possint simul baptizare unum et eundem. Septimo, utrum necesse sit esse aliquem qui baptizatum de sacro fonte recipiat. Octavo, utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

## 1. Utrum ad diaconum pertineat baptizare.

III q. 67 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim iniungitur a domino officium praedicandi et baptizandi, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*, et cetera. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

III q. 67 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier., purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per Baptismum, secundum illud Ephes. V, *mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconem.

III q. 67 a. 1 arg. 3

Praeterea, de beato Laurentio legitur quod, cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diacones pertinet baptizare.

III q. 67 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, XCIII dist., *diacones propriam constituimus observare mensuram*. Et infra, *absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant, nisi, praedictis ordinibus longius constitutis, necessitas extrema compellat*.

III q. 67 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut caelestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier.; ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem. Dicuntur autem diacones quasi ministri, quia videlicet ad diacones non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed ministerium adhibere aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconem non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum Baptismi, sed in collatione huius sacramenti et aliorum assistere et ministrare maioribus. Unde Isidorus dicit, *ad diaconum pertinet assistere et ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in Baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice*.

III q. 67 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in Ecclesia, et praedicare ipsum per modum catechizantis, unde et Dionysius dicit quod diaconi habent officium super immundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est exponere Evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cuius actus est perficere, secundum Dionysium, V cap. Eccl. Hier.; perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diacones pertineat officium baptizandi.



K druhému se musí říci, že, jak praví Diviš. II. hl. Círk. Hier., křest nemá jen sílu očistnou, nýbrž také osvětnou. A proto převyšuje úřad jáhenský; jemuž náleží pouze očišťovati: totiž buď odmítáním nečistých, nebo přípravou jich na přijetí svátosti.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž křest je nutná svátost, dovoluje se jáhnům křtíti v naléhavé nutnosti, za nepřítom nosti vyšších; jak je patrné z nahoře uvedeného výroku Gelasiova. A tímto způsobem křtil blažený Vavřinec, jsa jáhnem.

## I.2. Zda křtíti přísluší úřadu kněžskému nebo jen biskupskému.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že křtíti nepatří úřadu kněžskému, nýbrž jen biskupskému. Protože, jak bylo řečeno, týmž příkazem se ukládá, Mat. posl., úřad učiti a křtíti. Ale učiti, což je zdokonalovati, patří úřadu biskupskému, jak je patrné z Diviše, hl. V. a VI. Círk. Hier. Tedy i křtíti patří jen úřadu biskupskému.

Mimo to křtem jest někdo připočten ke křesťanskému lidu, což se zdá patřiti jen úřadu vladařskému. Ale vladařský úřad drží v Církvi biskupové, jak se praví v Glosse, Luk. 10; oni také drží místo Apoštolů, o nichž se praví v Žalmu: „Ustanovíš je vladaři nad veškerou zemí." Tedy se zdá, že křtíti přísluší jen úřadu biskupskému.

Mimo to Isidor praví, že "biskupu přísluší světiti basiliky, světiti oltář a mísiti křižma; on udílí církevní řády a ustanovuje zasvěcené panny". Ale nad všechna tato je svátost křtu. Tedy se zdá, že mnohem více patří křtíti jen úřadu biskupskému.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize O úřadech: "Je známo; že křest byl odevzdán jenom kněžím."

Odpovídám: Musí se říci, že kněží jsou na to svěceni, aby vykonávali svátost Těla Kristova, jak bylo svrchu řečeno. To však je svátostí církevní jednoty: podle onoho Apoštolova, I. Kor. 10: "Jeden chléb a jedno tělo mnozí jsme, všichni, kteří máme podíl jednoho chleba a jednoho kalicha." Křtem však někdo dostává podíl na církevní jednotě; pročež také nabývá práva přistupovati ke stolu Páně. A proto, jako přísluší knězi posvěcovati Eucharistii, k čemuž jest kněžství hlavně zařízeno, tak patří k vlastnímu úřadu kněžskému křtíti: neboť se zdá, že týž má působiti celek a zařaditi část do celku.

K prvnímu se tedy musí říci, že obojí úřad, totiž učiti a křtíti, uložil Pán apoštolům, které zastupují biskupové, ale jinak a jinak. Neboť jim Kristus svěřil úřad učitelský, aby jej sami osobně vykonávali, jako nejhlavnější: pročež i sami Apoštolové řekli, Skut. 6: "Není správné, abychom opustili slovo Boží a přisluhovali stolům." Svěřil však

III q. 67 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., Baptismus non solum habet vim purgativam, sed etiam illuminativam virtutem. Et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

III q. 67 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia Baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconibus, necessitate urgente in absentia maiorum, baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii super inducta. Et hoc modo beatus Laurentius, diaconus existens, baptizavit.

## 2. Utrum hoc pertineat ad presbyterum vel solum ad episcopum.

III q. 67 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum. Quia, sicut dictum est, sub eodem praecepto iniungitur, Matth. ult., officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium, V et VI cap. Eccl. Hier. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium episcopi.

III q. 67 a. 2 arg. 2

Praeterea, per Baptismum annumeratur aliquis populo Christiano, quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent episcopi, ut dicitur in Glossa Luc. X, qui etiam tenent locum apostolorum, de quibus dicitur in Psalmo, *constitues eos principes super omnem terram*. Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium episcopi.

III q. 67 a. 2 arg. 3

Praeterea, Isidorus dicit quod *ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, et confectio chrismatis, ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit*. Sed his omnibus maius est sacramentum Baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius episcopi pertinet baptizare.

III q. 67 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro de officiis, *constat Baptisma solis sacerdotibus esse traditum*.

III q. 67 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est. Illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis, secundum illud apostoli, I Cor. X, *unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus*. Per Baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis, unde et accipit ius accedendi ad mensam domini. Et ideo, sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ad quod principaliter ordinatur sacerdotium, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare, eiusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere.

III q. 67 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, dominus apostolis iniunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus ut ipsi per se illud exercerent, tanquam principalissimum, unde et ipsi

Apoštolům, aby úřad křtíti vykonávali skrze jiné; pročež i Apoštol praví, I. Kor. l: "Neposlal mne Kristus křtíti, nýbrž zvěstovati." A to proto, že ve křtu zásluha a moudrost přisluhujícího nemá působnosti, jako při učení, jak je patrné z řečeného svrchu. Proto, aby to naznačil, ani Pán sám nekřtil, "nýbrž jeho učedníci", jak se praví Jan 4. - Tím se však nebéře biskupům možnost křtíti: protože, co může nižší moc, může i vyšší. Pročež také Apoštol praví tamtéž, že některé pokřtil.

K druhému se musí říci, že v každém státě to, co jest menší, přísluší menším úřadům, velké pak je vyhrazeno vyšším; podle onoho Exod. 18: "Co bude větší, oznámí tobě; a sami ať toliko menší soudí." A proto menším předákům města přísluší pořádati nejnižší lid; nejvyšším však přísluší zařizovati to, co se týká vyšších v obci. Křtem však každý dosahuje pouze nejnižšího stupně v křesťanském lidu. A proto přísluší křtíti menším předákům v Církvi, to jest, kněžím, kteří drží místo dvaasedmdesáti učedníků Kristových, jak praví Glossa Luk. 10.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno. svátost křtu nutností jest nejdůležitější; ale co do dokonalosti, jsou některé jiné důležitější, a ty jsou vyhraženy biskupům.

apostoli dixerunt, Act. VI, *non est aequum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis*. Officium autem baptizandi commisit apostolis ut per alios exercendum, unde et apostolus dicit, I Cor. I, *non misit me Christus baptizare, sed evangelizare*. Et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis. In cuius etiam signum, nec ipse dominus baptizavit, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior. Unde et apostolus ibidem dicit se quosdam baptizasse.

III q. 67 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minora officia, maiora vero maioribus reservantur, secundum illud Exod. XVIII, *quidquid maius fuerit, referent ad te, et ipsi tantummodo minora iudicent*. Et ideo ad minores principes civitatis pertinet disponere de infimo populo, ad summos autem pertinet disponere ea quae pertinent ad maiores civitatis. Per Baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo Christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiae, idest presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Luc. X.

III q. 67 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramentum Baptismi est potissimum necessitate, sed quantum ad perfectionem, sunt quaedam alia potiora, quae episcopis reservantur.

## I.3. Zda může laik křtíti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že laik nemůže křtíti. Křtíti totiž, jak bylo řečeno, patří kněžskému řádu. Ale to, co patří řádu, nemůže se svěřovati tomu, kdo nemá řádu. Tedy se zdá, že laik, který nemá řádu, nemůže křtíti.

Mimo to jest více křtíti než vykonávati jiné svátostiny křestní, jako katechisovati a exorcisovati a světiti křestní vodu. Ale to nemohou vykonávati laici; nýbrž jen kněží. Tedy se zdá, že tím méně mohou laici křtíti.

Mimo to, jako je křest nutná svátost, tak také pokání. Ale laik nemůže rozhřešiti na soudu pokání. Tedy také nemůže křtíti.

Avšak proti jest, co praví papež Gelasius a Isidor. že "často se dovoluje křtíti křesťanským laikům, když naléhá nutnost."

Odpovídám: Musí se říci, že k milosrdenství toho, který ,,chce, aby všichni lidé byli spaseni", patří, aby člověk ,snadno našel prostředek v tom. co je nutné ke spasení. Avšak ze všech svátostí nejvíce nutný je křest, jenž jest znovuzrozením člověka k duchovnímu životu: protože dětem nelze jinak pomoci, a dospělí nemohou obdržeti plného odpuštění. i co do viny, i co do trestu jinak než

## 3. Utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre.

III q. 67 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est, proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quae sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

III q. 67 a. 3 arg. 2

Praeterea, maius est baptizare quam alia sacramentalia Baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare et aquam baptismalem benedicere. Sed haec non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

III q. 67 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo neque potest baptizare.

III q. 67 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gelasius Papa et Isidorus dicunt, quod *baptizare, necessitate imminente, laicis Christianis plerumque conceditur*.

III q. 67 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad misericordiam eius qui *vult omnes homines salvos fieri*, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem alia sacramenta maximae necessitatis est Baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter subveniri non potest; et



křtem. A proto, aby nemohl člověku chyběti prostředek tak nutný, bylo stanoveno, aby jednak látka křestní byla obecná, totiž voda, kterou každý může míti, jednak aby přisluhujícím křtem byl kdokoli, též nesvěcený; aby neutrpěl člověk ztrátu spásy své pro nedostatek křtu.

K prvnímu se tedy musí říci, že křtíti patří kněžskému řádu podle nějaké příhodnosti a slavnostnosti; není to však nutně ke svátosti. Proto, když křtí laik i mimo případ nutnosti, hřeší sice, ale udílí svátost křtu; a nelze znovu křtíti toho, kdo byl tak pokřtěn.

K druhému se musí říci, že ony svátostiny křestní patří k slavnostnosti, ne však k nutnosti křtu. A proto jich laik vykonávati nesmí, ani nemůže, nýbrž jen kněz, jemuž přísluší slavně křtíti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pokání není tak nutné, jako křest: neboť dokonalou lítostí lze nahraditi chybějící kněžské rozhřešení, které neosvobozuje od celého trestu a též se nedává dětem. A proto není podobnosti s křtem, jehož účinku nelze ničím jiným nahraditi.

## I.4. Zda může křtíti žena.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nemůže křtíti žena. Čteme totiž ve Sněmu Kartaginském: "Žena, byť učená a ,svatá, neopovažuj se učiti muže ve shromáždění, nebo jiné křtíti." Ale žádným způsobem nesmí žena učiti ve shromáždění, podle onoho I. Kor. 14: "Hanbou je ženě, mluviti ve shromáždění." Tedy se zdá, že není také žádným způsobem ženě dovoleno křtíti.

Mimo to křtíti patří k úřadu představenskému, pročež se má bráti křest od kněží majících duchovní správu. Ale to nemůže příslušeti ženě: podle onoho I. Tim. 2: "Ženě nedovoluji učiti, ani panovati nad muži, nýbrž budiž poddanou." Tedy nemůže žena křtíti.

Mimo to se zdá, že při duchovním znovuzrození voda jest místo lůna mateřského, jak praví Augustin', k onomu Jan. 3, "Zda může člověk znovu vejíti do nitra matky své a znovu se naroditi?" Ten však, kdo křtí, zdá se spíše míti úkol otce. Ale to nepřísluší ženě. Tedy žena nemůže křtíti.

Avšak proti jest, co praví papež Urban, a je v Dekretech, XXX. ot. III.: "O čem žádala naši radu tvá Láska, vidí se nám odpověděti tímto rozhodnutím: je to křest, jestli žena v naléhavé nutnosti pokřtila dítě ve jménu Trojice."

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus jest hlavní křtitel: po dle onoho Jan. 1: "Na koho uvidíš Ducha sestoupiti a zůstávati, ten jest, jenž křtí." Praví se však Kolos. 3, že u

adulti non possunt aliter quam per Baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam. Et ideo, ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia Baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet haberi potest; et minister Baptismi etiam sit quicumque, etiam non ordinatus; ne propter defectum Baptismi homo salutis suae dispendium patiatur.

III q. 67 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quandam convenientiam et solemnitatem, non autem hoc est de necessitate sacramenti. Unde etiam si extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum Baptismi confert, nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

III q. 67 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa sacramentalia Baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem Baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt a laico, sed solum a sacerdote, cuius est solemniter baptizare.

III q. 67 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, poenitentia non est tantae necessitatis sicut Baptismus, potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis quae non liberat a tota poena, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de Baptismo, cuius effectus per nihil aliud suppleri potest.

## 4. Utrum hoc possit facere mulier.

III q. 67 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi Concilio, *mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere, vel alios baptizare non praesumat*. Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I Cor. XIV, *turpe est mulieri in Ecclesia loqui*. Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo liceat mulieri baptizare.

III q. 67 a. 4 arg. 2

Praeterea, baptizare pertinet ad officium praelationis, unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi Baptismus. Sed hoc non potest competere feminae, secundum illud I Tim. II, *docere mulieri non permitto, nec dominari in viros, sed subditam esse*. Ergo mulier baptizare non potest.

III q. 67 a. 4 arg. 3

Praeterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *nunquid homo potest in ventrem matris suae iterato introire et renasci?* Ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

III q. 67 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XXX, qu. III, *super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis hac sententia respondendum, ut Baptismus sit si, necessitate instante, femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit*.

III q. 67 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Ioan. I, *super quem videris*

Krista není ani muž ani žena. A proto, jako muž laik může křtíti, jakožto služebník Kristův, tak také i žena. Protože však "muž je hlavou ženy a Kristus hlavou muže", jak se praví I. Kor. 11, nemá žena křtíti, je-li pohotově muž. Jako ani laik v přítomnosti duchovního,ani duchovní v přítomnosti kněze; tento však může křtíti v přítomnosti biskupa, protože to přísluší kněžskému úřadu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ,jak se ženě nedovoluje učiti veřejně, může však někoho vzdělávati soukromým učením nebo napomínáním, tak se jí nedovoluje křtíti veřejně a slavně, může však křtíti v případě nutnosti.

K druhému se musí říci, že, když se uděluje křest slavnostně a pravidelně, má každý přijmouti křest od kněze, majícího duchovní správu, anebo od nějakého jeho zástupce. To se však nevyžaduje v případě nutnosti, v němž může křtíti žena.

K třetímu se musí říci, že při tělesném plození muž a žena působí podle síly vlastní přirozenosti; a proto žena nemůže býti činným původem zplození, nýbrž toliko trpným. Ale při duchovním plození žádný nepůsobí vlastní silou, nýbrž toliko nástrojově skrze sílu Kristovu. A proto může stejně i muž i žena křtíti v případě nutnosti. Kdyby pak žena křtila mimo případ nutnosti, nelze znovu křtíti, jak bylo řečeno též o laiku. Hřešila by však křtitelka i jiní, kteří by k tomu spolupůsobili, buď od ní křest přijímajíce, nebo jí dávajíce někoho pokřtíti.

## I.5. Zda může udělovati svátost křtu, kdo není pokřtěn.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo není pokřtěn, nemůže udíleti svátost křtu. Neboť nikdo nedá, čeho nemá. Ale nepokřtěný nemá svátosti křtu. Tedy ji nemůže udělovati.

Mimo to svátost křtu uděluje každý, jakožto služebník Církve. Ale ten, kdo není pokřtěn, nepatří nijak k Církvi, totiž ani věcí, ani svátostí. Tedy nemůže udělovati svátost křtu.

Mimo to více je svátost udělovati, než přijímati. Ale nepokřtěný nemůže přijímati jiné svátosti. Tedy tím méně může udělovati nějakou svátost.

Avšak proti jest, co praví Isidor: "Římský Velekněz soudí, že Duch Svatý uděluje milost křtu, ne člověk, který křtí, byť byl pohanem, kdo křtí." Ale ten, kdo je pokřtěn, nesluje pohan. Tedy nepokřtěný může uděliti svátost křtu.

*spiritum descendentem et manentem, hic est qui baptizat*. Dicitur autem Coloss. III quod *in Christo non est masculus neque femina*. Et ideo, sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi, ita etiam et femina. Quia tamen *caput mulieris est vir, et caput viri Christus*, ut dicitur I Cor. XI; non debet mulier baptizare si adsit copia viri. Sicut nec laicus praesente clerico, nec clericus praesente sacerdote. Qui tamen potest baptizare praesente episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

III q. 67 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere; ita non permittitur publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

III q. 67 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando Baptismus solemniter et ordinate celebratur, debet aliquis sacramentum Baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice eius. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

III q. 67 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in generatione carnali masculus et femina operantur secundum virtutem propriae naturae, et ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi. Et ideo eodem modo potest et vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est. Peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel Baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

## 5. Utrum non baptizatus possit baptizare.

III q. 67 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum Baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed nonbaptizatus non habet sacramentum Baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

III q. 67 a. 5 arg. 2

Praeterea, sacramentum Baptismi confert aliquis inquantum est minister Ecclesiae. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re nec sacramento. Ergo non potest sacramentum Baptismi conferre.

III q. 67 a. 5 arg. 3

Praeterea, maius est sacramentum conferre quam suscipere. Sed nonbaptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

III q. 67 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, *Romanus pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed spiritum Dei subministrare gratiam Baptismi, licet Paganus sit qui baptizat*. Sed ille qui est baptizatus, non dicitur Paganus. Ergo non baptizatus potest conferre sacramentum



Odpovídám: Musí se říci, že Augustin nechal tuto otázku nerozhodnutou. Praví totiž, v II. Proti Listu Parmenianovu: "To pak jest jiná otázka, zda může býti udělen křest od těch, kteří nikdy nebyli křesťany; a zde nelze něco opovážlivě tvrditi, bez autority takového posvátného sněmu, jaký dostačí na tak velikou věc." Později však bylo Církví stanoveno, že nepokřtění, ať jsou Židé nebo pohané, mohou udělovati svátost křtu, když pokřtí ve tvaru Církve. Pročež papež Mikuláš odpovídá Na dotazy Bulharů: ."Pravíte, že ve vaší vlasti byli mnozí pokřtěni od nějakého, nevíte, zda křesťana či pohana. Tito, byli-li pokřtěni ve jménu Trojice, nemají býti znovu křtěni." Nebyl-li zachovántvar Církve, neudílí se svátost křtu. A tak jest rozuměti. co píše Řehoř II. biskupu Bonifaciovi: "Přikazujeme, abys znovu pokřtil ve jménu Trojice ty, o kterých pravíš, že byli pokřtěni od pohanů," totiž nezachovavších tvar Církve. A důvod toho jest, že, jako co do nutnosti pro svátost se strany látky stačí kterákoli voda, tak také stačí se strany přísluhujícího kterýkoliv člověk. A proto může křtíti v případě nutnosti i nepokřtěný. Takže, když se vzájemně pokřtí dva nepokřtění, an nejprve jeden pokřtí druhého a potom od něho jest pokřtěn, oba dosáhnou nejen svátosti. nýbrž i věci svátosti. Kdyby se to však stalo mimo případ nutnosti, oba by těžce hřešili, totiž křtící i křtěnec, a tím by se zamezil účinek křtu, ač by nebyla neplatná svátost sama.

K prvnímu se tedy musí říci, že křtíci člověk poskytuje pouze vnější službu, uvnitř pak křtí Kristus, jenž může u žíti všech lidí, k čemukoli chce. A proto mohou křtíti nepokřtění: protože, jak praví papež Mikuláš, křest "není jejich", totiž křtících, "nýbrž jeho", totiž Krista.

K druhému se musí říci, že ten, kdo není pokřtěný, ač nepatří k Církvi věcí nebo svátosti, přece k ní může patřiti úmyslem a podobností úkonu, pokud totiž zamýšlí učiniti, co činí Církev, a zachovává při křtu tvar Církve, a tak jedná jako služebník Krista, jenž neupoutal svou moc na pokřtěné, jako ani na svátosti.

K třetímu se musí říci, že jiné svátosti nejsou tolik nutné, jako křest. A proto se spíše připouští, aby nepokřtěný mohl křtíti, než aby mohl přijímati jiné svátosti.

## I.6. Zda více může křtíti zároveň.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že více může křtíti zároveň. Neboť v množství jest obsaženo jedno, ale nezaměňuje se. Proto se zdá, že cokoliv může činiti jeden, mohou činiti mnozí, a ne obráceně: jako mnozí táhnou loď, kterou jeden nemůže utáhnouti. Ale jeden člověk může křtíti zároveň mnohé. Tedy též více může křtíti zároveň jednoho.

Baptismi.

III q. 67 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod hanc quaestionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim, in II contra epistolam Parmeniani, *haec quidem alia quaestio est, utrum et ab his qui nunquam fuerunt Christiani, possit Baptismus dari, nec aliquid hinc temere affirmandum est, sine auctoritate tanti sacri Concilii quantum tantae rei sufficit*. Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod nonbaptizati, sive sint Iudaei sive Pagani, possunt sacramentum Baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiae baptizent. Unde Nicolaus Papa respondet ad consulta Bulgarorum, *a quodam nescitis Christiano an Pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis. Hi si in nomine Trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent*. Si autem forma Ecclesiae non fuerit observata, sacramentum Baptismi non confertur. Et sic intelligendum est quod Gregorius II scribit Bonifacio episcopo, *quos a Paganis baptizatos asseruisti*, scilicet Ecclesiae forma non servata, *ut de novo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus*. Et huius ratio est quia, sicut ex parte materiae, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quaecumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam nonbaptizatus in articulo necessitatis baptizare potest. Ut sic duo nonbaptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus, et per hoc impediretur Baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentum.

III q. 67 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo baptizans adhibet tantum exterius ministerium, sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo nonbaptizati possunt baptizare, quia, ut Nicolaus Papa dicit, Baptismus non est illorum, scilicet baptizantium, sed eius, scilicet Christi.

III q. 67 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiae servat in baptizando, et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

III q. 67 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis sicut Baptismus. Et ideo magis conceditur quod nonbaptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

## 6. Utrum plures possint sunul baptizare unum et eundem.

III q. 67 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod plures possint simul baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur. Unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso, sicut multi trahunt navem quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

Mimo to nesnadnější jest, aby jeden činitel působil na více, než aby více činitelů působilo zároveň na jedno. Ale jeden člověk může zároveň křtíti mnohé. Tedy tím spíše mnozí mohou zároveň křtíti jednoho.

Mimo to křest jest nejnutnější svátost. Ale v některém případě se zdá nutné, aby mnozí křtili zároveň jednoho: třebas kdyby nějaké dítě bylo v hodině smrti a byli přítomni dva, z nichž jeden by byl němý a druhý by neměl rukou ani paží; tu by bylo třeba, aby zmrzačený pronášel slova, a němý vykonal křest. Tedy se zdá, že více může křtíti zároveň jednoho.

Avšak proti jest, že jeden činitel má jednu činnost. Kdyby tedy více křtilo jednoho, zdá se následovati, že by bylo více křtů. Což je proti tomu, co se praví Efes. 4: "Jedna víra, jeden křest."

Odpovídám: Musí se říci, že svátost křtu má sílu především z tvaru, jejž Apoštol nazývá "slovem života", Efes. 5. A proto jest třeba uvážiti, kdyby více zároveň křtilo jednoho. jakého tvaru by užili. Kdyby řekli: My tě křtíme ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, praví někteří, že by se neudělila svátost křtu, ježto by se nezachovával tvar Církve, jenž takto praví: Já té křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. Ale to je vyloučeno křestním tvarem, jehož užívá Církev řecká; neboť by mohli říci: Křtí se služebník Kristův J. ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, pod kterýmž tvarem přijímají Řekové křest, a ten tvar jest mnohem nepodobnější tvaru. kterého my užíváme, než kdyby se řeklo, My tě křtíme. Jest však uvážiti, že takovým tvarem, My tě křtíme, vyjadřuje se ten úmysl, že více spolupůsobí na udělení jednoho křtu. To však se zdá býti proti pojmu služebnictví: neboť člověk nekřtí, leč jako služebník Kristův a jako jeho zástupce; pročež, jako jest jeden Kristus, tak musí býti jeden služebník, jenž představuje Krista. Proto Apoštol, Efes. 4, významně praví: "Jeden Pán, jedna víra, jeden křest." A proto protivný úmysl se zdá vylučovati svátost křtu. Kdyby však oba řekli, Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, oba by vyjádřili svůj úmysl, že každý zvláště uděluje křest; což se může přihoditi v tom případě, kdyby ve sporu se oba snažili někoho pokřtíti. A tu je zjevné, že by dal svátost křtu ten, jenž by dříve vyslovil slova. Druhý však, byť měl sebevětší právo křtíti, i kdyby se opovážil vysloviti slova, musil by býti potrestán jakožto znova křtící. Kdyby však přesně zároveň pronesli slova a člověka ponořili nebo pokropili, byli by trestáni pro nezřízený způsob křtění a ne pro opakování křtu: protože by oba zamýšleli pokřtíti nepokřtěného; a každý, pokud na něm jest, by křtil. Ani by neudělili každý jinou svátost; nýbrž Kristus, který jest jediným uvnitř křtícím, udělil by skrze oba jednu svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod je na místě tam, kde jednají vlastní silou. Ale lidé nekřtí vlastní silou, nýbrž silou Kristovou, jenž skrze jednoho služebníka

III q. 67 a. 6 arg. 2

Praeterea, difficilius est quod unum agens agat in plura quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul baptizare plures. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

III q. 67 a. 6 arg. 3

Praeterea, Baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizarent, puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis careret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus Baptismum exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

III q. 67 a. 6 s. c.

Sed contra est quod unius agentis una est actio. Si ergo plures unum baptizarent, videretur sequi quod essent plures Baptismi. Quod est contra id quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma*.

III q. 67 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod sacramentum Baptismi praecipue habet virtutem ex forma, quam apostolus nominat verbum vitae, Ephes. V. Et ideo considerare oportet, si plures unum simul baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent, nos te baptizamus in nomine patris et filii et spiritus sancti, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum Baptismi eo quod non servaretur forma Ecclesiae, quae sic habet, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*. Sed hoc excluditur per formam baptizandi qua utitur Ecclesia Graecorum. Possent enim dicere, *baptizatur servus Christi n. in nomine patris et filii et spiritus sancti*, sub qua forma Graeci Baptismum suscipiunt, quae tamen forma multo magis dissimilis est formae qua nos utimur, quam si diceretur, nos te baptizamus. Sed considerandum est quod ex tali forma, nos te baptizamus, exprimitur talis intentio quod plures conveniunt ad unum Baptismum conferendum. Quod quidem videtur esse contra rationem ministerii, homo enim non baptizat nisi ut minister Christi et vicem eius gerens; unde, sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum qui Christum repraesentet. Propter quod signanter apostolus dicit, Ephes. IV, *unus dominus, una fides, unum Baptisma*. Et ideo contraria intentio videtur excludere Baptismi sacramentum. Si vero uterque diceret, *ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, uterque exprimeret suam intentionem quasi ipse singulariter Baptismum conferret. Quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur. Et tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret Baptismi sacramentum. Alius vero, quantumcumque ius baptizandi haberet, etsi verba pronuntiare praesumeret, esset puniendus tanquam rebaptizator. Si autem omnino simul verba proferrent et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, et non de iteratione Baptismi, quia uterque intenderet nonbaptizatum baptizare, et uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramentum, sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

III q. 67 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa locum habet in his quae agunt propria virtute. Sed homines non baptizant



vykonává své dílo, sám jsa ,jeden.

K druhému se musí říci, že v případě nutnosti by mohl jeden křtíti zároveň různé pod tímto tvarem, Já vás křtím: třebas kdyby hrozilo zřícení nebo meč nebo něco takového, co by vůbec nestrpělo průtahu, kdyby byli každý zvláště křtěni. Ani by se tím neměnil tvar Církve: protože množné není nežli zdvojené jednotné; zvláště. když množně se praví Mat. posl., "Křtíce je", atd. - Není též podobnosti s křtícím a křtěným. Protože Kristus, který je hlavní křtící, jest jeden; ale křtem se mnozí stávají jedno v Kristu.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno; úplnost křtění záleží ve tvaru slov a v užiti látky. A proto nekřtí ani ten, jenž toliko pronáší slova, ani ten, jenž ponořuje. A proto, jestliže jeden pronáší slova a jiný ponořuje, žádný slovní tvar se nebude hoditi. Nebude totiž možné říci, Já tě křtím, protože sám neponořuje, a v důsledku nekřtí. Ani se též nebude moci říci, My tě křtíme, protože žádný nekřtí. Neboť, jestliže jsou dva, z nichž jeden píše jednu část knihy a jiný druhou, není to vlastně řečeno. My jsme napsali tu knihu, nýbrž synekdochicky, pokud se totiž klade celek místo části.

## I.7. Zda jest třeba při křtu někoho, kdo by přijal křtěnce z posvátného zřídla.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby někdo přijal křtěnce z posvátného zřídla. Neboť náš křest jest posvěcen křtem Kristovým a jest mu připodobněn. Ale po křtěný Kristus nebyl nikým přijat ze zřídla, nýbrž, jak se praví Mat. 3, "Pokřtěný Ježíš ihned vystoupil z vody". Tedy se zdá, že ani při křtu jiných není třeba, aby někdo přijal pokřtěného z posvátného zřídla.

Mimo to křest je duchovní znovuzrození, jak bylo shora řečeno. Ale při tělesném rození se nevyžaduje než prvek činný, jímž jest otec, a prvek trpný, jímž jest matka. Tudíž, ježto při křtu místo otcovo zastává ten, kdo křtí, místo matčino pak sama křestní voda, jak praví Augustin, v kterési řeči Zjevení, zdá se, že není třeba nikoho jiného, aby pokřtěného zdvihl z posvátného zřídla.

Mimo to ve svátostech Církve nemá se díti nic směšného. Ale to se zdá směšné, aby byli někým přijímáni dospělí křtěnci, kteří sami se mohou udržeti a vyjíti z posvátného zřídla. Tedy se zdá, že se nevyžaduje, hlavně při křtu dospělých, někdo, aby zdvihl pokřtěného z posvátného zřídla.

Avšak proti jest, co praví Diviš, II. hl. Círk. Hier., že "kněží, vzavše pokřtěného, odevzdají přijímajícímu a vůdci přivedeného".

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní znovuzrození, které nastává křtem, podobá se jaksi tělesnému rození; pročež se

propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

III q. 67 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma, ego vos baptizo, puta si immineret ruina aut gladius aut aliquid huiusmodi, quod moram omnino non pateretur, si singillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiae, quia plurale non est nisi singulare geminatum, praesertim cum pluraliter dicatur, Matth. ult., baptizantes eos, et cetera. Nec est simile de baptizante et baptizato. Quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus, sed multi per Baptismum efficiuntur unum in Christo.

III q. 67 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, integritas Baptismi consistit in forma verborum et in usu materiae. Et ideo neque ille qui tantum verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo, si unus verba proferat et alius immergit, nulla forma verborum poterit esse conveniens. Neque enim poterit dici, ego te baptizo, cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet. Neque etiam poterit dicere, nos te baptizamus, cum neuter baptizet. Si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat et alius aliam, non est propria locutio, nos scripsimus librum istum, sed synecdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

## 7. Utrum necesse sit esse aliquem qui baptizatum de sacro fonte recipiat.

III q. 67 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per Baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus, sed, sicut dicitur Matth. III, *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur quod nec in aliorum Baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

III q. 67 a. 7 arg. 2

Praeterea, Baptismus est spiritualis regeneratio, ut supra dictum est. Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Cum igitur in Baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua Baptismi, ut Augustinus dicit, in quodam sermone Epiphaniae; videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

III q. 67 a. 7 arg. 3

Praeterea, in sacramentis Ecclesiae nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur, quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, praecipue in Baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

III q. 67 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, II cap. Eccl. Hier., quod *sacerdotes, assumentes baptizatum, tradunt adductionis susceptori et duci*.

III q. 67 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod spiritualis regeneratio, quae fit

praví I. Petr. 2: "Jako právě narozené dítky, opravdově, beze lsti, žádejte mléka." Ale při tělesném narození maličké právě narozené potřebuje živitelky a vychovatele. Pročež je také třeba při duchovním znovuzrození křtem někoho, kdo by konal dílo živitelky a vychovatele, vzdělávaje a poučuje toho, jenž jest nováčkem ve víře, o tom, co patří k víře a křesťanskému životu; čemuž se nemohou věnovati představení Církve, zaměstnaní obecnou péčí o Iid: neboť malí a nováčkové potřebují péče zvláštní vedle obecné. A proto se vyžaduje, aby někdo přijal pokřtěného z posvátného zřídla, jako do své výchovy a ochrany. A to jest, co praví Diviš, posl. hl. Církv. Hier.: "Našim božským vůdcům", to jest Apoštolům, "přišlo na mysl a vidělo se přijímati dítky tímto způsobem. aby rodiče dítěte odevzdali dítě nějakému vychovateli, vyučenému v božských, aby dítě ostatní konalo pod ním, jako pod božským otcem a vůdcem posvátného spasení".

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus nebyl pokřtěn, aby se obrodil, nýbrž aby druhé obrodil. A proto on nepotřeboval po křtu vychovatele, jako dítě.

K druhému se musí říci, že v tělesném rození jest nutně třeba jen otce a matky; ale k snazšímu porodu a vhodnému vychování dítěte je třeba pomocnice a živitelky a vychovatele. Je pak zastupuje při křtu ten, jenž zdvihá dítě z posvátného zřídla. Pročež není nutný ke svátosti; nýbrž, když naléhá nutnost, muže pouze jeden křtíti vodou.

K třetímu se musí říci, že pokřtěný není přijímán kmotrem z posvátného zřídla pro tělesnou slabost, nýbrž pro slabost duchovní, jak bylo řečeno.

## I.8. Zda ten, kdo někoho přijímá z posvátného zřídla, zavazuje se k jeho vyučení.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo někoho přijímá z posvátného zřídla, nezavazuje se k jeho vyučení. Protože nikdo nemůže vyučovati než vyučený. Ale i někteří nevyučení, nýbrž prostí, jsou připouštěni k přijetí někoho z posvátného zřídla. Proto ten, jenž přijímá pokřtěného. nezavazuje se k jeho vyučení.

Mimo to syn může býti spíše vyučen od otce než od někoho cizího. Neboť syn má od otce "bytí a výživu a výchovu", jak praví Filosof, VIII. Ethic. Je-li tedy ten, jenž přijímá pokřtěného, povinen ho vyučiti, bylo byspíše vhodné, aby tělesný otec vzal své dítě z posvátného zřídla, než jiný. Což však se zdá zakázáno, jak máme v Dekretech. XXX. ot. 1. hl. Došlo a Bylo řečeno.

Mimo to více může spíše vyučiti než pouze jeden. Kdyby tedy ten, jenž přijímá někoho pokřtěného, byl povinen jej vyučiti, spíše mělo by přijmouti více než pouze jeden. Ale toho opak máme v dekretu papeže Lva: "Nechť nepřistupují ku přijetí dítěte ze křtu více než jeden, ať muž, či žena."

per Baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali, unde dicitur I Pet. II, *sicut modo geniti infantes rationabiles sine dolo lac concupiscite*. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et paedagogo. Unde et in spirituali generatione Baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et paedagogi, informando et instruendo eum qui est novitius in fide, de his quae pertinent ad fidem et ad vitam Christianam, ad quod praelati Ecclesiae vacare non possunt, circa communem curam populi occupati, parvuli enim et novitii indigent speciali cura praeter communem. Et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte quasi in suam instructionem et tutelam. Et hoc est quod Dionysius dicit, ult. cap. Eccl. Hier., *divinis nostris ducibus, idest apostolis, ad mentem venit et visum est suscipere infantes secundum istum modum quod parentes pueri traderent puerum cuidam docto in divinis paedagogo, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre et salvationis sanctae susceptore*.

III q. 67 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non est baptizatus ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret. Et ideo ipse post Baptismum non indiguit paedagogo tanquam parvulus.

III q. 67 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater, sed ad facilem partum, et educationem pueri convenientem, requiritur obstetrix et nutrix et paedagogus. Quorum vicem implet in Baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti, sed unus solus potest in aqua baptizare, necessitate imminente.

III q. 67 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est.

## 8. Utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

III q. 67 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad eius instructionem. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi sed simplices admittuntur ad aliquem de sacro fonte suscipiendum. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad eius instructionem.

III q. 67 a. 8 arg. 2

Praeterea, filius magis a patre instruitur quam ab alio extraneo, nam filius habet a patre, esse et nutrimentum et disciplinam, ut philosophus dicit, VIII Ethic. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, tenetur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de Baptismo suscipiat quam alius. Quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in decretis, XXX, qu. I, cap. pervenit et dictum est.

III q. 67 a. 8 arg. 3

Praeterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus. Cuius contrarium habetur in decreto Leonis Papae, *non plures, inquit, ad suscipiendum de Baptismo infantem*



Avšak proti jest, co praví Augustin, v jedné Řeči Velkonoční: "Vás především napomínám, jak muže, tak ženy, kteří jste přijali dítky na křtu, abyste se viděli ručiteli u Boha za ty, které vás viděli přijímati z posvátného zřídla.

Odpovídám: Musí se říci, že každý jest zavázán plniti úkol, který přijímá. Bylo však řečeno, že ten, kdo někoho přijímá z posvátného zřídla, přijímá úkol vychovatele. A proto jest povinen oň se starati, kdyby nastala nutnost; jako v takové době a krajině, kde jsou pokřtění živeni mezi nevěřícími. Ale kde jsou živeni mezi Katolickými Křesťany, mohou býti dosti zbaveni této péče, předpokládajíc, že jsou pečlivě vyučováni svými rodiči. Kdyby však seznali jakýmkoliv způsobem opak, byli by povinni podle své možnosti věnovati péči svým duchovním dítkám.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kde by hrozilo nebezpečí, bylo by třeba někoho vyučeného v božských, jak praví Diviš, aby přijal pokřtěného z posvátného zřídla. Ale. kde to nebezpečí nehrozí, protože jsou děti živeny mezi Katolíky, připouští se kdokoliv k tomuto úkolu; protože jest veřejně všem známo to, co patří ke křesťanskému životu a víře. A přece ten, jenž není pokřtěn, nemůže přijmouti pokřtěného, jak bylo prohlášeno na Sněmu Mohučském, ačkoliv nepokřtěný může křtíti: protože osoba křtícího jest nutná ke svátosti, ne však osoba přijímajícího, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, ‚jako jest jiné duchovní rození než tělesné, tak také musí býti jiná výchova: podle onoho Žid. 12: "Měli jsme za své vychovatele otce těla svého a ctili jsme je. Nebudeme mnohem více poslouchati Otce duchu, bychom žili?" A proto má býti jiný otec duchovní než tělesný, nežádá-li nutnost opaku.

K třetímu se musí říci, že by byla zmatena výchova. kdyby nebyl jeden hlavní vychovatel. A proto má býti při křtu jeden hlavní přijímající. Ostatní pak mohou býti připuštěni jako pomocníci.

# *LXVIII. O přijímajících křest.*

## Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom se má uvažovati o přijímajících křest. A o tom je dvanáct otázek.

1. Zda jsou všichni lidé povinni přijmouti křest.
2. Zda může někdo býti spasen bez křtu.
3. Zda lze křest odkládati.
4. Zda mají býti křtěni hříšníci.
5. Zda se mají uložiti pokřtěným hříšníkům skutky zadostučinění.
6. Zda se vyžaduje zpověď hříšníků.
7. Zda se vyžaduje úmysl se strany křtěncovy.

*quam unus accedant, sive vir sive mulier*.

III q. 67 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone paschali, *vos ante omnia, tam viros quam mulieres, qui filios in Baptismate suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fideiussores apud Deum exstitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere*.

III q. 67 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accipit. Dictum est autem quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi. Et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter Catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

III q. 67 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit, qui baptizandum de sacro fonte susciperet. Sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter Catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium, quia ea quae pertinent ad Christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. Et tamen ille qui non est baptizatus non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Maguntino, licet nonbaptizatus possit baptizare, quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est.

III q. 67 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Heb. XII, *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et reverebamur eos. Non multo magis obtemperabimus patri spirituum, et vivemus?* Et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

III q. 67 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod confusio disciplinae esset nisi esset unus principalis instructor. Et ideo in Baptismo unus debet esse principalis susceptor. Alii tamen possunt admitti quasi coadiutores.

# *68. De suscipientibus baptismum.*

## Prooemium

III q. 68 pr.

Deinde considerandum est de suscipientibus Baptismum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnes teneantur ad suscipiendum Baptismum. Secundo, utrum aliquis possit salvari sine Baptismo. Tertio, utrum Baptismus sit differendus. Quarto, utrum peccatores sint baptizandi. Quinto, utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. Sexto, utrum requiratur confessio peccatorum. Septimo, utrum requiratur intentio ex parte baptizati. Octavo, utrum requiratur fides. Nono, utrum pueri sint baptizandi. Decimo, utrum pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus. Undecimo, utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes.

8. Zda se vyžaduje víra.

9. Zda mají býti děti křtěny.

10. Zda mají býti křtěny děti Židů proti vůli rodičů.

11. Zda mají býti pokřtěni někteří, jsoucí v lůně mateřském.

12. Zda mají býti křtěni šílenci a pomatení.

## I.1. Zda jsou všichni povinni k přijetí křtu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nejsou všichni povinni k přijetí křtu. Kristem nebyla totiž lidem zúžena cesta spasení. Ale před Kristovým příchodem mohli býti lidé spaseni bez křtu. Tedy také po Kristově příchodu.

Mimo to se zdá, že křest byl hlavně ustanoven na vyléčení prvotního hříchu. Ale nezdá se, že by ten, jenž jest pokřtěn, ježto nemá prvotního hříchu, musil jej přelévati do potomstva. Tedy se zdá, že nemusí býti křtěny děti pokřtěných.

Mimo to křest se dává na to, aby byl někdo skrze milost očištěn od hříchu. Ale toho dosahují bez křtu ti, kteří jsou posvěceni v lůně. Tedy nejsou povinni k přijetí křtu.

Avšak proti jest, co se praví Jan 3: "Nebude-li kdo znovuzrozen z vody a z Ducha Svatého,nemůže vejíti do království Božího." A v knize O církevních dogmatech se praví: "Věříme, že jen pokřtění mají cestu spásy."

Odpovídám: Musí se říci, že lidé jsou povinni k tomu, bez čeho nemohou dosáhnouti spasení. Jest však zjevné, že nikdo nemůže dosáhnouti spasení, leč skrze Krista; pročež i Apoštol praví, Řím. 5: "Jako z provinění jednoho na všechny lidi k odsouzení, tak též ze spravedlnosti jednoho na všechny lidi k ospravedlnění života." Na to pak se udílí křest, aby někdo, jím obrozen, byl přivtělen Kristu, stav se údem jeho; pročež se praví Gal. 3: "Kdokoliv jste v Kristu pokřtěni, oblekli jste Krista." Z čehož je zřejmé, že všichni jsou povinni ke křtu; a bez něho nemohou lidé míti spasení.

K prvnímu se tedy musí říci, že nikdy, ani před příchodem Kristovým, nemohli býti lidé spaseni, leč se stali údy Kristovými: protože, jak se praví Skut. 4, "nebylo dáno jiné jméno lidem, ve kterém bychom měli býti spaseni". Ale před příchodem Kristovým byli lidé přivtělováni Kristu věrou v budoucí příchod: kteréžto víry známkou byla obřízka, jak praví Apoštol, Řím. 4. Než však byla ustanovena obřízka, byli lidé přivtělováni Kristu pouhou věrou, jak praví Řehoř, s přinášením obětí, jimiž vyznávali staří Otcové svou víru. Také po příchodu Kristově jsou lidé Kristu přivtělováni věrou, podle onoho Efes. 3: "Aby Kristus věrou přebýval ve vašich srdcích." Ale jiným znamením se projevuje víra ve věc již přítomnou, než se ukazovala, když byla budoucí, jako se jinými slovy naznačuje přítomné, minulé a budoucí. A proto, ač sama svátost křtu nebyla vždycky nutná ke spáse, přece víra, jejíž svátosti je křest, vždycky byla nutná.

Duodecimo, utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

## 1. Utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptisma.

III q. 68 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem Baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine Baptismo. Ergo etiam post Christi adventum.

III q. 68 a. 1 arg. 2

Praeterea, Baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

III q. 68 a. 1 arg. 3

Praeterea, Baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero, sine Baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum Baptismum.

III q. 68 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Et in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *baptizatis tantum iter salutis esse credimus*.

III q. 68 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quod nullus salutem potest consequi nisi per Christum, unde et apostolus dicit, Rom. V, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*. Ad hoc autem datur Baptismus ut aliquis, per ipsum regeneratus, incorporetur Christo, factus membrum ipsius, unde dicitur Gal. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Unde manifestum est quod omnes ad Baptismum tenentur; et sine eo non potest esse salus hominibus.

III q. 68 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nunquam homines potuerunt salvari, etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia, ut dicitur Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*. Sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus, cuius fidei signaculum erat circumcisio, ut apostolus dicit, Rom. IV. Ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi, homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. III *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Sed alio signo manifestatur fides rei iam praesentis quam demonstrabatur quando erat futura, sicut aliis verbis significatur praesens, praeteritum et futurum. Et ideo, licet



K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno ve Druhé Části, ti, kteří jsou křtěni, jsou křtem obnovováni podle ducha: tělo však zůstává podrobeno starobě hříchu: podle onoho Řím. 8: "Tělo sice je mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění." Pročež Augustin dokazuje, v knize Proti Juliánovi, že "není křtěno v člověku vše, cokoliv v něm jest". Jest pak zjevné, že člověk tělesným plozením neplodí podle ducha, nýbrž podle těla. A proto synové pokřtěných se rodí s prvotním hříchem. Pročež potřebují křtu.

K třetímu se musí říci, 'že ti, kteří jsou posvěceni v lůně, dosahují sice milosti, očišťující od prvotního hříchu; ale tím nenabývají charakteru, jímž by se připodobnili Kristu. A proto, kdyby nyní byli někteří posvěceni v lůně, bylo by nutné je pokřtíti, aby přijetím charakteru byli shodni s ostatními údy Kristovými.

## I.2. Zda může býti někdo spasen bez křtu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bez křtu nemůže nikdo býti spasen. Praví totiž Pán, Jan 3: "Nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího." Ale spaseni jsou pouzeti, kteří vejdou do království Božího. Tedy nemůže býti nikdo spasen bez křtu, jímž bývá člověk znovuzrozen z vody a z Ducha Svatého.

Mimo to se praví v knize O církevních dogmatech: "Věříme, že žádný katechumen, ač zemřel v dobrých skutcích, nemá věčný život, vyjímajíc mučednictví, v němž se naplňují všechna tajemství křtu." Ale kdyby někdo mohl býti spasen bez křtu, mělo by to nejspíše místo u katechumenů, majících dobré skutky, kteří se zdají míti víru, působící láskou. Tedy se zdá, že nikdo nemůže býti spasen bez křtu.

Mimo to, jak bylo shora řečeno, svátost křtu je nutná ke spasení. Nutné však je to, bez čeho něco nemůže býti, jak se praví v V. Metafys. Tedy se zdá, že bez křtu nemůže nikdo dosáhnouti spasení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Levit., že některým nastalo a prospělo neviditelné posvěcení bez viditelných sv átostí; avšak viditelné posvěcení, které nastává viditelnou svátostí, může nastati bez neviditelného, ne však prospěti". Ježto tedy svátost křtu patří k viditelnému posvěcení. zdá se, že může někdo dosáhnouti spasení bez svátosti křtu, skrze neviditelné posvěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že někomu může chyběti svátost křtu dvojmo. Jedním způsobem i věcí i touhou; což se stává u těch, kteří ani nejsou pokřtěni, ani křest nechtějí. Což zřejmě patří k pohrdání svátostí u těch, kteří mají užívání svobodného rozhodování. A proto ti, kterým tak chybí křest, nemohou dosáhnouti spasení: proto že ani svátostně ani duchovně nejsou přívtěleni Kristu, skrze nějž

ipsum sacramentum Baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius Baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

III q. 68 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, illi qui baptizantur, renovantur per Baptismum secundum spiritum, corpus tamen remanet subiectum vetustati peccati, secundum illud Rom. VIII, *corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter iustificationem*. Unde Augustinus probat, in libro contra Iulianum, quod *non baptizatur in homine quidquid in eo est*. Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur. Unde indigent baptizari.

III q. 68 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali, non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc, si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

## 2. Utrum aliquis possit salvari sine baptismo.

III q. 68 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sine Baptismo nullus possit salvari. Dicit enim dominus, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine Baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et spiritu sancto.

III q. 68 a. 2 arg. 2

Praeterea, in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur, *nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, aeternam vitam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta Baptismi complentur*. Sed si aliquis sine Baptismo possit salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Videtur ergo quod sine Baptismo nullus possit salvari.

III q. 68 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut supra dictum est, Baptismi sacramentum est de necessitate salutis. Necessarium autem est sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur in V Metaphys. Ergo videtur quod sine Baptismo nullus possit consequi salutem.

III q. 68 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Levit., *invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis, visibilem vero sanctificationem, quae fit sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non prodesse*. Cum ergo sacramentum Baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento Baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

III q. 68 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod sacramentum Baptismi dupliciter potest alicui deesse. Uno modo, et re et voto, quod contingit in illis qui nec baptizantur nec baptizari volunt. Quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii.

jediného je spasení. Jiným způsobem může někomu chyběti svátost křtu věcí, ale ne touhou: jako když někdo touží býti pokřtěn, ale nějakou náhodou je zasažen smrtí, než křest přijme. Takový však může dosáhnouti spasení bez skutečného křtu, pro touhu po křtu, která vychází z víry působící láskou, skrze kterou vnitřně člověka posvěcuje Bůh, jehož moc není vázána na viditelné svátosti. Proto praví Ambrož o Valentiniánovi, jenž zemřel jako katechumen: "Jehož jsem měl obroditi, ztratil jsem; on však neztratil milost, kterou žádal."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví I. Král. 16, "lidé vidí to,, co se jeví; Pán však prohlédá srdce." Ten pak, jenž touží křtem býti znovu zrozen z vody a Ducha Svatého, jest sice srdcem znovuzrozen, ač ne tělem: jakož i Apoštol praví. Řím. 2, že "obřízka srdce jest v duchu, ne v písmeně; jejíž chvála není z lidí, nýbrž z Boha".

K druhému se musí říci, že nikdo nevejde do věčného života, leč zbaven veškeré viny a proviny trestu. Toto úplné zbavení se děje v přijetí křtu a v mučednictví; pročež se praví, že v mučednictví se naplňují všechna tajemství křtu, totiž, co do úplného osvobození od viny i trestu. Kdyby tedy byl nějaký katechumen, mající touhu po křtu (protože by jinak nezemřel v dobrých skutcích, které nemohou býti bez víry, působící láskou), takový nepřichází ihned po smrtí do života věčného, nýbrž bude trpěti trest za minulé hříchy; "sám však bude spasen, tak jako skrze oheň," jak se praví I. Kor. 3.

K třetímu se musí říci, že natolik se praví, že svátost křtu je nutná ke spasení, protože člověk nemůže býti spasen, není-li aspoň ve vůli, která se u Boha počítá za skutek.

## I.3. Zda má býti křest oddálen.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že křest má býti oddálen. Praví totiž papež Lev: "Dvě doby, totiž Velikonoce a Letnice byly ustanoveny zákonitými na křest Římským veleknězem. Proto napomínáme Lásku Vaši, abyste k tomuto po řádku nepřidávali jiných dnů." Zdá se tedy, že není třeba hned všechny křtíti, nýbrž oddáliti křest až k řečeným dobám.

Mimo to čteme na sněmu Agatském: "Židé, jejichž věrolomnost často se vrací k vývratkům, chtějí-li přijíti k zákonům Katolickým, nechť po osm měsíců chodí k prahu kostela mezi katechumeny; a pozná-li se, žepřichází v čisté víře, tehdy teprve zasluhují milosti křtu." Nemají tedy býti lidé hned křtěni, nýbrž křest má býti oddálen až do určité doby.

Mimo to, jak se praví Isai. 27: "Toto jest veškeré ovoce, aby byl odstraněn hřích." Ale zdá se, že se více odstraní hřích nebo také zmenší, jestliže se křest oddálí. A to, nejprve protože hřešící po křtu hřeší tíže: podle onoho Žid.

Et ideo hi quibus hoc modo deest Baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus. Alio modo potest sacramentum Baptismi alicui deesse re, sed non voto, sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte antequam Baptismum suscipiat. Talis autem sine Baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium Baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit, *quem regeneraturus eram, amisi, veruntamen ille gratiam quam poposcit, non amisit*.

III q. 68 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, dominus autem intuetur cor*. Ille autem qui desiderat per Baptismum regenerari ex aqua et spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore, sicut et apostolus dicit, Rom. II, quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera; cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est*.

III q. 68 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus pervenit ad vitam aeternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu poenae. Quae quidem universalis absolutio fit in perceptione Baptismi, et in martyrio, propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta Baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium Baptismi (quia aliter in bonis operibus non moreretur, quae non possunt esse sine fide per dilectionem operante), talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis, *ipse tamen salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur I Cor. III.

III q. 68 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod pro tanto dicitur sacramentum Baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse hominis salus nisi saltem in voluntate habeatur, quae apud Deum reputatur pro facto.

## 3. Utrum baptismus sit differendus.

III q. 68 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Baptismus sit differendus. Dicit enim Leo Papa, *duo tempora, idest Pascha et Pentecoste, ad baptizandum a Romano pontifice legitima praefixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huic observationi misceatis*. Videtur ergo quod oporteat non statim aliquos baptizari, sed usque ad praedicta tempora Baptismum differri.

III q. 68 a. 3 arg. 2

Praeterea, in Concilio Agathensi legitur, *Iudaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges Catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos Ecclesiae limen introeant, et, si pura fide venire noscantur, tunc demum Baptismi gratiam mereantur*. Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum Baptisma.

III q. 68 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur Isaiae XXVII, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum*. Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si Baptismus differatur.



10: .,Čím spíše myslíte, že si zaslouží horších trestů, kdo za poskvrněnou má krev úmluvy, v níž byl posvěcen", totiž křtem? Za druhé, protože křest odstraňuje minulé hříchy, ne však budoucí; pročež; čím více se oddálí křest, tím více hříchů odstraní. Tedy se zdá, že křest má býti dlouho oddalován.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 5: "Nemeškej obrátiti se k Pánu a neodkládej ze dne na den." Ale dokonalé obrácení k Bohu je těch, kteří jsou křtem obrozeni v Kristu. Nemá se tedy oddalovati křest ze dne na den.

Odpovídám: Musí se říci, že jest v tom třeba rozlišovati, zda budou křtěny děti nebo dospělí. - Mají-li totiž býti křtěny děti, nemá se odkládati křest. A to, nejprve protože u nich se nečeká na lepší poučení nebotaké úplnější obrácení. - Za druhé pro nebezpečí smrti: protože jim nemůže býti pomoženo jiným prostředkem, než svátostí křtu. . Dospělým však lze pomoci pouhou touhou po křtu, jak bylo shora řečeno. A proto se nemá udělovati dospělým svátost křtu hned, když se obrátí, nýbrž se má oddáliti až do určité doby. A to, nejprve na ochranu Církve, aby nebyla oklamána, udělujíc svátost přicházejícím s předstíráním: podle onoho Jan. 4: "Nevěřte každému duchu, nýbrž zkoumejte duchy, jsou-li z Boha." To zkoumání pak se koná u přistupujících ke křtu, když se po nějakou dobu zkoušíjejich víra a mravy. Za druhé je to nutné k užitku těch, kteří jsou křtěni, protože potřebují nějaké delší doby na to, aby byli úplně poučeni o víře a cvičeni v tom, co patří ke křesťanskému životu. - Za třetí je to nutné z nějaké úcty ke svátosti: když jsou lidé připouštěni ke křtu na hlavní slavnosti, totiž Velikonoce a Letnice, a tak zbožněji přijímají svátost. Avšak toto oddálení jest opomenouti z dvojího důvodu. A to, nejprve, když ti, kteří budou křtěni, projeví dokonálé vzdělání ve víře a připravenost ke křtu: jako Filip hned po křtil eunucha, jak máme Skut. 8, a Petr Kornelia a ty, kteří s ním byli, jak máme Skut. 10. - Za druhé, pro nemoc nebo nějaké nebezpečí smrti. Pročež praví papež Lev: Ti, kteří jsou stiženi nebezpečím smrti, nemoci, obležení, pronásledování a ztroskotání, mají býti pokřtěni v každé době." Je-li však někdo zasažen smrtí, poněvadž případ nutnosti znemožňuje svátost, ježto vyčkává dobu, stanovenou od Církve,jest spasen, ačkoli skrze oheň, jak bylo svrchu řečeno. Hřeší však, jestliže oddaluje přijetí křtu přes dobu, stanovenou Církví, mimo nutný důvod nebo dovolení představených Církve. Ale i tento hřích přece může býti smazán s ostatními skrze následující lítost, která nahrazuje křest, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen příkaz papeže Lva o zachovávání dvou lhůt pro křest jest rozuměti mimo nebezpečí smrtí (jehož jest vždycky obava u dětí), jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že to o Židech bylo ustanoveno na ochranu Církve, aby nekazili víru prostých, kdyby nebyli úplně obráceni. A přece, jak se tamtéž dodává, "kdyby

Primo quidem, quia peccantes post Baptismum gravius peccant, secundum illud Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est*, scilicet per Baptismum? Secundo, quia Baptismus tollit peccata praeterita, non autem futura, unde, quanto Baptismus magis differtur, tanto plura peccata tollet. Videtur ergo quod Baptismus debeat diu differri.

III q. 68 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. V, *ne tardes converti ad dominum, et ne differas de die in diem*. Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per Baptismum. Non ergo Baptismus debet differri de die in diem.

III q. 68 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum Baptisma. Primo quidem, quia non expectatur in eis maior instructio, aut etiam plenior conversio. Secundo, propter periculum mortis, quia non potest alio remedio subveniri nisi per sacramentum Baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum Baptismi desiderium, ut supra dictum est. Et ideo adultis non statim cum convertuntur, est sacramentum Baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus. Primo quidem, propter cautelam Ecclesiae, ne decipiatur, ficte accedentibus conferens, secundum illud I Ioan. IV, *nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sunt*. Quae quidem probatio sumitur de accedentibus ad Baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo, hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent ad hoc quod plene instruantur de fide, et exercitentur in his quae pertinent ad vitam Christianam. Tertio, hoc est necessarium ad quandam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus praecipuis, scilicet Paschae et Pentecostes, homines ad Baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt. Haec tamen dilatio est praetermittenda duplici ratione. Primo quidem, quando illi qui sunt baptizandi, apparent perfecte instructi in fide et ad Baptismum idonei, sicut Philippus statim baptizavit eunuchum, ut habetur Act. VIII; et Petrus Cornelium et eos qui cum ipso erant, ut habetur Act. X. Secundo, propter infirmitatem, aut aliquod periculum mortis. Unde Leo Papa dicit, *hi qui necessitate mortis, aegritudinis, obsidionis et persecutionis et naufragii, urgentur, omni tempore debent baptizari*. Si tamen aliquis praeveniatur morte, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est. Peccat autem si ultra tempus ab Ecclesia statutum differret accipere Baptismum, nisi ex causa necessaria et licentia praelatorum Ecclesiae. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quae supplet vicem Baptismi, ut supra dictum est.

III q. 68 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud mandatum Leonis Papae de observandis duobus temporibus in Baptismo, intelligendum est, excepto tamen periculo mortis (quod semper in pueris est timendum), ut dictum est.

III q. 68 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud de Iudaeis est statutum

upadli do nějakého nebezpečí nemoci před předepsanou lhůtou, mají býti pokřtěni."

K třetímu se musí říci, že křest skrze milost, kterou uděluje, odstraňuje nejen minulé hříchy, nýbrž také brání hříchům budoucím, aby nenastaly. To však jest vážné, aby lidé nehřešili: druhotné jest, aby lehčeji hřešili, nebo také, aby byly smyty jejich hříchy; podle onoho I. Jan. 2: "Synáčkové moji, to vám píši, abyste nehřešili. Ale, i když někdo zhřeší. má zastánce u Otce, Ježíše Krista spravedlivého; a on jest smíření za hříchy naše."

## I.4. Zda hříšníci mají býti křtěni.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hříšníci mají býti křtěni. Praví se totiž Zach. 13: "V onen den bude otevřený zdroj domu Davidovu a obyvatelům Jerusalema na obmytí hříšníka a nečisté": což se rozumí o zdroji křestním, Tedy se zdá, že svátost křtu má býti poskytnuta také hříšníkům.

Mimo to Pán praví, Mat. 9: "Nepotřebují lékaře zdraví, nýbrž špatného zdraví." Nemocní však jsou hříšníci. Tudíž ježto křest jest lékem duchovního lékaře, totiž Krista: zdá se, že se má poskytovati hříšníkům svátost křtu.

Mimo to hříšníkům nemá býti odnímána žádná pomoc. Ale hříšníci pokřtění jsou podporováni duchovně samým křestním charakterem, ježto jest jakýmsi uzpůsobením k milosti. Tedy se zdá, že se má hříšníkům poskytovati svátost křtu.

Avšak proti ‚jest, co praví Augustin: .„Jenž tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe." Ale hříšník, ježto nemá vůli uzpůsobenou, nespolupůsobí s Bohem. Tedy se mu zbytečně uděluje křest na ospravedlnění.

Odpovídám: Musí se říci, že někdo může slouti hříšník dvojmo. Jedním způsobem pro skvrnu a provinu předchozí. A tak má býti hříšníkům udělována svátost křtu: protože jest zvláště na to ustanovena, aby jí byla očištěna špína hříchů; podle onoho Efes. 5: "Očistiv ji," totiž Církev, "koupelí vody ve slově života". Jiným způsobem může někdo slouti hříšníkem od vůle hřešití a rozhodnutí setrvati v hříchu. A tak nemá býti udílena svátost křtu hříšníkům. A to nejprve, protože křtem jsou lidé přívtělováni Kristu; podle onoho Galat. 3: "Kdokoliv jste v Kristu pokřtěni, oblekli jste Krista." Dokud však má někdo vůli hřešiti, nemůže býti spojen s Kristem: podle onoho II. Kor. 6: "Jaký podíl spravedlnosti s nepravostí?" Pročež i Augustin praví, v knize O pokání, že "nikdo, jsa rozhodčím svou vůlí, nemůže začíti nový život, jestli neželí života minulého." - Za druhé, protože v dílech Krista a Církve nemá se nic díti marně. Marné však jest, co nedosáhne cíle, k němuž je zařízeno. Nikdo pak, mající vůli hřešiti, nemůže býti zároveň očištěn od hříchu, nač jest určen křest: protože to by znamenalo tvrditi, že protikladná jsou zároveň. - Za třetí, protože nemá býti nepravda ve svátostných znameních. Jest však nesprávné

ad Ecclesiae cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi. Et tamen, ut ibidem subditur, *si infra tempus praescriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari*.

III q. 68 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus per gratiam quam confert non solum removet peccata praeterita, sed etiam impedit peccata futura ne fiant. Hoc autem considerandum est, ut homines non peccent, secundarium est ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur; secundum illud I Ioan. II, *filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*.

## 4. Utrum peccatores sint baptizandi.

III q. 68 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach. XIII, *in die illa erit fons patens domui David et habitantibus Ierusalem in ablutionem peccatoris et menstruatae*, quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum Baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

III q. 68 a. 4 arg. 2

Praeterea, dominus dicit, Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus*. Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit Baptismus, videtur quod peccatoribus sacramentum Baptismi sit exhibendum.

III q. 68 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullum subsidium peccatoribus debet subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adiuvantur, cum sit quaedam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum Baptismi sit peccatoribus exhibendum.

III q. 68 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo. Ergo frustra adhibetur sibi Baptismus ad iustificationem.

III q. 68 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici peccator dupliciter. Uno modo, propter maculam et reatum praeteritum. Et sic peccatoribus est sacramentum Baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundum illud Ephes. V, *mundans eam, scilicet Ecclesiam, lavacro aquae in verbo vitae*. Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi et proposito persistendi in peccato. Et sic peccatoribus non est sacramentum Baptismi conferendum. Primo quidem, quia per Baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Quandiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo coniunctus, secundum illud II Cor. VI, *quae participatio iustitiae cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod *nullus suae voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitae poeniteat*. Secundo, quia in operibus Christi et Ecclesiae nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a



znamení, jemuž neodpovídá naznačená věc. Tím pak, že se někdo dává obmýti křtem, naznačuje se, že se uzpůsobuje k vnitřnímu obmytí. Což nenastalo u toho. kdo jest rozhodnut setrvati ve hříchu. Z čehož je zjevné, že se takovým nemá udělovati křest.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo jest rozuměti o hříšnících, kteří mají vůli zanechati hříchu.

K druhému se musí říci, že duchovní lékař, totiž Kristus, působí dvojmo. Jedním způsobem vnitřně a sám: a tak připravuje vůli člověka, aby chtěl dobré a nenáviděl zlé. Jiným způsobem působí skrze služebníky, zevně užívaje svátostí: a tak působí dokonáváním toho, co bylo zevně začato. A proto svátost křtu nemá býti udělována, leč tomu, v němž se jeví nějaké znamení vnitřního obrácení; jako též tělesný lék se nepodává nemocnému, leč, když se na něm jeví nějaký životní pohyb.

K třetímu se musí říci, že křest je svátost víry. Víra však netvárná nestačí ke spasení, a také není základem, nýbrž jen víra utvářená, která působí skrze lásku, jak praví Augustin, v knize O víře a skutcích. Pročež ani svátost křtu nemůže dáti spásu při vůli hřešiti, jež vylučuje tvar víry. - Nemá pak nikdo býti svátostným charakterem uzpůsobován k milosti, doklad se na něm jeví vůle hřešiti; protože "Bůh nikoho nenutí ke ctnosti", jak praví Damašský.

## I.5. Zda se mají ukládati pokřtěným hříšníkům skutky zadostučinění.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pokřtěným hříšníkům mají býti ukládány skutky zadostiučinění. Neboť se zdá příslušeti Boží spravedlnosti, aby byl každý potrestán za každý hřích; podle onoho Eccle. posl.: "Bůh přivede na soud všechno, co se děje.`` Ale skutky zadostiučinění se ukládají hříšníkům jako trest za minulé hříchy. Tedy se zdá, že se mají ukládati pokřtěným hříšníkům skutky zadostiučinění.

Mimo to skutky zadostiučinění jsou cvičeni ve spravedlnosti nově obrácení hří5níci a jsou odnímány příležitosti ke hříchu: neboť zadostiučiniti jest vymýtiti příčiny hříchů a nedopustiti hříchům přístup. Ale to je nejvíce potřebné právě pokřtěným. Tedy se zdá, že mají býti pokřtěným ukládány skutky zadostiučinění.

Mimo to není menší povinností, aby člověk zadostučinil Bohu, než bližnímu. Ale právě pokřtěným se musí uložiti, aby zadostučinili bližním, jestliže jim ublížili. Tedy se jim má také uložiti, aby zadostučinili Bohu kajícími skutky.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, k Řím. 11, 'Bez lítosti jsou dary Boží a povolání': "Milost Boží ve křtu

peccato mundari, ad quod ordinatur Baptismus, quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio, quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se praebet per Baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem. Quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum Baptismi non est conferendum.

III q. 68 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

III q. 68 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod spiritualis medicus, scilicet Christus, dupliciter operatur. Uno modo, interius per seipsum, et sic praeparat voluntatem hominis ut bonum velit et malum odiat. Alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo id quod est exterius inchoatum. Et ideo sacramentum Baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet, sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo nisi in eo aliquis motus vitalis appareat.

III q. 68 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quae per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit, in libro de fide et operibus. Unde nec sacramentum Baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quae fidei formam excludit. Non autem est per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quandiu apparet in eo voluntas peccandi, quia, Deus neminem ad virtutem compellit, sicut Damascenus dicit.

## 5. Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria.

III q. 68 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad iustitiam Dei pertinere videtur, ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. ult., *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium*. Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in poenam praeteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

III q. 68 a. 5 arg. 2

Praeterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad iustitiam, et subtrahuntur occasiones peccandi, nam *satisfacere est peccatorum causas excidere et peccatis aditum non indulgere*. Sed hoc maxime necessarium est nuper baptizatis. Ergo videtur quod opera satisfactoria sint baptizatis iniungenda.

III q. 68 a. 5 arg. 3

Praeterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, si eos laeserunt. Ergo etiam est eis iniungendum ut Deo satisfaciant per opera poenitentiae.

III q. 68 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius, super Rom. XI, *sine*

nevyžaduje lkání ani nářek, nebo nějaký skutek, nýbrž pouhou víru, a darmo všechno odpouští."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Apoštol, Řím. 6: "Kdokoli jsme pokřtěni v Kristu, jsme pokřtěni v jeho smrti: byli jsme totiž s ním pohřbeni křtem ve smrt:" tak totiž, že je člověk křtem přivtělen samé smrti Kristově. Jest pak zjevné, ze svrchu řečeného, že Kristova smrt zadostučinila dostatečné za hříchy, "nejen naše, nýbrž také celého světa", jak se praví I. Jan. 2. A proto se nemá ukládati nějaké zadostiučinění za žádné hříchy tomu, jenž jest křtěn: to by totiž znamenalo činiti bezpráví utrpení a smrtí Kristově, jakoby to nebylo dostatečné na úplné zadostiučinění za hříchy křtěných.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O křtu dětí, "to je síla křtu, že pokřtění se přivtělují Kristu; jako jeho údy". Pročež bolest Kristova byla zadostiučiněním za hříchy křtěných, jako bolest jednoho údu může býti zadostiučiněním za hřích údu jiného. Pročež se praví Isai. 53: "Mdloby naše on opravdu vzal a bolesti naše on nesl."

K druhému se musí říci, že nedávno pokřtění mají býti cvičeni ve spravedlnosti nikoli kajícími skutky, nýbrž snadnými úkony: "aby jako jakýmsi mlékem snadného cvičení byli vedeni k dokonalejším", jak praví Glossa, k onomu Žalmu, ‚Jako odkojen na matce své'. Pročež Pán též prominul půst svým učedníkům, nově obráceným, jak je patrné Mat. 9. A to je, co se praví I. Petr. 2: "Jako právě narozené děti žádejte mléko, abyste z něho rostli ke spáse."

K třetímu se musí říci, že nahraditi bližním nesprávně odňatá a zadostučiniti za učiněná bezpráví jest ustati od hříchu: protože je hříchem právě to držení cizích a neusmíření bližního. A proto se musí uložiti pokřtěným hříšníkům, aby zadostučinili bližním, jakož i aby ustali od hříchu. Nemá se jim však ukládati, aby trpěli nějaký trest za minulé hříchy.

## I.6. Zda jsou povinni hříšníci, přistupující ke křtu, vyznávati své hříchy.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hříšníci, přistupující ke křtu, jsou povinni vyznávati své hříchy. Praví se totiž Mat. 3, že "byli mnozí křtěni Janem v Jordánu. vyznávající své hří= chy". Ale křest Kristův je dokonalejší než křest Janův. Tedy se zdá, že tím spíše mají vyznávati své hříchy křtění křtem Kristovým.

Mimo to Přísl. 28 se praví: "Kdo skrývá své hříchy, nebude řízen; kdo však je vyzná a opustí, dosáhne milosrdenství." Ale na to přijímá někdo křest, aby dosáhl milosrdenství pro své hříchy. Tedy mají křtěnci vyznávati své hříchy.

Mimo to před křtem se vyžaduje pokání: podle onoho

*poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, dicit, *gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum neque planctum, vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat*.

III q. 68 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus ei per Baptismum in mortem*, ita scilicet quod homo per Baptismum incorporatur ipsi morti Christi. Manifestum est autem ex supra dictis quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solum nostris, sed etiam totius mundi*, ut dicitur I Ioan. II. Et ideo ei qui baptizatur pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio iniungenda, hoc autem esset iniuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizandorum.

III q. 68 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, *ad hoc Baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius*. Unde ipsa poena Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizandorum, sicut et poena unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isaiae LIII dicitur, *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*.

III q. 68 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod nuper baptizati exercitandi sunt ad iustitiam, non per opera poenalia, sed per opera facilia, *ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora*, ut Glossa dicit, super illud Psalmi, *sicut ablactatus super matre sua*. Unde et dominus discipulos suos de novo conversos a ieiunio excusavit, ut patet Matth. IX. Et hoc est quod dicitur I Pet. II, *sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*.

III q. 68 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod restituere male ablata proximis, et satisfacere de iniuriis illatis, est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena et proximum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, sicut et quod desistant a peccato. Non est autem eis iniungendum quod pro peccatis praeteritis aliquam poenam patiantur.

## 6. Utrum requiratur confessio peccatorum.

III q. 68 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores ad Baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. III quod *baptizabantur multi a Ioanne in Iordane, confitentes peccata sua*. Sed Baptismus Christi est perfectior quam Baptismus Ioannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi Baptismo Christo, debeant sua peccata confiteri.

III q. 68 a. 6 arg. 2

Praeterea, Prov. XXVIII dicitur, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

III q. 68 a. 6 arg. 3



Skut. 2: "Čiňte pokání a pokřtěn buď každý z vás." Ale vyznání je část pokání. Tedy se zdá, že se vy žaduje před křtem vyznání hříchů.

Avšak proti jest, že vyznání hříchů musí býti s pláčem, jak praví Augustin, v knize O pokání: "Veškeru tu rozmanitost jest uvážiti a oplakávati." Ale, jak praví Ambrož, "milost Boží při křtu nevyžaduje lkání ani nářek". Tedy se nemá žádati od křtěnců vyznání hříchii.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí vyznání hříchů. A to, jedno vnitřní, které se koná Bohu. A takové vyznání hříchů se vyžaduje před křtem, aby totiž člověk,vzpomínaje na své hříchy, želel jich: "nemůže totiž začíti nový život, není-li mu líto starého života", jak praví Augustin, v knize O pokání. Jiné pak je vnější. vyznaníhříchů, které se koná knězi. A takové vyznání se nevyžaduje před křtem. A to, nejprve, proto že takové vyznání, ježto přihlíží k osobě přisluhujícího, patří do svátosti pokání, která se nevyžaduje před křtem, jenž jest branou všech svátostí. - Za druhé, protože vnější vyznání, které se koná knězi, je zařízeno k tomu, aby kněz rozhřešil vyznávajícího od hříchů a zavázal ke skutkům zadostiučinění, které se nemají ukládati pokřtěným, jak bylo shora řečeno. A ani pokřtění nepotřebují odpuštění hříchů skrze klíče Církve, poněvadž se jim všechny odpouštějí křtem. - Za třetí, protože samo podrobné vyznání, konané člověku, je trapné, pro stud vyznávajícího. Pokřtěnému však se neukládá žádné vnější pokání. A proto se nevyžaduje od pokřtěných zvláštní vyznání hříchů, nýbrž postačí obecné, jež konají,, když podle církevního obřadu "odříkají se Satana a všech skutků jeho". A tím způsobem praví ‚jedna Glossa Mat. 3, že při křtu Janově "se dává příklad křtěným, aby vyznávali hříchy a slibovali polepšení". Kdyby však někteří křtěnci chtěli ze zbožnosti vyznávati své hříchy, mělo by se vyslechnouti jejich vyznání: ne proto, aby se jim uložilo zadostiučinění, nýbrž proto, aby se jim dalo poučení o duchovním životě proti navyklým hříchům.

K prvnímu se tedy musí říci, že se křtem Janovým neodpouštěly hříchy, nýbrž byl křtem pokání. A proto přistupující k němu vhodně vyznávali hříchy, aby jim bylo určeno pokání podle jakosti hříchů. Ale křest Kristův jest bez vnějšího pokání; jak praví Ambrož. Pročež není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že křtěným stačí vnitřní vyznání, učiněné Bohu, a také zevnější obecné, aby byli řízeni a dosáhli milosrdenství; a nevyžaduje se zvláštní vnější vyznání, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vyznání je část svátostného pokání: a to se nevyžaduje před křtem, jak bylo řečeno, nýbrž vyžaduje se ctnost vnitřní kajícnosti.

Praeterea, poenitentia requiritur ante Baptismum, secundum illud Act. II, *agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum*. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante Baptismum.

III q. 68 a. 6 s. c.

Sed contra est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu, ut dicit Augustinus, in libro de poenitentia, *omnis ista varietas consideranda est et deflenda*. Sed, sicut Ambrosius dicit, *gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum neque planctum*. Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

III q. 68 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod duplex est peccatorum confessio. Una quidem interior, quae fit Deo. Et talis confessio peccatorum requiritur ante Baptismum, ut scilicet homo, peccata sua recogitans, de eis doleat, *non enim potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae*, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Alia vero est confessio peccatorum exterior, quae fit sacerdoti. Et talis confessio non requiritur ante Baptismum. Primo quidem, quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad poenitentiae sacramentum, quod non requiritur ante Baptismum, qui est ianua omnium sacramentorum. Secundo, quia confessio exterior, quae fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quae baptizatis non sunt imponenda, ut supra dictum est. Nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiae, quibus omnia remittuntur per Baptismum. Tertio, quia ipsa particularis confessio homini facta est poenosa, propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior poena imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum, sed sufficit generalis, quam faciunt cum, secundum ritum Ecclesiae, abrenuntiant Satanae et omnibus operibus eius. Et hoc modo dicit quaedam Glossa Matth. III, quod *in Baptismo Ioannis exemplum datur baptizandis confitendi peccata et promittendi meliora*. Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod satisfactio eis imponeretur; sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis vitae informatio tradatur.

III q. 68 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Baptismo Ioannis non remittebantur peccata, sed erat Baptismus poenitentiae. Et ideo accedentes ad illud Baptisma convenienter confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis poenitentia determinaretur. Sed Baptismus Christi est sine exteriori poenitentia, ut Ambrosius dicit. Unde non est similis ratio.

III q. 68 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur et misericordiam consequantur, nec requiritur confessio specialis exterior, ut dictum est.

III q. 68 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod confessio est pars poenitentiae sacramentalis, quae non requiritur ante Baptismum, ut dictum est, sed requiritur interioris poenitentiae virtus.

## I.7. Zda se žádá se strany křtěného úmysl, přijmouti svátost křtu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nežádá se strany křtěného úmysl, přijmouti svátost křtu. Křtěný se totiž má při svátosti jako trpný. Nevyžaduje se však úmysl se strany trpného, nýbrž se strany činného. Tedy se zdá, že se nevyžaduje se strany křtěného úmysl, přijmouti křest.

Mimo to, jestliže se opomine to, co se vyžaduje ke křtu, má býti člověk znovu křtěn: jako když se vynechá vzývání Trojice, jak bylo shora řečeno. Ale nezdá se, že je znova někoho křtíti, protože neměl úmyslu, přijmouti křest; jinak, ježto není znám úmysl křtěnců, každý by mohl žádati, aby byl znovu pokřtěn, pro nedostatek úmyslu. Nezdá se tedy, že se vyžaduje se strany křtěného úmysl, že přijme svátost.

Mimo to křest se dává proti prvotnímu hříchu. Ale prvotní hřích se dostává bez úmyslu narozeného. Tedy křest, jak se zdá, nevyžaduje úmyslu se strany křtěného.

Avšak proti jest, že podle obřadu Církve křtění prohlašují, že žádají od Církve křest. Tím pak prohlašují svůj úmysl o přijetí svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že křtem umírá každý starému životu hříchu a začíná jakousi novost života: podle onoho Řím. 6: "Byli jsme křtem spolupohřbeni s Kristem ke smrti. aby jako Kristus vstal z mrtvých slávou Otcovou, tak i my chodili v novosti života." A proto, jako aby člověk umřel starému životu, podle Augustina, v tom, jenž má užívání svobodného rozhodování, vyžaduje se vůle, kterou lituje starého života, tak se vyžaduje vůle, kterou zamýšlí novost života, jíž původem je samo přijetí svátosti. A proto se vyžaduje se strany křtěného vůle čili úmysl, přijmouti svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že při ospravedlnění. které se děje křtem, není trpnost nucená, nýbrž dobrovolná. A proto se vyžaduje úmysl přijmouti to, co se mu dává.

K druhému se musí říci, že, kdyby v dospělém chyběl úmysl přijmouti svátost, musil by býti znovu pokřtěn. Kdyby to však nebylo jisté, musilo by se říci, Nejsi-li pokřtěn, já tě křtím.

K třetímu se musí říci, že křest je zařízen nejen proti prvotnímu hříchu, nýbrž také proti skutkovým, které jsou způsobeny vůlí a úmyslem.

## I.8. Zda se vyžaduje víra se strany křtěného.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se vyžaduje víra se strany křtěného. Neboť svátost křtu byla ustanovena od Krista. Ale Kristus, udávaje tvar křestní; klade před křest víru, řka, Mark. posl.: "Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen." Tedy se zdá, že, není-li víry, nemůže býti svátost křtu.

Mimo to se nic neděje marně ve svátostech Církve. Ale podle obřadu Církve je tázán na víru, kdo přistupuje ke křtu, když se praví: "Věříš v Boha Otce všemohoucího?" Tedy se zdá, že se vyžaduje víra ke křtu.

Mimo to ke křtu se vyžaduje úmysl přijmouti svátost. Ale to nemůže býti bez pravé víry., protože křest je svátostí pravé víry: neboť jím jsou lidé přivtělováni Kristu, jak praví Augustin, v knize O křtu dětí; to však nemůže býti bez prav é víry, podle onoho Efes 3: "Kristus, aby přebýval věrou v srdcích vašich." Tedy se zdá, že, kdo nemá pravé víry, nemůže přijmouti svátost křtu.

Mimo to nevěra jest nejtěžším hříchem, jak jsme měli v Druhé Části. Ale nemají býti křtěni setrvávající ve hříchu. Tedy ani setrvávající v nevěře.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, píše biskupu Quirikovi: "Naučili jsme se ze staré nauky Otců, že ti, kteří u kacířů jsou křtěni ve jménu Trojice, když se vrátí do svaté Církve, jsou nazpět uvedeni do lůna matky Církve bud mazáním křižmem, nebo vkládáním rukou, nebo pouhým vyznáním víry." To by však nebylo, kdyby se víra nutně vyžadovala k přijetí křtu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, dvojí jest působeno v duši skrze křest; totiž charakter a milost. Dvojmo se tedy něco nutně vyžaduje ke křtu. Jedním způsobem, bez čeho nelze míti milost, která jest posledním účinkem svátosti. A tím způsobem se ke křtu vyžaduje nutně pravá víra: protože, jak se praví Řím. 3, "spravedlnost Boží je skrze víru Ježíše Krista". Jiným způsobem se něco vyžaduje nutně ke křtu. bez čeho nemůže býti vtisknut křestní charakter. A tak se nevyžaduje nutně ke křtu pravá víra křtěncova jako ani pravá víra křtícího: jen když jest ostatní, co je nutné ke svátosti. Neboť svátost se nedokonává skrze spravedlnost člověka, dávajícího, nebo přijímajícího křest, nýbrž skrze sílu Boží.

K prvnímu se tedy musí říci. že tam Pán mluví o křtu, pokud přivádí lidi ke spasení skrze ospravedlňující milost: to pak nemůže býti bez pravé víry. A proto významně praví: "Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen."

K druhému se musí říci, že Církev zamýšlí pokřtíti lidi, aby byli očištěni od hříchu: podle onoho Isai. 27: "To jest veškeré ovoce, aby byl odstraněn hřích." A proto, pokud na ní jest, chce dávati křest jenom majícím pravou víru. bez níž není odpuštění hříchů. A proto se táže přistupujících ke křtu, zda věří. Přijme-li pakněkdo křest mimo Církev bez pravé víry, nepřijímá jej ke svému spasení. Pročež praví Augustin: "Církev, přirovnaná k ráji, naznačuje nám, ž e sice lidé mohou přijmouti její křest i

## 7. Utrum requiratur intentio ex parte baptizati.

III q. 68 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum Baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi Baptismum.

III q. 68 a. 7 arg. 2

Praeterea, si praetermittatur id quod requiritur ad Baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum praetermittitur invocatio Trinitatis, sicut supra dictum est. Sed ex hoc non videtur aliquis denuo baptizandus quod intentionem non habebat suscipiendi Baptismum, alioquin, cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

III q. 68 a. 7 arg. 3

Praeterea, Baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo Baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

III q. 68 a. 7 s. c.

Sed contra est quod, secundum ritum Ecclesiae, baptizandi profitentur se petere ab Ecclesia Baptismum. Per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

III q. 68 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis moritur veteri vitae peccati, et incipit quandam vitae novitatem, secundum illud Rom. VI, *consepulti sumus Christo per Baptismum in mortem, ut, quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitae, requiritur, secundum Augustinum, in habente usum liberi arbitrii, voluntas qua eum veteris vitae poeniteat; ita requiritur voluntas qua intendat vitae novitatem, cuius principium est ipsa susceptio sacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio, suscipiendi sacramentum.

III q. 68 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in iustificatione, quae fit per Baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria. Et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

III q. 68 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus. Si tamen hoc non constaret, esset dicendum, si non es baptizatus, ego te baptizo.

III q. 68 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quae per voluntatem et intentionem causantur.

## 8. Utrum requiratur fides.

III q. 68 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim Baptismi a Christo est institutum. Sed Christus, formam Baptismi tradens, fidem Baptismo praemittit, dicens, Marc. ult., *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. Ergo videtur quod, nisi sit fides, non possit esse sacramentum Baptismi.

III q. 68 a. 8 arg. 2

Praeterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiae agitur. Sed secundum ritum Ecclesiae, qui accedit ad Baptismum de fide interrogatur, cum dicitur, *credis in Deum patrem omnipotentem?* Ergo videtur quod fides ad Baptismum requiratur.

III q. 68 a. 8 arg. 3

Praeterea, ad Baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum Baptismus sit rectae fidei sacramentum, per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum; hoc autem esse non potest sine recta fide, secundum illud Ephes. III, *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum Baptismi.

III q. 68 a. 8 arg. 4

Praeterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est. Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo nec etiam permanentes in infidelitate.

III q. 68 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, scribens Quirico episcopo, dicit, *ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei, ad sinum matris Ecclesiae revocentur*. Hoc autem non esset, si fides ex necessitate requireretur ad susceptionem Baptismi.

III q. 68 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo efficiuntur in anima per Baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad Baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quae est ultimus effectus sacramenti. Et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad Baptismum, quia, sicut dicitur Rom. III, *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*. Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad Baptismum, sine quo character Baptismi imprimi non potest. Et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad Baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quae sunt de necessitate sacramenti. Non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis vel suscipientis Baptismum, sed per virtutem Dei.

III q. 68 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur ibi de Baptismo secundum quod perducit homines ad salutem secundum gratiam iustificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest. Et ideo signanter dicit, *qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*.

III q. 68 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ecclesia intendit homines baptizare ut emundentur a peccato, secundum illud Isaiae XXVII, *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum*. Et ideo, quantum est de se, non intendit dare Baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum. Et propter hoc interrogat ad Baptismum accedentes, an credant. Si tamen sine recta fide aliquis Baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad

venku, ale spásu blaženosti mimo ni nikdo nedostane nebo drží."

K třetímu se musí říci, že také nemající pravé víry o některých článcích může míti pravou víru o svátosti křtu: a tak nemá překážky, aby mohl míti úmysl přijmouti svátost křtu. Jestliže však také o této svátosti nesprávně smýšlí. dostačí k přijetí svátosti povšechný úmysl, jímž zamýšlí přijmouti křest, jak Kristus ustanovil a jak Církev udílí.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako se nemá udíleti svátost křtu tomu, jenž nechce upustiti od jiných hříchů, tak také ani tomu, kdo nechce opustiti nevěru. Oba však přijímají svátost, jestliže se jim udělí, ač ne ke spasení.

## I.9. Zda mají býti křtěny děti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že děti nemají býti křtěny. Neboť u toho, jenž je křtěn, se vyžaduje úmysl přijmouti svátost, jak bylo shora řečeno. Takového však úmyslu nemohou míti děti: ježto nemají užívání svobodného rozhodování. Tedy se zdá, že nemohou přijmouti svátost křtu.

Mimo to křest je svátost víry, jak bylo shora řečeno. Ale děti nemají víry, která záleží ve "vůli věřících", jak praví Augustin, K Jan. Ani také nelze říci, že jsou spaseny ve víře rodičů: protože někdy jsou rodiče nevěřící, a tak by spíše byli zavrženi skrze jejich nevěru. Tedy se zdá, že děti nemohou býti křtěny.

Mimo to I. Petr. 3 se praví, že lidi "křest činí spasenými, ne odložení tělesné špíny, nýbrž dotaz o dobrém svědomí vůči Bohu". Ale děti nemají ani dobrého či špatného svědomí, ježto nemají užívání rozumu; a vhodně také nejsou tázány, ježto nechápou. Tedy nemají býti děti křtěny.

Avšak proti jest, co praví Diviš, posl. hl. Círk. Hier.: "Naši božští vůdcové", totiž apoštolové, "schválili přijímání dětí ke křtu."

Odpovídám: Musí se říci; že, jak praví Apoštol, Řím. 5. "jestliže hříchem jednoho smrt vládla skrze jednoho", totiž skrz Adama, ;,tím spíše, přijavše nadbytek milosti a darování a spravedlnosti, budou v životě vládnouti skrze jednoho, Ježíše Krista." Děti však z hříchu Adamova dostávají hřích prvotní, což je patrné z toho že jsou podrobeny smrtelnosti, která hříchem prvého člověka "přešla na všechny", jak tamtéž Apoštol praví. Pročež mnohem spíše mohou děti příjmouti milost skrze Krista, aby vládly v životě věčném. Pán sám pak praví, Jan. 3: "Nebude-li kdoznovuzrozen z vody a Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího." Pročež bylo nutné křtíti děti, aby, jako narozením skrze Adama upadly do zavržení, tak skrze Krista znovuzrozením dosáhly spásy. Bylo také vhodné křtíti děti, aby živeny od mládí v tom, co

suam salutem. Unde Augustinus dicit, *Ecclesia Paradiso comparata indicat nobis posse quidem Baptismum eius homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere*.

III q. 68 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum Baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum Baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio qua intendit suscipere Baptismum sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit.

III q. 68 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut sacramentum Baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita nec etiam ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum si ei conferatur, licet non ad salutem.

## 9. Utrum sint pueri baptizandi.

III q. 68 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est. Huiusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possint suscipere sacramentum Baptismi.

III q. 68 a. 9 arg. 2

Praeterea, Baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est. Sed pueri non habent fidem, quae consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit, super Ioan. Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum, quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

III q. 68 a. 9 arg. 3

Praeterea, I Pet. III dicitur quod *homines salvos facit Baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum*. Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cum non habeant usum rationis, neque etiam convenienter ipsi interrogantur cum non intelligant. Ergo non debent pueri baptizari.

III q. 68 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, ult. cap. Eccl. Hier., *divini nostri duces, scilicet apostoli, probaverunt infantes recipi ad Baptismum*.

III q. 68 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, *si unius delicto mors regnavit per unum, scilicet per Adam, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum, Iesum Christum*. Pueri autem ex peccato Adae peccatum originale contrahunt, quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subiecti, quae per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut ibidem apostolus dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam suscipere, ut regnent in vita aeterna. Ipse autem dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde necessarium fuit pueros baptizare, ut, sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per



je křesťanský život, pevněji v něm setrvaly: podle onoho Přísl. 22: "Jinoch dle své cesty, i když zestárne., neodstoupí od ní." A ten důvod označuje Diviš, posl. hl. Círk. Hierarchie.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní obrození, které nastává křtem, jest jaksi podobné tělesnému narození v tom, že, jako děti, spočívající v lůně mateřském, neberou si samy výživu, nýbrž jsou udržovány z potravy matčiny, tak také děti, nemající užívání rozumu, jako by spočívající v lůně matky Církve, ne svým činem, nýbrž úkonem Církve dosahují spasení. Pročež praví Augustin, v knize O hříchů zásluhách a odpušt.: "Matka Církev poskytuje mateřských úst maličkým, aby byli poučeni o svatých tajemstvích: protože dosud nemohou vlastním srdcem věřiti ke spravedlnosti, ani vlastními ústy vyznávati ke spasení. Jestliže pak proto správně slují věřícími, že jaksi vyznávají víru slovy nositelů, proč by také neplatili za kající, když slovy týchž nositelů se jeví odříkání ďábla i tohoto světa?" A z téhož důvodu mohou slouti zamýšlejícími, ne úkonem vlastního úmyslu, ježto někdy odporují a pláčí, nýbrž úkonem těch, od nichž jsou podáváni.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, píše Bonifáciovi, "v Církvi Spasitelově, maličcí věří skrze jiné, jako z jiných dostaly hříchy, které se ve křtu odpouštějí". A není překážkou jejich spásy, že jsou jejich rodiče nevěřící: protože, jak praví Augustin, píše témuž Bonifáciovi, "maličcí jsou podáváni k přijetí duchovní milosti, ne tak od těch, již rukama jsou neseni (ač také od nich, jsou-li i oni dobrými věřícími), jako odveškeré společnosti svatých a věřících. Neboť správně rozumíme podávání ode všech. když se jim líbí, že jsou podáváni, a jejich láskou jsou připojeni ke společenství Ducha Svatého". Nevěra pak vlastních rodičů, i když se snaží je po křtu učiti obětovati démonům, neškodí dětem. Protože, jak tamže praví Augustin, "dítě, jednou narozené z vůle ji ných, nemůže býti potom svázáno poutem cizí nepravosti, když nijak svou vůlí nesouhlasí: podle onoho Ezech. 18, ‚Jako jest duše otcova má, tak i duše synova: duše, která zhřeší, ta zemře'. Ale proto dostal z Adama to, co má býti zrušeno milostí oné svátosti, protože ještě nebyla oddělená duše živá." Víra však jednoho, ba celé Církve, prospívá maličkému skrze působení Ducha Svatého, jenž jednotí Církev a dobra jednoho sděluje druhému.

K třetímu se musí říci, že, jako dítě, když jest křtěno, nevěří samo; nýbrž skrze druhé, tak není tázáno samo, nýbrž skrze druhé, a tázaní vyznávají víru Církve jménem dítěte, které jest přiřazeno této víře skrze svátost víry. Dobrého svědomí pak nabývá dítě také v sobě, ne sice v uskutečnění, nýbrž pohotovostně, skrze milost posvěcující.

## I.10.Zda mají býti křtěny děti Židů anebo jiných nevěřících, též proti vůli rodičů.

Při desáté se postupuje takto: zdá se, "ze děti Židů nebo

Christum salutem consequantur renascendo. Fuit etiam conveniens pueros baptizari ut a pueritia nutriti in his quae sunt Christianae vitae, firmius in ea perseverent, iuxta illud Prov. XXII, *adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea*. Et hanc rationem assignat Dionysius, ult. cap. Eccl. Hier.

III q. 68 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod regeneratio spiritualis, quae fit per Baptismum, quodammodo similis est nativitati carnali, quantum ad hoc quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri non habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit, in libro de peccatorum meritis et Remiss., *mater Ecclesia os maternum parvulis praebet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem. Si autem propterea recte fideles vocantur quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non poenitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium Diabolo et huic saeculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis, cum ipsi quandoque contranitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

III q. 68 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus, scribens Bonifacio, dicit, *in Ecclesia salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in Baptismo remittuntur peccata traxerunt*. Nec impeditur eorum salus si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit, eidem Bonifacio scribens, *offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, et quorum caritate ad communionem sancti spiritus adiunguntur*. Infidelitas autem propriorum parentum, etiam si eos post Baptismum Daemoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet. Quia, ut ibidem Augustinus dicit, *puer semel generatus per aliorum voluntatem, deinceps non potest vinculo alienae iniquitatis obstringi, ubi nulla sua voluntate consentit, secundum illud, Ezech. XVIII, sicut anima patris mea est, et anima filii, anima quae peccaverit, ipsa morietur. Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separata vivens*. Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem spiritus sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat.

III q. 68 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur, et interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu, per gratiam iustificantem.

## 10. Utrum pueri iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

III q. 68 a. 10 arg. 1

jiných nevěřících mají býti křtěny, i proti vůli rodičů. Neboť spíše jest přispěti člověku proti nebezpečí věčné. smrti než proti nebezpečí smrti časné. Ale jest přispěti dítěti, jsoucímu v nebezpečí časné smrti, i kdyby rodiče ze zloby odporovali. Tedy je tím spíše přispěti dětem nevěřících křtem proti nebezpečí věčné smrti, i proti vůli rodičů.

Mimo to děti otroků jsou otroky a v moci pánů. Ale Židé jsou otroky králů a knížat; a také všichni nevěřící. Tedy mohou vladaři bez jakéhokoliv bezpráví dávati křtíti děti Židů anebo jakýchkoliv otroků nevěřících.

Mimo to každý člověk je více Boha, od něhož má duši, než tělesného otce, od něhož má tělo. Není tedy nespravedlivé, jestliže jsou odňaty děti nevěřících tělesným rodičům a zasvěceny křtem Bohu.

Avšak proti jest, že se takto praví v Dekretech, dist. XLV., ze Sněmu Toledského: "O Lidech nařídil posvátný Synod, příště nikomu nedělati násilí k víře: neboť nebudou takoví spaseni přinuceni, nýbrž chtějíce, aby byl nedotčený způsob spravedlnosti."

Odpovídám: Musí se říci, že děti, potomci nevěřících, buď mají užíváni rozumu nebo nemají. Mají-li, pak již začínají býti svéprávnými v tom, co jest z práva Božího, nebo břirozeného. A proto mohou z vlastní vůle, proti vůli rodičů, přijmouti křest, jako též uzavřít manželství. A proto je dovolené, takové napomínati a vésti k přijetí křtu. Jestliže však nemají ještě užívání svobodného rozhodování, tu podle přirozeneho práva jsou pod mocí rodičů, dokud nemohou samy sebe opatřiti. Pročež se také praví o dětech starověkých, že byli spaseni ve víře rodičů. A proto by bylo proti přirozené spravedlnosti, kdyby takové děti byly křtěny proti vůli rodičů; jako také, kdyby byl pokřtěn nechtě nějaký dospělý, mající užívání rozumu. Bylo, by také nebezpečné, tak křtíti děti nevěřících: protože by se snadno vrátily k nevěře z přirozené příchylnosti k rodičům. A proto to není zvykem Církve, aby byly křtěny děti nevěřících proti vůli rodičů.

K prvnímu se tedy musí říci, že by nesměl býti někdo vyrván smrti proti řádu občanského; práva: třebas, kdyby byl někdo odsouzen od svého soudce na smrt, nikdo jej nemá násilně smrti vyrvati. Proto také nemá nikdo rušiti řád práva přirozeného, podle něhož jest dítě v moci otcově, aby je vysvobodil z nebezpečí věčné smrti.

K druhému se musí říci, že Židé jsou otroky vladařů občanskou služebností, jež nevylučuje řád přirozeného nebo božského práva.

K třetímu se musí říci, že člověk jest zařízen k Bohu rozumem, kterým může poznati Boha. Pročež dítě, než má užívání rozumu, jest zařízeno k Bohu přirozeným řádem skrze rozum rodičů, jejichž moci přirozeně podléhá a podle jejich ustanovení má se mu dostávati božských věcí.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum vel aliorum infidelium sint baptizandi, etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiam si parentes per malitiam contraniterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis contra periculum mortis aeternae, etiam invitis parentibus.

III q. 68 a. 10 arg. 2

Praeterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni iniuria possunt principes Iudaeorum filios, vel aliorum servorum infidelium, facere baptizari.

III q. 68 a. 10 arg. 3

Praeterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per Baptismum consecrentur.

III q. 68 a. 10 s. c.

Sed contra est quod in decretis, dist. XLV, ex Concilio Toletano, sic dicitur, *de Iudaeis praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre, non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae*.

III q. 68 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, iam, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, incipiunt suae potestatis esse. Et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt Baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum Baptismum. Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum ius naturale sunt sub cura parentum, quandiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam et de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra iustitiam naturalem esset si tales pueri, invitis parentibus, baptizarentur, sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent, propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiae consuetudo, quod filii infidelium, invitis parentibus, baptizentur.

III q. 68 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis, puta, si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

III q. 68 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini.

III q. 68 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter



## I.11.Zda mají býti křtěny děti, jsoucí v lůnech mateřských.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že mohou býti křtěni jsoucí v lůnech mateřských. Neboť Kristův dar jest účinnější ke spasení než Adamův hřích k zavržení, jak praví Apoštol, Řím. 5. Ale děti, jsoucí v mateřských lůnech, jsou zavrhovány pro hřích Adamův. Tedy mnohem spíše mohou býti spaseny skrze dar Kristův. To pak se děje křtem. Tedy mohou býti křtěny děti, jsoucí v lůnech mateřských.

Mimo to dítě, jsoucí v lůně mateřském, zdá se býti něco matky. Ale když je pokřtěna matka, jest pokřtěno všechno, cokoliv jest v ní. Tedy se zdá, že, když jest pokřtěna matka, pokřtěno jest dítě, jsoucí v jejím lůně.

Mimo to věčná smrt jest horší než smrt tělesná. Ale z dvojího zla jest vyvoliti zlo menší. Jestliže tedy nemůže býti pokřtěno dítě, jsoucí v lůně mateřském, bylo by lépe, aby byla matka otevřena a dítě, násilně vyňaté, pokřtěno, než aby bylo věčně zavrženo dítě, zemřelé bez křtu.

Mimo to se někdy stane, že vyjde dříve nějaká část dítěte; jak čteme Gen. 38., že když rodila Thamar, "při vycházení děti jedno vystrčilo ruku, na niž přivázala pomocnice čcrvenou nitku, řkouc: Tento vyjde první. Když však tento stáhl ruku, vyšel druhý". Někdy však v takovém případě hrozí nebezpečí smrti. Tedy se zdá, že má býti pokřtěna ona část, ač dítě jest ještě v lůně mateřském.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Listu Dardanovi: .,Nikdo se neobrodí, leč se napřed narodí." Ale křest jest jakési duchovní obrození. Tedy nemá býti někdo křtěn. než se narodí z lůna.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné ke křtu. aby tělo křtěncovo bylo nějakým způsobem vodou obmyto, ježto křest jest nějaké obmytí, jak bylo svrchu řečeno. Ale tělo dítěte, než se narodí z lůna, nemůže býti nějakým způsobem vodou obmyto, leda by se řeklo, že křestní obmytí, kterým se obmývá tělo matčino, dojde k dítěti, jsoucímu v lůně. To však nemůže býti: jednak, protože duše dítěte, na jíž posvěcení jest určen křest, jest odlišná od duše matčiny: jednak, protože tělo, oduševněného plodu jest již utvořeno a následkem toho odlišeno od těla matčina. A proto křest, kterým jest matka křtěna, neplyne na plod, jsoucí v lůně. Pročež praví Augustin, proti Juliánovi: "Patří-li k matčinu tělu to, co jest v ní počato. aby se považovalo za jeho část, nebylo by pokřtěným dítě, jehož matkabyla pokřtěna, hrozí-li něj aké nebezpečí smrti, když nosí v lůně. Nyní však, ježto ono samo, totiž dítě, "jest křtěno,nepatřilo zajisté k mateřskému tělu, když bylo v lůně". A tak zůstává, že nikterak nemohou býti křtěni jsoucí v mateřských lůnech.

subiacet, et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

## 11. Utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes.

III q. 68 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius est enim donum Christi ad salutem quam peccatum Adae ad damnationem, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed pueri in maternis uteris existentes damnantur propter peccatum Adae. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi. Quod quidem fit per Baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

III q. 68 a. 11 arg. 2

Praeterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed, baptizata matre, baptizatur quidquid est eius intra ipsam existens. Ergo videtur quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero eius existens.

III q. 68 a. 11 arg. 3

Praeterea, mors aeterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum eligendum est. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer aeternaliter damnaretur, absque Baptismo decedens.

III q. 68 a. 11 arg. 4

Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. XXXVIII quod, pariente Thamar, *in ipsa effusione infantium, unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens, iste egredietur prior. Illo vero manum retrahente, egressus est alter*. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

III q. 68 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in epistola ad Dardanum, dicit, *nemo renascitur nisi primo nascatur*. Sed Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari priusquam ex utero nascatur.

III q. 68 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod de necessitate Baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum Baptismus sit quaedam ablutio, ut supra dictum est. Corpus autem infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua, nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc non potest esse, tum quia anima pueri, ad cuius sanctificationem ordinatur Baptismus, distincta est ab anima matris; tum quia corpus puerperii animati iam est formatum, et per consequens a corpore matris distinctum. Et ideo Baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero existentem. Unde Augustinus dicit, contra Iulianum, *si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut eius pars imputetur, non baptizaretur infans cuius mater baptizata est, aliquo mortis urgente periculo, cum gestaret in utero. Nunc vero, cum etiam ipse, scilicet infans, baptizetur, non utique ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat*. Et ita relinquitur quod nullo modo existentes in maternis uteris baptizari possunt.

K prvnímu se tedy musí říci, že děti, jsoucí v mateřských lůnech, ještě nevyšly na světlo, aby s ostatními lidmi žily. Proto nemohou podléhati lidské činnosti, aby jejich přísluhou přijaly svátosti ke spasení. Mohou však podléhati činnosti Boha, u něhož žijí, aby nějakou výsadou milosti dosáhly posvěcení; jak je patrné u posvěcených v lůně.

K druhému se musí říci, že vnitřní úd matčin jest něčím ‚jejím pro souvislost a spojení hmotné části s celkem. Dítě však, jsouc v lůně mateřském, jest něčím jejím pro jakési připoutání odlišných těl. A proto není stejný důvod.

K třetímu se musí říci, že "nemají se konati zla, aby vzešla dobra", jak se praví Řím. 3. A proto nemá člověk zabíti matku, aby pokřtil dítě. Jestliže však zemřela matka a plod žije v lůně, má býti otevřena, aby bylo dítě pokřtěno.

Ke čtvrtému se musí říci, že pro křest se má vyčkati úplné vyjití dítěte z lůna, nehrozí-li smrt. Jestli však nejprve vyjde hlava, jež je základnou smyslů, má býti pokřtěna. hrozí-li nebezpečí a nemá býti znovakřtěno, když nastalo dokonalé narození. A totéž se zdá nutné za nebezpečí, vyjde-li kterákoli jiná část. Protože však vžádné vnější části nespočívá tak celek, jako v hlavě, zdá se některým, že pro pochybnost, byla-li kterákoli jiná částobmyta, má býti dítě po dokonalém narození pokřtěno pod tímto tvarem: Jestliže nejsi pokřtěn, já tě křtím atd.

## I.12.Zda šílení a pomatení mají býti křtěni.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že šílení a pomatení nemají býti křtěni. Neboť ku přijetí křtu se vyžaduje úmysl v tom, který jest křtěn, jak bylo svrchu řečeno. Ale šílení a pomatení, ježto postrádají užívání rozumu, nemohou míti než neuspořádaný úmysl. Tedy nemají býti křtěni.

Mimo to člověk převyšuje pouhé živočichy tím. že má rozum. Ale šílení a pomatení nemají užívání rozumu: a někdy se ani u nich neočekává, jako se očekává u děti. Tedy se zdá, že, jako se nekřtí pouzí živočichové, tak nemají býti křtěni ani takoví šílení a pomatení.

Mimo to u šílených a pomatených jest rozum více vázán než u spících. Ale není zvykem dávati křest spícím. Tedy se nemá udíleti pomateným a šíleným.

Avšak proti jest, co praví Augustin, IV. Vyzn., o svém příteli, že "byl pokřtěn v beznadějnosti". A přece měl u něho křest účinnost. Pročež se má někdy dávati křest též postrádajícím užívání rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že jest rozlišovati u pomatených a šílených. Někteří totiž jsou takoví od narození, nemajíce světlých chvil a také se u nich nejeví nijak užívání rozumu.

III q. 68 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant. Unde non possunt subiici actioni humanae, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem. Possunt tamen subiici operationi Dei, apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiae sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

III q. 68 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod membrum interius matris est aliquid eius per continuationem et unionem materialis partis ad totum. Puer autem in utero matris existens est aliquid eius per quandam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

III q. 68 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod *non sunt facienda mala ut veniant bona*, ut dicitur Rom. III. Et ideo non debet homo occidere matrem ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente puero in utero, aperiri debet, ut puer baptizetur.

III q. 68 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad Baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundatur sensus, debet baptizari, periculo imminente, et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum quaecumque alia pars egrediatur, periculo imminente. Quia tamen in nulla partium exteriorum integritas ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod, propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma, si non es baptizatus, ego te baptizo, et cetera.

## 12. Utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

III q. 68 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim Baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est. Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

III q. 68 a. 12 arg. 2

Praeterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod, sicut bruta animalia non baptizantur, ita etiam nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

III q. 68 a. 12 arg. 3

Praeterea, magis ligatus est usus rationis in furiosis vel amentibus quam in dormientibus. Sed Baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

III q. 68 a. 12 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IV Confess., de amico suo, qui, cum desperaretur, baptizatus est. Et tamen in ipso Baptismus efficaciam habuit. Unde et carentibus usu rationis aliquando Baptismus dari debet.

III q. 68 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod circa amentes et furiosos est distinguendum. Quidam enim sunt a nativitate tales, nulla



A o takových, co do přijetí křtu, se zdá platiti týž úsudek, jako o dětech, které jsou křtěny ve víře Církve, jak bylo svrchu řečeno. Jsou pak jiní pomatení, kteří upadli do pomatenosti ze zdravé mysli, kterou dříve měli. A takové jest posuzovati podle vůle, kterou měli když byli zdravé mysli. A proto, jestliže se tehdy u nich jevila vůle přijmouti křest, má se jim uděliti ve stavu šílenství nebo pomatenosti, i kdyby právě odporovali. Jinak, jestliže se u nich nikterak nejevila vůle přijmouti křest, když byli zdravé mysli, nemají býti křtěni. Jsou pak někteří, kteří sice byli od narození šílení a pomatení; ale mají světlé chvíle, v nichž mohou užívati správného rozumu. Pročež, chtějí-li tehdy křest, mohou býti pokřtěni i ve stavupomatenosti; a má jim býti tehdy udělena svátost, jestliže jest obava nebezpečí; jinak je lépe, aby se vyčkala doba, ve které jsou zdravé mysli, proto, aby přijali svátost zbožněji. Jestliže však v době světlé chvíle se nejeví v nich vůle přijmouti křest, nemají býti křtěni ve stavu pomatenosti. Jsou pak někteří, kteří ačkoli nemají docela zdravou mysl, přece natolik užívají rozumu, že mohou pomysliti na svou spásu a chápati sílu svátosti. A o těch je týž úsudek, jako o těch, kteří mají zdravou mysl, kteří se křtí chtějící, nikoli nechtějící.

K prvnímu se tedy musí říci, že pomatení, kteří nikdy neměli, ani nemají užívání rozumu, jsou křtěni pro úmysl Církve, jako z obřadu Církve věří a litují, jak bylo svrchu řečeno o dětech. Ti však, kteří nějaký čas měli nebo mají užíváni rozumu, jsou křtěni podle vlastního úmyslu, jejž mají nebo měli v době zdravé mysli.

K druhému se musí říci, že šílení nebo pomatení případkově postrádají užívání rozumu, totiž pro nějakou závadu tělesného ústrojí; ne však pro nedostatek rozumové duše, jako pouzí živočichové. Pročež u nich není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že spící nemají býti křtěni. leč hrozí-li nebezpečí smrti. V tompřípadě mají býti pokřtěni, jestliže se u nich prve jevila vůle přijmouti křest, jak bylo řečeno o pomatených: jak vypravuje Augustin, ve IV. knize Vyznání, o svém příteli, který "byl pokřtěn nevěda", pro nebezpečí smrti.

# *LXIX. O účincích křtu.*

## Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom jest uvažovati o účincích křtu. A o tom je deset otázek.

1. Zda se odstraní křtem všechny hříchy.
2. Zda se osvobozuje člověk křtem od veškerého trestu.
3. Zda odstraňuje křest veškerou trestnost tohoto života.
4. Zda se křtem člověku udělují milosti a ctnosti.
5. O ctnostech, které se udílejí křtem jako účinky.
6. Zda i maličtí přijímají ve křtu milosti a ctnosti.
7. Zda se křtem otvírá pokřtěný m brána nebeského

habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet. Et de talibus, quantum ad Baptismi susceptionem, videtur esse idem iudicium et de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiae, ut supra dictum est. Alii vero sunt amentes qui ex sana mente quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt. Et tales sunt iudicandi secundum voluntatem quam habuerunt dum sanae mentis existerent. Et ideo, si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi Baptismum, debet exhiberi eis in furia vel amentia constitutis, etiam si tunc contradicant. Alioquin, si nulla voluntas suscipiendi Baptismum in eis apparuit dum sanae mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui, etsi a nativitate fuerint furiosi et amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde, si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti. Et debet eis sacramentum tunc conferri si periculum timeatur, alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanae mentis ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas Baptismum suscipiendi, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui, etsi non omnino sanae mentis existant, in tantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem. Et de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanae mentis existunt, qui baptizantur volentes, non inviti.

III q. 68 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiae, sicut ex ritu Ecclesiae credunt et poenitent, sicut supra de pueris dictum est. Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanae mentis.

III q. 68 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animae rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de eis similis ratio.

III q. 68 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod dormientes non sunt baptizandi nisi periculum mortis immineat. In quo casu baptizari debent si prius voluntas apparuit in eis suscipiendi Baptismum, sicut et de amentibus dictum est, sicut Augustinus narrat, in IV libro Confess., de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

# *69. De effectibus baptismi.*

## Prooemium

III q. 69 pr.

Deinde considerandum est de effectibus Baptismi. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum per Baptismum auferantur omnia peccata. Secundo, utrum per Baptismum liberetur homo ab omni poena. Tertio, utrum Baptismus auferat poenalitatem huius vitae. Quarto, utrum per Baptismum conferantur homini gratiae et virtutes quinto, de effectibus virtutum qui per Baptismum conferuntur. Sexto, utrum etiam parvuli in Baptismo gratias et virtutes accipiant. Septimo, utrum per Baptismum aperiatur baptizatis ianua regni caelestis. Octavo, utrum Baptismus aequalem effectum habeat in omnibus baptizatis. Nono,

království.

8. Zda má křest stejný účinek ve všech pokřtěných.

9. Zda klam překáží účinku křtu.

10. Zda nabude křest svého účinku, když ustoupí klam.

## I.1. Zda se křtem odstraní všechny hříchy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se křtem neodstraní všechny hříchy. Neboť křest jest nějaké duchovní obrození, jež je protějškem tělesného zrození. Ale skrze tělesné zrození člověk nabývá prvotního hříchu. Tedy se křtem odklízí pouze prvotní hřích.

Mimo to pokání je dostatečnou příčinou odpuštění skutkových hříchů. Ale před křtem se u dospělých vyžaduje pokání, podle onoho Skut. 2: "Čiňte pokání a buď pokřtěn každý z vás." Tedy křest nic nepůsobí k odpuštění hříchů.

Mimo to různé nemoci mají různé léky: protože, jak praví Jeronym, "neuzdraví oka, co uzdraví patu". Ale prvotní hřích, jenž se odstraňuje křtem, jest jiný rod hříchu než hřích skutkový. Tedy se neodpouštějí křtem všechny hříchy.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 36: "Vyliji na vás vodu čistou a

budete očištěni od všech svých poskvrn." Odpovídám: Musí se říci, že, jak dí Apoštol, Řím 6, "kdo koli jsme pokřtěni v Kristu Ježíši, ve smrtí jeho jsme pokřtěni". A potom uzavírá: "Tak i sebe pokládejte za mrtvé hříchu, za živé však Bohu v Kristu Ježíši, Pánu našem." Z čehož je patrné, že křtem člověk umírá starobě hříchu a začíná žíti novosti milosti. Každý pak hřích patří do dřívější staroby. Tedy je důsledek, že křtem se odstraní veškerý hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Apoštol, Řím. 5, hřích Adamův nemůže tolik, kolik dar Kristův, jehož se nabývá ve křtu: "neboť soud z jednoho k zavržení; milost však z mnohých provinění k ospravedlnění." Pročež také Augustin praví, v knize O křtu maličkých, že "tělesným plozením přichází toliko prvotní hřích; avšak Duch obrozením dává odpuštění nejen prvotního hříchu, nýbrž také dobrovolných.

K druhému se musí říci, že nemůže nastati odpuštění žádného hříchu, leč skrze sílu utrpení Kristova; pročež také Apoštol praví, Žid. 9, že "bez prolití krve nenastane odpuštění". Pročež by nestačilo hnutí lidské vůle na odpuštění viny, kdyby nebyla víra v utrpení Kristovo a úmysl podílu na něm, buď přijetím křtu nebo podrobením klíčům Církve. A proto, když přistupuje nějaký kající dospělý ke křtu, dostává sice odpuštění všech hříchů z úmyslu křtu, dokonaleji však ze skutečného přijetí křtu.

utrum fictio impediat effectum Baptismi. Decimo, utrum, recedente fictione, Baptismus obtineat suum effectum.

## 1. Utrum per baptismum auferantur omnia peccata.

III q. 69 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quaedam spiritualis regeneratio, quae contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per Baptismum solvitur solum originale peccatum.

III q. 69 a. 1 arg. 2

Praeterea, poenitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante Baptismum in adultis requiritur poenitentia, secundum illud Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo Baptismus nihil operatur circa remissionem peccatorum actualium.

III q. 69 a. 1 arg. 3

Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae, quia, sicut Hieronymus dicit, *non sanat oculum quod sanat calcaneum*. Sed peccatum originale, quod per Baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per Baptismum.

III q. 69 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XXXVI, *effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris*.

III q. 69 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. VI, *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*. Et postea concludit, *ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu domino nostro*. Ex quo patet quod per Baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiae. Omne autem peccatum pertinet ad pristinam vetustatem. Unde consequens est quod omne peccatum per Baptismum tollatur.

III q. 69 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. V, peccatum Adae non tantum potest quantum donum Christi, quod in Baptismo percipitur, *nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem*. Unde et Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, quod, *generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale, regenerante autem spiritu, non solum originalis, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum*.

III q. 69 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi, unde et apostolus dicit, Heb. IX, quod *sine sanguinis effusione non fit remissio*. Unde motus voluntatis humanae non sufficeret ad remissionem culpae, nisi adesset fides passionis Christi et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo Baptismum, vel subiiciendo se clavibus Ecclesiae. Et ideo, quando aliquis adultus poenitens ad Baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex



K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zvláštních lécích. Křest však působí silou utrpení Kristova, které jest všeobecným lékem všech hříchů, a křtem jsou odstraňovány všechny hříchy.

## I.2. Zda je křtem člověk osvobozen od veškeré proviny hříchu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že křtem není člověk osvobozen od veškeré proviny hříchu. Praví totiž Apoštol, Řím. 13: "Co jest od Boha, jest uspořádané." Ale vina se neuspořádá, leč skrze trest, jak praví Augustin. Tedy se neodstraňuje křtem provina trestu předchozích hříchů.

Mimo to účinek svátosti má jakousi podobnost se svátosti samou: protože svátosti Nového zákona "působí, co znamenají", jak bylo svrchu řečeno. Ale křestní obmytí má jakousi podobnost s obmytím skvrny, nezdá se však míti podobnost s odstraněním proviny trestu. Tedy se neodstraňuje křtem provina trestu.

Mimo to, komu se odejme provina trestu, nezůstává hodný trestu, a tak by bylo nespravedlivé jej trestati. Jestliže se tudíž odstraňuje křtem provina trestu, bylo by nespravedlivé pověsiti po křtu lotra, jenž před tím spáchal vraždu. A tak by se křtem rušila přísnost lidské kázně; což je nevhodné. Tedy se neodstraňuje křtem provina trestu.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, k onomu Řím. 11, ‚Bez lítosti jsou dary a Boží povolání': "Neboť milost Boží zdarma všechno na křtu odpouští."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, křtem bývá člověk přivtělen utrpení a smrtí Kristově, podle onoho Řím. 4: "Jestliže jsme zemřeli s Kristem, věříme, že také spolu budeme žíti s Kristem." Z čehož je patrně. že se sděluje každému pokřtěnému utrpení Kristovo jako lék, jakoby sám byl trpěl a umřel. Avšak utrpení Kristovo, jak bylo shora řečeno, je dostatečným zadostiučiněním za všechny hříchy všech lidí. A proto ten, jenž je křtěn, jest osvobozován od proviny veškerého trestu, povinného 'za hříchy, tak jako by sám byl dostatečně zadostučinil za všechny své hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž se trest utrpení Kristova sděluje pokřtěnému, pokud se stává údem Kristovým, jako by on sám onen trest byl snášel, jsou jeho hříchy uspořádány skrze trest utrpení Kristova.

K druhému se musí říci, že voda nejen obmývá, nýbrž také občerstvuje. A tak svým občerstvováním znamená odstranění proviny trestu, jako svým obmýváním znamená očištění od viny.

proposito Baptismi, perfectius autem ex reali susceptione Baptismi.

III q. 69 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quae est universalis medicina omnium peccatorum, et per Baptismum omnia peccata solvuntur.

## 2. Utrum per baptismum liberetur homo ab omni poena.

III q. 69 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim apostolus, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed culpa non ordinatur nisi per poenam, ut Augustinus dicit. Ergo per Baptismum non tollitur reatus poenae praecedentium peccatorum.

III q. 69 a. 2 arg. 2

Praeterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est. Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculae, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus poenae. Non ergo per Baptismum tollitur reatus poenae.

III q. 69 a. 2 arg. 3

Praeterea, sublato reatu poenae, aliquis non remanet dignus poena, et ita iniustum esset eum puniri. Si igitur per Baptismum tollitur reatus poenae, iniustum esset post Baptismum suspendere latronem, qui antea homicidium commisit. Et ita per Baptismum tolleretur rigor humanae disciplinae, quod est inconveniens. Non ergo per Baptismum tollitur reatus poenae.

III q. 69 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, super illud Rom. XI, *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, gratia, inquit, Dei in Baptismo omnia gratis condonat.

III q. 69 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, per Baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. VI, *si mortui sumus cum Christo, credimus quia etiam simul vivemus cum Christo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi, sicut supra dictum est, est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur liberatur a reatu omnis poenae sibi debitae pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

III q. 69 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia poena passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse poenam illam sustinuisset, eius peccata remanent ordinata per poenam passionis Christi.

III q. 69 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat. Et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus poenae, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa.

K třetímu se musí říci, že v trestech, které se uvalují lidským soudem, nedbá se jen, jakého trestu je člověk hoden u Boha, nýbrž také, čím jest vázán vůči lidem, kteří byli poškozeni nebo pohoršeni něčím hříchem. A proto, ačkoli vrah je křtem osvobozen od proviny viny u Boha, přece zůstává ještě vázán vůči lidem, neboť je spravedlivé, aby se vzdělali trestem, jako byli pohoršeni vinou. Avšak shovívavě by mohl vladař takovým odpustiti trest.

## I.3. Zda mají býti křtem odstraněny trestnosti přítomného života.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že křtem mají býti odstraněny trestností přítomného života. Jak totiž praví Apoštol, Řím. 5, dar Kristův je mocnější než hřích Adamův. Avšak skrze hřích Adamův, jak tamtéž praví Apoštol. "vešla smrt na tento svět", a v důsledku všechny ostatní trestnosti přítomného života. Tedy tím spíše má býti člověk osvobozen od trestností přítomného života darem Kristovým, který přijímá na křtu.

Mimo to křest odnímá i vinu prvotní i skutkovou. jak bylo shora řečeno. Odstraňuje však skutkovou vinu tím, že osvobozuje od veškeré proviny trestu, sledujícího skutkovou vinu. Tedy také osvobozuje od trestností přítomného života, jež jsou trestem za hřích prvotní.

Mimo to odstranění příčiny odstraňuje účinek. Ale příčinou těchto trestností je prvotní hřích, jenž se odstraňuje křtem. Tedy nemají zůstati ty trestnosti.

Avšak proti jest, co praví Glossa, k onomu Řím. 6, ‚Budiž zničeno tělo hříchu': "Křtem nastává to, že jest ukřižován starý člověk a tělo hříchu že jest zničeno: ne tak, že jest odňata a není dychtivost, rozsetá a vrozená v živém těle; nýbrž, aby neškodila zemřevšímu, která byla v narozeném." Tedy ze stejného důvodu ani ‚jiné trestnosti se neodstraňují křtem.

Odpovídám: Musí se říci, že křest má moc odstraňovati trestnosti přítomného života: avšak neodstraňuje jich v přítomném životě, nýbrž jeho mocí budou odstraněny u spravedlivých ve zmrtvýchvstání, až "toto smrtelné obleče nesmrtelnost", jak se praví I. Kor. 15. A to důvodně. Nejprve totiž, protože je člověk křtem přivtělen Kristu a učiněn jeho údem, jak bylo shora řečeno. A proto jest vhodné, aby se dálo na přivtěleném údu to, co se dálo na hlavě. Kristus pak byl od začátku svého početí plný milosti a pravdy; měl však tělo trpné, které bylo skrze utrpení a smrt vzkříšeno ke slavnému životu. Proto i křesťan dosahuje ve křtu milosti co do duše, ale má trpné tělo, aby mohl v něm trpěti pro Krista; ale nakonec bude vzkříšen k životu netrpnému. Pročež praví Apoš tol, Řím. 8: "Jenž vzkřísil z mrtvých Ježíše Krista, oživí i naše smrtelná těla, pro Ducha jeho, přebývajícího v nás." A níže tamtéž: "Jednak dědicové Boží, jednak spoludědici Kristovi: jestli ovšem spolutrpíme, abychom zároveň též byli oslaveni." Za druhé je to vhodné pro duchovní cvičení: aby totiž člověk, bojuje proti dychtivosti a jiným trpnostem. obdržel

III q. 69 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in poenis quae iudicio humano inferuntur, non solum attenditur qua poena sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui sunt laesi et scandalizati per peccatum alicuius. Et ideo, licet homicida per Baptismum liberetur a reatu poenae quoad Deum, remanet tamen adhuc obligatus quoad homines, quos iustum est aedificari de poena, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus princeps posset poenam indulgere.

## 3. Utrum baptismus auferat omnes poenalitates huius vitae.

III q. 69 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per Baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae. Ut enim apostolus dicit, Rom. V, donum Christi potentius est quam peccatum Adae. Sed per peccatum Adae, ut ibidem apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit*, et per consequens omnes aliae poenalitates praesentis vitae. Ergo multo magis per donum Christi, quod in Baptismo percipitur, homo a poenalitatibus praesentis vitae debet liberari.

III q. 69 a. 3 arg. 2

Praeterea, Baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est. Sic autem aufert actualem culpam quod liberat ab omni reatu poenae consequentis actualem culpam. Ergo etiam liberat a poenalitatibus praesentis vitae, quae sunt poena originalis peccati.

III q. 69 a. 3 arg. 3

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum poenalitatum est peccatum originale, quod tollitur per Baptismum. Ergo non debent huiusmodi poenalitates remanere.

III q. 69 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, super illud Rom. VI, *destruatur corpus peccati*, dicit Glossa, *per Baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur et corpus peccati destruatur, non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quae inerat nato*. Ergo pari ratione nec aliae poenalitates per Baptismum tolluntur.

III q. 69 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, *quando mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur I Cor. XV. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quia per Baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius, ut supra dictum est. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in Baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde apostolus dicit, Rom. VIII, *qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis*. Et infra eodem, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen*



vítězný věnec. Proto praví Glossa k onomu Řím. 6, ‚Aby bylo zničeno tělo hříchu': "Když člověk žije po křtu v těle, má dychtivost, aby s ní bojoval a ji s pomocí Boží přemohl." O čemž se obrazně praví Soudc. 3: "To jsou národy, které opustil Pán, aby na nich poučil Israele, a potom aby jejich synové uměli bojovati s nepřáteli a míti zručnost v boji." Za třetí to bylo vhodné, aby lidé nepřistupovali ke křtu k vůli netrpnosti přítomného života a ne k vůli slávě života věčného. Pročež i Apoštol praví, I. Kor. 15: "Jestliže toliko v tomto životě máme doufání v Krista, jsme ubožejší než všichni lidé."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak dí Glossa, Řím. 5. k onomu, ‚Abychom dále neotročili hříchu`: "Jako někdo, zajav nejkrutějšího nepřítele, nezabije ho hned, nýbrž nechává jej nějaký čas žíti v hanbě a bolesti, tak i Kristus nejprve trest spoutal, v budoucnosti však zničí."

K druhému se musí říci, že, jak tamtéž praví Glossa, "je dvojí trest hříchu, pekelný a časný. Kristus zcela zničil pekelný, takže ho neokusí pokřtění a opravdu kající. Časný dosud úplně neodstranil: zůstává totiž hlad, žízeň a smrt. Ale svrhl jeho království a panování, že se totiž člověk jich nebojí; "a nakonec jej zničí úplně".

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno ve Druhé Části, prvotní hřích tím způsobem postupoval, že nejprve osoba nakazila přirozenost, potom pak přirozenost nakazila osobu. Kristus však obráceným pořadem nejprve napravuje to, co patří osobě a potom zároveň ve všech napraví to, co patří přirozenosti. A proto křtem ihned odnímá od člověka vinu prvotního hříchu a také trest postrádání vidění Boha, jež se týkají osoby. Ale trestnosti přítomného života, jako smrt, hlad, žízeň a jiná podobná, týkají se přirozenosti, z jejíchž prvků vznikají, pokud je zbavena prvotní spravedlnosti. A proto ty nedostatky budou odstraněny teprve v konečném napravení přirozenosti skrze slavné vzkříšení.

## I.4. Zda se uděluje člověku křtem milost a ctnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se křtem neuděluje milost a ctnosti. Protože. jak bylo shora řečeno, svátosti Nového zákona "působí, co znamenají". Ale křestním obmytím se naznačuje očištění duše od viny; ne však utváření duše milostí a ctnostmi. Tedy se zdá, že se křtem neuděluje člověku milost a ctnosti.

Mimo to, čeho již někdo dosáhl, to nepotřebuje znovu přijímati. Ale někteří přistupují ke křtu, majíce již milost a ctnosti: jak se čte Skut. 10: "Byl nějaký muž v Cesareji, jménem Kornelius, setník čety, která sluje Italská, nábožný a bohabojný"; ten pak byl potom pokřtěn od Petra. Neuděluje se tedy křtem milost a ctnosti.

*compatimur, ut et simul glorificemur*. Secundo, hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet. Unde super illud Rom. VI, *ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa, *si post Baptismum vixerit homo in carne, habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque, adiuvante Deo, superet*. In cuius figura dicitur Iudic. III, *hae sunt gentes quas dominus dereliquit ut erudiret in eis Israelem, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem praeliandi*. Tertio, hoc fuit conveniens ne homines ad Baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae, et non propter gloriam vitae aeternae. Unde et apostolus dicit, I Cor. XV, *si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus*.

III q. 69 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa dicit, Rom. VI, super illud, *ut ultra non serviamus peccato, sicut aliquis capiens hostem atrocissimum non statim interficit eum, sed patitur eum cum dedecore et dolore aliquantulum vivere; ita et Christus prius poenam alligavit, in futuro autem perimet*.

III q. 69 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem dicit Glossa, *duplex est poena peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere poenitentes. Temporalem vero nondum penitus tulit, manet enim fames sitis et mors. Sed regnum et dominium eius deiecit*, ut scilicet haec homo non timeat, et tandem in novissimo eam penitus exterminabit.

III q. 69 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est, postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati, et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per Baptismum tollit ab homine. Sed poenalitates praesentis vitae, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi, respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia. Et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam.

## 4. Utrum per baptismum conferantur homini gratiae et virtutes.

III q. 69 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per Baptismum non conferantur homini gratia et virtutes. Quia, sicut supra dictum est, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem Baptismi significatur emundatio animae a culpa, non autem informatio animae per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per Baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

III q. 69 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod iam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad Baptismum iam habentes gratiam et virtutes; sicut Act. X legitur, *vir quidam erat in Caesarea, nomine Cornelius, centurio cohortis* quae dicitur Italica, religiosus et timens Deum;

Mimo to ctnost jest zběhlost, do jejíhož pojmu patří, že jest jakostí nesnadno hybnou, jíž někdo snadno a s potěšením jedná. Ale po křtu zůstává v lidech náchylnost ke zlu, jímž se ruší ctnost a nastává nesnáz v dobru, jímž jest ctnostný úkon. Tedy křtem nedosahuje milosti a ctností.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Tit. 3: "Spasil nás koupelí obrození a obnovení Ducha Svatého, jejž vylil hojně na nás", to jest "křtem na odpuštění hříchů a hojnost ctností", jak tamtéž vykládá Glossa. Tak tedy se dává ve křtu milost Tedy křtem nedosahuje člověk milosti a ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v knize O křtu maličkých, "křest má tu moc, že jsou pokřtění přivtěleni Kristu, jakožto jeho údy". Od Krista však, hlavy, plyne plnost milostí a ctnosti na všechny jeho údy: podle onoho Jan. 1: "Z plnosti jeho jsme všichni přijali." Z čehož jest jasné, že křtem se dosahuje milosti a ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako křestní voda svým obmytím znamená očištění viny, a svým občerstvením znamená osvobození od trestu, tak přirozenou čirostí znamená lesk milosti a ctností.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, někdo dosahuje odpuštění hříchů před křtem, pokud má křest v úmyslu, buď výslovně nebo zahaleně; a přece, když přijme křest věcně, nastává plnější odpuštění, co do osvobození od celého trestu. Tak také před křtem Kornelius a jiní podobní dosahují milosti a ctností skrze víru v Ježíše Krista a touhu po křtu výslovnou anebo zahalenou: potom však ve křtu dosahují větší hojnosti milosti a ctností. Pročež k onomu Žalmu, ‚Vychoval mne nad vodou občerstvující' praví Glossa: "Rozmnožením ctnosti a dobrých skutků vychoval ve křtu."

K třetímu se musí říci, že nesnáz v dobru a náchylnost ke zlu se shledávají u pokřtěných, ne pro nedostatek zběhlosti ctnosti, nýbrž pro dychtivost, která se neodstraňuje ve křtu. Jako však se křtem zmenšuje dychtivost, aby nepanovala, tak se také zmenšuje ono obojí, aby tím nebyl člověk přemožen.

## I.5. Zda se správně přidělují křtu za účinky některé ctnostné úkony, totiž přivtělení Kristu, osvícení, plodnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně přidělují křtu za účinky některé úkony ctnosti, totiž přivtělení Kristu, osvícení a plodnost. Neboť křest se dává dospělému pouze věřícímu; podle onoho Mark. posl.: "Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen." Ale věrou jest někdo přivtělen Kristu; podle onoho Efes. 3: "Aby Kristus

qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per Baptismum conferuntur gratia et virtutes.

III q. 69 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. Sed post Baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus; et consequitur difficultatem quis ad bonum, quod est actus virtutis. Ergo per Baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

III q. 69 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, ad Tit. III, dicit apostolus, *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, idest per Baptismum, et renovationis spiritus sancti, quem effudit in nos abunde, idest ad remissionem peccatorum et copiam virtutum*, ut Glossa ibidem exponit. Sic ergo in Baptismo datur gratia spiritus sancti et copia virtutum.

III q. 69 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, *ad hoc Baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius*. A capite autem Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan. I, *de plenitudine eius nos omnes accepimus*. Unde manifestum est quod per Baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

III q. 69 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut aqua Baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpae, et per suum refrigerium significat liberationem a poena, ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiae et virtutum.

III q. 69 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, remissionem peccatorum aliquis consequitur ante Baptismum secundum quod habet Baptismum in voto, vel explicite vel implicite et tamen, cum realiter suscipit Baptismum, fit plenior remissio, quantum ad liberationem a tota poena. Ita etiam ante Baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium Baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in Baptismo maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur. Unde super illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit me*, dicit Glossa, *per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in Baptismo*.

III q. 69 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in Baptismo. Sicut tamen per Baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque istorum, ne homo ab his superetur.

## 5. De effectibus virtutum qui per baptismum conferuntur.

III q. 69 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter attribuantur Baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet, incorporatio ad Christum, illuminatio, fecundatio. Non enim Baptismus datur adulto nisi fideli, secundum illud Marc. ult., *qui crediderit et baptizatus*



přebýval věrou ve vašich srdcích." Tedy nikdo není křtěn, leč již Kristu přivtělený. Tedy není účinkem křtu přivtělení Kristu.

Mimo to osvícení děje se vyučováním; podle onoho Efes. 3: "Mně nejmenšímu ze všech byla dána tato milost osvěcovati všechny." Ale vyučování předchází křtu, v katechismu. Není tedy účinkem křtu.

Mimo to plodnost patří k činnému rození. Ale křtem se každý obrozuje

duchovně. Tedy plodnost není účinkem křtu. Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O křtu malič kých, že "křest má tu moc, že pokřtění jsou přivtěleni Kristu". Také Diviš, v II. hl. Círk. Hier., přiděluje křtu osvícení. A k onomu Žalmu, ‚Nad vodou občerstvení vychoval mne', praví Glossa, že "duše hříšníků, vyprahlostí neplodná, nabývá plodnosti křtem".

Odpovídám: Musí se říci, že křtem jest každý obrozen k duchovnímu životu, který jest vlastní věřícím Kristovým; jak praví Apoštol, Galat. 2: "Co pak nyní žiji v těle, žiji ve víře Syna Božího." Život však mají pouze údy, spojené s hlavou, od níž dostávají cítění a pohyb. A proto je nutné, aby byl každý křtem přivtělen Kristu., jakožto jeho úd. - Jako však od přirozené hlavy plyne cítění a pohyb do údů, tak také od duchovní hlavy, jíž jest Kristus, sděluje se jeho údům duchovní cítění, které záleží v poznání pravd, a duchovní pohyb, jenž je skrze nutkání milosti. Pročež se praví Jan. l: "Viděli jsme jej, plného milosti a pravdy; a z jeho plnosti jsme všichni přij ali." A proto je důsledek, že pokřtění jsou osvíceni od Krista v poznání pravdy a zúrodněni od něho plodností dobrých skutků skrze vlití milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že dospělí, věřící předem v Krista, jsou mu přivtěleni myslí. Ale potom, když jsou pokřtěni, jsou mu. přivtěleni jaksi tělesně, totiž skrze viditelnou svátost, bez jejíhož úmyslu by nemohli býti přivtěleni ani myslí.

K druhému se musí říci, že učitel osvěcuje zvenčí, přisluhuje katechesí; ale Bůh uvnitř posvěcuje pokřtěné, připravuje jejich srdce na vnímání vyučování pravdě; podle onoho Jan. 6: "Je psáno, v prorocích, Budou všichni učeliví Bohu."

K třetímu se musí říci, že se klade za účinek křtu plodnost, jíž někdo působí dobré skutky; ne však plodnost, kterou někdo druhé rodí v Kristu, jak praví Apoštol, I. Kor. 4, "V Ježíši Kristu skrze Evangelium já jsem vás zplodil".

## I.6. Zda se dětem dostává ve křtu milosti a ctností.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že děti ve křtu

*fuerit, salvus erit*. Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. III, *habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo nullus baptizatur nisi iam Christo incorporatus. Non ergo est effectus Baptismi incorporari Christo.

III q. 69 a. 5 arg. 2

Praeterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. III *mihi omnium minimo data est gratia haec, illuminare omnes*, et cetera. Sed doctrina praecedit Baptismum in catechismo. Non ergo est effectus Baptismi.

III q. 69 a. 5 arg. 3

Praeterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per Baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus Baptismi.

III q. 69 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo parvulorum, quod *ad hoc valet Baptismus ut baptizati Christo incorporentur*. Dionysius etiam, II cap. Eccl. Hier., illuminationem attribuit Baptismo. Et super illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit*, dicit Glossa quod *anima peccatorum, ariditate sterilis, fecundatur per Baptismum*.

III q. 69 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod per Baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi, sicut apostolus dicit, Galat. II, *quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dei*. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per Baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae instinctum. Unde Ioan. I dicitur, *vidimus eum plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius omnes accepimus*. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem.

III q. 69 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

III q. 69 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando, sed Deus illuminat interius baptizatos, praeparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Ioan. VI, *scriptum est in prophetis, erunt omnes docibiles Dei*.

III q. 69 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod effectus Baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut apostolus dicit, I Cor. IV, *in Christo Iesu per Evangelium ego vos genui*.

## 6. Utrum etiam parvuli per baptisma gratias et virtutes accipiant.

III q. 69 a. 6 arg. 1

nedosahují milosti a ctností. Neboť milost a ctnosti nejsou bez víry a lásky. Avšak, jak praví Augustin, "víra záleží ve vůli věřících"; a podobně také láska záleží ve vůli milujících, jejíhož užívání děti nemají, a tak nemají víry a lásky. Tedy děti nepřijímají ve křtu milost a ctnosti.

Mimo to, k onomu Jan. 14, ‚Větší nad to vykoná', praví Augustin, že, aby se z bezbožného stal spravedlivý, "působí Kristus v něm, ale ne bez něho". Ale dítě, ježto nemá užívání svobodného rozhodování, nespolupůsobí s Kristem na svém ospravedlnění, ba někdy podle možnosti odpírá. Tedy není ospravedlněno skrze milost a ctnosti.

Mimo to se praví, Řím. 4: "Tomu, jenž nepůsobí, věřícímu však v toho, jenž ospravedlňuje bezbožného, bude přičtena jeho víra ke spravedlnosti, podle záměru milosti Boží." Ale dítě není "věřící v toho, který ospravedlňuje bezbožného". Tedy nedosahuje milosti ospravedlňující, ani ctností.

Mimo to, co se děje z tělesného úmyslu, nezdá se míti duchovní účinek. Ale někdy jsou děti přinášeny ke křtu z tělesného úmyslu, aby totiž tělesně ozdravěly. Tedy nedosahují duchovního účinku milosti a ctností.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Enchirid.: "Děti obrozením umírají onomu hříchu, jehož nabyly zrozením; a proto také jim patří, co se praví, Byli jsme skrze křest s ním spolupohřbeni ke smrti" (dodává se pak), "abychom, jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otcovu, tak i my chodili v novosti života." Ale novost života je skrze milost a ctnosti. Tedy děti dosahují ve křtu milosti a ctností.

Odpovídám: Musí se říci že někteří staří tvrdili, že se dětem nedává ve křtu milost a ctnosti, nýbrž se jim vtiskuje charakter Kristův, jeho mocí nabývají milosti a ctností, když dojdou dokonalého věku. Ale to je patrně nesprávně dvojmo. A to, nejprve, protože též děti, jako dospělí, se stávají ve křtu údy Kristovými; pročež je nutné, aby dostávaly od hlavy vliv milosti a ctností. Za druhé, protože podle toho by děti, zemřelé po křtu, nedosáhly věčného života: protože. jak se praví, Řím. 6, "milost Boží jest věčný život". A tak by jim neprospělo ke spáse; že byly pokřtěny. Příčinou pak omylu bylo, že neuměli rozlišovati mezi pohotovostí a úkonem. A tak, vidouce děti neschopné úkonů ctností, myslili, že po křtu nemají vůbec ctnosti. Ale ta neschopnost činnosti u dětí nepochází z nedostatku pohotovostí, nýbrž z tělesné překážky; jako také spící, ač mají pohotovosti ctností, přece jim spánek nedovoluje úkony.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra a láska záleží ve vůli lidí, ale tak, že pohotovosti těchto a jiných ctností vyžadují mohutnost volní, která je v dětech: ale úkony ctností vyžadují úkon vůle, jenž v dětech není. A tím způsobem praví Augustin, v knize O křtu maličkých, že "dítě činí věřícím ne sice ještě ona víra, která záleží ve vůli věřících,

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod pueri in Baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et caritate. Sed *fides*, ut Augustinus dicit, *consistit in credentium voluntate*, et similiter etiam caritas consistit in diligentium voluntate, cuius usum pueri non habent, et sic non habent fidem et caritatem. Ergo pueri in Baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

III q. 69 a. 6 arg. 2

Praeterea, super illud Ioan. XIV, *maiora horum faciet*, dicit Augustinus quod ut ex impio iustus fiat, *in illo, sed non sine illo Christus operatur*. Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam iustificationem, immo quandoque pro posse renititur. Ergo non iustificatur per gratiam et virtutes.

III q. 69 a. 6 arg. 3

Praeterea, Rom. IV dicitur, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei*. Sed puer non est credens in eum qui iustificat impium. Ergo non consequitur gratiam iustificantem neque virtutes.

III q. 69 a. 6 arg. 4

Praeterea, quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad Baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiae et virtutum.

III q. 69 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt, et per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur, consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem, (subditur autem) ut, quomodo resurrexit Christus a mortuis per gloriam patris ita et nos in novitate vitae ambulemus*. Sed novitas vitae est per gratiam et virtutes. Ergo pueri consequuntur in Baptismo gratiam et virtutes.

III q. 69 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in Baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia pueri, sicut et adulti, in Baptismo efficiuntur membra Christi. Unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis. Secundo, quia secundum hoc pueri decedentes post Baptismum non pervenirent ad vitam aeternam, quia, ut dicitur Rom. VI, *gratia Dei est vita aeterna*. Et ita nihil profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse. Causa autem erroris fuit quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic, videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post Baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali, sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

III q. 69 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides et caritas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quae est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit, in



ale již svátost oné víry", jež totiž působí pohotovost víry.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin. v knize O lásce, "nikdo se neobrodí z vody a Ducha Svatého. leč chtěje". Ale to nelze rozuměti o dětech, nýbrž o dospělých. A podobně jest rozuměti o dospělých, že člověk není od Krista "bez něho ospravedlněn". Že pak malí křtěnci podle možnosti sil odpírají, "nepřičítá se jim, protože tolik nevědí, co činí, jako by vůbec nečinili", jak praví Augustin, v knize O přítomnosti Boží Dardanovi.

K třetímu se musí říci, že, ‚jak praví Augustin, "Matka Církev přichystá nohy druhých dětem, aby přišly, srdce druhých, aby věřily, jazyk druhých, aby vyznávaly". A tak děti věří ne vlastním úkonem, nýbrž skrze víru Církve, která se jim sděluje. A mocí této víry se jim uděluje milost a ctnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že tělesný úmysl nesou cích dítě ke křtu jim neškodí; jako ani vina jednoho neškodí druhému, když nesouhlasí. Pročež praví Augustin, v Listu Bonifáciovi: "Nepozastavuj se, že někteří nepřinášejí děti ke křtu s tím úmyslem, aby duchovní milostí byly obrozeny k věčnému životu, nýbrž se domnívají, že tímto lékem buď si udrží nebo obdrží tělesné zdraví. Neboť proto ony nejsou zbaveny obrození, že nejsou od těchto přinášeny s tím úmyslem."

## I.7. Zda jest účinkem křtu otevření brány nebeského království.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že účinkem křtu není otevření brány království nebeského. Neboť co jest otevřené, to nepotřebuje otevření. Ale brána království nebeského byla otevřena utrpením Kristovým: pročež se praví Zjev. 4: ‚Potom jsem viděl v nebesích otevřenou velikou bránu." Tedy není účinkem křtu otevření brány království nebeského.

Mimo to křest má svůj účinek v každé době od svého ustanovení. Ale někteří byli pokřtěni křtem Kristovým před jeho utrpením, jak máme Jan. 3. jimž, kdyby tehdy zemřeli, ještě nebyl otevřen přístup do království nebeského, do něhož nevešel nikdo před Kristem, podle onoho Mich. 2: "Vystoupil, otvíraje cestu před nimi." Tedy není účinkem křtu otevření brány království nebeského.

Mimo to pokřtění jsou ještě podrobeni smrtí a jiným trestnostem přítomného života, jak bylo shora řečeno. Ale nikomu není otevřen vchod království nebeského, dokud jest podroben trestu: jak je patrné u těch, kteří jsou v očistci. Není tedy účinkem křtu otevření brány království nebeského.

Avšak proti jest, co k onomu Luk. 3, ‚Otevřelo se nebe', praví Glossa Bedova: .,Ukazuje se tu síla křtu, z něhož když někdo vystupuje, každému se otvírá brána království nebeského."

libro de Baptismo parvulorum, quod *parvulum, etsi nondum illa fides quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum*, quod scilicet causat habitum fidei, fidelem facit.

III q. 69 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de caritate, *nemo ex aqua et spiritu sancto renascitur nisi volens*. Quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est. Et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non iustificatur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, *quia in tantum nesciunt quid faciunt, ut nec facere videantur*, ut Augustinus dicit, in libro de praesentia Dei ad Dardanum.

III q. 69 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, *parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accommodat ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur*. Et ita pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiae, quae eis communicatur. Et huius fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

III q. 69 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod carnalis intentio deferentium pueros ad Baptismum nihil eis nocet, sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit, in epistola ad Bonifacium, *non illud te moveat quod quidam non ea fide ad Baptismum percipiendum parvulos ferunt ut gratia spirituali ad vitam regenerentur aeternam, sed hoc eos putant remedio corporalem retinere vel recipere sanitatem. Non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur*.

## 7. Utrum per baptismum aperiatur baptizatis ianua regni caelestis.

III q. 69 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod effectus Baptismi non sit apertio ianuae regni caelestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed ianua regni caelestis est aperta per passionem Christi, unde Apoc. IV dicitur, *post haec vidi ostium magnum apertum in caelo*. Non est ergo effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

III q. 69 a. 7 arg. 2

Praeterea, Baptismus omni tempore ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt Baptismo Christi ante eius passionem, ut habetur Ioan. III, quibus, si tunc decessissent, introitus regni caelestis non patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. II, *ascendit pandens iter ante eos*. Non est ergo effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

III q. 69 a. 7 arg. 3

Praeterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis poenalitatibus vitae praesentis, ut supra dictum est. Sed nulli est apertus aditus regni caelestis quandiu est obnoxius poenae, sicut patet de illis qui sunt in Purgatorio. Non ergo est effectus Baptismi apertio ianuae regni caelestis.

III q. 69 a. 7 s. c.

Sed contra est quod super illud Luc. III, *apertum est caelum*, dicit Glossa Bedae, *virtus hic Baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, ei regni caelestis ianua aperitur*.

Odpovídám: Musí se říci, že otevříti bránu království nebeského jest odstraniti překážku, která někomu brání vejíti do království nebeského. Touto pak překážkou jest vina a provina trestu. Bylo však shora ukázáno, že se křtem zcela odstraňuje veškerá vína a provina trestu. Z čehož je důsledek, že účinkem křtu jest otevření brány království nebeského.

K prvnímu se tedy musí říci, že křest potud otvírá pokřtěnému bránu království nebeského, pokud jej přivtěluje utrpení Kristovu, osvědčuje na člověku jeho moc.

K druhému se musí říci, že, když utrpení Kristovo nebylo ještě věcně dokonáno, nýbrž jen ve víře věřících, křest působil úměrně otevření brány, ne sice věcně, nýbrž v naději. Neboť pokřtění tehdy umírající jistou nadějí očekávali vstup do království nebeského.

K třetímu se musí říci, že pokřtěný není podroben smrti a trestnostem přítomného života pro osobní provinu, nýbrž pro přirozený stav. A proto z toho nemá překážku vstupu do nebeského království, když se duše odloučí od těla, poněvadž již bylo vykonáno, co příslušelo přirozenosti.

## I.8. Zda má křest ve všech stejný účinek.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že křest nemá ve všech stejný účinek. Neboť účinkem křtu jest odstranění viny. Ale v některých odstraňuje více hříchů než v druhých: neboť v dětech odstraňuje pouze hřích prvotní; v dospělých však také hříchy skutkové, v některých více, v některých méně. Tedy nemá křest ve všech stejný účinek.

Mimo to hříchem se uděluje člověku milost a ctnosti. Ale někteří zdají se míti po křtu větší milost a dokonalejší ctnost než jiní pokřtění. Tedy nemá křest ve všech stejný účinek.

Mimo to přirozenost se zdokonaluje milosti, jako látka tvarem. Ale tvar se přijímá v látce podle její schopnosti. Ježto tedy v některých pokřtěných, i dětech, jest větší přirozená schopnost než v jiných, zdá se, že někteří dosahují větší milosti než druzí.

Mimo to někteří dosahují ve křtu nejen duchovního zdraví, nýbrž také tělesného: jak je patrné u Konstantina. který byl ve křtu očištěn od malomocenství. Nedosahují však všichni nemocní ve křtu tělesného zdraví. Tedy nemá stejný účinek ve všech.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 4: "Jedna víra, jeden křest." Jednotvaré však příčiny jest jednotvarý účinek. Tedy má křest stejný účinek ve všech.

III q. 69 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aperire ianuam regni caelestis est amovere impedimentum quo aliquis impeditur regnum caeleste intrare. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus poenae. Ostensum est autem supra quod per Baptismum totaliter omnis culpa et etiam omnis reatus poenae tollitur. Unde consequens est quod effectus Baptismi sit apertio regni caelestis.

III q. 69 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Baptismus intantum aperit baptizato ianuam regni caelestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando.

III q. 69 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando passio Christi nondum erat realiter perfecta sed solum in fide credentium, Baptismus proportionaliter causabat ianuae apertionem, non quidem in re, sed in spe. Baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni caelestis expectabant.

III q. 69 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod baptizatus non est obnoxius morti et poenalitatibus vitae praesentis propter reatum personae, sed propter statum naturae. Et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni caelestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi iam persoluto eo quod naturae debebatur.

## 8. Utrum baptismus aequalem effectum habeat in hominibus baptizatis.

III q. 69 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Baptismus non habeat in omnibus aequalem effectum. Effectus enim Baptismi est remotio culpae. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis, nam in pueris tollit solum peccatum originale; in adultis autem etiam actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo aequalem effectum habet Baptismus in omnibus.

III q. 69 a. 8 arg. 2

Praeterea, per Baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post Baptismum videntur habere maiorem gratiam et perfectiorem virtutem quam alii baptizati. Non ergo Baptismus habet aequalem effectum in omnibus.

III q. 69 a. 8 arg. 3

Praeterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum eius capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis, etiam pueris, sit maior capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam maiorem gratiam consequantur quam alii.

III q. 69 a. 8 arg. 4

Praeterea, quidam in Baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in Baptismo mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in Baptismo. Ergo non habet aequalem effectum in omnibus.

III q. 69 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV, *una fides, unum Baptisma*. Uniformis autem causae est uniformis effectus. Ergo Baptismus habet aequalem effectum in omnibus.



Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí účinek křtu: jeden o sobě, druhý případkově. O sobě pak jest účinkem křtu to, nač byl křest ustanoven, totiž na rození lidí k duchovnímu životu. Pročež, jelikož všechny děti se mají stejně ke křtu, neboť nejsou křtěny ve vlastní víře, nýbrž ve víře Církve, dosahují ve křtu všechny stejného účinku. Dospělí však, protože přistupují ke křtu s vlastní věrou, nemají se stejně ke křtu; někteří totiž přistupují ke křtu s větší zbožností, někteří s menší. A proto někteří přijímají více z nové milosti, někteří méně; jako také od téhož ohně přijímá více tepla, kdo se k němu více přiblíží, ačkoliv oheň, co na něm jest, sálá na všechny stejně své teplo. Případkovým pak účinkem křtu je to, k čemu křest není zařízen, ale síla Boží jej ve křtu zázračně působí: jak k onomu Řím. 6, ‚Abychom již neotročili hříchu', praví Glossa: "To se neposkytuje ve křtu, leč snad nevýslovným zázrakem Stvořitelovým, aby byl docela uhašen zákon hříchu, který jest v údech." A takového účinku nedosahují stejně všichni pokřtění, i když přistupují se stejnou zbožností; nýbrž jsou udělovány takové účinky podle řádu prozřetelnosti Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že nejmenší milost křestní jest dostačující zahladiti veškeré hříchy. Pročež to není z větší účinnosti křtu, že v některých odstraňuje více hříchů, v některých méně, nýbrž ze stavu podmětu: protože v každém odstraňuje, co najde.

K druhému se musí říci, že to, že se jeví u pokřtěných větší nebo menší milost, může nastati dvojmo. Jedním způsobem, protože jeden přijímá ve křtu větší milost než druhý, pro větší zbožnost, jak bylo řečeno. Jiným způsobem, protože. i když přijímají stejnou milost, neužívají jí stejně, nýbrž jeden v ní snaživěji prospívá, jiný pak z nedbalosti opomíjí milost Boží.

K třetímu se musí říci, že různá schopnost v lidech není z různosti mysli, která se obnovuje skrze křest, ježto všichni lidé, jsouce jednoho druhu, shodují se ve tvaru; nýbrž z různého uzpůsobení těl. Jinak však jest u andělů, kteří se liší druhem. A proto jsou andělům dány dary milosti podle různých schopností přirozených: ne však lidem.

Ke čtvrtému se musí říci, že tělesné zdraví není o sobě účinkem křtu, nýbrž jest nějaké zázračné dílo Boží prozřetelnosti.

## I.9. Zda klam překáží účinku křtu.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že klam nepřekáží účinku křtu. Praví totiž Apoštol, Galat. 3: "Kdokoli jste byli v Kristu pokřtěni, oblékli jste Krista." Ale všichni, kteří přijímají křest Kristův, jsou křtěni v Kristu. Tedy všichni oblékají Krista. Což jest přijmouti účinek křtu. A tak klam nepřekáží účinku křtu.

Mimo to ve křtu působí Boží moc, která může změniti vůli

III q. 69 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod duplex est effectus Baptismi, unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus Baptismi est id ad quod Baptismus est institutus, scilicet ad generandum homines in spiritualem vitam. Unde, quia omnes pueri aequaliter se habent ad Baptismum, quia non in fide propria, sed in fide Ecclesiae baptizantur, omnes aequalem effectum percipiunt in Baptismo. Adulti vero, qui per propriam fidem ad Baptismum accedunt, non aequaliter se habent ad Baptismum, quidam enim cum maiori, quidam cum minori devotione ad Baptismum accedunt. Et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat, licet ignis, quantum est de se, aequaliter ad omnes suum calorem effundat. Effectus autem Baptismi per accidens est ad quem Baptismus non est ordinatus, sed divina virtus hoc in Baptismo miraculose operatur, sicut super illud Rom. VI, *ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa, *non hoc praestatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili creatoris, ut lex peccati, quae est in membris, prorsus extinguatur*. Et tales effectus non aequaliter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiam si cum aequali devotione accedant, sed dispensantur huiusmodi effectus secundum ordinem providentiae divinae.

III q. 69 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter maiorem efficaciam Baptismi quod in quibusdam plura, in quibusdam pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subiecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

III q. 69 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod in baptizatis maior vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere. Uno modo, quia unus in Baptismo percipit maiorem gratiam quam alius propter maiorem devotionem, ut dictum est. Alio modo quia, etiam si aequalem gratiam percipiant, non aequaliter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiae Dei deest.

III q. 69 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversa capacitas in hominibus non est ex diversitate mentis, quae per Baptismum renovatur, cum omnes homines, eiusdem speciei existentes, in forma conveniant, sed ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in Angelis, qui differunt specie. Et ideo Angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

III q. 69 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod sanitas corporalis non est per se effectus Baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiae divinae.

## 9. Utrum fictio impediat effectum baptismi.

III q. 69 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod fictio non impediat effectum Baptismi. Dicit enim apostolus, Galat. III, *quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Sed omnes qui Baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum. Quod est percipere Baptismi effectum. Et ita fictio non impedit Baptismi effectum.

III q. 69 a. 9 arg. 2

člověka k dobrému. Ale účinku jednající příčiny nemůže býti zabráněno tím, co může ona příčina odstraniti. Tedy klam nemůže překážeti účinku křtu.

Mimo to účinkem křtu jest milost, jíž odporuje hřích. Ale jest mnoho jiných, těžších hříchů než klam, a neříká se o nich, že překážejí účinku křtu. Tedy ani klam nepřekáží účinku křtu.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. l: "Duch Svatý ukázněnosti utíká klamajícímu." Ale účinek křtu jest od Ducha Svatého. Tedy klam překáží účinku křtu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Damašský, "Bůh nenutí člověka ke spravedlnosti". A proto, aby někdo byl ospravedlněn skrze křest, se vyžaduje, aby vůle člověka obsáhla i křest, i účinek křtu. Sluje pak někdo klamajícím odtud, že jeho vůle odporuje buď křtu nebo jeho účinku. Neboť podle Augustina čtverým způsobem sluje někdo klamajícím: jedním způsobem, ten, kdo nevěří, ačkoli křest jest svátostí víry; jiným způsobem proto, že pohrdá svátostí samou; třetím způsobem proto, že jinak koná křest, nezachovávaje obřad Církve; za čtvrté proto, že někdo přistupuje nenábožné. Z čehož jest jasné, že klam překáží účinku křtu.

K prvnímu se tedy musí říci, že dvojmo lze rozuměti pokřtění v Kristu. Jedním způsobem, v Kristu, to jest, v podobnosti s Kristem. A tak, kdokoli jsou křtěni v Kristu, připodobnčni jemu věrou a láskou, oblékají Krista skrze milost. - Jiným způsobem se říká něčí křest v Kristu, pokud přijímá svátost Kristovu. A tak všichni oblékají Krista skrze připodobnění charakterem, ne však připodobněním milostí.

K druhému se musí říci, že, když Bůh změní vůli člověka ze zla k dobru, tehdy člověk nepřistupuje klamně. Ale to Bůh nečiní vždycky. A také svátost není určena k tomu, aby se někdo z klamajícího stal neklamajícím; nýbrž, aby byl ospravedlněn každý přistupující neklamavě.

K třetímu se musí říci, že někdo sluje klamajícím. poněvadž ukazuje, že chce něco, co nechce. Kdokoliv však přistupuje ke křtu, právě tím ukazuje, že má pravou víru Kristovu, a že ctí tuto svátost, a že chce se přizpůsobiti Církvi a odstoupiti od hříchu. Pročež, kdy ž ke kterémukoli hříchu chce člověk lnouti, jestliže přistupuje ke křtu, přistupuje klamně. což jest přistupovati nenábožné. Ale to se rozumí o hříchu smrtelném, který odporuje milosti; ne však o hříchu všedním. Proto klam tu jaksi zahrnuje každý hřích.

## I.10.Zda dosáhne křest svého účinku odstoupením klamu.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že odstoupením klamu křest nedosahuje svého účinku. Neboť mrtvé dílo, které je bez lásky, nikdy nemůže býti oživeno. Ale ten, jenž klamně přistupuje ke křtu, přijímá svátost bez lásky. Tedy nemůže nikdy býti oživena takovým způsobem, aby

Praeterea, in Baptismo operatur virtus divina, quae potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causae agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non potest impedire Baptismi effectum.

III q. 69 a. 9 arg. 3

Praeterea, Baptismi effectus est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum Baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum Baptismi.

III q. 69 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*. Sed effectus Baptismi est a spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum Baptismi.

III q. 69 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, *Deus non cogit hominem ad iustitiam*. Et ideo ad hoc quod aliquis iustificetur per Baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur et Baptismum et Baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas eius contradicit vel Baptismo, vel eius effectui. Nam secundum Augustinum, quatuor modis dicitur aliquis fictus, uno modo, ille qui non credit, cum tamen Baptismus sit fidei sacramentum; alio modo, per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo, per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiae; quarto, per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum Baptismi.

III q. 69 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter. Uno modo, in Christo, idest, in Christi conformitate. Et sic quicumque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et caritatem, induunt Christum per gratiam. Alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt Christi sacramentum. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae.

III q. 69 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus. Sed non semper hoc Deus facit. Nec ad hoc sacramentum ordinatur, ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens iustificetur.

III q. 69 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad Baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et hoc sacramentum venerari, et velle se Ecclesiae conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhaerere, si ad Baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiae contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

## 10. Utrum recedente fictione baptismus obtineat effectum suum.

III q. 69 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod, fictione recedente, Baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine caritate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad



udělovala milost.

Mimo to klam se zdá býti silnější než křest, ježto zabrání jeho účinku. Silnější se však neodstraňuje slabším. Tedy nemůže býti odstraněn hřích klamu křtem, jemuž překáží klam. A tak křest nedosahuje svého účinku, jímž jest odpuštění všech hříchů.

Mimo to se přihází, že někdo přistupuje klamně ke křtu a po křtu spáchá mnoho hříchů. Tyto hříchy však nejsou odstraněny křtem, protože křest odstraňuje hříchy minulé, nikoli budoucí: Tedy takový křest nikdy nedosáhne svého účinku, jímž jest odpuštění všech hříchů.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O křtu: "Tehdy začíná křest platiti ke spasení, když pravdivým vyznáním odstoupí klam, který srdci, trvajícímu ve zlobě nebo svatokrádeži, nedovolil dáti obmytí hříchů."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, křest jest jakési duchovní obrození. Když se však něco rodí, zároveň s tvarem dostává účinek tvaru, není-li nějaké překážky; když ta se odstraní, tvar zrozenévěci dokoná svůj účinek: sako když se rodí těžké těleso zároveň pohybuje se dolů, není-li nějaká překážka; po jejímodstranění hned počne se pohybovati dolů. A podobně, když jest někdo pokřtěn, přijímá charakter, jako tvar, a nabývá vlastního účinku, jímž jest milost, odpouštějící všechny hříchy. Někdy jest však překážka v klamu. Proto když byl odstraněn pokáním, křest ihned dosáhne svého účinku.

K prvnímu se tedy musí říci, že svátost křtu jest dílo Boha a ne člověka. A proto není mrtvá v klamajícím, jenž jest bez lásky pokřtěn.

K druhému se musí říci, že klam se neodstraňuje křtem. nýbrž pokáním; když jest odstraněn, křest snímá veškerou vinu a provinu všech hříchů před křtem, a také při křtu. Pročež praví Augustin, v knize O křtu: "Ruší se včerejší den a ruší se, cokoliv zbývá, i sama hodina a okamžik před křtem i ve křtu. Potom však hned začíná býti vinen." A tak k dosažení účinku křestního spolupůsobí křest a pokání; ale křest, jakožto příčina o sobě jednající; pokání však, jako příčina případková, to jest, odstraňující překážku.

K třetímu se musí říci, že účinkem křtu není odstraňovati budoucí hříchy, nýbrž přítomné nebo minulé. A proto odstoupením klamu se sice odstraní následující hříchy, ale pokáním, ne křtem. Proto se neodpouštějí co do celé proviny, jako hříchy před křtem.

Baptismum, recipit sacramentum sine caritate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

III q. 69 a. 10 arg. 2

Praeterea, fictio videtur esse fortior quam Baptismus, cum impediat eius effectum. Sed fortius non tollitur a debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per Baptismum fictione impeditum. Et sic Baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

III q. 69 a. 10 arg. 3

Praeterea, contingit quod aliquis ficte accedit ad Baptismum, et post Baptismum multa peccata committit. Quae tamen per Baptismum non tollentur, quia Baptismus tollit peccata praeterita, non futura. Ergo Baptismus talis nunquam consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

III q. 69 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo, *tunc valere incipit ad salutem Baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae, corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum ablutionem non sinebat fieri*.

III q. 69 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens; quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem, quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, ea remota per poenitentiam, Baptismus statim consequatur suum effectum.

III q. 69 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sacramentum Baptismi est opus Dei, et non hominis. Et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur.

III q. 69 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod fictio non removetur per Baptismum, sed per poenitentiam, qua remota, Baptismus aufert omnem culpam et reatum omnium peccatorum praecedentium Baptismum, et etiam simul existentium cum Baptismo. Unde Augustinus dicit, in libro de Baptismo, *solvitur hesternus dies, et quidquid superest solvitur, et ipsa hora momentumque ante Baptismum et in Baptismo. Deinceps autem continuo reus esse incipit*. Et sic ad effectum Baptismi consequendum concurrit Baptismus et poenitentia, sed Baptismus sicut causa per se agens; poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.

III q. 69 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod effectus Baptismi non est tollere peccata futura, sed praesentia vel praeterita. Et ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per poenitentiam, non per Baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata praecedentia Baptismum.

# *LXX. O obřízce.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o přípravách ke křtu. A to, nejprve o přípravě, která předcházela křtu, totiž o obřízce; za druhé, o přípravách, které jdou zároveň se křtem, totiž o katechismu a exorcismu. O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda byla obřízka přípravou a obrazem křtu.

2. O jejím ustanovení.

3. O jejím obřadu.

4. O jejím účinku.

## I.1. Zda byla obřízka přípravou a obrazem křtu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obřízka nebyla přípravou a obrazem křtu. Neboť každý obraz má nějakou podobnost se svým vyobrazeným. Ale obřízka nemá žádné podobnosti se křtem. Tedy se zdá, že nebyla přípravou a obrazem křtu.

Mimo to Apoštol praví, I. Kor. 10, mluvě o starých Otcích, že "všichni byli pokřtěni v oblaku a v moři"; nepraví však, že byli pokřtěni v obřízce. Tedy ochrana oblakovým sloupem a přechod přes Rudé moře spíše byly přípravou na křest a obrazem jeho než obřízka.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že křest Janův byl přípravným na křest Kristův. Byla-li tedyobřízka přípravou a obrazem křtu Kristova, zdá se, že křest Janův byl zbytečný. Což jest nevhodné. Nebyla tedy obřízka přípravou a obrazem křtu.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Kolos. 2v "Byli jste obřezáni obřízkou ne rukou učiněnou svlečením pleti těla; nýbrž obřízkou Kristovou, s ním pohřbeni ve křtu."

Odpovídám: Musí se říci, že křest sluje svátostí víry; pokud totiž se děje ve křtu jakési vyznání víry; a člověk jest křtem přidružen shromáždění věřících. Táž pak jest víra naše a starých Otců, podle onoho Apoštolova, II. Kor. 4: "Věříme, majíce téhož ducha víry." Obřízka však byla jakýmsi vyznáním víry; proto také byli staří obřízkou! přidružováni sboru věřících. Z čehož jest jasné, že obřizka byla přípravou na křest a předobrazem jeho; jako se starým Otcům dálo všechno v ob razu budoucího, jak se praví I. Kor. 10, jakož i víra jejich byla o budoucím.

K prvnímu se tedy musí říci, že obřízka měla podobnost se křtem co do duchovního účinku křtu. Neboť, jako se odstraňovala obřízkou nějaká tělesná pokožka; tak jest člověk křtem odloučen od tělesného jednání.

# *70. De circumcisione quae praecessit baptismum.*

## Prooemium

III q. 70 pr.

Deinde considerandum est de praeparatoriis ab Baptismum. Et primo quidem, de praeparatorio quod praecessit Baptismum, scilicet de circumcisione; secundo, de praeparatoriis quae currunt simul cum Baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa Baptismi. Secundo, de institutione ipsius. Tertio, de ritu eius. Quarto, de effectu ipsius.

## 1. Utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figura baptismi.

III q. 70 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non fuerit praeparatoria et figurativa Baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum Baptismo. Ergo videtur quod non fuerit praeparativa et figurativa Baptismi.

III q. 70 a. 1 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I Cor. X, de antiquis patribus loquens, *quod omnes in nube et in mari baptizati sunt*, non autem dicit quod in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnae nubis, et transitus maris rubri, magis fuerunt praeparatoria ad Baptismum et figurativa ipsius quam circumcisio.

III q. 70 a. 1 arg. 3

Praeterea, supra dictum est quod Baptismus Ioannis fuit praeparatorius ad Baptismum Christi. Si ergo circumcisio fuit praeparatoria et figurativa Baptismi Christi, videtur quod Baptismus Ioannis fuit superfluus. Quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit praeparatoria et figurativa Baptismi.

III q. 70 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Coloss. II, *circumcisi estis circumcisione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo*.

III q. 70 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in Baptismo fit quaedam fidei professio, et per Baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra et antiquorum patrum, secundum illud apostoli, II Cor. IV, *habentes eundem spiritum fidei credimus*. Circumcisio autem erat quaedam protestatio fidei, unde et per circumcisionem antiqui congregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuerit praeparatoria ad Baptismum et praefigurativa ipsius, secundum quod antiquis patribus omnia in figura futuri contingebant, ut dicitur I Cor. X, sicut et fides eorum erat de futuro.

III q. 70 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circumcisio habebat similitudinem cum Baptismo quantum ad spiritualem effectum Baptismi. Nam sicut per circumcisionem



K druhému se musí říci, že ochrana oblakovým sloupem a přechod přes Rudé moře byly sice obrazy našeho křtu, jímž se znovu rodíme z vody, naznačené Rudým mořem, a z Ducha Svatého, naznačeného oblakovým sloupem; avšak nedálo se jimi nějaké vyznání víry, jako obřízkou. A proto obě jmenovaná byla jenom obrazy a ne svátostmi. Obřízka však byla svátostí a přípravou na křest: zobrazujíc však méně výrazně křest co do zevnějšku než jmenovaná. A proto se Apoštol spíše zmiňuje o jmenovaných než o obřízcc.

K třetímu se musí říci, že křest Janův byl přípravný na křest Kristův, co do konání skutku. Ale obřízka co do vyznání víry, která se vyžaduje ke křtu, jak bylo řečeno.

## I.2. Zda byla obřízka vhodně ustanovena.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obřízka nebyla vhodně ustanovena. Neboť, jak bylo řečeno, při obřízce dálo se jakési vyznání víry. Ale ze hříchu prvého člověka nemohl nikdo nikdy býti spasen, leč věrou v utrpení Kristovo; podle onoho Řím. 3: "Jejž ustanovil Bůh smírcem skrze víru v krvi jeho." Tedy hned po hříchu prvého člověka měla býti ustanovena obřízka, a ne v době Abrahamově.

Mimo to při obřízce sliboval člověk zachovávati Starý zákon, jako ve křtu slibuje zachovávati Nový zákon: pročež praví Apoštol, Galat. 5: "Dosvědčuji, každému člověku, obřezávajícímu se, že je povinen konati celý zákon." Ale zákonná povinnost nebyla ohlášena za času Abrahamova. nýbrž spíše za času Mojžíšova. Tedy byla nevhodně ustanovena obřízka v čase Abrahamově.

Mimo to obřízka byla obrazem a přípravou křtu. Ale křest jest určen všem národům; podle onoho Mat, posl.: "Jdouce učte všechny národy, křtíce je." Tedy nemělo býti ustanoveno zachovávání obřízky jenom pro jediný národ židovský, nýbrž pro všechny národy.

Mimo to tělesná obřízka má odpovídati duchovní, jako obraz zobrazenému. Ale duchovní obřízka, která nastává skrze Krista, nelišně patří obojímu pohlaví: protože "v Ježíši Kristu není ani muže, ani ženy", jak se praví Kolos. 3. Tedy byla nevhodně ustanovena obřízka, která přísluší jen mužům.

Avšak proti jest, že obřízka byla ustanovena od Boha, jehož díla jsou dokonalá, jak se čte Gen. 17.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, obřízka byla přípravou na křest, pokud byla jakýmsi vyznáním víry Kristovy, kterou i my vyznáváme ve křtu. Ze starých však Otců Abraham prvý obdržel přislíbení o Kristově narození,

auferebatur quaedam carnalis pellicula, ita per Baptismum homo exspoliatur a carnali conversatione.

III q. 70 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod protectio columnae nubis, et transitus maris rubri, fuerunt quidem figurae nostri Baptismi, quo renascimur ex aqua, significata per mare rubrum, et spiritu sancto, significato per columnam nubis, non tamen per haec fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem. Et ideo praedicta duo erant tantum figurae, et non sacramenta. Circumcisio autem erat sacramentum, et praeparatorium ad Baptismum, minus tamen expresse figurans Baptismum, quantum ad exteriora, quam praedicta. Et ideo apostolus potius fecit mentionem de praedictis quam de circumcisione.

III q. 70 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus Ioannis fuit praeparatorius ad Baptismum Christi quantum ad exercitium actus. Sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quae requiritur in Baptismo, sicut dictum est.

## 2. Utrum fuerit convenienter instituta.

III q. 70 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est, in circumcisione fiebat quaedam professio fidei. Sed a peccato primi hominis nullus unquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, et non tempore Abrahae.

III q. 70 a. 2 arg. 2

Praeterea, in circumcisione profitebatur homo observantiam veteris legis, sicut in Baptismo profitetur observantiam novae legis, unde apostolus dicit, Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universae legis faciendae*. Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahae, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahae.

III q. 70 a. 2 arg. 3

Praeterea, circumcisio fuit figurativa et praeparativa Baptismi. Sed Baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*. Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Iudaeorum, sed ab omnibus populis.

III q. 70 a. 2 arg. 4

Praeterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quae fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia *in Christo Iesu non est masculus neque femina*, ut dicitur Coloss. III. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quae competit solum maribus.

III q. 70 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, sicut legitur Gen. XVII, circumcisio est instituta a Deo, cuius perfecta sunt opera.

III q. 70 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio erat praeparatoria ad Baptismum inquantum erat quaedam professio fidei Christi, quam et nos in Baptismo

když mu bylo řečeno, Gen. 22: "V semeni tvém budou požehnána veškera pokolení země." A také on se prvý oddělil od společnosti nevěřících, podle příkazu Boha, řkoucího jemu: "Vyjdi ze země své a z příbuzenstva svého." A proto byla obřízka vhodně ustanovena na Abrahamovi.

K prvnímu se tedy musí říci, že bezprostředně po hříchu prvého rodiče pro poučování samým Adamem, který byl plně obeznámen s božským, byla ještě taková síla víry a přirozeného rozumu v člověku, že nebylo třeba lidem určovati nějaká znamení víry a spasení, nýbrž každý vyznával svou víru podle své libosti příhodnými znameními. Ale kolem doby Abrahamovy byla víru umenšena, protože přemnozí se uchýlili k modloslužbě. Také přirozený rozum byl zatemněn vzrůstem tělesné dychtivosti až ke hříchům proti přirozenosti. A proto byla vhodně ustanovena obřízka tehdy a ne dříve na vyznávání víry a umenšení tělesné dychtivosti.

K druhému se musí říci, že povinnost zákonná neměla býti ohlášena až národu již shromážděnému, protože zákon je zařízen k obecnému dobru, jak bylo řečeno ve Druhé Části. Národ však musil býti shromážděn nějakým viditelným znamením: což jest nutné k tomu, aby lidé byli sjednoceni ve kterémkoli náboženství, jak praví Augustin, proti Faustovi. A proto bylo třeba ustanoviti obřízku dříve, než byl dán zákon. Ti pak Otcové, kteří byli před zákonem vyučovali své rodiny v božských věcech na způsob otcovského napomínání. Proto i Pán praví o Abrahamovi: "Vím, že nařídíš svým dětem a domu svého potomstva, aby ostříhali cesty Páně."

K třetímu se musí říci, že křest obsahuje v sobě dokonalost spasení, k němuž volá Bůh všechny lidi, podle onoho I. Tim. 1: "Jenž chce, aby byli spaseni všichni lidé." A proto se předkládá křest všem národům. Obřízka však neobsahovala dokonalost spasení; nýbrž naznačovala, že to nastane skrze Krista, jenž se narodí z židovského národa. A proto jen tomu národu byla dána obřízka.

Ke čtvrtému se musí říci, že ustanovení obřízky jest jako znamení víry Abrahamovy, jenž uvěřil, že bude otcem sobě slíbeného Krista; a proto vhodně příslušela jen mužům. Také prvotní hřích, proti němuž zvláště byla zařízena obřízka, přichází od otce, ne od matky, jak bylo řečeno ve Druhé Části. Ale křest obsahuje sílu Krista, jenž jest všeobecnou příčinou spasení všech a "odpuštěním všech hříchů".

## I.3. Zda byl vhodný obřad obřízky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obřad obřízky nebyl vhodný. Obřízka totiž, jak bylo řečeno, jest jakýmsi vyznáním víry. Ale víra jest v síle vnímavé, jejíž výkony se nejvíce jeví v hlavě.. Tedy mělo býti dáno znamení obřízky spíše na hlavě než na údu plodivém.

profitemur. Inter antiquos autem patres, primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei, Gen. XXII, *in semine tuo benedicentur omnes gentes terrae*. Et ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum domini dicentis sibi, *egredere de terra tua et de cognatione tua*. Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

III q. 70 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis vigebat in homine in tantum quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahae diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus. Obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiae usque ad peccata contra naturam. Et ideo convenienter tunc, et non ante, fuit instituta circumcisio, ad profitendum fidem et minuendum carnalem concupiscentiam.

III q. 70 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est. Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit, contra Faustum. Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternae admonitionis. Unde et dominus dicit de Abraham, *scio quod praecepturus sit filiis suis et domui suae post se ut custodiant viam domini*.

III q. 70 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I Tim. II *qui vult omnes homines salvos fieri*. Et ideo Baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed significabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Iudaeorum populo nasciturus. Et ideo illi soli populo data est circumcisio.

III q. 70 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod circumcisionis institutio est ut signum fidei Abrahae, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi, et ideo convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est. Sed Baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis salutis causa omnium, et remissio omnium peccatorum.

## 3. Utrum ritus circumcisionis fuerit conveniens.

III q. 70 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, ut dictum est, fidei quaedam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cuius operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.



Mimo to k užívání svátostí béřeme ta, kterých se obecněji užívá: jako vody k obmývání a chleba k nasycení. Ale na řezání užíváme obecněji nože železného než kamenného. Tedy se obřízka neměla díti nožem kamenným.

Mimo to, jako jest ustanoven křest na vyléčení prvotního hříchu, tak též obřízka, jak praví Beda. Ale nyní se křest neoddaluje až na osmý den, aby nehrozilo dětem nebezpečí zavržení pro prvotní hřích, kdyby zemřely nepokřtěny. Někdy také se odkládá křest za osmý den. Tedy se neměl ani pro obřízku stanoviti osmý den, nýbrž měla někdy býti urychlena, jako také někdy byla odkládána.

Avšak proti jest, že v Glosse Řím. 4, k onomu ‚A přijal znamení obřízky', určuje se zmíněný obřad obřízky.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, obřízka jest jakýmsi znamením víry, ustanoveným od Boha, "jehož moudrosti není počtu". Určovati pak případná znamení jest dílem moudrosti. A proto jest připustiti, že obřad obřízky byl vhodný.

K prvnímu se tedy musí říci, že se obřízka vhodně dála na plodivém údu. A to, nejprve proto, že byla znamením víry, kterou Abraham věřil, že se Kristus narodí z jeho semene. Za druhé, protože byla na vyléčení prvotního hříchu, jenž se přenáší úkonem plození. - Za třetí, protože byla zařízena na umenšení dychtivosti, jež jest nejsilnější v oněch údech, pro množství pohlavního potěšení.

K druhému se musí říci, že kamenný nůž nebyl nutný k obřízce. Pročež se nenalézá Boží příkaz, určující. takový nástroj; ani Židé neužívali obecně takového nástroje k obřízce, též ani nyní neužívají. Čte se pak o některých proslulých obřízkách, vykonaných kamenným nožem; jako se čte Exod. 4, že, "Sefora vzala břitký kámen a obřezala předkožku svého sy na"; a Josue 5 se praví: "Udělej si kamenné nože a obřež podruhé syny israelské"; čímž bylo zobrazeno, že duchovní obřízku vykoná Kristus, o němž se praví, I. Kor. 10: "Skalou pak byl Kristus."

K třetímu se musí říci, že osmý den byl určen obřízce jednak pro tajemství: protože v osmém věku, jenž jest věkem vzkříšených; jako osmého dne bude Kristem vykonána duchovní obřízka, až odejme od vyvolených nejen vinu, nýbrž také veškerou trestnost. - Jednak také pro útlost dítěte před osmým dnem. Pročež se také přikazuje o jiných živočiších Levit. 22: "Býk, ovce a koza, kdy ž se vylíhnou, budou sedm dní pod vemenem matky své; dne pak osmého a později mohou býti obětovány Pánu." Byl pak osmý den nutně přikázán; tak totiž, že hřešili nedbající osmého dne, i když byla sobota; podle onoho Jan. 7: "Člověk dostává obřízku v sobotu, aby se nerušil zákon

III q. 70 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad usum sacramentorum sumimus ea quorum est communior usus, sicut aqua ad abluendum, et panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

III q. 70 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita et circumcisio, sicut Beda dicit. Sed nunc Baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si non baptizati decedant. Quandoque etiam tardatur Baptismus post octavum diem. Ergo etiam circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque praeveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

III q. 70 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Rom. IV, super illud, *et signum accepit circumcisionis*, determinatur in Glossa praedictus circumcisionis ritus.

III q. 70 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumcisio quoddam signum fidei est institutum a Deo, *cuius sapientiae non est numerus*. Determinare autem convenientia signa est sapientiae opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

III q. 70 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis. Primo quidem, quia erat signum fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum. Secundo, quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertio, quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiae, quae praecipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

III q. 70 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis. Unde non invenitur tale instrumentum praecepto divino determinatum; neque communiter tali instrumento Iudaei utebantur ad circumcidendum; sed neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquae circumcisiones famosae cultello lapideo factae, sicut legitur Exod. IV, quod *tulit Sephora acutissimam petram et circumcidit praeputium filii sui*; et Iosue V dicitur, *fac tibi cultros lapideos, et circumcide secundo filios Israel*. Per quod figurabatur circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur, I Cor. X, *petra autem erat Christus*.

III q. 70 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod octavus dies determinatus erat circumcisioni, tum propter mysterium, quia in octava aetate, quae est aetas resurgentium, quasi in octavo die, perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem poenalitatem. Tum etiam propter tenerituinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus Levit. XXII praecipitur, *bos, ovis et capra, cum generata fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suae, die autem octavo et deinceps offerri poterunt domino*. Erat autem octavus dies de necessitate praecepti, ita scilicet quod

Mojžíšův." Nebyl však nutný ke svátosti, protože, když byli někteří nedbající osmého dne, mohli býti obřezáni později. Někteří také praví, že při nebezpečí hrozící smrtí nemusili vyčkávat osmého dne. Ale to nelze zjistiti ani ?e slov Písma, ani ze zvyku židovského. Proto je lépe říci. jak také praví Hugo od Svatého Viktora, že žádná nutnost nezkracovala osm dní. Proto k onomu Přísl. 4, 'Jednorozený jsem byl před matkou svou', praví Glossa, že se nepočítal jiný syn Bersabin, protože, zemřelý před osmým dnem, nedostal jméno, a v důsledku ani obřezání.

## I.4. Zda udílela obřízka milost ospravedlňující.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že obřízka neudělovala milosti ospravedlňující. Praví totiž Apoštol. Galat. 2: "Je-li ze zákona spravedlnost, Kristus nadarmo zemřel", to jest, bez příčiny. Ale obřízka bylnějaký závazek plniti zákon; podle onoho Galat. 5: "Dosvědčuji každému člověku, obřezávajícímu se, že jest povinen konati celý zákon." Tedy, je-li spravedlnost z obřízky, zemřel Kristus nadarmo, to jest, bez příčiny. Ale to jenevhodné. Nebyla tedy z obřízky milost, ospravedlňující od hříchu.

Mimo to před ustanovením obřízky stačila pouhá víra k ospravedlnění: praví totiž Řehoř, v Moral.: "Co u nás vykonává křestní voda, to činila u starých pro děti pouhá víra." Ale síla víry nebyla umenšena skrze nařízení obřízky. Tedy ospravedlňovala děti pouhá víra a ne obřízka.

Mimo to Josue 5 se čte, že "lid, který se narodil na poušti za čtyřicet let, byl neobřezaný". Jestli se tedy odstraňoval obřízkou prvotní hřích. zdá se, že byli zavrženi všichni, kteří zemřeli na poušti, jak dospělí, tak děti. A táž námitka jest o dětech, které zemřely před osmým dnem obřízky, jenž nesměl býti uspíšen, jak bylo řečeno.

Mimo to nic nepřekáží vstupu do nebeského království než hřích. Ale obřezaným před utrpením byl zabráněn vstup do království nebeského. Nebyli tedy lidé obřízkou ospravedlňováni od hříchu.

Mimo to prvotní hřích se neodpouští odděleně od skutkového: protože "je bezbožné očekávati od Boha poloviční odpuštění", jak praví Augustin. Ale nikdy se nečte, že se obřízkou odpouštěl hřích skutkový. Tedy se jí neodpouštěl ani prvotní.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Valeriovi proti Juliánovi: "Jakmile byla ustanovena v lidu Božím obřízka, jež byla znamením spravedlnosti věrou, platila dětem k posvěcení očištěním prvotního a starého hříchu; jako křest také od té doby počal platiti k obnovení člověka, ve které byl ustanoven."

octavum diem praetermittentes peccabant, etiam si esset sabbatum; secundum illud Ioan. VII, *circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia, si aliqui essent omittentes octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod, propter periculum imminentis mortis, poterat octavus dies praeveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturae, nec ex consuetudine Iudaeorum haberi potest. Unde melius est dicendum, sicut etiam Hugo de sancto Victore dicit, quod octavus dies nulla necessitate praeveniebatur. Unde super illud Prov. IV, *unigenitus eram coram matre mea*, dicit Glossa quod alius Bersabee parvulus non computabatur, quia, ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit; et per consequens nec circumcisus.

## 4. Utrum circumcisio conferret gratiam.

III q. 70 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam iustificantem. Dicit enim apostolus, Galat. II, *si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Sed circumcisio erat quaedam obligatio legis implendae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se quoniam debitor est universae legis faciendae*. Ergo, si ex circumcisione est iustitia, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia iustificans a peccato.

III q. 70 a. 4 arg. 2

Praeterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad iustificationem sufficiebat, dicit enim Gregorius, in Moral., *quod apud nos valet aqua Baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides*. Sed virtus fidei non est imminuta propter mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos iustificabat, et non circumcisio.

III q. 70 a. 4 arg. 3

Praeterea, Iosue V legitur quod *populus qui natus est in deserto per quadraginta annos, incircumcisus fuit*. Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem obiectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui praeveniri non debebat, sicut dictum est.

III q. 70 a. 4 arg. 4

Praeterea, nihil impedit introitum regni caelestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem impediebantur ab introitu regni caelestis. Non ergo per circumcisionem homines iustificabantur a peccato.

III q. 70 a. 4 arg. 5

Praeterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia *impium est a Deo dimidiam sperare veniam*, ut Augustinus dicit. Sed nunquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo neque etiam originale per eam dimittebatur.

III q. 70 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ad Valerium contra Iulianum, *ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat signaculum iustitiae fidei, ad sanctificationem purgationis valebat parvulis originalis veterisque peccati, sicut etiam Baptismus ex illo coepit valere tempore ad*



Odpovídám: Musí se říci, že se obecně ode všech stanoví, že se při obřízce odpouštěl prvotní hřích. Někteří pak pravili, že se neudělovala milost, nýbrž se pouze odpouštěl hřích. Což tvrdí Mistr, v I. dist. IV. Sent. a Řím. 4 v Glosse. - Ale to nemůže býti: protože vina se neodpouští, leč skrze milost, podle onoho Řím. 3: "Zdarma ospravedlněni skrze milost jeho", atd. A proto jiní řekli, že se obřízkou udělovala milost co do účinků odpuštění viny, ne však co do kladných účinků: aby nemusili říci, že milost, udělená v obřízce, dostačovala k vyplnění přikázání zákona, a tak byl zbytečný příchod Kristův. - Ale ani toto tvrzení nemůže obstáti. A to nejprve proto, že obřízkou byla dávána dětem možnost přijíti svého času do slávy, jež jest posledním kladným účinkem milosti. Za druhé, protože přirozeně, podle řádu příčiny tvarové, dříve jsou účinky kladné než zbavující, ačkoli podle řádu příčiny látkové jest obráceně; neboť tvar nevylučuje postrádání, leč utvářeje podmět. A proto pravili jiní. že při obřízce byla udělována milost také co do nějakého kladného účinku, jímž jest učiniti hodným věčného života; ale ne co do všech účinků, protože nestačila potlačiti dychtivost troudu, ani také na vyplnění přikázání zákona. Což se také mně kdysi zdálo. Ale bedlivě pozorující uvidí, že to není pravda. Protože nejmenší milost může odolávati kterékoliv dychtivosti a varovati každého smrtelného hříchu, který se páše přestoupením příkazů zákona: neboť nejmenší láska více Boha miluje než chtivost "tisíců zlata a stříbra". A proto jest říci, že při obřízce se udělovala milost co do všech účinků milosti, jinak však než ve křtu. Neboť ve křtu se uděluje milost ze síly samého křtu, kterou má, pokud je nástrojem již dokonaného utrpení Kristova. Obřízka však udělovala milost, pokud byla znamením víry v budoucí utrpení Kristovo; tak totiž, že člověk, který přijímal obřízku, vyznával, že přijímá takovou víru, buď dospělý za sebe, nebo jiný za děti. Proto také praví Apoštol, Řím. 4, že "Abraham přijal znamení obřízky, znamení spravedlnosti věrou": protože totiž byla naznačena spravedlnost z víry, ne z naznačující obřízky. A protože křest působí nástrojově v síle utrpení Kristova, ne však obřízka, proto křest vtiskuje charakter, přivtělující člověka Kristu, a uděluje milost hojnější než obřízka. Neboť větší jest účinek věci již přítomné než naděje.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod by platil, kdyby spravedlnost byla z obřízky jinak než skrze víru v utrpení Kristovo.

K druhému se musí říci, že, jako před ustanovením obřízky ospravedlňovala víra v budoucího Krista jak děti, tak dospělé, tak i po obřízce. Ale dříve se nevyžadovalo nějaké znamení, prohlašující tuto víru: protože se ještě nezačali sjednocovati věřící lidé k uctívání jednoho Boha odděleně od nevěřících. Jest však pravděpodobné, že rodiče vykonávali k Bohu nějaké modlitby za narozené děti, a hlavně jsoucí v nebezpečí, nebo jim dávali nějaké požehnání, jež bylo jakýmsi znamením víry; jako dospělí

*innovationem hominis, ex quo institutus est*.

III q. 70 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione originale peccatum remittebatur. Quidam tamen dicebant quod non conferebatur gratia, sed solum remittebatur peccatum. Quod Magister ponit in I dist. IV Sent., et Rom. IV in Glossa. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius,* et cetera. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remissionis culpae, sed non quantum ad effectus positivos, ne dicere cogerentur quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluus fuit adventus Christi. Sed etiam haec positio stare non potest. Primo quidem, quia per circumcisionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quae est ultimus effectus positivus gratiae. Secundo, quia priores sunt naturaliter, secundum ordinem causae formalis, effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causae materialis sit e converso, forma enim non excludit privationem nisi informando subiectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis. Quod etiam aliquando mihi visum est. Sed diligenter consideranti apparet quod non est verum. Quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae, et vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis, minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in Baptismo. Nam in Baptismo confertur gratia ex virtute ipsius Baptismi, quam habet inquantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae. Circumcisio autem conferebat gratiam inquantum erat signum fidei passionis Christi futurae, ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem; vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et apostolus dicit, Rom. IV, quod *Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei*, quia scilicet iustitia ex fide erat significata, non ex circumcisione significante. Et quia Baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio, maior enim est effectus rei iam praesentis quam spei.

III q. 70 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet si ex circumcisione esset iustitia aliter quam per fidem passionis Christi.

III q. 70 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ante institutionem circumcisionis fides Christi futuri iustificabat tam pueros quam adultos, ita et circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum huius fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus coeperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus, aliquas preces Deo funderent, vel

za sebe dávali modlitby a oběti.

K třetímu se musí říci, že lid na poušti, nedbající příkazu obřízky, byl omluven: jednak, že nevěděl, kdy se tábor pohne, jednak, jak dí Damašský, že nebylo třeba, aby měli nějaké rozeznávací znamení, když přebývali odloučeni od ostatních národů. A přece, jak praví Augustin, dopustili se neposlušnosti, kdo nedbali z pohrdání. Zdá se však, že žádný neobřezaný nezemřel na poušti: protože, jak se praví v Žalmu: "Nebylo nemocného v jejich čeledích", nýbrž patrně na poušti zemřeli pouze ti, kteří byli obřezáni v Egyptě. Jestli však tam zemřeli někteří neobřezaní, týž důvod je pro ně a pro ty, kteří umírali před ustanovením obřízky. Tak je také třeba mysliti o dětech, které. za doby zákona umíraly před osmým dnem.

Ke čtvrtému se musí říci, že v obřízce se odstraňoval prvotní hřích se strany osoby; zůstávala však překážka vstupu do království nebeského se strany celé přirozenosti, jež byla odstraněna utrpením Kristovým. A proto také křest před utrpením Kristovým neuváděl do království. Ale obřízka. kdyby trvala po utrpení Kristově, uváděla by do království.

K pátému se musí říci že dospělí, když byli obřezáváni, dosahovali odpuštění nejen prvotního hříchu, nýbrž také hříchů skutkových; ne však tak, aby byli osvobozeni od veškeré proviny trestu, jako ve křtu, v němž se uděluje hojnější milost.

## *LXXI. O katechismu a exorcismu.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o přípravách, které jsou souběžné křtu. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda má katechismus předcházeti křtu.

2. Zda má exorcismus předcházeti křtu.

3. Zda to, co se koná při katechismu a exorcismu něco působí, nebo pouze znamená.

4. Zda mají býti křtěnci katechisováni a exorcisováni kněžími.

### I.1. Zda má katechismus předcházeti křtu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že katechismus nemá předcházeti křtu. Neboť křtem jsou lidé obrozeni k životu duchovnímu. Ale dříve přijímá člověk život než nauku. Tedy nemá býti nejprve katechisován, to jest vyučován, než křtěn.

Mimo to křest se uděluje nejen dospělým, nýbrž také dětem, které nejsou schopné vyučování, poněvadž nemají. užívání rozumu. Tedy je směšné katechisovati je.

aliquam benedictionem eis adhiberent, quod erat quoddam signaculum fidei, sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

III q. 70 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod populus in deserto praetermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movebantur; tum quia, ut Damascenus dicit, non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere quando seorsum ab aliis populis habitabant. Et tamen, ut Augustinus dicit, inobedientiam incurrebant qui ex contemptu praetermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia in Psalmo dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*, sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Aegypto circumcisi. Si tamen aliqui ibi incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his et de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem. Quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

III q. 70 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personae, remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum caelorum ex parte totius naturae, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam Baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

III q. 70 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solum originalis, sed etiam actualium peccatorum, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu poenae, sicut in Baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

## *71. De praeparatoriis quae concurrunt simul cum baptismo.*

### Prooemium

III q. 71 pr.

Deinde considerandum est de praeparatoriis quae simul currunt cum Baptismo. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum catechismus debeat praecedere Baptismum. Secundo, utrum Baptismum debeat praecedere exorcismus. Tertio, utrum ea quae aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant, vel solum significent. Quarto, utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

### 1. Utrum catechismus debeat praecedere baptismum.

III q. 71 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod catechismus non debeat praecedere Baptismum. Per Baptismum enim regenerantur homines ad vitam spiritualem. Sed prius accipit homo vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, idest doceri, quam baptizari.

III q. 71 a. 1 arg. 2

Praeterea, Baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris, qui non sunt doctrinae perceptibiles, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizari.



Mimo to v katechismu vyznává katechisovaný svou víru. Ale dítě nemůže vyznávati svou víru, ani samo ani nikdo za ně; protože nikdo druhého k něčemu zavazovati; jednak proto, že nikdo nemůže věděti. zda dítě, až dojde k zákonitému věku, přisvědčí víře. Tedy nemá katechismus předcházeti křtu.

Avšak proti jest, co praví Rabanus, O poučení duchovních: "Před křtem má býti člověku poskytnuta péče katechisační, aby křtěnec přijal nejprve základ víry."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, křest je svátost víry, ježto jest jakýmsi vyznáním křesťanské víry. Na to však, aby někdo přijal víru, je třeba poučení o víře; podle onoho Řím. 10: "Jak uvěří, o kom neslyšeli? Jak však uslyší bez kazatele?" A proto katechismus předchází vhodně křtu. Pročež i Pán, dávaje učedníkům příkaz křtíti, poučení předesílá křtu, řka: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je" atd.

K prvnímu se. tedy musí říci, že život milosti, v níž jest někdo obrozen, předpokládá život rozumové přirozenosti, v níž může člověk býti účasten nauky.

K druhému se musí říci, že, jako matka Církev, jak bylo shora řečeno, "chystá dětem křtěným nohy druhých, aby přišly, a srdce druhých, aby uvěřily"; tak jim také chystá uši druhých, aby slyšely, a rozum, aby byli od druhých poučeny. A proto z téhož důvodu jsou katechisovány, jako křtěny.

K třetímu se musí říci, že ten, jenž za křtěné dítě odpovídá Věřím, nepředpovídá, že dítě uvěří, až přijde k zákonitému věku, jinak by řekl, Uvěří; nýbrž vyznává víru Církve v osobě dítěte, s níž je spojen, jejíž svátost se mu uděluje, a vůči níž se zavazuje skrze druhého. Není totiž nevhodné, že jest někdo zavazován druhým k tomu, co je nutné ke spasení. - Podobně také kmotr, odpovídající za dítě, slibuje, že se vynasnaží, aby dítě věřilo. Což by však nestačilo u dospělých, majících užívání rozumu.

### I.2. Zda exorcismus má předcházeti křtu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že exorcismus nemá předcházeti křtu. Neboť exorcismus jest zařízen proti energumenům, to jest posedlým. Ale všichni nejsou takoví. Tedy nemá exorcismus předcházeti křtu.

Mimo to dokud člověk podléhá hříchu, má nad ním ďábel moc: jak se praví Jan. 8, "kdo činí hřích, jest služebníkem hříchu". Ale hřích se odstraňuje křtem. Nemají tedy býti lidé před křtem exorcisováni.

III q. 71 a. 1 arg. 3

Praeterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Confiteri autem fidem suam non potest puer, neque per seipsum, neque etiam aliquis alius pro eo, tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum quia non potest aliquis scire utrum puer, cum ad legitimam aetatem pervenerit, assentiat fidei. Non ergo debet catechismus praecedere Baptismum.

III q. 71 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Rabanus, de institutione clericorum, dicit, *ante Baptismum, catechizandi debet hominem praevenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum*.

III q. 71 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Baptismus est fidei sacramentum, cum sit quaedam professio fidei Christianae. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod de fide instruatur, secundum illud Rom. X, *quomodo credent quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?* Et ideo ante Baptismum convenienter praecedit catechismus. Unde et dominus, praeceptum baptizandi discipulis tradens, praemittit doctrinam Baptismo, dicens, *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos,* et cetera.

III q. 71 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita gratiae, in qua regeneratur aliquis, praesupponit vitam naturae rationalis, in qua potest homo particeps esse doctrinae.

III q. 71 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est, accommodat pueris baptizandis *aliorum pedes ut veniant, et aliorum cor ut credant*, ita etiam accommodat eis aliorum aures ut audiant, et intellectum ut per alios instruantur. Et ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

III q. 71 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui pro puero baptizato respondet, credo, non praedicit puerum crediturum cum ad legitimos annos pervenerit, alioquin diceret, credet, sed profitetur fidem Ecclesiae in persona pueri, cui communicatur, cuius sacramentum ei attribuitur, et ad quam obligatur per alium. Non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quae sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat. Quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

### 2. Utrum baptismum debeat praecedere exorcismus.

III q. 71 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod exorcismus non debeat praecedere Baptismum. Exorcismus enim est contra energumenos, idest arreptitios, ordinatus. Sed non omnes sunt tales. Ergo exorcismus non debet praecedere Baptismum.

III q. 71 a. 2 arg. 2

Praeterea, quandiu homo subiacet peccato, Diabolus in eo potestatem habet, ut dicitur Ioan. VIII, *qui facit peccatum, servus est peccati*. Sed peccatum tollitur per Baptismum. Non ergo ante Baptismum sunt homines exorcizandi.

Mimo to na krocení moci démonů byla zavedena svěcená voda. Nebylo tedy třeba užívati na to v exorcismech jiný prostředek.

Avšak proti jest, co praví papež Celestin: "Ať přistupují děti anebo mladí ke svátosti obrození, nevstoupí dříve do zdroje života, než byl od nich zapuzen nečistý duch exorcismy a dechnutími duchovních.

Odpovídám: Musí se říci, že, kdokoli zamýšlí konati moudře nějaké dílo, nejprve odstraní překážky svého díla: pročež se praví Jerem. 4: "Zorejte si novinu a nesijte do trní." Ďábel však jest nepřítelem lidského spasení, jež se zjednává člověku skrze křest; a má jakousi moc nad člověkem již tím, že jest podroben prvotnímu hříchu nebo také skutkovému. Pročež se také vhodně před křtem vymítají démoni skrze exorcismy, aby nepřekáželi lidskému spasení. To pak vymítání znamená dechnutí. Požehnání pak s vkládáním rukou zavírá vypuzenému cestu, aby se nemohl vrátiti. Sůl pak vložená do úst a navlhčení chřípí a uší slinou znamená při uších přijetí nauky víry, při chřípích schválení a při ústech vyznávání. Pomazání pak olejem znamená schopnost člověka k boji proti démonům.

K prvnímu se tedy musí říci, že energumeni se říká, že uvnitř trpí vnějším působením ďáblovým. A ačkoliv nejsou všichni přistupující ke křtu jím tělesně trápeni, přece jsou všichni nepokřtění podrobeni moci démonů, aspoň pro provinu prvotního hříchu.

K druhému se musí říci, že se obmytím ve křtu vylučuje démonova moc od člověka v tom, co mu překáží přijmouti slávu. Ale exorcismy vylučují moc démonovu, pokud překáží člověku přijmouti svátosti.

K třetímu se musí říci, že svěcená voda se dává proti útokům démonů, které jsou zvenčí. Exorcismus však je zařízen proti útokům démonů, které jsou uvnitř; pročež se říká energumeni, že vnitřně trpí. Nebo jest říci, že jako za lék proti hříchu po druhé dává se pokání, protože se křest neopakuje, tak za lék proti útokům démonů po druhé dává se svěcená voda, protože křestní exorcismy se neopakují.

## I.3. Zda to, co se děje v exorcismu, něco působí nebo pouze naznačuje.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že to, co se děje v exorcismu, nepůsobí nic, nýbrž jenom naznačuje. Neboť, když dítě zemře po exorcismech před křtem, nedosáhne spasení. Ale na to je zařízen účinek toho; co se děje ve svátostech, aby člověk dosáhl spasení; pročež se též praví Mark. posl.: "Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude." Tedy to, co se děje v exorcismu, nic nepůsobí, nýbrž jen

III q. 71 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad arcendum Daemonum potestatem est introducta aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

III q. 71 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Caelestinus Papa dicit, *sive parvuli sive iuvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitae adeant quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abiiciatur*.

III q. 71 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quicumque opus aliquod sapienter facere proponit, prius removet impedimenta sui operis, unde dicitur Ierem. IV, *novate vobis novale, et nolite serere super spinas*. Diabolus autem hostis est humanae salutis, quae homini per Baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in homine ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde etiam convenienter ante Baptismum expelluntur Daemones per exorcismos, ne salutem hominis impediant. Quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem, cum manus impositione, praecludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio, significat receptionem doctrinae fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra Daemones.

III q. 71 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod energumeni dicuntur quasi interius laborantes extrinseca operatione Diaboli. Et quamvis non omnes accedentes ad Baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati Daemonum subiiciuntur, saltem propter reatum originalis peccati.

III q. 71 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in Baptismo per ablutionem excluditur potestas Daemonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriae. Sed exorcismi excludunt potestatem Daemonis inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

III q. 71 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aqua benedicta datur contra impugnationes Daemonum quae sunt ab exteriori. Sed exorcismus ordinatur contra impugnationes Daemonum quae sunt ab interiori, unde, energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quod, sicut remedium contra peccatum secundo datur poenitentia, quia Baptismus non iteratur; ita in remedium contra impugnationes Daemonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

## 3. Utrum ea quae aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant vel solum significent.

III q. 71 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae aguntur in exorcismo non efficiant aliquid, sed solum significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante Baptismum, salutem non consequitur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quae in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem, unde et Marc. ult. dicitur, *qui crediderit et*



naznačuje.

Mimo to ke svátosti Nového zákona jen to se vyžaduje, aby byla znamením a příčinou, jak bylo svrchu řečeno. Jestli tedy to, co se děje v exorcismu, něco působí, zdá se, že každá jednotlivost jest jakousi svátostí.

Mimo to, jako je exorcismus zařízen ke křtu, tak také, jestli se něco působí v exorcismu, jest zařízeno k účinku křtu. Ale uzpůsobení nutně předchází dokonalému tvaru, protože tvar není přijat než do látky uzpůsobené. Následovalo by tedy, že by nikdo nemohl dosáhnouti účinku křtu, leč nejprve exorcisován, což je patrně nesprávné. Tedy nemá nějakého účinku to; co se děje v exorcismech.

Mimo to, jako se děje v exorcismu něco před křtem. tak také se děje něco po křtu; jako když kněz maže na temeni. To však, co se děje po křtu, nezdá se něco působiti: protože podle toho byl by účinek křtu nedokonalý. Tedy ani to, co se děje v exorcismu před křtem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O vyznání: "Od dětí se dechnutími a exorcismy má zahnati nepřátelská moc ďáblova, jež oklamala člověka." Nic se však nekoná od Církve nadarmo. Tedy takovými dechnutími to se působí, že jest vypuzována moc démonů.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že to, co se děje v exorcismu, nic nepůsobí, nýbrž pouze naznačuje. - Avšak to je patrně nesprávné, protože Církev užívá v exorcismech rozkazujících slov na vypuzení démonovy moci: třebas, když říká: "Nuže, zlořečený ďáble, vyjdi z něho", atd. A proto jest říci, že mají nějaký účinek, avšak jinak nežli sám křest. Neboť křtem je člověku dána milost k plnému odpuštění vin. Tím však, co se děje v exorcismu, vylučuje se dvojí překážka přijetí spasitelné milosti. Z nichž jedna je překážka vnější, pokud se démoni snaží překaziti spasení člověka. A ta překážka se odstraňuje dechnutími, jimiž se zapuzuje moc démonova, jak je patrné z uvedeného výroku Augustinova; totiž na to, aby nepřekážel přijetí svátosti. Zůstává však moc démonova v člověku co do skvrny hříchu a proviny trestu., dokud není hřích odstraněn křtem. A podle toho praví Cyprián: "Věz, že démonova špatnost může trvati až ke spasitelné vodě; ve křtu však ztrácí veškeru špatnost." Jiná pak překážka je vnitřní, pokud totiž člověk nákazou prvotním hříchem má uzavřené smysly ke vnímání tajemství spásy. Proto dí Rabanus O poučení duchovních, že "v typické slině a kněžském doteku působí moudrost a síla Boží spásu křtěnců, aby se otevřel čich vnímání vůně znalosti Boha, aby se otevřel sluch slyšení přikázání Božích, aby se jim otevřely smysly v hloubi srdce k odpovídání".

*baptizatus fuerit, salvus erit*. Ergo ea quae aguntur in exorcismo nihil efficiunt, sed solum significant.

III q. 71 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novae legis ut sit signum et causa, sicut supra dictum est. Si ergo ea quae aguntur in exorcismo aliquid efficiant, videtur quod singula sint quaedam sacramenta.

III q. 71 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut exorcismus ordinatur ad Baptismum, ita, si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum Baptismi. Sed dispositio ex necessitate praecedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum Baptismi nisi prius exorcizatus, quod patet esse falsum. Non ergo ea quae aguntur in exorcismis aliquem effectum habent.

III q. 71 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut quaedam aguntur in exorcismo ante Baptismum, ita etiam quaedam aguntur post Baptismum, sicut quod sacerdos baptizatum ungit in vertice. Sed ea quae post Baptismum aguntur non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc, effectus Baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quae ante Baptismum aguntur in exorcismo.

III q. 71 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de symbolo, *parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis Diaboli potestas inimica, quae decepit hominem*. Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per huiusmodi exsufflationes hoc agitur ut Daemonum potestas expellatur.

III q. 71 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt ea quae in exorcismo aguntur nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum, per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendum Daemonis potestatem, puta cum dicit, *ergo, maledicte Diabole, exi ab eo,* et cetera. Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habent, differenter tamen ab ipso Baptismo. Nam per Baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum. Per ea vero quae in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum gratiae salutaris percipiendae. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout Daemones salutem hominis impedire conantur. Et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas Daemonis repellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non praestet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas Daemonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum poenae, quousque peccatum per Baptismum tollatur. Et secundum hoc Cyprianus dicit, *scias Diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem, in Baptismo autem omnem nequitiam amittere*. Aliud autem impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus praeclusos ad percipienda salutis mysteria. Unde Rabanus, de institutione clericorum, dicit quod *per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumenis operatur, ut aperiantur eis nares ad recipiendum odorem notitiae Dei, ut aperiantur aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illis sensus in intimo corde ad respondendum*.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím, co se děje v exorcismu, neodstraňuje se vina, za kterou je člověk trestán po smrti; nýbrž se jen odstraňují překážky přijetí odpuštění viny skrze svátost. Pročež po smrti nemá síly exorcismus bez křtu. Praepositinus však praví, že děti exorcisované, zemrou-li před křtem, budou trpěti menšítemnoty. To se však nezdá pravdivé, protože ony temnoty jsou postrádání vidění Boha, jež nepřipouští více a méně.

K druhému se musí říci, že v pojmu svátosti jest, aby vykonala hlavní účinek, jímž jest milost, odpouštějící vinu, nebo nahrazující nějaký nedostatek člověkův. To však nenastává tím, co se děje v exorcismu; nýbrž ,jsou odstraňovány překážky toho. A proto nejsou svátostmi, nýbrž nějakými svátostinami.

K třetímu se musí říci, že dostatečným uzpůsobením na přijetí křestní milosti jest víra a úmysl: buď vlastní toho, jenž je křtěn, je-li dospělý, nebo Církve, je-li dítětem. To však, co se děje v exorcismu, jezařízeno k odstranění překážek. A proto někdo bez toho může dosáhnouti účinku křtu. Nemá se to však opomíjeti, leč v případě nutnosti. A tehdy, po nebezpečí, má se doplniti, aby se zachovala jednotnost ve křtu. A nedoplňuje se nadarmo po křtu: protože, jako má překážky účinek křtu před přijetím, tak může míti překážky, když byl přijat.

Ke čtvrtému se musí říci, že z toho, co po křtu se děje na křtěném, něco jest, co nejen naznačuje, nýbrž působí: totiž pomazání, které se děje na temeni, jež působí zachování křestní milosti. Něco však jest, co nic nepůsobí, nýbrž jen naznačuje: jako že se jim dává bílé roucho na znamení nového života.

## I.4. Zda přísluší knězi katechisovati a exorcisovati křtěnce.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší knězi křtěnce katechisovati a exorcisovati. Neboť k úřadu služebníků patří míti činnost vůči nečistým, jak praví Diviš, V. hl. Církv. Hier. Ale katechumeni, kteří jsou vyučováni v katechismu a energumeni, kteří jsou očišťováni v exorcismu, čítají se k nečistým; jak praví Diviš tamtéž. Tedy katechisovati a exorcisovati nepatří k úřadu kněze, nýbrž spíše služebníků.

Mimo to katechumeni jsou poučováni o víře skrze Písmo svaté, jež je čteno v kostele od služebníků; jako totiž od lektorů je v kostele čten Starý zákon a od podjáhnů Nový. A tak katechisovati přísluší služebníkům. - Podobně též exorcisovati zdá se náležeti služebníkům. Praví totiž Isidor, v kterémsi listu: "Exorcistovi přísluší zpaměti znáti exorcismy a vkládati ruce na energumeny a katechumeny při exorcismu." Nepřísluší tedy kněžskému úřadu katechisovati a exorcisovati.

III q. 71 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per ea quae aguntur in exorcismo non tollitur culpa, propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpae per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine Baptismo. Praepositinus autem dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante Baptismum, minores tenebras patientur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebrae illae sunt carentia divinae visionis, quae non recipit magis et minus.

III q. 71 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum, qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum. Quod quidem non fit per ea quae aguntur in exorcismo, sed solum huiusmodi impedimenta tolluntur. Et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

III q. 71 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria eius qui baptizatur, si sit adultus, vel Ecclesiae, si sit parvulus. Ea vero quae aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta. Et ideo sine eis potest aliquis consequi effectum Baptismi. Non tamen sunt huiusmodi praetermittenda, nisi in necessitatis articulo. Et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in Baptismo. Nec frustra supplentur post Baptismum, quia, sicut impeditur effectus Baptismi antequam percipiatur, ita potest impediri postquam fuerit perceptus.

III q. 71 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod eorum quae aguntur post Baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quae fit in vertice, quae operatur conservationem gratiae baptismalis. Aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur eis vestis candida, ad significandam novitatem vitae.

## 4. Utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

III q. 71 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius, V cap. Eccl. Hier., dicit. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius ibidem dicit. Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

III q. 71 a. 4 arg. 2

Praeterea, catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quae in Ecclesia per ministros recitatur, sicut enim per lectores in Ecclesia legitur vetus testamentum, ita etiam per diacones et subdiacones legitur novum. Et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam et exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet. Dicit enim Isidorus, in quadam epistola, *ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcismo imponere*. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.



Mimo to katechisovati je totéž co učiti, a to je totéž, co zdokonalovati. Což přísluší úřadu biskupů; jak praví Diviš, hl. V. Církv. Hier. Nepřísluší tedy kněžskému úřadu.

Avšak proti jest, co praví papež Mikuláš: "Katechisování křtěnců mohou konati kněží každého kostela." Řehoř také praví k Ezechielovi: "Kněží když skrze milost exorcismu vkládají na věřící ruce, co jiného činí, než že zapuzují démony?"

Odpovídám: Musí se říci, že služebník se přirovnává ke knězi, jako druhotný a nástrojový činitel k hlavnímu: jak naznačuje samo slovo služebník. Avšak činitel druhotný bez hlavního činitele nekoná nic při působnosti. Čím pak jest větší výkon, tím mocnějších nástrojů potřebuje hlavní činitel. Větší však jest výkon kněze, když uděluje samu svatost, než v přípravách na svátost. A proto nejvyšší služebníci, kteří slují jáhny, spolupůsobí s knězem v samém udělování svátostí. Praví totiž Isidor, že "jáhnovi přísluší státi u kněží a přisluhovati ve všem, co se děje ve svátostech Kristových, totiž ve křtu, v křižmu, pateně a kalichu." Nižší pak služebníci spolupůsobí s knězem v tom, co jest přípravné ke svátostem: jako lektoři v katechismu a exorcisté v exorcismu.

K prvnímu se tedy musí říci, že nad nečistými mají služebníci působení přisluhovatelské a jako nástrojové, ale kněz hlavní.

K druhému se musí říci, že lektoři a exorcisté mají úřad katechisovati a exorcisovati, ne sice hlavně, nýbrž jakožto posluhující v tom knězi.

K třetímu se musí říci, že mnohonásobné jest poučování. Jedno obracející k víře. To pak přisuzuje biskupovi Diviš, v II. hl. Církv. Hier.; a může příslušeti kterémukoli kazateli, nebo také kterémukoli věřícímu. - Druhé jest poučování, jímž jest kdo vyučován v základech víry, a jak se má chovati při přijímání svátostí. A to sice druhotně přísluší služebníkům, hlavně však kněžím. - Třetí jest poučování o způsobech křesťanského života. A to přísluší kmotrům. - Čtvrté jest poučování o hlubokých tajemstvích víry a dokonalosti křesťanského života. A to z povinnosti náleží biskupům.

# *LXXII. O svátosti biřmování.*

## Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Následuje úvaha o svátosti biřmování. A o tom je dvanáct otázek.

1. Zda je biřmování svátost.

2. O jeho látce.

3. Zda je nutné ke svátosti, aby bylo křižmo napřed posvěceno od biskupa.

4. O jeho tvaru.

III q. 71 a. 4 arg. 3

Praeterea, catechizare idem est quod docere, et hoc idem est quod perficere. Quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius, V cap. Eccl. Hier. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

III q. 71 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Nicolaus Papa dicit, *catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscuiusque Ecclesiae fieri possunt*. Gregorius etiam, super Ezech., dicit, *sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt nisi quod Daemonia eiiciuntur*.

III q. 71 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod minister comparatur ad sacerdotem sicut secundarium et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente in operando. Quanto autem operatio est potior, tanto principale agens indiget potioribus instrumentis. Potior autem est operatio sacerdotis inquantum confert ipsum sacramentum, quam in praeparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri, qui dicuntur diacones, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum, dicit enim Isidorus quod *ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in Baptismo scilicet, in chrismate, patena et calice*. Inferiores autem ministri cooperantur sacerdoti in his quae sunt praeparatoria ad sacramenta, sicut lectores in catechismo, exorcistae in exorcismo.

III q. 71 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod super immundos ministri habent operationem ministerialem et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

III q. 71 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod lectores et exorcistae habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

III q. 71 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod multiplex est instructio. Una conversiva ad fidem. Quam Dionysius attribuit episcopo, in II cap. Eccl. Hier., et potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum. Et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione Christianae vitae. Et haec pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione Christianae vitae. Et haec ex officio pertinet ad episcopos.

# *72. De sacramento confirmationis.*

## Prooemium

III q. 72 pr.

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum confirmatio sit sacramentum. Secundo, de materia eius. Tertio, utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum. Quarto, de forma ipsius. Quinto, utrum imprimat characterem. Sexto, utrum character confirmationis praesupponat characterem baptismalem. Septimo, utrum conferat

5. Zda vtiskuje charakter.
6. Zda charakter biřmování předpokládá charakter křestní.
7. Zda uděluje milost.
8. Komu přísluší přijmouti tuto svátost.
9. Na které části.
10. Zda je třeba někoho, aby držel biřmovance.
11. Zda se uděluje tato svátost jen od biskupů.
12. O jeho obřadu.

## I.1. Zda jest biřmováni svátost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že biřmování není svátost. Neboť svátosti mají účinnost z Božího ustanovení, jak bylo svrchu řečeno. Ale nečte se, že biřmování ustanovil Kristus. Tedy není svátostí.

Mimo to svátosti Nového zákona byly předobrazeny ve Starém; jak praví Apoštol, I. Kor. 10, že "všichni v Mojžíši byli pokřtěni v oblaku a v moři a všichni požívali téhož duchovního pokrmu a všichni pili týž duchovní nápoj" Ale biřmování nebylo předobrazeno ve Starém zákoně. Tedy není svátostí.

Mimo to svátosti jsou zařízeny ke spasení lidí. Ale bez biřmování může býti spasení; neboť jsou spaseny děti, zemřelé bez biřmování. Tedy biřmování není svátost.

Mimo to každou svátostí církve jest člověk připodobňován Kristu, jenž jest původcem svátostí. Ale biřmováním nemůže se člověk připodobňovati Kristu, o němž nečteme, že byl biřmován.

Avšak proti jest, co píše papež Melchiades biskupům Španělským: "O těch, o nichž jste od nás žádali poučení, totiž, zda jest větší svátostí vkládání rukou biskupů nebo křest, vězte, že obojí jest veliká svátost."

Odpovídám: musí se říci, že svátosti Nového zákona jsou zařízeny ke zvláštním účinkům milosti. A proto, kde se naskytne nějaký zvláštní účinek milosti, tam je stanovena zvláštní svátost. Protože však smyslová a tělesná mají podobnost s duchovými a rozumovými, z toho, co se děje v tělesném životě, můžeme poznati, co jest zvláštního v duchovním životě. Jest pak jasné, že v tělesném životě jest nějakou zvláštní dokonalosti, že člověk přichází do dokonalého věku a může konati dokonalé skutky člověka; pročež i Apoštol praví, I. Kor. 13: "Když pak jsem se stal mužem, odložil jsem, co bylo dětského." A odtud také jest, že vedle pohybu zplození, jímž někdo dostává tělesný život, jest pohyb růstu, jímž jest někdo přiváděn k dokonalému věku. Tak tedy i duchovní život dostává člověk křtem, jenž jest duchovním obrozením. V biřmování však přijímáčlověk jako jakýsi dokonalý věk duchovního života. Pročež praví papež Melchiades: "Duch Svatý, jenž sestupuje spásonosným snešením na křestní vodu, ve zdroji udílí plnost k nevinnosti, v biřmování poskytuje vzrůstu k milosti. Ve křtu se obrozujeme k životu, po křtu zesílíme." A proto jest jasné, že biřmování

gratiam. Octavo, cui competat recipere hoc sacramentum. Nono, in qua parte. Decimo, utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum. Undecimo, utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur. Duodecimo, de ritu eius.

## 1. Utrum confirmatio sit sacramentum.

III q. 72 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est. Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

III q. 72 a. 1 arg. 2

Praeterea, sacramenta novae legis in veteri praefigurata fuerunt, ut apostolus dicit, I Cor. X, quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem spiritualem escam manducaverunt, et omnes eundem potum spiritualem biberunt*. Sed confirmatio non fuit praefigurata in veteri testamento. Ergo non est sacramentum.

III q. 72 a. 1 arg. 3

Praeterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus, nam pueri baptizati sine confirmatione decedentes salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

III q. 72 a. 1 arg. 4

Praeterea, per omnia sacramenta Ecclesiae homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem homo Christo conformari non potest, qui non legitur esse confirmatus.

III q. 72 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Melchiades Papa scribit Hispaniarum episcopis, *de his super quibus rogastis nos vos informari, idest, utrum maius sit sacramentum manus impositio episcoporum an Baptismus, scitote utrumque magnum esse sacramentum*.

III q. 72 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta novae legis ordinantur ad speciales gratiae effectus, et ideo, ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiae, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita speciale existat. Manifestum est autem quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est quod homo ad perfectam aetatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit, unde et apostolus dicit, I Cor. XIII, *cum autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*. Et inde etiam est quod, praeter motum generationis, quo aliquis accipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam aetatem perfectam spiritualis vitae. Unde Melchiades Papa dicit, *spiritus sanctus, qui super aquas Baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum*



je zvláštní svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že o ustanovení této svátosti je trojí domněnka. Někteří totiž řekli, že tato svátost nebyla ustanovena ani od Krista, ani od Apoštolů, nýbrž později, po čase, ba nějakém sněmu. Jiní pak řekli, že byla ustanovena od Apoštolů. - Ale to nemůže býti; protože ustanovovati novou svátost náleží vynikající moci, která přísluší pouze Kristu. A proto jest říci, že Kristus ustanovil tuto svátost, ne výkonem, nýbrž slibem, podle onoho Jan. 16: "Jestliže neodejdu, Utěšitel nepřijde k vám; jestli však odejdu, pošlu jej k vám." A to proto, že se v této svátosti dává plnost Ducha Svatého, která neměla býti dána před Kristovým zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením; podle onoho Jan. 7: "Nebyl dosud dán Duch Svatý, protože Ježíš nebyl ještě oslaven."

K druhému se musí říci, že biřmování jest svátost plnosti milosti; a proto nemohlo míti něco odpovídajícího ve Starém zákoně, protože "zákon nic nepřivedl k dokonalému", jak se praví Žid. 7.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, všechny svátosti jsou nějak nutné ke spasení. Ale některé jsou, bez nichž není spasení; některé pak jsou, které působí k dokonalosti spásy. A tímto způsobem biřmování je nutné ke spasení; ačkoliv bez něho může býti spasení; když se neopomine z pohrdání svátostí.

Ke čtvrtému se musí říci, že ti, kteří přijímají biřmování, jež jest svátostí plnosti milosti, jsou připodobňováni Kristu, pokud on byl od prvého okamžiku svého početí "plný milosti a pravdy", jak se praví Jan. 1. Ta pak plnost byla ohlášena při křtu, když "Duch Svatý na něj sestoupil v tělesné podobě". Pročež se též praví Luk. 4, že "Ježíš, plný Ducha Svatého, odešel od Jordánu". Nehodilo se však důstojnosti Kristově, jenž jest původcem svátostí, aby ze svátosti přijal plnost milosti.

## I.2. Zda křižmo je vhodnou látkou této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že křižmo není vhodnou látkou této svátosti. Neboť, jak bylo řečeno, tato svátost byla ustanovena od Krista, slibujícího učedníkům Ducha svatého. Ale on jim poslal Ducha Svatého bez pomazání křižmem. Také sami Apoštolové udělovali tuto svátost skrze pouhé vzkládání rukou, bez křižma; praví se totiž Skut. 8, že "Apoštolové vzkládali ruce na pokřtěné a dostávali Ducha Svatého." Tedy křižmo není látkou této svátosti, protože látka je nutná ke svátosti.

Mimo to biřmování nějak zdokonaluje svátost křtu, jak bylo shora řečeno; a tak se má s ním shodovati, jako dokonalost se zdokonaleným. Ale při křtu je látkou

*praestat ad gratiam. In Baptismo regeneramur ad vitam, post Baptismum roboramur*. Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

III q. 72 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circa institutionem huius sacramenti est triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio. Alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiae, quae competit soli Christo. Et ideo dicendum quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Ioan. XVI, *nisi ego abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos*. Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*.

III q. 72 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiae, et ideo non potuit habere aliquid respondens in veteri lege, quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Heb. VII.

III q. 72 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem, sed quaedam sine quibus non est salus, quaedam vero sicut quae operantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dummodo non praetermittatur ex contemptu sacramenti.

III q. 72 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod illi qui confirmationem accipiunt, quae est sacramentum plenitudinis gratiae, Christo conformantur inquantum ipse a primo instanti suae conceptionis fuit *plenus gratiae et veritatis*, ut dicitur Ioan. I. Quae quidem plenitudo declarata est in Baptismo, quando *spiritus sanctus descendit corporali specie super eum*. Unde et Luc. IV dicitur quod *Iesus plenus spiritus sancto regressus est a Iordane*. Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiae acciperet.

## 2. De materia huius sacramenti.

III q. 72 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti. Hoc enim sacramentum, ut dictum est, institutum est a Christo promittente discipulis spiritum sanctum. Sed ipse misit eis spiritum sanctum absque chrismatis unctione. Ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem, absque chrismate, dicitur enim Act. VIII quod *apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant spiritum sanctum*. Ergo chrisma non est materia huius sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

III q. 72 a. 2 arg. 2

Praeterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum Baptismi, sicut supra dictum est, et ita debet ei conformari

jednoduchý živel, totiž voda. Tedy není vhodnou látkou této svátosti křižmo, jež se dělá z oleje a balsámu.

Mimo to olej se béře za látku této svátosti na mazání. Ale mazání lze konati kterýmkoli olejem: třebas olejem, který je z ořechu a ze kterýchkoli jiných věcí. Nemusí se tedy bráti k této svátosti pouze olej olivový.

Mimo to bylo shora řečeno, že voda se béře za látku ke křtění, protože se všude snadno nalezne. Ale olej olivový se nenalezne všude, a ještě méně balsám. Není tedy vhodnou látkou této svátosti křižmo, které se z nich dělá.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v Registru: "Kněží se neopovažujte pokřtěné děti znamenati na čelech svatým křižmem." Tedy křižmo je látkou této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že křižmo je vhodnou látkou této svátosti. Jak totiž bylo řečeno, v této svátosti se dává plnost Ducha Svatého na duchovní sílu, jež přísluší dokonalému věku. Člověk však, když dosáhl dokonalého věku, začíná již svými skutky stýkati se s druhými, kdežto před tím jaksi odděleně žije sám sobě. Milost pak Ducha Svatého je naznačena olejem; pročež se praví, že Kristus je "pomazán olejem ra dosti" pro plnost Ducha Svatého, kterou měl. A proto olej patří za látku této svátosti. Přiměšuje se pak balsám pro vydávání vůně, která vane ke druhým; pročež též praví Apoštol, II. Kor. 2: "Jsme Kristova libá vůně" atd. A ačkoli je mnoho jiných vonných, přece se zvláště béře balsám proto, že má vynikající vůni a protože také poskytuje neporušenost; pročež se praví Eccli. 24: "Jako nemíchaný balsám vůně má."

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus z moci, kterou má ve svátostech, udělil Apoštolům věc této svátosti, totiž plnost Ducha Svatého, bez svátosti, poněvadž oni "dostali prvotiny Ducha Svatého", jak se praví Řím. 8. Přece však bylo Apoštolům uděleno něco hmotně při udělení Ducha Svatého. Že totiž Duch Svatý na ně sestoupil viditelně v podobě ohně, odnáší se k témuž naznačování, k němuž se odnáší olej: leda že oheň má sílu činnou, kdežto olej sílu trpnou, pokud je látkou a výživou ohně. A to bylo dosti příhodné, neboť skrze Apoštoly měla milost Ducha Svatého plynouti na jiné. - Na Apoštoly také Duch Svatý sestoupil v útvaru jazyka. Což se odnáší ke znamenání toho, co znamená balsám: leda že jazyk spojuje s druhými skrze řeč, kdežto balsám skrze vůni; protože totiž Apoštolové byli naplněni Duchem Svatým jakožto učitelé víry, ostatní však věřící jakožto vykonavatelé toho, co se týká vzdělání věřících. Podobně také na vkládání rukou apoštolů a jejich kázání sestupovala plnost Ducha Svatého na věřící pod viditelnými znameními, jak na začátku sestoupila na apoštoly. Pročež praví Petr, Skut. 11: "Když jsem začal mluviti, padl Duch Svatý na ně, jakož i na nás na začátku." A proto nebyla nutná smyslová látka svátostná, kde smyslová znamení zázračně byla Bohem poskytnuta. Apoštolové však užívali obecně křižma při

sicut perfectio perfectibili. Sed in Baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo huius sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

III q. 72 a. 2 arg. 3

Praeterea, oleum assumitur in materia huius sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus, et ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad huiusmodi sacramentum.

III q. 72 a. 2 arg. 4

Praeterea, supra dictum est quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia huius sacramenti.

III q. 72 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in registro, *presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non praesumant*. Ergo chrisma est materia huius sacramenti.

III q. 72 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod chrisma est conveniens materia huius sacramenti. Sicut enim dictum est, in hoc sacramento datur plenitudo spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectae aetati. Homo autem, cum ad perfectam aetatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios, antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero spiritus sancti in oleo designatur, unde Christus dicitur esse, unctus oleo laetitiae, propter plenitudinem spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiae huius sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quae redundat ad alios, unde et apostolus dicit, II Cor. II, *Christi bonus odor sumus*, et cetera. Et licet multa alia sint odorifera, tamen praecipue accipitur balsamum, propter hoc quod habet praecipuum odorem, et quia etiam incorruptionem praestat, unde Eccli. XXIV dicitur, *quasi balsamum non mixtum odor meus*.

III q. 72 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus ex potestate quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem huius sacramenti, idest plenitudinem spiritus sancti, sine sacramento, eo quod ipsi *primitias spiritus sancti acceperunt*, sicut dicitur Rom. VIII. Nihilominus tamen aliquid conforme materiae huius sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione spiritus sancti. Quod enim spiritus sanctus sensibiliter super eos descendit in specie ignis, ad eandem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat, nam per apostolos gratia spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam spiritus sanctus descendit in figura linguae. Quod ad idem refertur significandum quod significat balsamum, nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem; quia scilicet apostoli replebantur spiritu sancto ut fidei doctores, alii vero fideles ut operatores eorum quae pertinent ad aedificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum praedicationem, descendebat plenitudo spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super



udělování svátosti, když taková znamení viditelná nebyla dána. Praví totiž Diviš, IV. hlav. Círk. Hier.: "Jest jakési zdokonalující působení, které naši vůdcové," to jest apoštolové, "nazývají obětí křižma."

K druhému se musí říci, že křest se uděluje na dosažení duchovního života jednoduše; a proto přísluší této svátosti jednoduchá látka. Ale tato svátost se dává k dosažení plnosti Ducha Svatého, jehož působení jest mnohotvaré, podle onoho Moudr. 7: "Jest pak v ní Duch svatý, jediný, a mnohonásobný;" a I. Kor. 12 se praví: "Jsou rozděleni milosti, týž však Duch." A proto má vhodně tato svátost složenou látku.

K třetímu se musí říci, že vlastnosti oleje, jimiž se naznačuje Duch Svatý, více se nalézají v olivovém oleji než v kte rémkoliv jiném oleji. Pročež i oliva sama, stále zelených ratolestí, značí svěžest a milosrdenství Ducha Svatého. Tento také olej se nazývá olejem vlastně a nejvíce jest v užívání, kde jej lze míti. Každá pak jiná tekutina sluje olejem pro podobnost s ním; a není v obecném užívání, nýbrž jen jako náhražka u těch, jimž chybí olej olivový. A proto jen tohoto oleje se užívá při této svátosti a některých jiných.

Ke čtvrtému se musí říci, že křest je svátost naprosto nutná; a proto se musí jeho látka všude nalézati. Postačí pak, aby se mohla snadno dopraviti na všechna místa země látka této svátosti, která není tolik nutná.

## I.3. Zda je nutné k této svátosti, aby křižmo, které jest látkou této svátosti, bylo napřed biskupem posvěceno.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není nutné k této svátosti, aby křižmo, které jest látkou této svátosti, bylo prve posvěceno biskupem. Neboť křest, v němž nastává plné odpuštění hříchů, nemá menší účinnost než tato svátost. Ale. ač se užívá nějakého svěcení křestní vody před křtem, přece není nutné k této svátosti, aby bylo křižmo posvěceno biskupem.

Mimo to totéž se nemá dvakráte posvěcovati. Ale látka svátosti se posvěcuje při samém udílení svátosti skrze tvar slov, jímž se uděluje svátost; pročež i Augustin praví, K Jan.: "Přistupuje slovo k živlu a nastává svátost." Nemá se tedy křižmo prve posvětiti, než se udělí tato svátost.

Mimo to každé posvěcení, které jest ve svátostech, je zařízeno k dosažení milosti. Ale smyslová látka, upravená z oleje a balzámu, není schopná milosti. Tedy se jí nemá

apostolos, unde Petrus dicit, Act. XI, *cum coepissem loqui, cecidit spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio*. Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius, IV cap. Eccl. Hier., *est quaedam perfectiva operatio, quam duces nostri, idest apostoli, chrismatis hostiam nominant*.

III q. 72 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam, et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam spiritus sancti, cuius est multiformis operatio, secundum illud Sap. VII, *est autem in illa spiritus sanctus, unicus, multiplex*, et I Cor. XII dicitur, *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus*. Et ideo convenienter huius sacramenti est materia composita.

III q. 72 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod proprietates olei quibus significatur spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo. Unde et ipsa oliva, semper frondibus virens, virorem et misericordiam spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest. Quilibet autem alius liquor ex similitudine huius oleum nominatur, nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum huius et quorundam aliorum sacramentorum.

III q. 72 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod Baptismus est sacramentum absolutae necessitatis, et ideo eius materia debet ubique inveniri. Sufficit autem quod materia huius sacramenti, quod non est tantae necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

## 3. Utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit per episcopum consecratum.

III q. 72 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma, quod est materia huius sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciae quam hoc sacramentum. Sed, licet quaedam sanctificatio adhibeatur aquae baptismali ante Baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis praeteriri potest. Ergo nec est de necessitate huius sacramenti quod chrisma fuerit per episcopum consecratum.

III q. 72 a. 3 arg. 2

Praeterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum, unde et Augustinus dicit, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

III q. 72 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis consecratio quae fit in sacramentis, ad

dávati nějakého posvěcení.

Avšak proti jest, co praví papež Innocenc: "Kněží, když křtí, smějí mazati křtěné křižmem, jež bylo posvěceno od biskupa, ne však znamenati čelo týmž olejem, což náleží pouze biskupům, když udělují Těšitele," což se děje v této svátosti. Tedy se vyžaduje k této svátosti, aby látka této svátosti byla prve posvěcena biskupem.

Odpovídám: Musí se říci, že celé posvěcování svátostí plyne od Krista, jak bylo svrchu řečeno. Jest pak uvážiti, že Kristus užíval některých svátostí, majících tělesnou látku, totiž křtu a také Eucharistie. A proto ze samého užívání Kristem obdržely látky těchto svátostí způsobilost k vyko nání svátosti. Pročež praví Zlatoústý, že "nikdy by nemohly křestní vody očistiti hříchy věřících, kdyby nebyly posvěceny dotykem těla Páně". A podobně sám Pán, vzav chléb, požehnal; podobně pak i kalich, jak máme Mat. 26 a Luk. 22. A proto není nutné k těmto svátostem, aby látka byla :prve požehnána; protože postačí požehnání Kristovo. Jestliže však se užívá nějakého požehnání, náleží ke slavnostnosti svátosti; ne však k nutnosti. Viditelných pak pomazání neužíval Kristus, aby nečinil bezpraví pomazání vnitřnímu, jímž byl pomazán nad své společníky. A proto jak křižmo, tak svatý olej a olej nemocných jsou prve požehnány, než se jich užívá ke svátosti.

K prvnímu tedy je patrná odpověď z řečeného.

K druhému se musí říci, že obojí posvěcení křižma nevztahuje se na totéž. Neboť, jako nabývá nástroj dvojím způsobem nástrojové moci, totiž, když přijímá tvar nástroje a když jest hýbán hlavním činitelem, tak také potřebuje látka svátosti dvojího svěcení, z nichž jedním se stává vlastní látkou svátosti, druhým pak se přivádí k účinku.

K třetímu se musí říci, že tělesná látka není schopna milosti, jakožto podmět milosti, nýbrž pouze jako nástroj milosti, jak bylo svrchu řečeno. A na to je posvěcena svátostná látka buď od samého Krista, nebo od biskupa, jenž v Církvi zastupuje Krista.

## I.4. Zda je vhodný tento tvar této svátosti: Poznamenávám tě znamením kříže atd.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný tento tvar této svátosti: Poznamenávám tě znamením kříže a biřmuji tě křižmem spasení ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, Amen. Neboť užívání svátostí plyne od Krista a od apoštolů. Ale ani Kristus neustanovil ten tvar, ani se nečte, že ho apoštolové užívali. Tedy tento tvar není vhodným této svátosti.

Mimo to, jako je svátost táž u všech, tak má býti týž i tvar; protože každá věc má jednotu, jakož i bytí, od svého tvaru.

consecutionem gratiae ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiae. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

III q. 72 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Innocentius Papa dicit, *presbyteris, cum baptizant, ungere baptizatos chrismate liceat, quod ab episcopo fuerat consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Paraclitum*; quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur quod materia huius sacramenti prius per episcopum consecretur.

III q. 72 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est. Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet Baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiae horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit quod *nunquam aquae Baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent*. Et ipse similiter dominus, accipiens panem, benedixit, similiter autem et calicem, ut habetur Matth. XXVI et Luc. XXII. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem. Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni qua est unctus prae consortibus suis. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum et oleum infirmorum prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti.

III q. 72 a. 3 ad 1

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

III q. 72 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

III q. 72 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod materia corporalis non est capax gratiae quasi gratiae subiectum, sed solum sicut gratiae instrumentum, ut supra dictum est. Et ad hoc materia sacramenti consecratur, vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.

## 4. De forma ipsius.

III q. 72 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma huius sacramenti, *consigno te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti, amen*. Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo haec non est conveniens forma huius sacramenti.

III q. 72 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et



Ale neužívají všichni tohoto tvaru; někteří totiž říkají: Biřmuji tě křižmem posvěcení. Tedy tento tvar není vhodný této svátosti.

Mimo to tato svátost má se shodovati se křtem, jako dokonalost se zdokonalovaným. Ale v křestním tvaru není zmínky o poznamenání charakterem, ani o kříži Kristově, ač přece křtem člověk umírá s Kristem, jak praví Apoštol, Řím. 6; ani také není zmínky o účinku spasení, ač přece křest je nutný ke spáse. Také se ve tvaru křestním udává toliko jeden úkon a vyjadřuje se osoba křtícího, když se praví, Já tě křtím; čehož opak se jeví ve tvaru řečeném. Tedy není vhodný tvar této svátosti.

Avšak proti jest autorita Církve, která užívá obecně tohoto tvaru.

Odpovídám: Musí se říci, že řečený tvar jest vhodný této svátosti. Jako totiž tvar věci přírodní dává jí druh, tak má svátostný tvar obsahovati cokoli patří k druhu svátosti. Jak však plyne z řečeného shora, v této svátostí dává se Duch Svatý na sílu v duchovním boji. A proto je trojí nutné v této svátosti, a jest obsaženo v řečeném tvaru. První pak je příčina, udělující plnost duchovní síly, což je svatá Trojice. A jest vyjádřena, když se praví, Ve jménu Otce atd. Druhé jest sama duchovní síla, která se uděluje ke spasení člověku skrze svátost viditelné látky. Což je udáno, když se praví, Biřmuji tě křižmem spasení. - Třetí je odznak, který se dává bojovníku; jako vojíni jsou označováni odznaky vůdců. A o tom se praví: Poznamenávám tě znamením kříže, v němž totiž "Král náš zvítězil", jak se praví Kolos. 2.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, přísluhou apoštolů byl někdy udílen účinek této svátosti, totiž plnost Ducha Svatého, za nějakých viditelných znamení, zázračně vykonaných od Boha, jenž může uděliti účinek svátosti bez svátosti. A tehdy nebylo třeba ani látky, ani tvaru této svátosti. Někdy však udíleli tuto svátost jako přisluhující svátostmi. A tehdy užívali jak látky, tak i tvaru z nařízení Kristova. Neboť mnohé zachovávali apoštolové při udílení svátostí, co není pověděno v Písmech, obecně předložených. Pročež praví Diviš, na konci Círk. Hier.: "Účinná vzývání", to jest, slova, kterými se vykonávají svátosti, "není dovoleno vykladačům Písma ze skrytosti přiváděti na veřejnost ani jejich tajemství, nebo skrze ně od Boha učiněné divy; nýbrž naše posvátné podání bez okázalosti," to je, skrytě, "je oznamuje." Pročež i Apoštol praví, mluvě o konání Eucharistie, I. Kor. 11: "Ostatní vyřídím, až přijdu."

K druhému se musí říci, že svatost jest příčinou spasení. A proto totéž znamená, když se řekne křižmem spasení a posvěcení.

forma debet esse eadem, quia quaelibet res habet unitatem, sicut et esse, a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur, quidam enim dicunt, *confirmo te chrismate sanctificationis*. Ergo haec non est conveniens forma huius sacramenti.

III q. 72 a. 4 arg. 3

Praeterea, sacramentum hoc debet conformari Baptismo sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est. Sed in forma Baptismi non fit mentio de consignatione characteris; nec etiam de cruce Christi, cum tamen per Baptismum homo Christo commoriatur, ut apostolus dicit, Rom. VI; nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen Baptismus sit de necessitate salutis. In forma etiam Baptismi ponitur unus actus tantum; et exprimitur persona baptizantis, cum dicitur, ego te baptizo; cuius contrarium apparet in forma praedicta. Non ergo est conveniens forma huius sacramenti.

III q. 72 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Ecclesiae, quae hac forma communiter utitur.

III q. 72 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praedicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet, in hoc sacramento datur spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta. Quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas. Quae exprimitur cum dicitur, in nomine patris et cetera. Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per sacramentum materiae visibilis ad salutem. Quod quidem tangitur cum dicitur, confirmo te chrismate salutis. Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali, sicut milites signis ducum insigniuntur. Et quantum ad hoc dicitur, consigno te signo crucis, in quo scilicet *rex noster triumphavit*, ut dicitur Coloss. II.

III q. 72 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus huius sacramenti, scilicet plenitudo spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo confectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre. Et tunc non erat necessaria nec materia nec forma huius sacramenti. Quandoque autem tanquam ministri sacramentorum hoc sacramentum praebebant. Et tunc, sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione quae in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit, in fine Eccl. Hier., *consummativas invocationes*, idest verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est iustum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere, sed nostra sacra traditio sine pompa, idest occulte, edocet eas*. Unde et apostolus dicit, loquens de celebratione Eucharistiae, I Cor. XI, *cetera cum venero disponam*.

III q. 72 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur chrismate salutis, et

K třetímu se musí říci, že křest jest obrození k duchovnímu životu, jímž člověk žije v sobě. A proto se neudává ve tvaru křestním než úkon, patřící k samému člověku posvěco vanému. Ale tato svátost není zařízena pouze k tomu, aby byl člověk posvěcen v sobě, nýbrž poslán do nějakého vnějšího boje. A proto není pouze zmínka o vnitřním posvěcení, když se praví, biřmuji tě křižmem spásy, nýbrž člověk je také zevně poznamenáván, jako praporem kříže, do vnějšího duchovního boje, což jest naznačeno, když se praví, Poznamenávám tě znamením kříže. V samém pak slově křtím, jež znamená obmytí, lze rozuměti i látku, jíž jest voda obmývající, i účinek spasení. Což se nerozumí ve slově biřmuji; a proto se to musilo vyjádřiti. Bylo pak řečeno nahoře, že, když se říká Já, není to nutné ke křestnímu tvaru, protože se rozumí ve slovesu prvé osoby. Přidává se pak na vyjádření úmyslu. To však není tak nutné u biřmování, které se uděluje pouze od vynikajícího přisluhujícího, jak bude níže řečeno.

## I.5. Zda svátost biřmování vtiskuje charakter.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že svátost biřmování nevtiskuje charakteru. Charakter totiž obnáší jakési rozlišující znamení. Ale svátostí biřmování se člověk neodlišuje od nevěřících, neboť to se děje křtem; ani také od jiných věřících, protože tato svátost je zařízena k duchovnímu boji, jenž jest vyhlášen všem věřícím. Nevtiskuje se tedy v této svátosti něj aký charakter.

Mimo to svrchu bylo řečeno, že charakter jest jakási duchovní moc. Moc však není než činná nebo trpná. Činná však moc ve svátostech uděluje se svátostí kněžství; moc pak trpná, čili přijímající, svátostí křtu. Tedy svátostí biřmování se nevtiskuje žádný charakter.

Mimo to v obřízce, která jest tělesným charakterem, nevtiskuje se nějaký charakter duchovní. Ale v této svátosti vtiskuje se nějaký charakter tělesný: když totiž jest člověk znamenán křižmem znamením kříže na čele. Nevtiskuje se tedy v této svátosti duchovní charakter.

Avšak proti, v každé svátosti, která se neopakuje, vtiskuje se charakter. Ale tato svátost se neopakuje: praví totiž Řehoř: "O člověku, který byl znovu od velekněze biřmován: takové opakování jest zakázati."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, charakter jest nějaká duchovní moc, zařízená k některým posvátným úkonům. Bylo pak svrchu řečeno, že, jako křest jest nějaké obrození duchovní ke křesťanskému životu, tak je také biřmování nějaký duchovní vzrůst, dodávající člověku dokonalého duchovního věku. Je pak zjevné z podobnosti s tělesným životem, že jiná je činnost člověka právě narozeného a jiná činnost mu přísluší, když dospěl k

sanctificationis.

III q. 72 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus est regeneratio in spiritualem vitam, qua homo vivit in seipso. Et ideo non ponitur in forma Baptismi nisi ipse actus ad ipsum hominem pertinens sanctificandum. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnae exteriori. Et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur, confirmo te chrismate salutis, sed etiam consignatur homo exterius, quasi vexillo crucis, ad pugnam exteriorem spiritualem, quod significatur cum dicitur, consigno te signo crucis. In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutionem significat, potest intelligi et materia, quae est aqua abluens, et effectus salutis. Quae non intelliguntur in verbo confirmandi, et ideo oportuit haec ponere. Dictum est autem supra quod hoc quod dicitur, ego, non est de necessitate formae baptismalis, quia intelligitur in verbo primae personae. Apponitur tamen ad exprimendam intentionem. Quod non est ita necessarium in confirmatione, quae non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur.

## 5. Utrum imprimat characterem.

III q. 72 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus, hoc enim fit per Baptismum, nec etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem, quae omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

III q. 72 a. 5 arg. 2

Praeterea, supra dictum est quod character est quaedam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis, potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum Baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

III q. 72 a. 5 arg. 3

Praeterea, in circumcisione, quae est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, dum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

III q. 72 a. 5 s. c.

Sed contra, in omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur, dicit enim Gregorius, *de homine qui a pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est*. Ergo in confirmatione imprimitur character.

III q. 72 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata. Dictum est autem supra quod, sicut Baptismus est quaedam spiritualis generatio in vitam Christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine



dokonalému věku. A proto svátostí biřmování se dává člověku duchovní moc k některým jiným posvátným úkonům vedle oněch, k nimž se mu dává moc ve křtu. Neboť ve křtu dostává moc ke konání toho, co patří k vlastnímu spasení, pokud v sobě žije; ale v biřmování dostává moc ke konání toho, co patří k duchovnímu boji proti nepřátelům víry. Jak ukazuje příklad Apoštolů, kteří, než přijali plnost Ducha Svatého, byli ve večeřadle, trvajíce na modlitbě: potom však vyšli a nebáli se veřejně vyznávati víru, i před nepřáteli víry křesťanské. A proto je zjevné, že se ve svátosti biřmování vtiskuje charakter.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní boj proti neviditelným nepřátelům náleží všem. Ale bojovati proti viditelným nepřátelům, to jest proti pronásledovatelům víry, veřejným vyznáváním jména Kristova, patří biřmovaným, kteří duchovně byli již přivedeni do mužného věku; jak se praví I. Jan. 2: "Píši vám, mladí, protože jste silni a slovo Boží zůstává ve vás a přemohli jste zlovolného." A proto charakter biřmování jest odlišujícím znamením, nikoli nevěřících od věřících, nýbrž duchovně pokročilých od těch, kterým se praví: "Jako právě narozené děti."

K druhému se musí říci, že všechny svátosti jsou jakási vyznání víry. Tudíž, jako dostává křtěný duchovní moc na vyznávání víry skrze přijímání ostatních svátosti, tak biřmovaný dostává moc veřejně vyznávati víru Kristovu slovy, jako z povinnosti.

K třetímu se musí říci, že svátosti Starého zákona slují spravedlností těla, jak je patrné Žid. 9, protože totiž uvnitř nic nepůsobily. A proto se vtiskoval při obřízce charakter pouze na těle, ne však na duši. Ale v biřmování zároveň s charakterem tělesným se vtiskuje charakter duchovní, poněvadž je svátostí nového zákona.

## I.6. Zda charakter biřmováni nutně předpokládá charakter křestní.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že charakter biřmování nepředpokládá nutně charakter křestní. Neboť svátost biřmování je zařízena k veřejnému vyznávání víry Kristovy. Ale mnozí vyznali veřejně víru Kristovu již před křtem, prolivše krev za víru. Tedy charakter biřmování nepředpokládá charakter křestní.

Mimo to se nečte o apoštolech, že byli pokřtěni; zvláště když se praví, Jan. 4, že "Kristus sám nekřtil, nýbrž učedníci jeho". A přece byli potom biřmováni za příchodu Ducha Svatého. Tedy podobně jiní mohou býti biřmováni než jsou křtěni.

Mimo to Skut. 10 se praví, že "za řeči Petrovy sestoupil Duch Svatý na všechny, kteří poslouchali slovo, a slyšeli je mluviti jazyky"; a potom "dal je křtít". Tedy z téhož

corporalis vitae quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio competit ei cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam actiones alias sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in Baptismo. Nam in Baptismo accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit, sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei. Sicut patet exemplo apostolorum, qui, antequam plenitudinem spiritus sancti acciperent, erant in cenaculo perseverantes in oratione; postmodum autem egressi non verebantur fidem publice fateri, etiam coram inimicis fidei Christianae. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

III q. 72 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit. Sed contra hostes visibiles, idest contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi confitendo, est confirmatorum, qui iam sunt perducti spiritualiter ad virilem aetatem, secundum quod dicitur I Ioan. II, *scribo vobis, iuvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum*. Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur, *sicut modo geniti infantes*.

III q. 72 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

III q. 72 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramenta veteris legis dicuntur iustitia carnis, ut patet Heb. IX, quia scilicet interius nihil efficiebant. Et ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novae legis.

## 6. Utrum character confirmationis characterem baptismalem praesupponat.

III q. 72 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod character confirmationis non praesupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante Baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non praesupponit characterem baptismalem.

III q. 72 a. 6 arg. 2

Praeterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, praesertim cum dicatur, Ioan. IV, quod *ipse Christus non baptizabat, sed discipuli eius*. Et tamen postea fuerunt confirmati per adventum spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

III q. 72 a. 6 arg. 3

Praeterea, Act. X dicitur quod, *adhuc loquente Petro, cecidit spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum,*

důvodu mohli jiní býti dříve biřmováni než křtěni.

Avšak proti jest, co praví Rabanus, O pouč. duchov.: "Nakonec od nejvyššího kněze vkládáním rukou se uděluje Utěšitel, aby byl posílen Duchem Svatým ke kázání."

Odpovídám: Musí se říci, že charakter biřmování nutně předpokládá charakter křestní: tak totiž, že, kdyby byl biřmován někdo nepokřtěný, nic by neobdržel, nýbrž by bylo třeba po křtu jej znovu biřmovati. Důvodem pak toho jest, že tak se má biřmování ke křtu, jako vzrůst ke zrození; jak je patrné z řečeného shora. Jest však zjevné, že nikdo nemůže býti přiveden k dospělému věku teprve až se narodil. A podobně teprve až byl někdo pokřtěn, může přijmouti svátost biřmování.

K prvnímu se tedy musí říci, že moc Boží není vázána na svátosti. Pročež může poskytnouti člověku duchovní sílu k veřejnému vyznávání víry Kristovy bez svátosti biřmování; jako také někdo může dosáhnouti odpuštění hříchů bez křtu. Jako však nikdo nedosahuje účinku křtu bez touhy po křtu; tak nikdo nedosahuje účinku biřmování bez touhy po něm. Tu pak může míti také před přijetím křtu.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, z toho, co Pán praví, Jan. 13, ‚Kdo jest umyt, nepotřebuje, než aby si nohy umyl', "rozumíme že Petr a ostatní učedníci Kristovi byli pokřtěni, ať křtem Janovým, jak někteří míní, nebo, což jest důvodnější, křtem Kristovým. Neboť neodmítnul ani přísluhu křtem, aby měl služebníky, skrze než by ostatní křtil."

K třetímu se musí říci, že posluchači kázání Petrova přijali účinek biřmování zázračně, ne však svátost biřmování. Bylo pak řečeno, že účinek biřmování může býti někomu udělen před křtem, ne však svátost biřmování. Jako totiž účinek biřmování, jímž jest duchovní síla, předpokládá účinek křtu, jímž jest ospravedlnění, tak svátost biřmování předpokládá svátost křtu.

## I.7. Zda se uděluje touto svátostí milost milým činící.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se touto svátostí neuděluje milost milým činící. Neboť milost milým činící jest určena proti vině. Ale tato svátost, jak bylo řečeno, uděluje se jen pokřtěným, kteří jsou očištěni od viny. Tedy se neuděluje touto svátostí milost milým činící.

Mimo to hříšníci nejvíce potřebují milosti milým činící, neboť jen jí mohou býti ospravedlněni. Jestliže se tedy milost milým činící uděluje touto svátostí, zdá se, že by musila býti udělována lidem, jsoucím ve hříchu. To však

*et audiebant eos loquentes linguis*, et postea iussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

III q. 72 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Rabanus dicit, de Institut. Cleric., *novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paraclitus traditur baptizato, ut roboretur per spiritum sanctum ad praedicandum*.

III q. 72 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod, si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet, sed oporteret ipsum iterato confirmari post Baptismum. Cuius ratio est quia sic se habet confirmatio ad Baptismum sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet. Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in aetatem perfectam nisi primo fuerit natus. Et similiter, nisi aliquis primo fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

III q. 72 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis, sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine Baptismo. Tamen, sicut nullus consequitur effectum Baptismi sine voto Baptismi, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius. Quod potest haberi etiam ante susceptionem Baptismi.

III q. 72 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, ex hoc quod dominus dicit, Ioan. XIII, *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive Baptismo Ioannis, sicut nonnulli arbitrantur; sive, quod magis credibile est, Baptismo Christi. Neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet servos per quos ceteros baptizaret*.

III q. 72 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod audientes praedicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen sacramentum confirmationis. Dictum est autem quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante Baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, praesupponit effectum Baptismi, qui est iustificatio, ita sacramentum confirmationis praesupponit sacramentum Baptismi.

## 7. Utrum canferat gratiam.

III q. 72 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

III q. 72 a. 7 arg. 2

Praeterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam iustificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur



není pravda.

Mimo to milost milým činící se nerozlišuje druhově, ježto jest určena k jednomu účinku. Ale nemohou býti dva tvary téhož druhu v témže podmětu. Ježto tedy milost milým činící jest udílena člověku křtem, zdá se, že svátostí biřmování, která se uděluje pouze pokřtěným, neuděluje se milost milým činící.

Avšak proti jest, co praví papež Melchiades: "Duch Svatý uděluje ve zřídle křestním plnost k nevinnosti; v biřmování poskytuje vzrůstu k milosti."

Odpovídám: Musí se říci, že v této svátosti, jak bylo řečeno, dává se pokřtěnému Duch Svatý k síle, jako byl dán apoštolům v den Letnic, jak se čte Skut. 2; a jako byl dáván pokřtěným vzkládáním rukou apoštolů, jak se praví Skut. 8. Bylo však ukázáno v První Části, že seslání či dání Ducha Svatého je pouze s milostí milým činící. Z čehož je zjevné, že se uděluje v této svátosti milost milým činící.

K prvnímu se tedy musí říci, že milost milým činící má odpouštěti vinu. Má však i jiné účinky; protože dostačí na to, aby povznesla člověka na všechny stupně až k životu věčnému. Pročež bylo též řečeno Pavlovi, II. Kor. 12: "Dostačí ti milost má"; a on sám o sobě praví, I. Kor. 15: "Milostí Boží jsem, co jsem." A proto milost milým činící se nedává jen na odpuštění viny, nýbrž také na vzrůst a pevnost spravedlnosti. A tak se uděluje v této svátosti.

K druhému se musí říci, že, jak je patrné ze jména samého, dává se tato svátost na posílení toho, co již nalezne. A proto nemá se dávati těm, kteří nemají milost, A proto, jako se nedává nepokřtěným, tak se nemá dávati dospělým hříšníkům, nejsou-li pokáním napraveni. Pročež se praví na Sněmu Orleanském: "Ať přijdou lační kbiřmování, ať jsou napomenuti, aby se nejprve vyzpovídali, aby mohli čisti přijmouti dar Ducha Svatého." A tehdy se touto svátostí zdokonaluje účinek pokání, jakož i křtu: protože milostí, udělenou v této svátosti, dosáhne kajícník plnějšího odpuštění hříchu. - A kdyby přistoupil nějaký dospělý, jsoucí ve hříchu, jehož si není vědom, nebo také bez dokonalé lítosti, dosáhne dopuštění hříchů skrze milost, udělenou v této svátosti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, svátostná milost přidává k milosti milým činící, obecně vzaté, něco působícího zvláštní účinek, k čemuž jest určena svátost. Jestli tedy se uváží milost, udělená v této svátosti, v tom, co jest obecné, tak se neuděluje touto svátostí nějaká jiná milost než skrze křest, ale zvětšuje se ta, která prve byla. Jestliže se však uvažuje co do onoho zvláštního, co se přidává, tak není téhož druhu jako ona.

quod deberet dari hominibus in peccato existentibus. Quod tamen non est verum.

III q. 72 a. 7 arg. 3

Praeterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duae formae eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per Baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

III q. 72 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Melchiades Papa dicit, *spiritus sanctus in fonte Baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam*.

III q. 72 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, datur baptizato spiritus sanctus ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II; et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act. VIII. Ostensum est autem in prima parte quod missio seu datio spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

III q. 72 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratiae gratum facientis est remissio culpae, habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam. Unde et Paulo dictum est, II Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea*, et ipse de se dicit, I Cor. XV, *gratia Dei sum id quod sum*. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem iustitiae. Et sic confertur in hoc sacramento.

III q. 72 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit. Et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc, sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per poenitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi Concilio, *ut ieiuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum spiritus sancti valeant accipere*. Et tunc per hoc sacramentum perficitur poenitentiae effectus, sicut et Baptismi, quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur poenitens pleniorem remissionem peccati. Et si aliquis adultus in peccato existens cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

III q. 72 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per Baptismum, sed quae prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa.

## I.8. Zda se má tato svátost všem udělovati.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá tato svátost všem udělovati. Neboť tato svátost se uděluje na jakési vynikání, jak bylo řečeno. Ale to, co patří k vynikání, nepřísluší všem. Tedy se nemá udělovati všem tato svátost.

Mimo to touto svátostí roste někdo duchovně do dospělého věku. Ale dospělý věk odporuje věku dětskému. Tedy se aspoň nemá dávati dětem.

Mimo to, jak praví papež Melchiades, "po křtu jsme biřmování k boji". Ale bojovati nepřísluší ženám pro křehkost rodu. Tedy ani ženám nemá se dávati tato svátost.

Mimo to papež Melchiades praví: "Ačkoli již odcházejícím dostačí dobrodiní obrození, přece zdravým jsou nutna dobrodiní biřmování. Biřmování ozbrojuje a poučuje určené k bojům a zápasům tohoto světa. Komu však nastane smrt po křtu, neposkvrněnému, s nabytou nevinnosti, jest utvrzen smrtí: protože po smrti již nemůže hřešiti." Tedy se nemá udělovati tato svátost již umírajícím. A tak se nemá dávati všem.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 2, že přicházející Duch Svatý "naplnil celý dům", jímž jest naznačena Církev; a potom se dodává, že "všichni byli naplněni Duchem Svatým". Ale tato svátost se dává k dosažení oné plnosti. Tedy se má udělovati všem, kteří jsou v Církvi.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, touto svátostí jest člověk duchovně povznesen k dospělému věku. To však je záměrem přirozenosti, aby každý, kdo se tělesně rodí, přišel k dokonalému věku; tomu však někdy brání porušnost těla, které překvapí smrt. Mnohem však více jest záměrem Božím všechno přivésti k dokonalosti, neboť je to podílem přirozenosti z napodobení jeho; pročež se též praví Deut. 32: "Boží díla jsou dokonalá." Duše však, jíž přísluší duchovní zrození i duchovní dokonalost věku, je nesmrtelná, a jako duchovního zrození ve věku kmetském, tak také v době mládí nebo dětství může dosáhnouti dospělého věku; protože takové tělesné stavy nejsou na úkor duše. A proto se má všem udělovati tato svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tato svátost se dává na jakési vynikání, ne sice jednoho člověka nad druhého, jako svátost kněžství, nýbrž člověka vůči sobě: jako týž, jsa dospělým člověkem, vyniká nad své dětství.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, tělesný věk není na úkor duše. Pročež také v dětském věku může člověk dosáhnouti dokonalosti duchovního věku; o které se praví Moudr. 4: "Ctihodnost kmetství se neměří podle

## 8. Cui competat recipere hoc sacramentum.

III q. 72 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quandam excellentiam datur, ut dictum est. Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

III q. 72 a. 8 arg. 2

Praeterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam aetatem. Sed perfecta aetas repugnat aetati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

III q. 72 a. 8 arg. 3

Praeterea, sicut Melchiades Papa dicit, *post Baptismum confirmamur ad pugnam*. Sed pugnare non competit mulieribus, propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum debet dari.

III q. 72 a. 8 arg. 4

Praeterea, Melchiades Papa dicit, *quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen confirmationis beneficia necessaria sunt. Confirmatio armat et instruit ad agones mundi huius et praelia reservandos. Qui autem post Baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia iam non potest peccare post mortem*. Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri. Et sic non debet omnibus dari.

III q. 72 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. II, quod spiritus sanctus veniens replevit totam domum, per quam significatur Ecclesia, et postea subditur quod repleti sunt omnes spiritu sancto. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia exhibendum.

III q. 72 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturae, ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam aetatem perveniat, sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte praevenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat, unde et Deut. XXXII dicitur, *Dei perfecta sunt opera*. Anima autem, ad quam pertinet spiritualis nativitas et spiritualis aetatis perfectio, immortalis est, et potest, sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis et pueritiae consequi perfectam aetatem; quia huiusmodi corporales aetates animae non praeiudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

III q. 72 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum datur ad quandam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut idem, perfectus vir existens, habet excellentiam ad se puerum.

III q. 72 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, corporalis aetas non praeiudicat animae. Unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis, de



délky nebo počtu let." A odtud jest, že mnozí v dětském věku z přijetí síly Ducha Svatého statečně až do krve bojovali pro Krista.

K třetímu se musí říci, že, jak dí Zlatoústý, v Homilii O Machabejských, ve světských zápasech se vyžaduje hodnotnost věku a tvaru a rodu; a proto se odpírá k nim přístup otrokům a ženám, starcům a dětem. V nebeských však jest zápasiště otevřené bez rozdílu každé osobě i věku i rodu. A v Homilii O duchovním boji praví: "U Boha i ženský rod bojuje, neboť mnohé ženy vedly mužným duchem duchovní boj. Některé totiž silou vnitřního člověka vyrovnaly se mužům v mučednických zápasech; některé byly ještě statečnější než muži." A proto se má ženám tato svátost udělovati.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, duše, jíž patří duchovní věk, je nesmrtelná. A proto má se tato svátost dávati umírajícím, aby se ukázali dokonalými při vzkříšení; podle onoho Efes. 4: "Až se všichni sejdeme jako člověk dokonalý v míře věku plnosti Kristovy." A proto Hugo od sv. Viktora praví: "Bylo by velmi nebezpečné, kdyby nastal odchod z tohoto života bez biřmování"; ne že je zavržen, leda snad pro pohrdání; ale protože by utrpěl újmu dokonalosti. Pročež také zemřelé děti biřmované dosáhnou větší slávy, jako i zde obdrží větší milost. - Onen pak výrok se rozumí o tom, že umírajícím není nutná tato svátost na nebezpečí přítomného boje.

## I.9. Zda se má tato svátost člověku udělovati na čele.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost se nemá člověku udělovati na čele. Neboť tato svátost je zdo konalením křtu, jak bylo shora řečeno. Ale svátost křtu se uděluje člověku na celém těle. Tedy se nemá tato svátost udělovati pouze na čele.

Mimo to se tato svátost uděluje na duchovní sílu, jak bylo svrchu řečeno. Ale duchovní síla nejvíce spočívá v srdci. Tedy se má tato svátost udělovati spíše na srdci než na čele.

Mimo to se tato svátost uděluje člověku na to, aby svobodně vyznával víru Kristovu. Ale "ústy se děje vyznání ke spasení", jak se praví Řím. 10. Tedy se má tato svátost spíše udělovati na ústech než na čele.

Avšak proti jest, co praví Rabanus, v knize O pouč. duchov.: "Pokřtěný je znamenán křižmem na vrcholku hlavy od kněze, od velekněze pak na čele."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v této svátosti dostává člověk Ducha Svatého na sílu v duchovním boji, aby statečně vyznával víru Kristovu i mezi protivníky víry. Proto jest vhodně znamenán křižmem znamením kříže na čele, pro dvojí. A to, nejprve,

qua dicitur Sap. IV, *senectus venerabilis est non diuturna, neque numero annorum computata*. Et inde est quod multi in puerili aetate, propter robur spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

III q. 72 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, in homilia de Machabaeis, *in mundanis agonibus aetatis et formae generisque dignitas requiritur, et ideo servis ac mulieribus, senibus ac pueris, ad eos aditus denegatur. In caelestibus autem omni personae et aetati et sexui indiscreta facultate stadium patet*. Et in homilia de militia spirituali dicit, *apud Deum femineus etiam militat sexus, multae namque feminae animo virili spiritualem militiam gesserunt. Quaedam enim interioris hominis virtute viros aequaverunt in agonibus martyrum, quaedam etiam fortiores viris exstiterunt*. Et ideo mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

III q. 72 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, anima, ad quam pertinet spiritualis aetas, immortalis est. Et ideo morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. IV, *donec occurramus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*. Et ideo Hugo de sancto Victore dicit, *omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret*, non quia damnaretur, nisi forte per contemptum; sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc, quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnae praesentis.

## 9. In qua parte recipiatur.

III q. 72 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum Baptismi, ut supra dictum est. Sed sacramentum Baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

III q. 72 a. 9 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est. Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

III q. 72 a. 9 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. Sed *ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom. X. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

III q. 72 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Rabanus dicit, in libro de Institut. Cleric., *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte*.

III q. 72 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc sacramento homo accipit spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei fidem Christi confiteatur. Unde convenienter signatur

protože je vyznačován znamením kříže, jako vojín odznakem vůdcovým, jenž ovšem musí býti zřejmý a zjevný. Mezi všemi pak místy lidského těla je nejzřejmější čelo, jež se skoro nikdy nezakrývá. A proto jest biřmovanec mazán křižmem na čele, aby zjevně ukazoval, že je křesťanem; jako též apoštolové po obdržení Ducha Svatého se objevili, ač dříve se ukrývali ve večeřadle. Za druhé, protože se někomu překáží volně vyznávati jméno Kristovo z dvojího, totiž z bázně a ze studu. Obojího toho pak známka se nejvíce jeví na čele, pro blízkost obrazivosti a protože duchové stoupají od srdce přímo k čelu; pročež "studem rudnou, kdežto bázní blednou", jak se praví ve IV. Ethic. A proto se na čele znamená křižmem, aby ani z bázně ani ze studu neopomíjel vyznávati jméno Kristovo.

K prvnímu se tedy musí říci, že křtem se obrozujeme k duchovnímu životu, jenž náleží celému člověku. Ale v biřmování jsme posilováni do boje: a toho znamení má se nositi na čele, jakožto na zřejmém místě.

K druhému se musí říci, že původ statečnosti je v srdci, ale znamení se jeví na čele; proto se praví Ezech. 3: "Hle, dal jsem ti čelo tvrdší čel jejich." A proto svátost Eucharistie, kterou je člověk posilován v sobě, patří k srdci; podle onoho Žalmu: "Chléb posiluj srdce člověka." Ale svátost biřmování se vyžaduje jako znamení síly vůči jiným. A proto se uděluje na čele.

K třetímu se musí říci, že tato svátost se dává na svobodné vyznávání, ne však jednoduše na vyznávání, protože to se také děje ve křtu. A proto se nemá dávati na ústech, nýbrž na čele, kde se jeví známky vášní, jimiž se brání svobodnému vyznání.

## I.10.Zda ten, jenž je biřmován, má býti druhým držen.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že ten, jenž jest biřmován, nemá býti při biřmování druhým držen. Neboť tato svátost se neuděluje pouze dětem, nýbrž také dospělým. Dospělí však sami mohou státi. Tedy je směšné, aby druhým byli drženi.

Mimo to, kdo již patří k Církvi, ten má volný přístup ke knížeti Církve, jímž je biskup. Ale tato svátost, jak bylo řečeno, uděluje se pouze pokřtěným, jenž jest již údem Církve. Tedy se zdá, že nemá býti podáván od druhého biskupovi, aby přijal tuto svátost.

Mimo to se tato svátost uděluje na duchovní sílu. Ta však je větší u mužů než u žen; podle onoho Přísl. posl.: "Ženu statečnou kdo nalezne?" Tedy aspoň žena nemá držeti muže při biřmování.

Avšak proti jest, co praví papež Innocenc, a je v Dekretech, XXX. ot. 4: "Kdyby někdo z manželů syna

chrismate signo crucis in fronte, propter duo. Primo quidem, quia insignitur signo crucis sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime manifestus est frons, qui quasi nunquam obtegitur. Et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstraret se esse Christianum, sicut et apostoli post receptum spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cenaculo latebant. Secundo, quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt, unde *verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt*, ut dicitur in IV Ethic. Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri praetermittat.

III q. 72 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per Baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, quae ad totum hominem pertinet. Sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cuius signum ferendum est in fronte, quasi in evidenti loco.

III q. 72 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte, unde dicitur Ezech. III, *ecce, dedi frontem tuam duriorem frontibus eorum*. Et ideo sacramentum Eucharistiae, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud Psalmi, *panis cor hominis confirmet*. Sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios. Et ideo exhibetur in fronte.

III q. 72 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in Baptismo. Et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum quibus libera confessio impeditur.

## 10. Utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum.

III q. 72 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod ille qui confirmatur non debet ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

III q. 72 a. 10 arg. 2

Praeterea, ille qui iam est de Ecclesia, liberum habet accessum ad Ecclesiae principem, qui est episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est, non exhibetur nisi baptizato, qui iam est membrum Ecclesiae. Ergo videtur quod non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

III q. 72 a. 10 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale. Quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. ult., *mulierem fortem quis inveniet?* Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

III q. 72 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Innocentius Papa dicit, et habetur in



nebo dceru bral ze svatého zřídla, nebo ke křižmu držel" atd. Tedy, jako se vyžaduje, aby někdo vyzvedl pokřtěného ze svatého zřídla, tak má býti každý druhým držen ku přijetí svátosti biřmování.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, tato svátost se uděluje člověku na sílu v duchovním boji. Jako však někdc nově narozený potřebuje vychovatele v tom, co patří k životnímu obcování, podle onoho Žid. 12: "Měli jsme pak vychovateli svého těla otce a poslouchali jsme jich"; tak ti, kteří jsou vybíráni k boji, potřebují učitelů, od nichž by byli poučeni o tom, co patří ke způsobu boje. A proto jsou ustanovováni ve hmotných bojích vůdcové a setníci, aby jimi byli druzí řízeni. A proto také ten, jenž přijímá tuto svátost, jest druhým držen, že bude druhým vyučen boji. Podobně také, protože touto svátostí uděluje se člověku dokonalost duchovního věku, jak bylo řečeno, proto ten, jenž přistupuje k této svátosti, je podpírán, jako dosud duchovně slabý a dítě.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač ten, jenž je biřmován, je tělesně dospělý, není přece ještě dospělý duchovně.

K druhému se musí říci, že ač pokřtěný se stal údem Cír kve, přece ještě není připsán voji křesťanskému. A proto jest podáván biskupu, jakožto vůdci vojska, od jiného, již připsaného voji křesťanskému. Nemá totiž držeti při biřmování jiného, kdo nebyl dosud biřmován.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví Koloss. 3, "v Kristu Ježíši není muže ani ženy". A proto nezáleží, zda někoho při biřmování drží muž nebo žena.

## I.11.Zda jenom biskup může udělovati tuto svátost.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že nemusí pouze biskup udělovati tuto svátost. Řehoř totiž, píše biskupu Januariovi, praví: "Došlo k nám, že někteří se pohoršili, že jsme zakázali kněžím dotýkati se křižmem těch, kteří byli pokřtěni. My jsme zajisté učinili podle starého zvyku své Církve. Jestliže se však někteří velmi rmoutí nad tím: kde chybějí biskupové, dovolujeme, aby se kněží směli dotýkati pokřtěných také křižmem na čelech." To však, co patří nutně ke svátostem, nemá se měniti na zamezení pohoršení. Tedy se zdá, že není nutné k této svátosti, aby byla udělena od biskupa.

Mimo to se zdá svátost křtu míti větší účinnost než svátost biřmování: protože křtem nastává plné odpuštění hříchů, i co do viny, i co do trestu, což není v této svátosti. Ale prostý kněz může ze svého úřadu udělovati svátost křtu; a v nutnosti každý, i nevysvěcený, může křtíti. Tedy není nutné k této svátosti, aby byla udělena od biskupa.

decretis, XXX, qu. IV, *si quis ex coniugio filium aut filiam alterius de sacro fonte susceperit, aut ad chrisma tenuerit*, et cetera. Ergo, sicut requiritur quod aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

III q. 72 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnae spiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget instructore in his quae pertinent ad conversationem vitae, secundum illud Heb. XII, *patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis*; ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus a quibus instruantur de his quae pertinent ad modum certaminis; et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugna erudiendus. Similiter etiam, quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis aetatis, sicut dictum est; ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer.

III q. 72 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

III q. 72 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus militiae Christianae. Et ideo episcopo, tanquam duci exercitus, per alium exhibetur iam militiae Christianae adscriptum. Non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

III q. 72 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur Coloss. III, *in Christo Iesu non est masculus neque femina*. Et ideo non differt utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione.

## 11. Utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur.

III q. 72 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non solus episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim, scribens Ianuario episcopo, dicit, *pervenit ad nos quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostrae Ecclesiae fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus*. Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

III q. 72 a. 11 arg. 2

Praeterea, sacramentum Baptismi videtur esse maioris efficaciae quam sacramentum confirmationis, quia per Baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum Baptismi, et in necessitate quilibet, etiam non ordinatus, potest baptizare. Ergo non est de

Mimo to, vrchol hlavy, kde podle lékařů je sídlo rozumu (totiž jednotlivostního, jenž sluje síla přemýšlivá), jest ušlechtilejší čela, kde jest sídlo síly obrazivé. Ale prostý kněz může pokřtěné mazati křižmem na vrcholu. Tedy tím spíše je může znamenati křižmcm na čele, což patří k této svátosti.

Avšak proti jest, co praví papež Eusebius: "Svátost vzkládání rukou jest držeti ve veliké úctě, neboť nemůže býti konána od jiných než od nejvyšších kněží. Ani za času apoštolů nečteme ani nevíme, že od jiných než od samých apoštolů byla konávána; ani se nemůže vykonávati nebo díti od jiných, než od těch, kteří mají jejich místo. Neboť, kdyby opovážlivost učinila jinak, budiž považováno za neplatné a prázdné, a nikdy nebude počítáno za církevní svátost." Tudíž je nutné k této svátosti, jež sluje svátostí vzkládání ruky, aby byla dána biskupem.

Odpovídám: Musí se říci, že v každém díle poslední doko nání vyhražuje se nejvyššímu umění nebo síle: jako příprava látky patří nižším umělcům, vyšší pak dává tvar, nejvyšší pak jest, jemuž náleží užívání, jež je cílem umělých; a list, který píše písař, jest od pána podpisován. Avšak věřící Kristovi jsou nějakým božským dílem; podle onoho I. Kor. 3: "Jste Boží stavbou." Jsou také jako nějaký "list, psaný Duchem Božím", jak se praví II. Kor. 3. Tato však svátost biřmování jest jako poslední dokonání svátosti křtu: tak totiž, že křtem je člověk postaven jako duchovní dům a napsán jako nějaký duchovní list; ale svátostí biřmování jakožto postavený dům je zasvěcován na chrám Ducha Svatého; a jako napsaný list je podepsán znamením kříže. A proto udělování této svátosti jest vyhrazeno biskupům, kteří drží nejvyšší moc v Církvi; jako v prvotní Církvi byla udílena plnost Ducha Svatého vzkládáním rukou apoštolů, které zastupují biskupové, jak máme Skut. 8. Pročež papež Urban praví: Všichni věřící mají přijmouti po křtu Ducha Svatého vzkládáním rukou biskupů, aby se stali úplnými křesťany."

K prvnímu se tedy musí říci, že papež má v Církvi plnost moci, z níž může svěřovati některým nižším něco, co náleží vyšším řádům: jako kněžím dovoluje udělovati nižší svěcení; což přísluší moci biskupské. A z této plnosti moci dovolil blažený papež Řehoř, aby prostí kněží udíleli tuto svátost, než ustane pohoršení.

K druhému se musí říci, že svátost křtu jest účinnější než tato svátost co do odstranění zla, poněvadž je duchovním obrozením, jež jest změnou z nebytí k bytí. Tato však svátost jest účinnější k prospívání v dobrém, protože jest jakýmsi duchovním vzrůstem z bytí nedokonalého k bytí dokonalému. A proto se svěřuje tato svátost vyššímu přísluhujícímu.

necessitate huius sacramenti quod ab episcopo conferatur.

III q. 72 a. 11 arg. 3

Praeterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis (scilicet particularis, quae dicitur virtus cogitativa), est nobilior fronte, ubi est locus imaginativae virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos chrismate ungere in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

III q. 72 a. 11 s. c.

Sed contra est quod Eusebius Papa dicit, *manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus. Nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, unquam perfici potest, aut fieri debet. Nam si aliter praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta*. Est igitur de necessitate huius sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab episcopo tradatur.

III q. 72 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod in quolibet opere ultima consummatio supremae arti aut virtuti reservatur, sicut praeparatio materiae pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam, supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; et epistola quae a notario scribitur, a domino signatur. Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I Cor. III, *Dei aedificatio estis*, sunt etiam quasi quaedam epistola spiritu Dei scripta, sicut dicitur II Cor. III. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti Baptismi, ita scilicet quod per Baptismum aedificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quaedam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus aedificata, dedicatur in templum spiritus sancti; et quasi epistola conscripta, signatur signo crucis. Et ideo collatio huius sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia, sicut in primitiva Ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde Urbanus Papa dicit, *omnes fideles per manus impositionem episcoporum spiritum sanctum post Baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur*.

III q. 72 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere inferioribus quibusdam, sicut presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit beatus Gregorius Papa quod simplices sacerdotes conferrent hoc sacramentum, quandiu scandalum tolleretur.

III q. 72 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacramentum Baptismi est efficacius quam hoc sacramentum quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse in esse. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.



K třetímu se musí říci, že, jak praví Rabanus, v knize O pouč. duchov., "pokřtěný jest znamenán od kněze křižmem na vrcholku hlavy, veleknězem však na čele, aby se prvým pomazáním naznačilo sestoupení naň Ducha Svatého, na posvěcení příbytku Bohu; v druhém pak aby se prohlásil příchod sedmitvárné milosti téhož Ducha Svatého s veškerou plností svatosti a vědění a síly pro člověka". Nevyhrazuje se tedy toto mazání biskupovi pro vyšší část, nýbrž pro větší účinek.

## I.12.Zda jest vhodný obřad této svátosti.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný obřad této svátosti. Neboť svátost křtu jest více nutná než tato svátost, jak byla svrchu řečeno. Ale pro křest jsou urče ny jisté doby, totiž Velikonoce a Letnice. Tedy se má stanoviti také této svátosti určitý čas.

Mimo to jako tato svátost vyžaduje zbožnost i udělujícího i přijímajícího, tak také i svátost křtu. Ale ve svátosti křtu se nevyžaduje, aby byla přijata nebo udělována od lačných. Tedy se zdá nevhodně ustanoveno na Sněmu Orleánském, "aby lačni přišli k biřmování"; a na Sněmu Meauxském, "aby biskupové jenom lačni udělovali Ducha svatého vzkládáním rukou."

Mimo to křižmo jest jakýmsi znamením plnosti Ducha Svatého, jak bylo svrchu řečeno. Ale plnost Ducha Svatého byla dána věřícím Kristovým v den Letnic, jak máme Skut. 2. Spíše se tedy má křižmo skládati a žehnati v den Letnic než na Zelený čtvrtek.

Avšak proti jest zvyk Církve, která jest řízena Duchem Svatým.

Odpovídám: Musí se říci, že Pán, Mat. 18, sliboval svým věřícím slovy : "Kde budou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem prostřed jich." A proto jest pevně držeti, že nařízení Církve jsou vedena podle moudrosti Kristovy. A z toho musí býti jisté, že obřady, které zachovává Církev v této a v jiných svátostech, jsou vhodné.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví papež Melchiades, "tak jsou spojeny tyto dvě svátosti," totiž křtu a biřmování, "že nemohou býti od sebe oddělovány leč nenadálou smrtí a jedna bez druhé nemůže řádně býti dokonána". A proto tytéž doby jsou určeny i slavnému křtu, i této svátosti. Ale, protože tato svátost je dávána pouze od biskupů, kteří nejsou vždy přítomni, kde křtí kněží, bylo třeba, co do obecného užívání, také odkládati svátost biřmování na jiné doby.

K druhému se musí říci, že z toho zákazu "jsou vyňati nemocní a ohrožení smrtí", jak čteme v ustanovení Sněmu Meauxského. A proto, pro množství věřících a pro hrozící nebezpečí se trpí, že tato svátost, kterou nemohou dávati

III q. 72 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Rabanus dicit, in libro de Institut. Cleric., *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur super ipsum spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis, venire in hominem declaretur*. Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, haec unctio episcopis reservatur.

## 12. De tito eius.

III q. 72 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ritus huius sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim Baptismi est maioris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est. Sed Baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet praefigi.

III q. 72 a. 12 arg. 2

Praeterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum Baptismi. Sed in sacramento Baptismi non requiritur quod a ieiunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in Aurelianensi Concilio, *ut ieiuni ad confirmationem veniant*; et in Concilio Meldensi *ut episcopi non nisi ieiuni per impositionem manus spiritum sanctum tradant*.

III q. 72 a. 12 arg. 3

Praeterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed plenitudo spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. II. Magis ergo deberet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in cena domini.

III q. 72 a. 12 s. c.

Sed contra est usus Ecclesiae, quae a spiritu sancto gubernatur.

III q. 72 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod dominus, Matth. XVIII, fidelibus suis promisit dicens, *ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiae dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis, esse convenientes.

III q. 72 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Melchiades Papa dicit, *ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, scilicet Baptismi et confirmationis, ut ab invicem nisi morte praeveniente nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit*. Et ideo eadem tempora sunt praefixa Baptismo solemniter celebrando et huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper praesentes ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

III q. 72 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod ab illa prohibitione excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis Concilii legitur. Et ideo, propter multitudinem

než biskupové, jest dávána a přijímána také od nelačných; protože jeden biskup, zvláště ve velké diecési nestačil by biřmovati všechny lidi, kdyby mu byl omezen čas. Kde však to lze slušně zachovávati, je vhodnější, aby od lačných byla dávána a přijímána.

K třetímu se musí říci, že, jak máme ze Sněmu papeže Martina, "bylo dovoleno v každé době skládati křižmo. Ale, protože se slavnostní křest, k němuž je potřebí křižma, koná v předvečer velikonoční, bylo slušně stanoveno, aby po dva dny předem bylo křižmo biskupem požehnáno, aby mohlo býti doručeno po diecési. - Dosti se také hodí k žehnání svátostných látek onen den, v němž byla ustanovena svátost Eucharistie, k níž jsou jaksi všechny svátosti zařízeny, jak bylo řečeno.

## *LXXIII. O svátosti Eucharistie.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o svátosti Eucharistie. A nejprve o svátosti samé; za druhé o látce; za třetí o tvaru; za čtvrté o účinku; za páté o přijímajících tuto svátost; za šesté o přisluhujícím; za sedmé o obřadu.

O prvním je šest otázek.

1. Zda Eucharistie je svátostí.
2. Zda jest jednou nebo více.
3. Zda je nutná ke spasení.
4. 0 jejích jménech.
5. O jejím ustanovení.
6. O jejích obrazech.

### I.1. Zda jest Eucharistie svátostí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Eucharistie není svátostí. Neboť na totéž nemají býti zařízeny dvě svátosti: protože každá svátost jest účinná k provedení svého účinku. Ježto tedy i biřmování i Eucharistie jsou zařízeny na dokonalost, jak praví Diviš, hl. IV. Círk. Hier., zdá se, že Eucharistie není svátostí, ježto svátostí jest biřmování, jak jsme dříve měli.

Mimo to v každé svátosti Nového zákona to, co se viditelně předkládá smyslu, působí neviditelný účinek svatosti: jako obmytí vodou působí i křestní charakter i duchovní ob mytí, jak bylo svrchu řečeno. Ale způsoby chleba a vína, které jsou předloženy smyslu v této svátosti, nepůsobí ani samo pravé tělo Kristovo, jež jest věcí a svátostí, ani tělo tajemné, které je toliko věcí v Eucharistii. Tedy se zdá, že Eucharistie není svátostí Nového zákona.

Mimo to svátosti Nového zákona, majíce látku, jsou dokonávány za užívání látky: jako křest za obmývání a biřmování za poznamenávání křižmem. Je-li tedy Eucharistie svátostí, dokonávala by se za užívání látky,nikoli za posvěcování této látky. Což je patrně nesprávné: protože tvarem této svátosti jsou slova, která se říkají při posvěcování látky, jak bude níže patrně. Tedy

fidelium, et propter pericula imminentia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod non nisi ab episcopis dari potest, etiam a non ieiunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus, praecipue in magna dioecesi, non sufficeret ad omnes confirmandos, si ei tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a ieiunis detur et accipiatur.

III q. 72 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut ex Concilio Martini Papae habetur, *omni tempore licebat chrisma conficere*. Sed quia solemnis Baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschae celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per dioecesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiae sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut dictum est.

## *73. De sacramento eucharistiae.*

### Prooemium

III q. 73 pr.

Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiae. Et primo, de ipso sacramento; secundo, de materia; tertio, de forma; quarto, de effectu; quinto, de recipientibus hoc sacramentum; sexto, de ministro; septimo, de ritu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum Eucharistia sit sacramentum. Secundo, utrum sit unum vel plura. Tertio, utrum sit de necessitate salutis. Quarto, de nominibus eius. Quinto, de institutione ipsius. Sexto, de figuris eius.

### 1. Utrum eucharistia cit sacramentum.

III q. 73 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur confirmatio et Eucharistia, ut Dionysius dicit, IV cap. Eccl. Hier., videtur Eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est.

III q. 73 a. 1 arg. 2

Praeterea, in quolibet sacramento novae legis id quod visibiliter subiicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquae causat et characterem baptismalem et ablutionem spiritualem, ut supra dictum est. Sed species panis et vini, quae subiiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novae legis.

III q. 73 a. 1 arg. 3

Praeterea, sacramenta novae legis habentia materiam in usu materiae perficiuntur, sicut Baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiae, non in consecratione ipsius materiae. Quod patet esse



Eucharistie není svátostí.

Avšak proti jest, co se praví v kolektě: "Tato tvá svatost nebudiž nám provinou na trest."

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti Církve jsou zařízeny k přispění člověku v duchovním životě. Duchovní pak život podobá se životu tělesnému, ježto tělesná mají podobnost s duchovními. Je však zjevné, že, jako se k tělesnému životu vyžaduje zrození, kterým člověk dostává život, a růst, kterým je člověk přiváděn k dokonalosti života, tak se také vyžaduje pokrm, kterým se člověk udržuje při životě. A proto, jako bylo třeba k duchovnímu životu křtu, jenž jest duchovním zrozením, a biřmování, které jest duchovním vzrůstem, tak bylo třeba svátosti Eucharistie, která jest duchovním pokrmem.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí dokonalost. Jedna, která jest v člověku samém, ke které jest přiváděn růstem. A taková dokonalost přísluší biřmování. - Jiná pak je dokonalost, které dosahuje člověk z přidávání pokrmu nebo šatu nebo něčeho takového. A taková dokonalost přísluší Eucharistii, která jest duchovním občerstvením.

K druhému se musí říci, že křestní voda nepůsobí nějakého účinku duchovního pro vodu samu, nýbrž pro sílu Ducha Svatého, jsoucí ve vodě. Proto praví Zlatoústý, k onomu Jan. 5, ‚Anděl Páně občas`: "V pokřtěných nepůsobí jednoduše voda, nýbrž, když přijala milost Ducha Svatého, tehdy rozvazuje všechny hříchy." Jako se pak má síla Ducha Svatého ke křestní vodě, tak se má pravé tělo Kristovo ke způsobám chleba a vína. Pročež způsoby chleba a vína nepůsobí nic než silou pravého těla Kristova.

K třetímu se musí říci, že svátost se říká proto, že obsahuje něco svatého. Něco však může býti svatým dvojmo, totiž naprostě a v zařízení k jinému. Ten pak je rozdíl mezi Eucharistií a jinými svátostmi, majícími smyslovou látku, že Eucharistie obsahuje něco svatého naprostě, totiž samého Krista, kdežto křestní voda něco svatého v zařízení k jinému, totiž sílu k posvěcení; a týž důvod jest o křižmu a podobných. A proto svátost Eucharistie se dokonává v samém posvěcení látky; jiné však svátosti se dokonávají v užiti látky na posvěcení člověka. A z toho plyne také jiný rozdíl. Neboť ve svátosti Eucharistie to, co jest věcí a svátostí, je v látce samé; to však, co je toliko věcí, je v přijímajícím, totiž milost, která se uděluje. Ve křtu však jest obojí v přijímajícím; i charakter, jenž jest věcí a svátosti, i milost odpuštění hříchů, jež je toliko věcí. A týž důvod jest o jiných svátostech.

### I.2. Zda jest Eucharistie jednou svátostí nebo více.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Eucharistie není

falsum, quia forma huius sacramenti sunt verba quae in consecratione materiae dicuntur, ut infra patebit. Ergo Eucharistia non est sacramentum.

III q. 73 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in collecta dicitur, *hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam*.

III q. 73 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sacramenta Ecclesiae ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitae corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem quod, sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitae; ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo, sicut ad vitam spiritualem oportuit esse Baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum.

III q. 73 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est perfectio. Una quae est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum. Et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adiunctione cibi vel indumenti, vel alicuius huiusmodi. Et talis perfectio competit Eucharistiae, quae est spiritualis refectio.

III q. 73 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aqua Baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem spiritus sancti in aqua existentem, unde Chrysostomus dicit, super illud Ioan. V, *Angelus domini secundum tempus etc., in baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed, cum spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata*. Sicut autem se habet virtus spiritus sancti ad aquam Baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

III q. 73 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, et in ordine ad aliud. Haec est autem differentia inter Eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum, aqua vero Baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum, et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum. Et ex hoc etiam consequitur alia differentia. Nam in sacramento Eucharistiae id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quae confertur. In Baptismo autem utrumque est in suscipiente, et character, qui est res et sacramentum; et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

### 2. Utrum cit onom vel pluta.

III q. 73 a. 2 arg. 1

jednou svátosti, nýbrž více. Praví se totiž v kolektě: "Nechť nás očistí, Pane, svátosti, které jsme přijali": a říká se to k vůli přijetí Eucharistie. Tedy není Eucharistie jednou svátostí, nýbrž více.

Mimo to jest nemožné, aby zmnožení rodu nezmnožilo druh: jako aby jeden člověk byl více živočichů. Ale znamení jest druhem svátosti, jak bylo shora řečeno. Tudíž, ježto v Eucharistii je více znamení, totiž chleba a vína, zdá se důsledkem, že jest více svátostí.

Mimo to tato svátost se dokonává za posvěcení látky, jak bylo řečeno. Ale v této svátosti jest dvojí posvěcení látky. Tedy je dvojí svátost.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 10: "Jeden chléb a jedno tělo mnozí jsme, všichni, kteří máme podíl jednoho chleba a jednoho kalicha." Z čehož je patrné, že Eucharistie jest svátostí církevní jednoty. Ale svátost má podobnost s věcí, jíž jest svátostí. Tedy jest Eucharistie jednou svátostí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví V. Metafys., jedno sluje nejen co je nedílné, nebo co je souvislé, nýbrž také co jest dokonalé: jako když se řekne jeden dům, a jeden člověk. Něco jest pak jedno dokonalostí, v jehož úplnosti se schází vše, co se vyžaduje k jeho cíli: jako jest člověk úplný ze všech údů, nutných k činnosti duše, a dům jest úplný z části, které jsou nutné k obývání. A tak sluje tato svátost jedna. Je totiž zařízena k duchovnímu občerstvení, které se podobá tělesnému. K tělesnému pak občerstvení se vyžaduje dvojí: totiž pokrm, jenž jest výživou suchou a nápoj, jenž jest výživou vlhkou. A proto se také schází dvojí k úplnosti této svátosti, totiž duchovní pokrm a duchovní nápoj: podle onoho, Jan. 6: "Tělo mé jest opravdu pokrm a krev má jest opravdu nápoj." Tedy je tato svátost hmotně sice množná, ale jedna tvarově a zdokonalováním.

K prvnímu se tedy musí říci, že v téže kolektě se i množně nejprve praví ‚Nechť nás očistí svátosti, které jsme přijali'; i jednotně se potom dodává, ‚Tato tvá svátost nebudiž nám provinou na trest', aby se ukázalo, že tato svátost jest nějak mnoho, jednoduše však jedna.

K druhému se musí říci, že chléb a víno jsou sice hmotně více znamení, tvarově však a zdokonalováním jedno, pokud se z nich dokonává jedno občerstvení.

K třetímu se musí říci, že z toho, že je dvojí posvěcování této svátosti, nelze bráti více, leč, že tato svátost je mnoho hmotně, jak bylo řečeno.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta, *purificent nos, quaesumus, domine, sacramenta quae sumpsimus*, quod quidem dicitur propter Eucharistiae sumptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

III q. 73 a. 2 arg. 2

Praeterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est. Cum igitur in Eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vini, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

III q. 73 a. 2 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, sicut dictum est. Sed in hoc sacramento est duplex materiae consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

III q. 73 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. X, *unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et uno calice participamus*. Ex quo patet quod Eucharistia sit sacramentum ecclesiasticae unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cuius est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

III q. 73 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur V Metaphys., unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut cum dicitur una domus, et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem eiusdem, sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis operationi animae, et domus ex partibus quae sunt necessariae ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum. Ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum; et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Ergo hoc sacramentum multa quidem materialiter est, sed unum formaliter et perfective.

III q. 73 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in collecta eadem et pluraliter dicitur primo, *purificent nos sacramenta quae sumpsimus*; et postea singulariter subditur, *hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam*, ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

III q. 73 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

III q. 73 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod est duplex consecratio huius sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est.



## I.3. Zda jest tato svátost nutná ke spasení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost jest nutná ke spasení. Neboť Pán praví, Jan 6: "Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti života v sobě." Ale v této svátosti sepožívá tělo Kristovo a pije se jeho krev. Tedy bez této svátosti nemůže míti člověk spásu duchovního života.

Mimo to tato svátost je nějaká duchovní výživa. Ale tělesná výživa je nutná k tělesnému spasení. Tedy je také tato svátost nutná k duchovnímu spasení.

Mimo to, jako křest je svátostí utrpení Páně, bez něhož není spasení, tak i Eucharistie: praví totiž Apoštol, I. Kor. 11: "Kdykoliv budete jísti tento chléb a píti tento kalich, budete zvěstovati smrt Páně, dokud nepřijde." Tedy, jako křest je nutný ke spasení, tak také tato svátost.

Avšak proti jest, co píše Augustin Bonifaciovi, proti Pelagiánům: "Ani to nemyslete, že nemohou míti života děti, které neokusily těla a krve Kristovy."

Odpovídám: Musí se říci, že v této svátosti jest uvážiti dvojí: totiž samu svátost a věc svátosti. Bylo pak řečeno, že věcí svátosti jest jednota tajemného těla, bez níž nemůže býti spasení: neboť nikomu není volná cesta spasení mimo Církev, jako ani při potopě mimo archu Noemovu, jež značí Církev, jak máme ve II. Petr. 3. Bylo však svrchu řečeno, že lze míti věc nějaké svátosti před přijetím svátosti, jen z touhy, přijmouti svátost. Pročež před přijetím této svátosti může míti člověk spásu z touhy přijmouti tuto svátost; jakož i před křtem, z touhy po křtu, jak bylo shora řečeno.

Ale jest tu rozdíl ve dvojím. - A to nejprve, protože křest jest počátek duchovního života a brána svátostí. Eucharistie však jest jako dokončení duchovního života a cíl všech svátostí, jak bylo shora řečeno; neboť posvěcováními všech svátostí děje se příprava na přijetí anebo posvěcení Eucharistie. A proto přijetí křtu jest nutné k započetí duchovního života; přijetí pak Eucharistie jest nutné k jeho dokončení; ne tak, aby se jednoduše přijímala, nýbrž stačí přijmouti ji v touze, jako i cíl máme v touze a úmyslu.

Jiný rozdíl jest, že křtem je člověk zařízen k Eucharistii. A proto již tím, že jsou děti pokřtěny, jsou Církví zařízeny k Eucharistii. A tak, jako skrze víru Církve věří, tak skrze úmysl Církve touží po Eucharistii a v důsledku přijímají její věc. Ale ke křtu nejsou zařizovány nějakou jinou předchozí svátostí. A proto před přijetím křtu děti nemají křtu nějakým způsobem v touze, nýbrž jen dospělí. Pročež nemohou přijmouti věc svátosti bez přijetí svátosti. A proto není tato svátost tím způsobem nutná ke spasení, jako křest.

## 3. Utrum cit de necessitate salutis.

III q. 73 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim dominus, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi et bibitur sanguis eius. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitae.

III q. 73 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate salutis spiritualis.

III q. 73 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus est sacramentum dominicae passionis, sine qua non est salus, ita et Eucharistia, dicit enim apostolus, I Cor. XI, *quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem biberitis, mortem domini annuntiabitis, donec veniat*. Ergo, sicut Baptismus est de necessitate salutis, ita hoc sacramentum.

III q. 73 a. 3 s. c.

Sed contra est quod scribit Augustinus Bonifacio, contra Pelagianos, *nec id cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi*.

III q. 73 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante Baptismum ex voto Baptismi, ut supra dictum est. Tamen est differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia Baptismus est principium spiritualis vitae, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem Baptismi, non habent pueri aliquo modo Baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut Baptismus.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, vykládaje ono slovo Janovo, _0Tento pokrm a nápoj', totiž svého těla a krve, "chce rozuměti společenství těla a údů svých, což jest Církev v předurčených a povolaných a ospravedlněných svatých a věrných jeho". Pročež, jak sám praví, v listu Bonifaciovi, "nikdo nesmí nijak pochybovati, že tehdy každý věřící nabývá podílu těla a krve Páně, když je na křtu učiněn údem těla Kristova; a že není zbaven společenství onoho těla a kalicha, i když před požitím onoho chleba a pitím kalicha odejde s tohoto světa, stoje v jednotě Kristova těla."

III q. 73 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, exponens illud verbum Ioannis, hunc cibum et potum, scilicet carnis suae et sanguinis, *societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius*. Unde, sicut ipse dicit, in epistola ad Bonifacium, *nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque domini participem fieri, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat*.

K druhému se musí říci, že ten je rozdíl mezi pokrmem tělesným a duchovním, že tělesný pokrm se obrací v podstatu toho, jenž se vyživuje; a proto nemůže člověku prospěti k udržení života tělesný pokrm, leč věcně požit. Ale duchovní pokrm obrací člověka v sebe; podle toho, co praví Augustin, v knize Vyznání, že jako slyšel hlas Krista, řkoucího: "A ty nepromění mne v sebe, jako pokrm svého těla, nýbrž ty se proměníš ve mne." Může se pak někdo změniti v Krista a jemu přivtěliti touhou mysli, i bez přijetí této svátosti. A proto není podobnosti.

III q. 73 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur, et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale nisi realiter sumatur. Sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit, in libro Confess., quod *quasi audivit vocem Christi dicentis, nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine huius sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

K třetímu se musí říci, že křest jest svátostí smrti a utrpení Kristova, pokud se člověk obrozuje v Kristu silou jeho utrpení. Ale Eucharistie je svátost utrpení Kristova, pokud se člověk zdokonaluje ve spojení Kristem umučeným. Pročež, jako křest sluje svátostí víry, která jest základem duchovního života; tak sluje Eucharistie svátostí lásky, která jest poutem dokonalosti, jak se praví Koloss. 3.

III q. 73 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde, sicut Baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III.

## I.4. Zda se tato svátost vhodně označuje více jmény.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se tato svátost nevhodně označuje více jmény. Neboť jména mají odpovídati věcem. Ale tato svátost jest jedna, jak bylo řečeno. Tedy se nemá označovati více jmény.

## 4. De nominibus eius.

III q. 73 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est. Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

Mimo to druh se neoznačuje vhodně tím, co jest společné celému rodu. Avšak Eucharistie je svátostí Nového zákona. Všem pak svátostem je společné, že se v nich uděluje milost; což naznačuje jméno Eucharistie, což jest totéž, co dobrá milost. Také všechny svátosti nám přinášejí lék na cestě přítomného života; což patří k pojmu pomoci na cestu. Také ve všech svátostech se děje něco svatého, což patří k pojmu oběti. A skrze všechny svátosti se věřící vzájemně spojují, což znamená ono řecké slovo synaxis, nebo v latině spojení. Tedy není vhodně užito těchto jmen pro tuto svátost.

III q. 73 a. 4 arg. 2

Praeterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novae legis. Omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen Eucharistiae, quod est idem quod bona gratia. Omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via praesentis vitae, quod pertinet ad rationem viatici. In omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii. Et per omnia sacramenta sibi invicem fideles communicant, quod significat hoc nomen synaxis in Graeco, vel communio in Latino. Ergo haec nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

Mimo to dar se zdá býti totéž, co oběť. Jako tedy nesluje oběti vlastně, tak také nesluje darem vlastně.

III q. 73 a. 4 arg. 3

Praeterea, hostia videtur idem esse quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur hostia.



Avšak proti jest, co má zvyk věřících.

III q. 73 a. 4 s. c.

Sed contra est quod usus fidelium habet.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost má trojí význam. A to, jeden vůči minulému: pokud totiž je připomínkou utrpení Páně, jež bylo pravou obětí, jak bylo shora řečeno. A podle toho sluje obětí.

III q. 73 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis, dicit enim Damascenus, IV libro, quod *dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam*. Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum, quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi. Et secundum hoc etiam dicitur Eucharistia, idest bona gratia, quia *gratia Dei est vita aeterna*, ut dicitur Rom. VI; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Graeco metalepsis, idest assumptio, quia, ut Damascenus dicit, *per hoc filii deitatem assumimus*.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost má trojí význam. A to, jeden vůči minulému: pokud totiž je připomínkou utrpení Páně, jež bylo pravou obětí, jak bylo shora řečeno. A podle toho sluje obětí.

Druhý pak význam má vůči věci přítomné, totiž jednotě církevní, k níž jsou lidé přičleňováni touto svátostí. A podle toho sluje spojení nebo synaxis: praví totiž Damašský, ve IV. knize, že "sluje spojení, protože jí se spojujeme s Kristem; a máme podíl jeho těla a božství; že skrze ni se spojujeme a jednotíme navzájem."

Třetí význam má vůči budoucímu: pokud totiž je tato svátost předobrazem požívání Boha, jež bude ve vlasti. A podle toho sluje pomocí na cestu; protože to nám poskytuje cestu, dojíti tam. - A podle toho sluje také Eucharistie, to jest dobrá milost; protože "Boží milost je život věčný", jak se praví Řím. 6; nebo protože věcně obsahuje Krista, jenž jest "plný milosti".

Sluje také v řečtině metalepsis, to jest, přijetí: protože, jak praví Damašský, "v tom přijímáme Synovo božství".

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží totéž označovati více jmény podle různých vlastností nebo účinků.

III q. 73 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari secundum diversas proprietates vel effectus.

K druhému se musí říci, že to, co je společné všem svátostem,

III q. 73 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice ei, propter eius excellentiam.

přiděluje se antonomasticky této, pro její vznešenost. K třetímu se musí říci, že tato svátost sluje obětí, pokud znázorňuje samo utrpení Kristovo; sluje pak dar, pokud obsahuje samého Krista, jenž je darem líbezným, jak se praví Efes. 5. .

III q. 73 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi. Dicitur autem hostia, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia suavitatis, ut dicitur Ephes. V.

## I.5. Zda bylo vhodné ustanovení této svátosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nebylo vhodné ustanovení této svátosti. Jak totiž praví Filosof, ve II. O rození, "z téhož jsme živeni, z čeho jsme". Avšak křtem, jenž je duchovním obrozením, dostáváme duchovní bytí, jak praví Diviš, II. hl. Nebes. Hier. Tedy jsme také ze křtu živeni. Nebylo tedy nutné ustanovovati tuto svátost, jako duchovní pokrm.

## 5. De institutione ipsius.

III q. 73 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens institutio istius sacramenti. Ut enim philosophus dicit, in II de Generat., *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus*. Sed per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale, ut Dionysius dicit, II cap. Eccles. Hier. Ergo per Baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

Mimo to jsou lidé touto svátostí jednoceni s Kristem, jako údy s hlavou. Ale Kristus jest hlavou všech lidí, i kteří byli od začátku světa, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se nemělo odkládati ustanovení této svátosti až do Večeře Páně.

III q. 73 a. 5 arg. 2

Praeterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est. Ergo non debuit institutio huius sacramenti differri usque ad cenam domini.

Mimo to sluje tato svátost připomínkou utrpení Páně; podle onoho Luk. 23: "To čiňte na mou památku." Ale památka jest minulých. Tedy neměla býti ustanovena tato svátost před utrpením Kristovým.

III q. 73 a. 5 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum dicitur esse memoriale dominicae passionis, secundum illud Matth. XXVI, *hoc facite in meam commemorationem*. Sed memoria est praeteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

Mimo to křtem je každý zařízen k Eucharistii, kterou lze

III q. 73 a. 5 arg. 4

dávati pouze pokřtěným. Ale křest byl ustanoven po utrpení a zmrtvýchvstání Kristově; jak je patrné Mat. posl. Tedy byla nevhodně ustanovena tato svátost před utrpením Kristovým.

Avšak proti jest, že tato svátost byla ustanovena od Krista, o němž se

praví, Mark. 7: "Dobře vše učinil." Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost byla vhodně ustanovena při Večeři, při níž totiž Kristus naposled obcoval se svými učedníky. A to, nejprve pro obsah této svátosti. Jest totiž obsažen sám Kristus v Eucharistii, jakožto ve svátosti. A proto, když měl Kristus ve vlastní podobě odejíti od učedníků, zůstavil se jim v podobě svátostné; jako v nepřítomnosti císařově se dává jeho obraz uctívati. Pročež praví Eusebius: "Protože měl vzíti s očí přijaté tělo a vzíti do nebe, bylo nutné, aby nám v den Večeře posvětil svátost svého těla a krve, aby bylo stále ctěno skrze ta tajemství, co jednou bylo obětováno za výkupné."

Za druhé, protože bez víry v utrpení Kristovo nikdy nemohlo býti spasení; podle onoho Řím. 3: "Jejž ustanovil Bůh smírcem skrze víru v krvi jeho." A proto musilo býti u lidí celý čas 'nějaké znázorňování utrpení Páně. Toho pak zvláštní svátostí byl ve Starém zákoně beránek velikonoční; pročež i Apoštol praví, I. Kor. 5: "Byl obětován Kristus, naše Velikonoce." Toho pak vystřídala v Novém zákoně svátost Eucharistie, která jest připomínkou minulého utrpení, jako též ona byla předobrazem budoucího. A proto bylo vhodné před utrpením vykonati první svátost a ustanoviti novou svátost, jak praví papež Lev.

Za třetí, protože to, co je poslední řečí, zvláště odcházejících přátel, více utkví v paměti, hlavně proto, že tehdy více plane cit k přátelům, to pak, při čem více vzplaneme, hlouběji pronikne ducha. Tudíž, jak praví blažený papež Alexander, "protože nemůže býti větší obětí než tělo a krev Kristova, není větší oběti nad tuto", proto, aby byla ve větší úctě, ustanovil Pán tuto svátost při posledním odchodu od svých učedníků. A to je, co praví Augustin, v knize Odpovědí Januariovi: "Spasitel, aby mocněji zdůraznil vznešenost tohoto tajemství, chtěl je jako poslední vtisknouti do srdcí a pamětí učedníků, od nichž měl odejíti na utrpení."

K prvnímu se tedy musí říci, že z téhož se živíme, z čeho jsme, ale nepřichází nám to týmž způsobem. Neboť to, z čeho jsme, přichází nám vrozením; totéž pak, pokud se z toho živíme, přichází nám jídlem. Pročež, jako jsme křtem obrozeni v Kristu, tak v Eucharistii požíváme Krista.

K druhému se musí říci, že je Eucharistie dokonalou svátostí utrpení Páně, jakožto obsahující samého Krista umučeného. A proto nemohla býti ustanovena před vtělením, nýbrž tehdy měly místo svátosti, které byly toliko předobrazováním utrpení Páně.

Praeterea, per Baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quae non nisi baptizatis dari debet. Sed Baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

III q. 73 a. 5 s. c.

Sed contra est quod hoc sacramentum institutum est a Christo, de quo dicitur Marc. VII, *bene omnia fecit*.

III q. 73 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cena, in qua scilicet Christus ultimo cum discipulis suis fuit conversatus. Primo quidem, ratione continentiae huius sacramenti. Continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo, quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda eius imago. Unde Eusebius dicit, *quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis et illaturus sideribus, necesse erat ut die cenae sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium*. Secundo, quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquod repraesentativum dominicae passionis. Cuius in veteri quidem testamento praecipuum sacramentum erat agnus paschalis, unde et apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Successit autem ei in novo testamento Eucharistiae sacramentum, quod est rememorativum praeteritae passionis, sicut et illud fuit praefigurativum futurae. Et ideo conveniens fuit, imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum instituere, ut Leo Papa dicit. Tertio, quia ea quae ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriae commendantur, praesertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos, ea vero ad quae magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander Papa dicit, *nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est*, ideo, ut in maiori veneratione haberetur, dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, *salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem discessurus erat*.

III q. 73 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus. Nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem, eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde et, sicut per Baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

III q. 73 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum. Et ideo non potuit institui ante incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta quae erant tantum praefigurativa dominicae passionis.



K třetímu se musí říci, že ona svátost byla ustanovena při Večeři, aby v budoucnu byla připomínkou utrpení Páně, až pomine. Proto významně praví: "Kolikrátkoli to budete činiti," mluvě o budoucnu.

Ke čtvrtému se musí říci, že ustanovení odpovídá řádu úmyslu. Avšak svátost Eucharistie, ačkoliv se později přijímá než křest, přece jest dříve v úmyslu. A proto musila býti dříve ustanovena.

Nebo se může říci, že křest již byl ustanoven v samém křtu Kristově. Pročež také někteří byli pokřtěni samým křtem Kristovým, jak se čte Jan. 3.

## I.6. Zda byl velikonoční beránek hlavním obrazem této svátosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že velikonoční beránek nebyl hlavním obrazem této svátosti. Kristus totiž sluje knězem podle řádu Melchisedechova, poněvadž Melchisedech byl obrazem oběti Kristovy podávaje chléb a víno. Ale výraz podobnosti působí, že jedno má jméno od druhého. Tedy se zdá, že oběť Melchisedechova byla hlavním předobrazem této svátosti.

Mimo to přechod Rudého moře byl obrazem křtu; podle onoho I. Kor. 10: "Všichni byli pokřtěni v oblaku a v moři." Ale obětování velikonočního beránka předcházelo přechodu Rudého moře, po něm následovala manna, jako Eucharistie následuje křest. Tedy jest manna výraznějším obrazem této svátosti než velikonoční beránek.

Mimo to hlavní silou této svátosti jest, že nás uvádí do nebeského království, jako nějaká pomoc na cestu. Ale to bylo nejvíce zobrazeno ve svátosti očišťování, když "velekněz vcházel jednou za rok s krví do velesvatyně", jak dokazuje Apoštol, Žid. 9. Tedy se zdá, že ona oběť byla výraznějším obrazem této svátosti než velikonoční beránek.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 5: "Byl obětován Kristus, Velikonoce naše. Nuže, hodujme v přesnicích upřímnosti a pravdy."

Odpovídám: Musí se říci, že v této svátosti můžeme pozorovati trojí: totiž to, co je toliko svátostí, totiž chléb a víno; a to, co je věcí a svátostí, totiž pravé tělo Kristovo; a to, co je toliko věcí, totiž účinek této svátosti. Tudíž v tom, co je toliko svátostí, hlavním obrazem této svátosti bylo obětování Melchisedechovo, jenž obětoval chléb a víno. - Avšak co do samého Krista umučeného, jenž jest obsažen v této svátosti, jejími obrazy byly všechny oběti Starého zákona a především oběť očišťování, jež byla nejslavnější. - Co do účinku pak byla jejím předním obrazem manna, která měla v sobě líbeznost veškeré chuti, jak se praví Moudr. 16, jako též milost této svátosti občerstvuje mysl ve všem.

Ale velikonoční beránek v tomto trojím předobrazoval tuto svátost. Co do prvního totiž, protože se jedl s přesnými chleby; podle onoho Exod. 12: "Budou jísti maso a přesné chleby." Co do druhého pak proto, že byl obětován od

III q. 73 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramentum illud fuit institutum in cena ut in futurum esset memoriale dominicae passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit, *haec quotiescumque feceritis*, de futuro loquens.

III q. 73 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiae, quamvis sit posterius Baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione. Et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod Baptismus iam erat institutus in ipso Christi Baptismo. Unde et iam aliqui ipso Christi Baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. III.

## 6. De figuris eius.

III q. 73 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod agnus paschalis non fuerit praecipua figura huius sacramenti. Christus enim dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio Melchisedech fuerit potissima figura huius sacramenti.

III q. 73 a. 6 arg. 2

Praeterea, transitus maris rubri fuit figura Baptismi, secundum illud I Cor. X, *omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Sed immolatio agni paschalis praecessit transitum maris rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur Baptismum. Ergo manna est expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

III q. 73 a. 6 arg. 3

Praeterea, potissima virtus huius sacramenti est quod introducit nos in regnum caelorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime figuratum fuit in sacramento expiationis, quando *pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum*, sicut apostolus probat, Heb. IX. Ergo videtur quod illud sacrificium fuerit expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

III q. 73 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*.

III q. 73 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus, scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figurae eius fuerunt omnia sacrificia veteris testamenti; et praecipue sacrificium expiationis, quod erat solemnissimum. Quantum autem ad effectum, fuit praecipua eius figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavitatem*, ut dicitur Sap. XVI, sicut et gratia huius sacramenti quantum ad omnia reficit mentem. Sed agnus paschalis quantum ad haec tria praefigurabat hoc sacramentum. Quantum enim

veškerého množství synů izraelských čtrnáctého dne; což bylo obrazem utrpení Kristova, jenž pro nevinnost sluje beránkem. Co do účinku pak proto, že krví velikonočního beránka byli chráněni synové izraelští před pustošícím andělem a vyvedeni z egyptského otroctví. A v tom stanoví se za přední obraz této svátosti velikonoční beránek: protože ji znázorňuje ve všem.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

## *LXXIV. O látce této svátosti.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o látce této svátosti. A nejprve o druhu látky; za druhé o proměnění chleba a vína v tělo Kristovo; za třetí o způsobu jsoucnosti těla Kristova v této svátosti; za čtvrté o případcích chleba a vína, které zůstávají v této svátosti.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda látkou této svátosti je chléb a víno.
2. Zda se vyžaduje k látce této svátosti určité množství.
3. Zda jest látkou této svátosti chléb pšeničný.
4. Zda jest chléb přesný nebo kvašený.
5. Zda jest látkou této svátosti víno z révy.
6. Zda má býti přimísena voda.
7. Zda je voda nutná ke svátosti.
8. O množství vody, která se přidává.

### I.1. Zda jest látkou této svátosti chléb a víno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že chléb a víno nejsou látkou této svátosti. Neboť tato svátost má dokonaleji znázorňovati utrpení Kristovo nežli svátosti Starého zákona. Ale maso živočichů, jež bylo látkou svátostí Starého zákona, výrazněji znázorňuje utrpení Kristovo než chléb a víno. Tedy látkou této svátosti má býti spíše maso živočichů než chléb a víno.

Mimo to tato svátost má býti všude slavena. Ale v mnohých zemích nenachází se chléb a v mnohých se nenachází víno. Tedy chléb a víno nejsou vhodnou látkou této svátosti.

Mimo to tato svátost přísluší zdravým a nemocným. Ale víno škodí některým nemocným. Tedy se zdá, že víno nemá býti látkou této svátosti.

Avšak proti jest, co praví papež Alexander: "Při svátostných obětováních buďtež podávány k oběti jenom chléb a víno, smíšené s vodou."

Odpovídám: Musí se říci, že o látce této svátosti někteří mnohonásobně zbloudili. Někteří totiž, kteří slují Artotyrité, jak praví Augustin, v knize O kacířstvech, v

ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exod. XII, *edent carnes et azymos panes*. Quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quartadecima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante Angelo, et educti de Aegyptiaca servitute. Et quantum ad hoc, ponitur figura huius sacramenti praecipua agnus paschalis, quia secundum omnia eam repraesentat.

III q. 73 a. 6 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## *74. De materia eueharistiae secundum speciem.*

### Prooemium

III q. 74 pr.

Deinde considerandum est de materia huius sacramenti. Et primo, de specie materiae; secundo, de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio, de modo existendi corporis Christi in hoc sacramento; quarto, de accidentibus panis et vini quae in hoc sacramento remanent. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum panis et vinum sint materia huius sacramenti. Secundo, utrum ad materiam huius sacramenti requiratur determinata quantitas. Tertio, utrum materia huius sacramenti sit panis triticeus. Quarto, utrum sit panis azymus, vel fermentatus. Quinto, utrum materia huius sacramenti sit vinum de vite. Sexto, utrum sit admiscenda aqua. Septimo, utrum aqua sit de necessitate huius sacramenti. Octavo, de quantitate aquae quae apponitur.

### 1. Utrum panic et vinutu sint materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia huius sacramenti non sit panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectius debet repraesentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quae erant materia sacramentorum veteris legis, expressius repraesentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia huius sacramenti magis debent esse carnes animalium quam panis et vinum.

III q. 74 a. 1 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis, et in multis non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non est conveniens materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 1 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Alexander Papa dicit, *in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur*.

III q. 74 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa materiam huius



této svátosti "obětují chléb a sýr", říkajíce, že od prvních lidí byly konány oběti z plodin zemských a z ovčích. Jiní pak, totiž Katafrygové a Pepuziáni "prý konají svou jakousi eucharistii z krve nemluvněte, kterou vytlačují z celého jeho těla drobnými bodnými ranami, přiměšujíce ji mouce a dělajíce z toho chléb". - Někteří pak, kteří slují Vodaři, podávají v této svátosti pouze vodu pod záminkou střídmosti.

Všechny tyto bludy a podobné jsou však vyloučeny tím, že Kristus ustanovil tuto svátost pod způsobou chleba a vína, jak je patrné Mat. 26. Pročež chléb a víno jsou vhodnou látkou této svátosti. A to důvodně. Nejprve tedy, co do užívání této svátosti, jímž jest požívání. Jako se totiž béře voda ve křtu na výkon duchovního obmytí, protože tělesné obmytí se děje obecně ve vodě, tak chléb a víno, jimiž se lidé obecně občerstvují, berou se v této svátosti na úkon duchovního požívání.

Za druhé, co do utrpení Kristova, v němž byla krev oddělena od těla. A proto v této svátosti, která jest připomínkou utrpení Páně, odděleně se béře chléb, jako svátost těla, a víno, jako svátost krve.

Za třetí co do účinku uvažovaného v každém přijímajícím. Protože, jak praví Ambrož, K listu Korintským, tato svátost "dovede chrániti tělo i duši"; a proto se obětuje pod způsobou chleba tělo Kristovo na spásu těla, krev pak pod způsobou vína na spásu duše, jako se praví Levit. 17, že duše živočichova je v krvi.

Za čtvrté co do účinku vůči celé Církvi, která sestává z různých věřících, jako "chléb se dělá z různých zrn a víno teče z různých hroznů", jak praví Glossa, K onomu I. Kor. 10, ‚Jedno tělo mnozí jsme`, atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač maso zabitých živočichů výrazně znázorňuje utrpení Kristovo: přece se méně hodí k obecnému užívání této svátosti a k naznačení církevní jednoty.

K druhému se musí říci, že, ačkoli se nerodí ve všech zemích pšenice a víno, přece se snadno může dopraviti do všech zemí, kolik dostačí k užívání této svátosti. A nesmí se pro chybění druhého proměňovati toliko jedno bez druhého, protože by nebyla dokonána oběť.

K třetímu se musí říci, že víno, požito v malém množství, nemůže churavému mnoho uškoditi. A přece, při obavě škody, není třeba, aby všichni přijímající tělo Kristovo přijímali také krev; jak bude níže pověděno.

### I.2. Zda se žádá určité množství chleba a vína k látce této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se žádá určité množství chleba a vína k látce této svátosti. Neboť účinky milosti nejsou méně spořádané než účinky přirozenosti. Ale, jak se praví ve II. O duši, "všem, majícím přirozenost, dán je konec a míra velikosti a růstu". Tedy tím spíše v této svátosti, jež sluje Eucharistie, to jest dobrá milost, žádá se určité množství chleba a vína.

sacramenti aliqui multipliciter erraverunt. Quidam enim, qui dicuntur Artotyritae, ut Augustinus dicit, in libro de haeresibus, *offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas*. Alii vero, scilicet Cataphrygae et Pepuziani, *de infantis sanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, miscendo eum farinae, panem inde facientes*. Quidam vero, qui dicuntur aquarii, aquam solam, sub specie sobrietatis, in hoc sacramento offerunt. Omnes autem hi errores, et similes, excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, sicut patet Matth. XXVI. Unde panis et vinum sunt materia conveniens huius sacramenti. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio. Sicut enim aqua assumitur in sacramento Baptismi ad usum spiritualis ablutionis quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo, quantum ad passionem Christi, in qua sanguis a corpore est separatus. Et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio, quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium. Quia, ut Ambrosius dicit, super epistolam ad Corinthios, hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae, et ideo caro Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur, sicut dicitur Levit. XVII, quod animalis anima in sanguine est. Quarto, quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus, sicut *panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis*, ut dicit Glossa super illud I Cor. X, *multi unum corpus sumus,* et cetera.

III q. 74 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet carnes animalium occisorum expresse repraesentent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum huius sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

III q. 74 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet non in omnibus terris nascatur triticum et vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest quantum sufficit ad usum huius sacramenti. Nec propter defectum alterius, est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacrificium.

III q. 74 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vinum in modica quantitate sumptum non potest aegrotanti multum nocere. Et tamen, si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi, etiam sanguinem accipiant, ut infra dicetur.

### 2. Utrum materiam huius sacramenti requiratur determinata quantitas.

III q. 74 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam huius sacramenti. Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati quam effectus naturae. Sed, sicut dicitur in II de anima, *omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo multo magis in hoc

Mimo to služebníkům Církve nebyla dána Kristem moc na tom, co jest na posměch víře a jejím svátostem; podle onoho II. Kor. 10: "Podle moci, kterou mi dal Bůh na budování a ne na boření." Ale to by bylo na posměch svátosti, kdyby chtěl kněz proměniti všechen chléb, který se prodává na trhu, a všechno víno, které jest ve sklepě. Tedy to nemůže učiniti.

Mimo to, je-li někdo pokřtěn v moři, není křestním tvarem posvěcena všechna voda moře, nýbržpouze ona voda, kterou se obmývá tělo křtěncovo. Tedy ani v této svátosti nemůže býti proměněno zbytečné množství chleba.

Avšak proti jest, že mnoho je protilehlé málu a velké malému. Ale není žádného tak malého množství chleba a vína, které by nemohlo býti proměněno. Tedy také není žádné tak veliké, které by nemohlo býti proměněno.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že kněz nemůže proměniti nesmírné množství chleba a vína, třebas všechen chléb, který se prodává na trhu, nebo všechno víno, které je v sudu. Ale to se nezdá býti pravdivé. Protože ve všech, majících hmotu, důvod omezenosti hmoty se béře od zařízení k cíli: jako hmotou pily je železo, aby byla vhodná řezání. Cílem však této svátosti jest užívání věřících. Pročež je třeba, aby množství látky této svátosti bylo určeno ve srovnání s užíváním věřících. Nemůže však býti, aby bylo určeno ve srovnání s užíváním věřících, kteří se nyní naskytují; jinak by kněz mající málo farníků, nemohl proměňovati mnoho hostií. Pročež zůstává, že látka této svátosti se určuje ve srovnání s užíváním věřících naprostě. Počet pak věřících jest neurčitý. Proto nelze říci, že množství látky této svátosti jest určeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozená látka každé věci dostává určitou velikost ve srovnání s určitým tvarem. Ale počet věřících, k jejichž užívání je zařízena tato svátost, jest neurčitý. Proto není podobnosti.

K druhému se musí říci, že moc služebníků Církve je zařízena ke dvojímu: a to, nejprve k vlastnímu účinku; za druhé k cíli účinku. Druhé však neruší prvého. Proto, kdyby kněz zamýšlel proměňovati tělo Páně za nějakým špatným cílem, třebas, aby se posmíval, nebo dělal jedy, pro zamýšlení špatného cíle, hřeší, nicméně však pro sobě danou moc vykonává svátost.

K třetímu se musí říci, že svátost křtu se dokonává v užití látky. A proto se křestním tvarem neposvěcuje více vody, než kolik je jí užito. Ale tato svátost se dokonává v posvěcení látky. A proto není podobnosti.

sacramento, quod dicitur Eucharistia, idest bona gratia, requiritur determinata quantitas panis et vini.

III q. 74 a. 2 arg. 2

Praeterea, ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea quae pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum eius, secundum illud II Cor. X, *secundum potestatem quam dedit mihi Deus in aedificationem, et non in destructionem*. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

III q. 74 a. 2 arg. 3

Praeterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam Baptismi, sed sola illa aqua qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis consecrari potest.

III q. 74 a. 2 s. c.

Sed contra est quod multum opponitur pauco, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini quae non possit consecrari. Ergo nulla est ita magna quae consecrari non possit.

III q. 74 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum. Quia in omnibus habentibus materiam, ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiae huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium qui nunc occurrunt, alioquin sacerdos habens paucos parochianos, non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiae huius sacramenti sit determinata.

III q. 74 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, est indeterminatus. Unde non est simile.

III q. 74 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod potestas ministrorum Ecclesiae ad duo ordinatur, primo quidem, ad effectum proprium; secundo, ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde, si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen, propter potestatem sibi datam, perficit sacramentum.

III q. 74 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Baptismi sacramentum perficitur in usu materiae. Et ideo per formam Baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Et ideo non est simile.



## I.3. Zda se vyžaduje k látce této svátosti, aby chléb byl pšeničný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžaduje k látce této svátosti, aby chléb byl pšeničný. Neboť tato svátost je připomínkou utrpení Páně. Ale spíše se zdá shodným s utrpením Páně chléb ječný, jenž jest drsnější, a jímž také Kristus sytil zástupy na hoře, jak se praví Jan. 6, než chléb pšeničný. Tedy není pšeničný chléb vlastní látkou této svátosti.

Mimo to útvar je známkou druhu v přírodních věcech. Ale jsou některé obiliny, jež mají podobný útvar s pšeničným zrnem, jako běl a špalda, z nichž se také dělá na některých místech chléb k užívání této svátosti. Tedy pšeničný chléb není vlastní látkou této svátosti.

Mimo to pomíchání ruší druh. Ale sotva se najde pšeničná mouka, která není pomíchána s jinou obilinou, leč by byla z pečlivě vybraných zrn. Nezdá se tedy, že pšeničný chléb je vlastní látkou této svátosti.

Mimo to, co je porušené, to zdá se býti jiného druhu. Ale někteří posvěcují porušený chléb, jenž se již nezdá býti chléb pšeničný. Tedy se zdá, že takový chléb není vlastní látkou této svátosti.

Avšak proti jest, že v této svátosti jest obsažen Kristus, který sebe přirovnává k pšeničnému zrnu, Jan. 12, řka: "Nezemře-li zrnko obilné, zapadlé do země, zůstane jen samo." Tedy chléb obilný, čili pšeničný, jelátkou této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k užívání svátostí se béře taková látka, která u lidí obecněji je v takovém užívání. Avšak obecněji než jiných chlebů užívají lidé chleba pšeničného: neboť jiné chleby se zdají zavedeny z nedostatku tohoto chleba. A proto věříme, že Kristus ustanovil tuto svátost v tomto druhu chleba. Ten pak chléb také posiluje člověka, a tak vhodněji naznačuje účinek této svátosti. A proto je pšeničný chléb vlastní látkou této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ječný chléb se hodí k naznačení tvrdosti Starého zákona. Jednak pro tvrdost chleba. Jednak také proto, že, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, "ječná obilka, která jest kryta tuhou plevou, naznačuje i sám zákon, který byl tak dán, aby v něm životná duševní výživa byla zakryta tělesnými svátostmi; i sám lid, ještě nezbavený tělesné žádosti, která lpěla jako slupka na jeho srdci." Ale tato svátost patří ke sladkému jhu Kristovu a k pravdě již zjevené a k duchovnímu lidu. Proto by nebyl ječný chléb vhodnou látkou této svátosti.

K druhému se musí říci, že plodící plodí sobě podobné v druhu; nastává pak někdy nějaká nepodobnost plodícího se zplozeným co do případků, buď pro hmotu nebo pro

## 3. Utrum materia huius sacramentisit panis triticeus.

III q. 74 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicae passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicae passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam turbas pavit in monte, ut dicitur Ioan. VI, quam panis triticeus. Ergo non est propria materia huius sacramenti panis triticeus.

III q. 74 a. 3 arg. 2

Praeterea, figura est signum speciei in rebus naturalibus. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum huius sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 arg. 3

Praeterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea quae alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 arg. 4

Praeterea, illud quod est corruptum, videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui iam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat, Ioan. XII, dicens, *nisi granum frumenti, cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet*. Ergo panis frumentinus, sive triticeus, est materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad usum sacramentorum assumitur talis materia quae communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo, nam alii panes videntur esse introducti in huius panis defectum. Et ideo Christus creditur in huius panis specie hoc sacramentum instituisse. Qui etiam panis confortat hominem, et ita convenientius significat effectum huius sacramenti. Et ideo propria materia huius sacramenti est panis triticeus.

III q. 74 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod panis hordeaceus competit ad significandum duritiem veteris legis. Tum propter duritiem panis. Tum quia etiam, ut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *hordei medulla, quae tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quae ita data erat ut in ea vitale animae alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur, vel ipsum populum, nondum exspoliatum carnali desiderio, quod tanquam palea cordi eius inhaerebat*. Hoc autem sacramentum pertinet ad suave iugum Christi, et ad veritatem iam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens huius sacramenti panis hordeaceus.

III q. 74 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod generans generat sibi simile in specie, fit tamen aliquando aliqua dissimilitudo

slabost plodivé síly. A proto, jsou-li jakéobiliny, které se mohou uroditi z pšeničného semene, jako ze zrna zasetého do špatných pozemků se urodí jednozrnka, chléb dělaný z takového obilí může býti látkou této svátosti. Což však nezdá se býti na místě u ječmene ani u špaldy ani u běle, jež je ze všech nejpodobnější pšeničnému zrnu. Podobnost pak útvaru v takových zdá se spíše naznačovati příbuznost než totožnost druhu: jako z podobnosti postavy se projevuje, že pes a vlk jsou příbuzného druhu, ne však téhož. Proto z takových obilin, které se žádným způsobem nemohou uroditi ze semene zrna, nemůže býti dělán chléb, který by byl náležitou látkou této svátosti.

K třetímu se musí říci, že malé pomíchání neruší druhu, protože to, čeho je málo, jaksi jest pohlceno převládajícím. A proto, jestliže jest přimíšeno málo jiného obilí k mnohem většímu množství pšenice, lze z toho dělati chléb jenž jest látkou této svátosti. Jestliže jest přimíšeno mnoho, třebas rovným dílem nebo skoro, takové pomíchání mění druh. Proto chléb z toho udělaný nebude náležitou látkou této svátosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdy je chléb tak porušen, že zaniká druh chleba: jako když se rozplyne a změní se chuť a barva a jiné případky. Pročež nelze z takové látky působiti tělo Kristovo. - Někdy však není takové porušení, které ruší druh, nýbrž jest nějaká příprava k porušení: což projevuje nějaká změna chuti. A z takového chleba lze působiti tělo Kristovo; ale působící hřeší neuctivostí ke svátosti.

A protože škrob je ze zkažené pšenice, nezdá se, že chléb z něho udělaný by se mohl státi tělem Kristovým; ačkoliv někteří praví opak.

## I.4. Zda má býti konána tato svátost z přesného chleba.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost nemá býti konána z přesného chleba. Neboť máme v této svátosti následovati ustanovení Kristovo. Ale zdá se, že Kristus ustanovil tuto svátost ve kvašeném chlebě: protože, jak se čte Exod. 12, Židé začali užívati přesnic v den Velikonoc, jež se slaví čtrnáctého dne; Kristus však ustanovil tuto svátost při Večeři, kterou slavil "před dnem Velikonoc, jak máme Jan. 13. Tedy i my máme slaviti tuto svátost ve kvašeném chlebě. ,

Mimo to předpisy zákona se nemají zachovávati v době milosti. Ale užívání přesnic byl nějaký zákonný obřad; jak je patrné Exod. 12. Tedy se nemá užívati přesnic v této svátosti milosti.

Mimo to, jak bylo svrchu řečeno, Eucharistie jest svátostí lásky, jako křest víry. Ale vřelost lásky naznačuje se kvasem, jak je patrné v Glosse, k onomu Mat. 13: "Podobno jest království nebeské kvasu" atd. Tedy se má konati tato svátost z kvašeného chleba.

generantis ad genitum quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativae. Et ideo, si qua frumenta sunt quae ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia huius sacramenti. Quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre, quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figurae in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei, sicut ex similitudine figurae manifestatur quod canis et lupus sunt propinquae speciei, non autem eiusdem. Unde ex talibus frumentis, quae nullo modo possunt ex semine grani generari, non potest confici panis qui sit debita materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur a plurimo. Et ideo, si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis qui est materia huius sacramenti. Si vero sit magna permixtio, puta ex aequo vel quasi, talis commixtio speciem mutat. Unde panis inde confectus non erit materia debita huius sacramenti.

III q. 74 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquando est tanta corruptio panis quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor et color et alia accidentia mutantur. Unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quae speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis. Et ex tali pane potest confici corpus Christi, sed peccat conficiens, propter irreverentiam sacramenti. Et quia amidum est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

## 4. Utrum cit panic azymus vel fermentatus.

III q. 74 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exod. XII, Iudaei secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschae, quod celebratur quartadecima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in cena, quam celebravit ante diem Paschae, ut habetur Ioan. XIII. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

III q. 74 a. 4 arg. 2

Praeterea, legalia non sunt observanda tempore gratiae. Sed uti azymis fuit quaedam legalis caeremonia, ut patet Exod. XII. Ergo in hoc sacramento gratiae non debemus azymis uti.

III q. 74 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut supra dictum est, Eucharistia est sacramentum caritatis, sicut Baptismus fidei. Sed fervor caritatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa, super illud Matth. XIII, *simile est regnum caelorum fermento* et cetera. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.



Mimo to přesný a kvašený jsou případky chleba, neměnící jeho druhu. Ale v látce křestní neužívá se rozlišení ohledně rozdílů případků vody: třebas, je-li slaná nebo sladká, teplá anebo studená. Tedy se nemáužívati nějakého rozlišování, zda je chléb přesný nebo kvašený.

Avšak proti jest, že Extra, O sloužení mší, hl. Litteras, trestá se kněz, jenž se opovážil sloužiti mši s kvašeným chlebem a dřevěným kalichem.

Odpovídám: Musí se říci, že při látce této svátosti lze uvažovati dvojí; totiž, co je nutné, a co je vhodné. Nutné pak jest, aby chléb byl pšeničný, jak bylo řečeno: bez čehož se nevykoná svátost. Není však nutné ke svátosti, aby byl chléb přesný nebo kvašený: protože v každém se může vykonati.

Vhodné pak jest, aby každý zachovával obřad své Církve při slavení svátosti. V tom však jsou různé zvyky Církví.

Praví totiž blažený Řehoř v Registru: "Římská Církev obětuje přesné chleby; protože Pán přijal tělo bez jakéhokoliv smíšení. Ale ostatní Církve obětují kvašené, protože Slovo Otcovo se přiodělo tělem, jako i kvas se mísí s moukou. Pročež, jako hřeší kněz v Církvi latinské, sloužící s kvašeným chlebem, tak by hřešil řecký kněz v Církvi řecké, sloužící s přesným chlebem, jakožto převracející obřad své Církve.

A přece zvyk sloužiti s přesným chlebem jest důvodnější. A to, nejprve pro ustanovení Kristovo, jenž tuto svátost ustanovil v prvý den přesnic, jak máme Mat. 26 a Mark. 17 a Luk. 22, kteréhož dne nesmělo býti v židovských domech nic kvašeného, jak máme Exod. 12. - Za druhé, protože chléb jest vlastně a více svátostí těla Kristova, jež bylo počato bez porušení, než jeho božství, jak bude níže patrné. - Za třetí, protože to spíše naznačuje upřímnost věřících, která se vyžaduje k užívání této svátosti; podle onoho I. Kor. 5: "Byl obětován Kristus, naše Velikonoce; proto hodujme v přesnicích upřímnosti a pravdy."

Má však tento zvyk Řeků nějaký důvod; i pro význam, jehož se dotýká Řehoř; i pro odmítání kacířů Nazarejských, kteří mísili zákonná s Evangeliem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se čte Exod. 12, velikonoční slavnost začínala večerem čtrnáctého dne. A tehdy Kristus, po obětování velikonočního beránka, ustanovil tuto svátost. Proto praví Jan, že tento den předchází následujícímu dni velikonočnímu, a u jiných tří Evangelistů sluje první den přesnic, kdy se nenacházel kvas v židovských domech, jak bylo řečeno. A o tom bylo svrchu úplněji poznamenáno v pojednání o utrpení Páně.

K druhému se musí říci, že vykonávající z přesnic nezamýšlejí zachovávati obřady zákona, nýbrž se přizpůsobiti ustanovení Kristovu. A proto nepožidovšťují. Jinak by požidovšťovali i sloužící s chlebem kvašeným: protože Židé obětovali chleby prvotin kvašené.

III q. 74 a. 4 arg. 4

Praeterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis, non variantia eius speciem. Sed in materia Baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquae, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet utrum panis sit azymus vel fermentatus.

III q. 74 a. 4 s. c.

Sed contra est quod extra, de Celebrat. Missar., cap. litteras, punitur sacerdos qui *in pane fermentato et scypho ligneo Missarum solemnia celebrare praesumpsit*.

III q. 74 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa materiam huius sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est, sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus, quia in utroque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suae Ecclesiae in celebratione sacramenti. Super hoc autem sunt diversae Ecclesiarum consuetudines. Dicit enim beatus Gregorius, in registro, *Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione suscepit carnem. Sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum est carne, sicut et fermentum miscetur farinae*. Unde, sicut peccat sacerdos in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de azymo pane, quasi pervertens Ecclesiae suae ritum. Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit prima die azymorum, ut habetur Matth. XXVI, et Marc. XIV, et Luc. XXII, qua die nihil fermentatum in domibus Iudaeorum esse debebat, ut habetur Exod. XII. Secundo, quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit. Tertio, quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum huius sacramenti, secundum illud I Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius; et in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant.

III q. 74 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut legitur Exod. XII, solemnitas paschalis incipiebat a vesperis quartaedecimae lunae. Et tunc Christus, post immolationem agni paschalis, hoc sacramentum instituit. Unde hic dies a Ioanne dicitur praecedere sequentem diem Paschae, et a tribus aliis Evangelistis dicitur prima dies azymorum, quando fermentatum in domibus Iudaeorum non inveniebatur, ut dictum est. Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicae passionis.

III q. 74 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod conficientes ex azymo non intendunt caeremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi. Et ideo non iudaizant. Alioquin et celebrantes in pane fermentato iudaizarent, quia Iudaei panes primitiarum fermentatos offerebant.

K třetímu se musí říci, že kvas znamená lásku pro nějaký účinek: protože totiž činí chléb chutnější a větší. Ale porušení znamená z vlastního pojmu svého druhu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, poněvadž kvas má nějakou rušivost, a z porušeného chleba nelze vykonávati tuto svátost, jak bylo řečeno, proto se u chleba spíše dbá rozdílu mezi přesným a kvašeným než u křestní vody rozdílu tepla a studena. Neboť by mohlo býti takové porušení kvasem, že by z něho již nemohla býti svátost.

## I.5. Zda jest vlastní látkou této svátosti révové víno.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není vlastní látkou této svátosti révové víno. Neboť, jako je voda látkou křtu, tak je víno látkou této svátosti. Ale křest může býti v každé vodě. Tedy lze vykonati tuto svátost v jakémkoli víně, totiž granátových jablek, nebo moruší, nebo takových; zvláště když v některých zemích révy nerostou.

Mimo to ocet jest jakýsi druh vína, jež se béře z révy, jak praví Isidor. Ale z octa nelze vykonati tuto svátost. Tedy se zdá, že révové víno není vlastní látkou této svátosti.

Mimo to, jako se béře z révy vykvašené víno tak také šťáva a mošt. Ale z těch nelze vykonati tuto svátost; podle onoho, co se čte na Šesté Synodě: "Seznali jsme, že v některých církvích kněží k obětování darů připojují hrozny, a tak zároveň obojí rozdávají lidu. Nařizujeme tudíž, aby žádný kněz toho více nečinil." A papež Julius kárá kterési, kteří "obětují vytlačené víno ve svátosti kalicha Páně". Tedy se zdá, že révové víno není vlastní látkou této svátosti.

Avšak proti jest, že jako se Pán přirovnával k obilnímu zrnu, tak se také přirovnával révě, řka, Jan. 15: "Já jsem pravá réva." Ale pouze pšeničný chléb jest látkou této svátosti, jak bylo řečeno. Tedy pouze víno z révy je vlastní látkou této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pouze z révového vína lze vykonati tuto svátost. A to, nejprve pro ustanovení Kristovo, jenž ustanovil tuto svátost v révovém víně; jak je zřejmé z toho, co sám praví, Luk. 22, o ustanovení této svátosti: "Od nynějška nebudu píti z tohoto plodu révy."

Za druhé, protože, jak bylo řečeno za látku svátostí se béře to, co má vlastně a obecně takový druh. Vlastně však sluje vínem, co se béře z révy; jiné však tekutiny slují vínem podle jakési podobnosti s révovým vínem.

Za třetí, protože révové víno spíše je příhodné účinku této svátosti, jímž je duchovní veselost: protože je psáno, že "víno obveseluje srdce lidí".

K prvnímu se tedy musí říci, že ony tekutiny neslují víno

III q. 74 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod fermentum significat caritatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem et maiorem. Sed corruptionem significat ex ipsa ratione suae speciei.

III q. 74 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia fermentum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est; ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati quam circa aquam Baptismi differentia calidi et frigidi. Posset enim tanta esse corruptio fermenti quod ex eo non posset fieri sacramentum.

## 5. Utrum materia huius sacramenti cit vinum de vite.

III q. 74 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit propria materia huius sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia Baptismi, ita vinum est materia huius sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri Baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum vel mororum aut huiusmodi, potest confici hoc sacramentum, praesertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

III q. 74 a. 5 arg. 2

Praeterea, acetum est quaedam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit. Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita et agresta et mustum. Sed de his non videtur confici posse hoc sacramentum, secundum illud quod in sexta synodo legitur, *didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis coniungunt uvas, et sic simul utrumque populo dispensant. Praecipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat*. Et Iulius Papa reprehendit quosdam qui *expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt*. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, sicut dominus comparavit se grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens, Ioan. XV, *ego sum vitis vera*. Sed solus panis de frumento est materia huius sacramenti, ut dictum est. Ergo solum vinum de vite est propria materia huius sacramenti.

III q. 74 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum. Primo quidem, propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit, Luc. XXII, circa institutionem huius sacramenti, *amodo non bibam de hoc genimine vitis*. Secundo quia, sicut dictum est, ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur, alii autem liquores vinum dicuntur secundum quandam similitudinem ad vinum vitis. Tertio, quia vinum vitis magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis laetitia, quia scriptum est quod *vinum laetificat cor hominis*.

III q. 74 a. 5 ad 1



vlastně, nýbrž podle podobnosti. Lze pak pravé víno dopraviti do oněch zemí, v nichž révy nerostou, kolik dostačuje k této svátosti.

K druhému se musí říci, že víno se stává octem porušením; pročež není návratu z octa k vínu, jak se praví VII. Metafys. A proto, jako nelze vykonati svátost z chleba zcela porušeného, tak ani z octa. Lze však vykonati z vínem kysnoucím, jako z chleba, který je na cestě k porušení, ač vykonávající hřeší, jak bylo prve řečeno.

K třetímu se musí říci, že šťáva je na cestě rození a proto nemá dosud druhu vína. A proto z ní nelze vykonati tuto svátost.

Mošt však již má druh vína; neboť jeho sladkost nasvědčuje osamostatnění, jež bylo dokonáno přirozeným teplem, jak se praví IV. Meteor. A proto z moštu lze vykonati tuto svátost.

Nesmějí se však míchati celé hrozny do této svátosti: protože by tam již bylo něco mimo víno.

Také je zakázáno obětovati v kalichu mošt právě vytlačený, neboť jest to nedůstojné, pro nečistotu moštu. Může se však tak státi z nutnosti: praví totiž týž papež Julius: "Kdyby byla nutnost, budiž vytlačen hrozen do kalicha."

## I.6. Zda se má voda mísiti s vínem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že voda nemá býti míchána s vínem. Neboť oběť Kristova byla zobrazena obětí Melchisedechovou, o němž, Gen. 14, se čte, že obětoval pouze chléb a víno. Tedy' se zdá, že se v této svátosti nemá přidávati voda.

Mimo to různé svátosti mají různé látky. Ale voda jest látkou křtu. Tedy se nemá bráti k látce této svátosti.

Mimo to chléb a víno jsou látkou této svátosti. Ale ke chlebu se nic nepřidává. Tedy ani k vínu se nemá nic přidávati.

Avšak proti jest, co píše papež Alexander: Ve svátostných darech, které se podávají Pánu při slavení mše, podávejte na oběť pouze chléb a víno smíšené s vodou.

Odpovídám: Musí se říci, že se má míchávati voda s vínem, které se podává v této svátosti. A to nejprve, pro ustanovení. Důvodně totiž věříme, že Pán ustanovil tuto svátost ve víně smíšeném s vodou, podle obyčeje oné země; pročež i Přísl. 9 se praví: "Pijte víno, které jsem vám smíchal."

Za druhé, protože je to vhodné znázornění utrpení Páně. Pročež praví papež Alexander: "Nemá se obětovati v kalichu Páně ani pouhé víno, ani pouhá voda. nýbrž obojí smíšené: protože se čte, že obojí vyteklo z boku Kristova při jeho utrpení."

Za třetí, protože je to vhodné k naznačení účinku této svátosti, jímž jest spojení křesťanského lidu s Kristem: protože, jak praví papež Julius, "vidíme, že se vodou

Ad primum ergo dicendum quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

III q. 74 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod vinum fit acetum per corruptionem, unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur VIII Metaphys. Et ideo, sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto potest confici. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est.

III q. 74 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini. Et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem iam habet speciem vini, nam eius dulcedo attestatur digestioni, quae est *completio a naturali calore*, ut dicitur in IV Meteor. Et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvae integrae huic sacramento misceri, quia iam esset ibi aliquid praeter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens, propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri, dicitur enim ab eodem Iulio Papa, *si necesse fuerit, botrus in calicem prematur*.

## 6. Utrum cit admiscenda aqua.

III q. 74 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui, Gen. XIV, non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adiungi aqua.

III q. 74 a. 6 arg. 2

Praeterea, diversorum sacramentorum diversae sunt materiae. Sed aqua est materia Baptismi. Ergo non debet ad materiam assumi huius sacramenti.

III q. 74 a. 6 arg. 3

Praeterea, panis et vinum sunt materia huius sacramenti. Sed pani nihil adiungitur. Ergo nec vino debet aliquid adiungi.

III q. 74 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Alexander Papa scribit, *in sacramentorum oblationibus quae inter Missarum solemnia domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur*.

III q. 74 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod vino quod offertur in hoc sacramento debet aqua misceri. Primo quidem, propter institutionem. Probabiliter enim creditur quod dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto, secundum morem terrae illius, unde et Proverb. IX dicitur, *bibite vinum quod miscui vobis*. Secundo, quia hoc convenit repraesentationi dominicae passionis. Unde dicit Alexander Papa, *non debet in calice domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere Christi in passione sua profluxisse legitur*. Tertio, quia hoc convenit ad significandum effectum huius sacramenti, qui est unio populi Christiani ad Christum, quia, ut Iulius Papa dicit, *videmus in aqua*

rozumí lid, vínem pak se ukazuje na krev Kristovu. Tedy, když se mísí v kalichu voda s vínem, jednotí se lid s Kristem."

Za čtvrté, protože to přísluší poslednímu účinku této svátosti, jímž jest vejití do života věčného. Pročež praví Ambrož. v knize O svátostech: "Kane voda do kalicha a tryská do života věčného."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž Ambrož praví, jako byla oběť Kristova naznačena oběti Melchisedechovou, tak byla také naznačena vodou, která vytekla ze skály, podle onoho I. Kor. 10: "Pili pak z duchovního, skály, která je provázela."

K druhému se musí říci, že, jak tamtéž praví Ambrož, ve křtu béře se voda na vykonání obmytí. V této však svátosti se béře na účinek občerstvení: podle onoho Žalmu: "Vychoval mne u vody občerstvující."

K třetímu se musí říci, že se chléb dělá z vody a mouky. A proto, když se mísí voda s vínem, žádné není bez vody.

## I.7. Zda přimíšení vody k vínu je nutné k této svátosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že přimísení vody je nutné k této svátosti. Praví totiž Cyprián, Caeciliovi: "Tak kalichem Páně není pouhá voda a pouhé víno, nesmísí-li se obojí, jako ani tělem Páně nemůžebýti pouhá mouka, není-li spojeno obojí", totiž mouka a voda. Ale přimíšení vody k mouce je nutné k této svátosti. Tedy, ze stejného důvodu. přimíšení vody k vínu.

Mimo to v utrpení Páně, jehož připomínkou je tato svátost, jako "z jeho boku vyšla krev", tak "i voda". Ale víno, které jest svátostí krve, je nutné k této svátosti. Tedy ze stejného důvodu i voda.

Mimo to, kdyby nebyla voda nutná k této svátosti, nezáleželo by, jaká voda se přidává při této svátosti; a tak by se mohla dáti voda růžová anebo kterákoliv taková voda; což není zvykem Církve. Voda tedy je nutná k této svátosti.

Avšak proti jest, co praví Cyprián: "Jestliže někdo z našich předchůdců nevědomky nebo jednoduše nezachovával", totiž, aby přimísil vodu k vínu v této svátosti, "může se prominouti jeho prostotě". Což by nebylo, kdyby voda byla nutná ke svátosti, jako víno nebo chléb. Ani tedy přimíšení vody k vínu není nutné ke svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že soud o znamení je vzíti z toho, co je naznačováno. Přidání pak vody vztahuje se k naznačení účasti věřících na této svátosti, tím, že se vodou smíšenou s vínem naznačuje lid spojený s Kristem, jak bylo řečeno. Ale i to, že z boku Krista, pnějícího na kříži, vytekla voda, k témuž se vztahuje: protože vodou se naznačovalo obmytí hříchů, které nastalo utrpením Kristovým. Bylo pak svrchu řečeno, že se tato svátost

*populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo, cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur*. Quarto, quia hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam aeternam. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *redundat aqua in calicem, et salit in vitam aeternam*.

III q. 74 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam quae in eremo fluxit de petra, secundum illud I Cor. X, *bibebant autem de spirituali consequente eos petra*.

III q. 74 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod aqua sumitur in Baptismo ad usum ablutionis. In hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud Psalmi, *super aquam refectionis educavit me*.

III q. 74 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod panis ex aqua et farina conficitur. Et ideo, cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

## 7. Utrum aqua sit de necessitate huius sacramenti.

III q. 74 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod permixtio aquae sit de necessitate huius sacramenti. Dicit enim Cyprianus, ad Caecilium, *sic calix domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, fuerit adunatum*. Sed admixtio aquae ad farinam est de necessitate huius sacramenti ergo, pari ratione, admixtio aquae ad vinum.

III q. 74 a. 7 arg. 2

Praeterea, in passione domini, cuius hoc sacramentum est memoriale, sicut, de latere eius exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate huius sacramenti. Ergo, pari ratione, et aqua.

III q. 74 a. 7 arg. 3

Praeterea, si aqua non esset de necessitate huius sacramenti, non referret quaecumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quaecumque alia huiusmodi aqua. Quod non habet usus Ecclesiae. Aqua ergo est de necessitate huius sacramenti.

III q. 74 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Cyprianus dicit, *si quis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non observavit*, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, *potest simplicitati eius venia concedi*. Quod non esset si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquae admixtio est de necessitate sacramenti.

III q. 74 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod iudicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquae ad vinum refertur ad significandum participationem huius sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est. Sed et hoc ipsum quod de latere Christi



dokonává v posvěcení látky; užívání pak věřícími není nutné ke svátosti, nýbrž jest něco následujícího po svátosti. A proto je důsledkem, že přidávání vody není nutné ke svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Cyprianovo jest rozuměti, pokud se říká, že to nemůže býti, co nemůže býti vhodně. A tak ona podobnost se vidí v tom, co se má díti, ne v nutnosti: neboť voda je v bytnosti chleba, ne však v bytnosti vína.

K druhému se musí říci, že výtok krve patřil přímo k samému utrpení Kristovu; neboť jest přirozené raněnému tělu lidskému, že z něho vytéká krev. Ale výtok vody nebyl nutný pro utrpení, nýbrž pro znázornění účinku, jímž jest obmytí od hříchů a občerstvení proti žáru dychtivosti. A prosto se neobětuje voda odděleně od vína v této svátosti jako víno se obětuje odděleně od chleba, nýbrž obětuje se voda přimíšená k vínu, aby se ukázalo, že víno o sobě patří k této svátosti, jakožto jsoucí k ní nutné, kdežto voda pouze pokud se přidává k vínu.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž přimíšení vody k vínu není nutné ke svátosti, nezáleží, co do nutnosti svátosti, jaká voda se míchá s vínem, zda přirozená nebo umělá, jako růžová. Ačkoliv, co do příhodnosti svátostné, hřešil by, kdo by přimíchával jinou vodu než přirozenou a pravou: protože z boku Krista, pnějícího na kříži, vytekla pravá voda a ne tekutina zánětová, jak někteří pravili, na důkaz, že tělo Kristovo bylo vpravdě složeno ze čtyř živlů; jako se vytékající krví dokazovalo, že bylo složeno ze čtyř šťáv, jak praví Innocenc III., ve kterémsi Dekretálu. Protože však přimíšení vody k mouce je nutné k této svátosti, jakožto zakládající podstatu chleba, kdyby se mouce přimísila voda růžová nebo kterákoli jiná tekutina mimo pravou vodu, nemohla by se z ní vykonati svátost: protože by nebyl pravý chléb.

## I.8. Zda se má přidávati voda ve velkém množství.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se má voda přidávati ve velkém množství. Neboť, jako tekla krev z boku Kristova viditelně, tak i voda; pročež se praví Jan 19: "Jenž viděl, vydal svědectví." Ale voda by nemohla býti postřehnuta v této svátosti, kdyby nebyla dána ve velkém množství. Tedy se zdá, že voda má býti dávána ve velkém množství.

Mimo to málo vody, smíšené s vínem, se ruší: Co však je zrušeno, není. Tedy je totéž, přidávati málo vody v této svátosti, a nepřidávati nic. Ale není dovoleno nepřidávati nic. Tedy není dovoleno přidávati málo.

Mimo to, kdyby dostačilo přidávati málo, v důsledku by bylo dostatečné, kdyby se kápla krůpěj vody do celého

pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur, quia per aquam significabatur ablutio peccatorum, quae fiebat per passionem Christi. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquae non sit de necessitate sacramenti.

III q. 74 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad illud quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem, nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

III q. 74 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem, est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquae non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum, qui est ablutio a peccatis et refrigerium contra ardorem concupiscentiae. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum seorsum offertur a pane, sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tanquam de eius necessitate existens, aqua autem secundum quod adiungitur vino.

III q. 74 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia admixtio aquae ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert, quantum ad necessitatem sacramenti, quaecumque aqua misceatur vino, sive naturalis sive artificialis, ut rosacea. Quamvis, quantum ad convenientiam sacramenti, peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram, quia de latere Christi pendentis in cruce vera aqua profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis; sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus; ut Innocentius III dicit in quadam decretali. Quia vero admixtio aquae ad farinam est de necessitate huius sacramenti, utpote constituens substantiam panis; si farinae admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non est vere panis.

## 8. De quantitate aquae quae apponitur.

III q. 74 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod debeat aqua in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua, unde dicitur Ioan. XIX, *qui vidit, testimonium perhibuit*. Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

III q. 74 a. 8 arg. 2

Praeterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

III q. 74 a. 8 arg. 3

Praeterea, si sufficeret parum apponere, per consequens

sudu. Ale to se zdá směšné. Tedy nestačí, aby se přidávalo malé množství.

Avšak proti jest, co se praví v Extra O sloužení mší: "Zhoubný zvyk zavládl ve tvých končinách, že se totiž při oběti dává větší množství vody než vína, ačkoliv, dle odůvodněného obyčeje Církve obecné, má se při ní dávati více vína než vody."

Odpovídám: Musí se říci, že o vodě přidané vínu, jak praví Innocenc III., v kterémsi Dekretálu, je trojí domněnka. Někteří totiž praví, že voda, přimíšená vínu, zůstává o sobě, a víno se promění v krev. - Ale tato domněnka nemůže obstáti. Protože ve svátosti oltářní po proměnění není nic než tělo a krev Kristova; jak Ambrož praví, v knize O povin.: "Před žehnáním se jmenuje jiný druh, po žehnání se označuje tělo Kristovo." Jinak by nemělo klanění úctou latrie.

A proto jiní řekli, že, jako se víno proměňuje v krev, tak se voda proměňuje ve vodu, která tekla z boku Kristova. Ale ani to nelze odůvodněně říci. Protože by podle toho voda byla proměňována odděleně od vína, jako víno od chleba.

A proto, jak on praví, jest důvodnější domněnka jiných, kteří praví, že se voda proměňuje ve vína a víno v krev. To by však nemohlo nastati, leč by se přidalo tak málo vody, že by se proměnila ve víno. A proto jest vždycky bezpečnější přidati málo vody; a zvláště, je-li víno slabé: protože kdyby se přidalo tolik vody, že by sezrušil druh vína, nemohla by se vykonati svátost. Proto papež Julius kárá některé, kteří "uchovávají celý rok lněné plátno, namočené do moštu, a v čas oběti jednu jeho část vyperou a tak obětují".

K prvnímu se tedy musí říci, že stačí na význam této svátosti, aby se postřehla voda, když se přidává k vínu; není však třeba, aby byla cítěna po smíšení.

K druhému se musí říci, že kdyby se vůbec nepřidávala voda, zcela by se odstranilo naznačování; ale, když se promění voda ve víno, znamená, že je lid přivtělen Kristu.

K třetímu se musí říci, že, kdyby se dala voda do sudu, nestačilo by na význam této svátosti, nýbrž je třeba přidávati vodu k vínu při samém konání svátosti.

## *LXXV. O proměnění chleba a vína v Tělo a Krev Kristovu.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o proměnění chleba a vína v tělo a krev Kristovu. A o tom jest osm otázek.

1. Zda v této svátosti je tělo Kristovo podle pravdy nebo jen obrazně nebo jako ve znamení.

2. Zda zůstává v této svátosti podstata chleba a vína po proměnění.

esset sufficiens quod gutta aquae in totum dolium proiiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

III q. 74 a. 8 s. c.

Sed contra est quod extra, de Celebrat. Missar., dicitur, *perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in maiori quantitate de aqua ponitur in sacrificio quam de vino, cum, secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiae generalis, plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum*.

III q. 74 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa aquam adiunctam vino, ut Innocentius III dicit, in quadam decretali, triplex est opinio. Quidam enim dicunt quod aqua adiuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed haec opinio omnino stare non potest. Quia in sacramento altaris, post consecrationem, nihil est nisi corpus et sanguis Christi, sicut Ambrosius dicit, in libro de officiis, *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur*. Alioquin non adoraretur veneratione latriae. Et ideo alii dixerunt quod, sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam quae de latere Christi fluxit. Sed hoc non rationabiliter dici potest. Quia secundum hoc, aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et praecipue si vinum sit debile, quia, si tanta fieret appositio aquae quod solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Iulius Papa reprehendit quosdam qui *pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem eius lavant, et sic offerunt*.

III q. 74 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sufficit ad significationem huius sacramenti quod sentiatur aqua dum apponitur vino, non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

III q. 74 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio, sed, cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

III q. 74 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem huius sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

## *75. De conversione panic et vini in corpus et sanguinem Christi.*

### Prooemium

III q. 75 pr.

Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. Secundo, utrum annihiletur. Tertio, utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. Quarto, utrum remaneant ibi accidentia post conversionem. Quinto, utrum remaneat ibi forma



3. Zda je zničena.

4. Zda se proměňuje v tělo a krev Kristovu.

5. Zda tam zůstávají případky po proměnění.

6. Zda tam zůstává podstatný tvar.

7. Zda se toto proměnění děje náhle.

8. Kterými slovy se může vhodně vyjádřiti.

### I.1. Zda v této svátosti jest Tělo Kristovo dle pravdy nebo pouze obrazně nebo jako ve znamení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v této svátosti není Kristovo tělo dle pravdy, nýbrž jen obrazně nebo jako ve znamení: Praví se totiž Jan 6, že když Pán řekl, "Nebudete-li jísti tělo Syna člověka a pítijeho krev" atd., "mnozí z jeho učedníků, uslyševše, řekli: Tvrdá jest řeč tato": jimž on: "Duch jest, jenž oživuje; tělo nic neprospívá." Jako by řekl, podle výkladu Augustinova, Ke čtvrtému Žalmu, "Duchovně rozuměj, co jsem řekl. Nebudete jísti toto tělo, které vidíte, ani píti krev, kterou prolijí ti, kteří mne ukřižují. Svěřil jsem vám nějaké tajemství. Duchovně pochopené vám dá život, tělo však nic neprospívá."

Mimo to praví Pán, Mat. posl.: "Hle, já s vámi jsem po všechny dny, až do skonání světa"; což vykládaje Augustin praví: "Do konce světa je Pán nahoře: přece však i zde je s námi pravda, Pán. Neboť tělo, s nímž vstal, musí býti na jednom místě; pravda pak jeho jest všude rozšířena." Není tedy dle pravdy tělo Kristovo v této svátosti, nýbrž pouze jako ve znamení.

Mimo to žádné tělo nemůže býti zároveň na více místech, ježto ani andělu to nepřísluší. Ale Kristovo tělo je pravé tělo a je v nebi. Tedy se zdá, že není dle pravdy ve svátosti oltářní, nýbrž pouze jako ve znamení.

Mimo to svátosti Církve jsou zařízeny k užitku věřících. Ale, podle Řehoře. v kterési Homilii, je kárán setník, že "hledal tělesnou přítomnost Kristovu". Apoštolové také nemohli přijmouti Ducha Svatého, protože utkvěli na jeho tělesné přítomnosti, jak praví Augustin, K onomu Jan. 16, "Jestli neodejdu, Utěšitel nepřijde k vám". Není tedy Kristus dle tělesné přítomnosti ve svátosti oltářní.

Avšak proti jest, co praví Hilarius, v VIII. O Troj.: "Nebylo ponecháno místo pochybnostem o pravdivosti těla a krve Kristovy. Nyní i prohlášením samého Pána, i věrou naší jeho tělo jest opravdu pokrmem a jeho krev opravdu nápojem." A Ambrož praví, VI. O svátostech: jako je pravým Synem Božím Pán Ježíš Kristus, tak je pravé tělo Kristovo, které přijímáme, a pravá jeho krev jest nápojem.

Odpovídám: Musí se říci, že nelze pojmouti smyslem, že je v této svátosti pravé Kristovo tělo a krev; nýbrž pouze

substantialis. Sexto, utrum conversio ista fiat subito. Septimo, utrum sit miraculosior omni alia mutatione. Octavo, quibus verbis convenienter exprimi possit.

### 1. Utrum in hoc sacramento cit corpus Christi secundum veritatem.

III q. 75 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Ioan. VI quod, cum dominus dixisset, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, etc., multi ex discipulis eius audientes dixerunt, durus est hic sermo, quibus ipse, spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*. Quasi dicat, secundum expositionem Augustini, super quartum Psalmum, *spiritualiter intellige quae locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi. Spiritualiter intellectum vivificabit vos, caro autem non prodest quidquam*.

III q. 75 a. 1 arg. 2

Praeterea, dominus dicit, Matth. ult., *ecce, ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*, quod exponens Augustinus dicit, *donec saeculum finiatur, sursum est dominus, sed tamen et hic nobiscum est veritas dominus. Corpus enim in quo resurrexit, uno in loco esse oportet, veritas autem eius ubique diffusa est*. Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

III q. 75 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat, eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

III q. 75 a. 1 arg. 4

Praeterea, sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium, in quadam homilia, regulus reprehenditur *quia quaerebat corporalem Christi praesentiam*. Apostoli etiam impediebantur recipere spiritum sanctum propter hoc quod affecti erant ad eius praesentiam corporalem, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XVI, *si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos*. Non ergo Christus secundum praesentiam corporalem est in sacramento altaris.

III q. 75 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in VIII de Trin., *de veritate carnis et sanguinis Christi non est relictus ambigendi locus. Nunc et ipsius domini professione, et fide nostra, caro eius vere est cibus et sanguis eius vere est potus*. Et Ambrosius dicit, VI de sacramentis, *sicut verus est Dei filius dominus Iesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis eius est potus*.

III q. 75 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et

věrou, která stojí na autoritě Boží. Pročež, k onomu Luk. 22, ‚Toto jest tělo mé, které za vás bude vydáno`, praví Cyril: "Nepochybuj, zda je to pravda, nýbrž spíše ve víře přijmi slova Spasitelova: protože totiž je pravda, nelže."

To pak je vhodné, a to, nejprve dokonalosti Nového zákona. Neboť svátosti Starého zákona obsahovaly onu pravou oběť utrpení Kristova pouze obrazně; podle onoho Žid. 10: "Maje zákon stín budoucích dober, ne sám obraz věcí." A proto bylo třeba, aby měla něco více oběť nového zákona, ustanovená od Krista; aby totiž obsahovala samého trpitele, ne pouze ve znamení nebo obrazně, nýbrž také v pravdě věci. A proto tato svátost, která samého Krista věcně obsahuje, jak praví Diviš, III. hl. O Círk. Hier. "je dokonáním všech jiných svátostí", které dávají podíl moci Kristovy.

Za druhé to přísluší lásce Kristově, ze které pro naši spásu přijal pravé tělo naší přirozenosti. A protože přátelství jest nejvíce vlastním žíti s přáteli, jak praví Filosof, IX. Ethic., slibuje nám za odměnu svou tělesnou přítomnost, Mat. 24: "Kde bude tělo, tam se shromáždí i orlově." Zatím pak nezbavil nás ani v tomto putování své tělesné přítomnosti; nýbrž skrze pravé své tělo a krev spojuje nás se sebou v této svátosti. Pročež sám praví, Jan 6: "Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm." Proto je tato svátost znamením největší lásky a povzbuzením naší naděje z tak důvěrného spojení Kristova s námi.

Za třetí to přísluší dokonalosti víry, která, jako jest o božství Kristově, tak je též o jeho člověčenství, podle onoho Jan. 14: "Věříte v Boha, i ve mne věřte." A protože víra jest o neviditelných, jako nám podává Kristus neviditelné své božství', tak také v této svátosti podává nám neviditelným způsobem své tělo.

Čehož někteří nedbajíce tvrdili, že tělo a krev Kristova není v této svátosti, leč jako ve znamení. To však jest zamítnouti jako kacířské, jakožto protiva slov Kristových. Pročež také Berengarius, který byl prvním vynálezcem tohoto bludu, byl později přinucen odvolati svůj blud a vyznati pravdu víry.

K prvnímu se tedy musí říci, že z toho výroku vzali zmínění kacíři příležitost bludu, špatně rozumějíce slovům Augustinovým. Když totiž Augustin praví, "Nebudete požívati tohoto těla, které vidíte", nechce vyloučiti pravdivost těla Kristova, nýbrž, že nebude požíváno v té podobě, ve které jest nyní od nich viděno. Tím pak, co dodává, "Tajemství nějaké jsem vám odevzdal, duchovně pochopené vás obživí", nemíní, že Kristovo tělo je v této svátosti pouze dle mystického významu, nýbrž duchovně je totéž, co neviditelně a silou ducha. Pročež, K Jan., vykládaje co se praví, ‚Tělo nic neprospívá`, praví: "Ale, jak oni rozuměli. Tělo totiž rozuměli tak požívané, jako se trhá ze zabitého nebo prodává na jatkách, ne jak se duchem požívá. Přistup duch k tělu a mnoho prospěje: neboť kdyby tělo nic neprospívalo, Slovo by se nestalo tělem, aby přebývalo v nás."

K druhému se musí říci, že ono slovo Augustinovo, a všechna podobná, jest rozuměti o těle Kristově, pokud se vidí ve vlastní podobě; jak také Pán sám řekl, Mat. 26: "Mne pak nebudete vždycky míti." Neviditelně však pod sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII, *hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus, *non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba salvatoris in fide, cum enim sit veritas, non mentitur*. Hoc autem conveniens est, primo quidem, perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Heb. X, *umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hierar., est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo, hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est, convivere amicis, ut philosophus dicit, IX Ethic., sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, Matth. XXIV, *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*. Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit, Ioan. VI, *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo*. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos. Tertio, hoc competit perfectioni fidei, quae, sicut est de divinitate Christi, ita est de eius humanitate, secundum illud Ioan. XIV, *creditis in Deum, et in me credite*. Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quae quidam non attendentes, posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo. Quod est tanquam haereticum abiiciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius, qui primus inventor huius erroris fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri.

III q. 75 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hac auctoritate praedicti haeretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit, *non hoc corpus quod videtis manducaturi estis*, non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, *sacramentum vobis aliquod commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos*, non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, sed spiritualiter dici, idest, invisibiliter et per virtutem spiritus. Unde, super Ioan., exponens illud quod dicitur, *caro non prodest quidquam*, dicit, *sed, quo modo illi intellexerunt. Carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quo modo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quo modo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum, nam, si caro nihil prodesset, verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis*.

III q. 75 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud Augustini, et omnia similia, sunt intelligenda de corpore Christi



způsobami této svátosti je všude, kde se vykonává tato svátost.

K třetímu se musí říci, že tělo Kristovo není ve svátosti tím způsobem, jako těleso na místě, jež je přiměřené místu svými rozměry, nýbrž nějakým zvláštním způsobem, který je vlastní této svátosti. Proto pravíme, že tělo Kristovo jest na různých oltářích, ne jako na různých místech, nýbrž jako ve svátosti. Čímž nerozumíme, že Kristus je tam pouze jako ve znamení, ač svátost jest v rodu znamení; nýbrž rozumíme, že jest tam tělo Kristovo, jak bylo řečeno, způsobem vlastním této svátosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod platí o přítomnosti těla Kristova, pokud je přítomno nazpůsob těla, to jest, pokud jest ve své viditelné podobě; ne však jakožto duchovně, to jest neviditelně, způsobem a mocí ducha. Pročež praví Augustin, K Jan.: "Rozuměl-lis duchovně" slova Kristova o jeho těle, "duchem a životem ti jsou; rozuměl-lis tělesně. také jsou duchem a životem, ale nejsou tobě".

## I.2. Zda zůstává v této svátosti podstata chleba a vína ‚po proměnění.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v této svátosti zůstává podstata chleba a vína po proměnění. Praví totiž Damašský, ve IV. knize: "Protože lidé obvykle požívají chleba a vína, spojil s nimi božství, a učinil je tělem a krví svou." A níže: "Chléb společenství není jednoduchý chléb, nýbrž spojený s božstvím." Spojení však je věcí skutečně jsoucích. Tedy chléb a víno jsou v této svátosti zároveň s tělem a krví Kristovou.

Mimo to musí býti shoda mezi svátostmi Církve. Ale v jiných svátostech podstata látky zůstává: jako ve křtu podstata vody a v biřmování podstata křižma. Tedy i v této svátosti zůstává podstata chleba a vína.

Mimo to chléb a víno se berou na tuto svátost, pokud znamenají církevní jednotu, pokud "jeden chléb povstává z mnohých zrn a jedno víno z mnohých hroznů", jak praví Augustin, v knize O symbolu. Ale to patří k samé podstatě chleba a vína. Tedy podstata chleba a vína zůstává v této svátosti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O svátostech: "Ačkoli se vidí podoba chleba a vína, přece se nesmí věřiti po proměnění nic než tělo Kristovo a krev."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že po proměnění zůstává v této svátosti podstata chleba a vína. - Ale to tvrzení nemůže obstáti. A to, nejprve, protože se tím tvrzením odstraňuje pravdivost této svátosti, k níž patří, aby v této svátosti bylo pravé tělo Kristovo. To však tam není před proměněním. Nemůže pak něco býti někde, kde secundum quod videtur in propria specie, secundum quod etiam ipse dominus dixit, Matth. XXVI, *me autem non semper habebitis*. Invisibiliter tamen sub speciebus huius sacramenti est ubicumque hoc sacramentum perficitur.

III q. 75 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi, sed intelligimus corpus Christi esse ibi, sicut dictum est, secundum modum proprium huic sacramento.

III q. 75 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de praesentia corporis Christi prout est praesens per modum corporis, idest prout est in sua specie visibili, non autem prout spiritualiter, idest invisibiliter, modo et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit, super Ioan., *si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus et vita tibi sunt, si intellexisti carnaliter, etiam spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt*.

## 2. Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panic et vini post consecrationem.

III q. 75 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus, in libro IV, *quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, coniugavit eis deitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum*. Et infra, *panis communicationis non panis simplex est, sed unitus deitati*. Sed coniugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

III q. 75 a. 2 arg. 2

Praeterea, inter Ecclesiae sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiae manet, sicut in Baptismo substantia aquae, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

III q. 75 a. 2 arg. 3

Praeterea, panis et vinum assumitur in hoc sacramento inquantum significat ecclesiasticam unitatem, prout *unus panis fit ex multis granis, et unum vinum ex multis racemis*, ut Augustinus dicit, in libro de symbolo. Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

III q. 75 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *licet figura panis et vini videatur, nihil tamen aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt*.

III q. 75 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed haec positio stare non potest. Primo quidem, quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi

prve nebylo, leč změnou místa nebo proměněním druhého v ně: jako v nějakém domě začíná nově býti oheň, buď že se tam donese nebo že je tam udělán. Je však zjevné, že tělo Kristovo nezačíná býti v této svátosti skrze pohyb místní. A to, nejprve, protože by následovalo, že přestalo býti v nebi. Neboť, co se místně pohybuje, nepřichází nově za nějaké místo, leč prvé opustilo. Za druhé, protože každé tělo místně hýbané prochází všemi prostředními, což zde nelze říci. Za třetí, protože jest nemožné, aby jeden pohyb téhož tělesa, místně hýbaného, zároveň končil na různých místech: kdežto přece v této svátosti tělo Kristovo začíná býti zároveň na mnohých místech. A proto zbývá, že tělo Kristovo nemůže jinak začíti býti nově v této svátosti, leč proměněním podstaty chleba v ně. Co se však mění v něco, nezůstává, po vykonání proměnění. Pročež zbývá, že s pravdivostí této svátosti nemůže zůstati podstata chleba po proměnění.

Za druhé, protože toto tvrzení odporuje tvaru této svátosti, ve které se praví, Toto je těla mé. Což by nebylo pravdou, kdyby tam zůstala podstata chleba: neboť podstata chleba nikdy není tělem Kristovým. Ale spíše by se mělo říci: Zde je tělo mé.

Za třetí, protože by odporovalo uctívání této svátosti, kdyby tam byla nějaká podstata, jíž by nepatřilo klanění klaněním latrie. Za čtvrté, protože by odporovalo obřadu Církve, podle něhož po tělesném pokrmu není dovoleno přijímati tělo Kristovo: ačkoliv jest dovoleno po jedné posvěcené hostii přijmouti jinou.

Proto je se varovati tohoto tvrzení, jakožto kacířského. K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh spojil své božství, to jest svou božskou moc, s chlebem a vínem, ne, že zůstávají v této svátosti, nýbrž že z nich učinil své tělo a krev.

K druhému se musí říci, že v jiných svátostech není sám Kristus věcně, jako v této svátosti. A proto zůstává v jiných svátostech podstata látky, ne však v této.

K třetímu se musí říci, že způsoby, které zůstávají v této svátosti, jak se níže řekne, dostačují na význam této svátosti: neboť z případků se poznává ráz podstaty.

## I.3. Zda je zničena podstata chleba po proměnění této svátosti, nebo rozložena v původní látku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že podstata chleba je zničena po proměnění této svátosti, nebo rozložena v původní látku. Neboť, co je něco tělesného, musí někde býti. Ale, podstata chleba, která jest něco tělesného, nezůstává v této svátosti, jak bylo řečeno, ani nelze udati místo, kde jest. Tedy není něčím po proměnění. Tudíž bud' je zničena, nebo rozložena v původní látku.

Mimo to, co je koncem od něhož ve kterékoli změně nezůstává, leč snad v možnosti látky: jako, když ze

in hoc sacramento existat. Quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat, nisi per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis aut quod illuc defertur, aut quod ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo, non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. Tertio, quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et propter hoc relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. Quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod, salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo, quia haec positio contrariatur formae huius sacramenti, in qua dicitur, hoc est corpus meum. Quod non esset verum si substantia panis ibi remaneret, nunquam enim substantia panis est corpus Christi. Sed potius esset dicendum, hic est corpus meum. Tertio, quia contrariaretur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia esset ibi quae non posset adorari adoratione latriae. Quarto, quia contrariaretur ritui Ecclesiae, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam. Unde haec positio vitanda est tanquam haeretica.

III q. 75 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus coniugavit divinitatem suam, idest divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

III q. 75 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento. Et ideo in sacramentis aliis manet substantia materiae, non autem in isto.

III q. 75 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod species quae remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur, sufficiunt ad significationem huius sacramenti, nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae.

## 3. Utrum substantia panic post consecrationem huius sacramenti annihiletur aut in pristinam materiam resolvatur.

III q. 75 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod substantia panis, post consecrationem huius sacramenti, annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quae est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est, nec etiam est dare aliquem locum ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in praeiacentem materiam resoluta.

III q. 75 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est terminus a quo in qualibet



vzduchu povstává oheň, nezůstává tvar vzduchu, leč v možnosti látky; a podobně když se černé stává z bílého. Ale v této svátosti má se podstata vína jako konec od něhož, tělo pak nebo krev Kristova jako konec k němuž: praví totiž Ambrož, v knize O povin.: "Před žehnáním se jmenuje jiný druh, po žehnání pak se označuje tělo." Tedy po proměnění nezůstává podstata chleba nebo vína, leč snad rozložena ve svou látku.

Mimo to jedno protikladné musí býti pravdivě. Ale tato je nepravdivá: Po proměnění podstata chleba nebo vína je něco. Tedy je pravdivá tato: Podstata chleba nebo vína není nic.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesátitří Otázek: "Bůh není příčinou tíhnutí do nebytí." Ale tato svátost se dokonává Boží mocí. Tedy se neničí v této svátosti podstata chleba nebo vína.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž nezůstává podstata chleba nebo vína v této svátosti, někteří; považujíce za nemožné, aby se podstata chleba nebo vína proměnila v tělo nebo krev Kristovu, tvrdili, že proměněním se buď rozloží podstata chleba nebo vína v původní látku, nebo je zničena.

Původní pak látka, ve kterou se mohou rozložiti smíšená tělesa, jsou čtyři živly; neboť nemůže nastati rozložení v prvou látku tak, aby byla bez tvaru, protože látka nemůže býti bez tvaru. Ježto pak po proměnění nic nezůstává pod způsobami svátosti než tělo a krev Kristova: bude třeba říci, že živly, ve které byla rozložena podstata chleba nebo vína, odcházejí odtud místním pohybem. Což by se postihlo smysly. - Podobně také podstata chleba nebo vína zůstává až do posledního mžiku proměnění. V posledním pak mžiku proměňování již tam jest podstata bud' těla nebo krve Kristovy, jako v posledním mžiku rození již přišel tvar. Pročež nebude možné udati nějaký mžik, ve kterém by tam byla původní látka. Neboť nelze říci, že se podstata chleba nebo vína pozvolna rozkládá v původní látku, nebo postupně vychází. z místa způsob. Protože, kdyby to počalo nastávati v posledním mžiku proměňování jich, bylo by zároveň v nějaké části hostie tělo Kristovo s podstatou chleba, což je proti řečenému. Kdyby však počalo nastávati před proměňováním, bude možné udati nějaký čas. ve kterém nehude v nějaké části hostie ani podstata chleba, ani tělo Kristovo, což je nevhodně.

A zdá se, že sami to povážili. Pročež stanovili ještě druhou možnost, totiž že je zničena. - Ale ani to nemůže býti. Protože nebude možné udati nějaký způsob, kterým by pravé tělo Kristovo začalo býti v této svátosti, leč proměněním podstaty chleba v ně: kteréžto proměnění přestává, tvrdí-li se buď zničení podstaty chleba nebo rozložení v původní látku. - Podobně takénelze udati, co by bylo příčinou takového rozložení nebo zničení v této svátosti, ježto vykonání svátosti se děje skrze tvar; avšak žádné z obojího se nenaznačuje těmito slovy tvaru, Toto jest tělo mé.

Z čehož je patrné, že řečené tvrzení jest nesprávné.

mutatione, non remanet, nisi forte in potentia materiae, sicut, quando ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentia materiae; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis et vini se habet sicut terminus a quo corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus ad quem, dicit enim Ambrosius, in libro de officiis, *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur*. Ergo, facta consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

III q. 75 a. 3 arg. 3

Praeterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed haec est falsa, facta consecratione, substantia panis vel vini est aliquid. Ergo haec est vera, substantia panis vel vini est nihil.

III q. 75 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *Deus non est causa tendendi in non esse*. Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

III q. 75 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam, impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvitur in praeiacentem materiam, vel quod annihiletur. Praeiacens autem materia in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa, non enim potest fieri resolutio in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat nisi corpus et sanguis, oportebit dicere quod elementa in quae resoluta est substantia panis et vini, inde discedant per motum localem. Quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis. In ultimo autem instanti consecrationis iam est ibi substantia vel corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis iam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi praeiacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in praeiacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum. Quia, si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suae consecrationis, simul sub aliqua parte hostiae esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra praedicta. Si vero incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiae neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur. Unde posuerunt aliud sub disiunctione, scilicet quod annihiletur. Sed nec hoc potest esse. Quia non erit dare aliquem modum quo corpus Christi verum incipiat esse in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, quae quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione panis, vel resolutione in praeiacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam; neutrum autem horum significatur per haec verba formae, *hoc est corpus meum*. Unde patet praedictam positionem esse falsam.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstata chleba nebo vína po proměnění ani nezůstává pod způsobami svátosti, ani jinde. Nenásleduje však, že je zničena: proměňuje se totiž v tělo Kristovo. Jako nenásleduje, že vzduch, ze kterého povstává oheň, je zničen, není-li tam nebo jinde.

K druhému se musí říci, že tvar, který je koncem od něhož, neproměňuje se v jiný tvar; nýbrž jeden tvar nahradí druhý v podmětu; a proto prvý tvar nezůstává než v možnosti látky. Ale zde podstata chleba se proměňuje v tělo Kristovo; jak bylo svrchu řečeno. Pročež důvod neplatí.

K třetímu se musí říci, že ač po proměnění je nesprávná tato, Podstata chleba je něco, přece to, več byla proměněna podstata chleba, je něco. A proto nebyla zničena podstata chleba.

## I.4. Zda se může chléb proměniti v Tělo Kristovo.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se chléb nemůže proměniti v tělo Kristovo. Neboť proměnění jest nějaká změna. Ale v každé změně musí býti nějaký podmět, který jest napřed v možnosti a potom v uskutečnění; neboť, jak se praví v III. Fysic. "pohyb jest uskutečnění jsoucího v možnosti". Nelze však udati nějaký podmět podstaty chleba a těla Kristova: protože je v pojmu podstaty, aby nebyla v podmětu, jak se praví v Praedicam. Nemůže tedy býti, aby se celá podstata chleba proměnila v tělo Kristovo.

Mimo to tvar toho, več se něco proměňuje, nově začíná býti v látce toho, co se v ně proměňuje: jako když se vzduch proměňuje v oheň, dosud nejsoucí, začíná tvar ohně nově býti v látce vzduchu; a podobně, když se pokrm proměňuje v člověka, dosud nejsoucího, začíná tvar člověka nově býti v látce pokrmu. Jestliže tedy se proměňuje chléb v tělo Kristovo, je nutné, aby tvar těla Kristova nově začal býti v látce chleba, což je nesprávné. Neproměňuje se tedy chléb v podstatu těla Kristova.

Mimo to, která jsou o sobě rozdílná, nikdy se nestanou jedno druhým: jako bělost nikdy se nestane černí, nýbrž podmět bělosti stává se podmětem černi, jak se praví I. Fysic. Ale, jako dva protivné tvary jsou o sobě rozdílné, jakožto původy tvarové odlišnosti, tak dvě poznačené látky jsou o sobě rozdílné, jakožto původy látkového oddělení. Tedy nemůže býti, aby se tato látka chleba stala touto látkou, kterou se ojediňuje tělo Kristovo. A tak nemůže býti, aby se podstata tohoto chleba proměnila v podstatu těla Kristova.

Avšak proti jest, co praví Eusebius Emesský: "Nesmí ti býti novým a nemožným, že se pozemská a smrtelná proměňují v podstatu Kristovu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ježto

III q. 75 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi. Non tamen sequitur quod annihiletur, convertitur enim in corpus Christi. Sicut non sequitur, si aer ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

III q. 75 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod forma quae est terminus a quo, non convertitur in aliam formam, sed una forma succedit alteri in subiecto, et ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiae. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est. Unde ratio non sequitur.

III q. 75 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet post consecrationem haec sit falsa substantia panis est aliquid; id tamen in quod substantia panis conversa est, est aliquid. Et ideo substantia panis non est annihilata.

## 4. Utrum panic possit converti in corpus Christi.

III q. 75 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quaedam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subiectum, quod prius est in potentia et postea est in actu, ut enim dicitur in III Physic., *motus est actus existentis in potentia*. Non est autem dare aliquod subiectum substantiae panis et corporis Christi, quia de ratione substantiae est quod non sit in subiecto, ut dicitur in praedicamentis. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

III q. 75 a. 4 arg. 2

Praeterea, forma illius in quod aliquid convertitur, de novo incipit esse in materia eius quod in ipsum convertitur, sicut, cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; et similiter, cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis, quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

III q. 75 a. 4 arg. 3

Praeterea, quae sunt secundum se divisa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subiectum albedinis fit subiectum nigredinis, ut dicitur in I Physic. Sed, sicut duae formae contrariae sunt secundum se divisae, utpote principia formalis differentiae existentes; ita duae materiae signatae sunt secundum se divisae, utpote existentes principium materialis divisionis. Ergo non potest esse quod haec materia panis fiat haec materia qua individuatur corpus Christi. Et ita non potest esse quod substantia huius panis convertatur in substantiam corporis Christi.

III q. 75 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Eusebius Emesenus dicit, *novum tibi et impossibile esse non debet quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur*.

III q. 75 a. 4 co.



je v této svátosti pravé tělo Kristovo a nezačíná tam nově býti místním pohybem, a ježto tělo Kristovo tam není jako v místě, jak plyne z řečeného, jest nutné říci, že tam začíná býti skrze proměnění podstaty chleba v ně.

Ale toto proměnění není podobné proměňováním přirozeným; nýbrž jest cele nadpřirozené, učiněné pouze mocí Boží. Pročež praví Ambrož, v knize O svátostech: "Víme, že Panna porodila mimo řád přírody. A toto, co vykonáváme, je tělo z Panny. Co tedy hledáš řád přírody u těla Kristova, když mimo přírodu byl sám Pán Ježíš zrozen z Panny?" A k onomu Jan. 6, ‚Slova, která jsem vám řekl`, totiž o této svátosti, ‚duch a život jsou`, praví Zlatoústý: "To jest, duchovní jsou, nemajíce nic tělesného, ani nesledujíce přírodu, nýbrž jsou vyňaty z veškeré takové nutnosti a ze zákonů, které jsou stanoveny zde na zemi."

Jest totiž zjevné, že každý činitel působí pokud jest v úkonu. Každý pak stvořený činitel jest určený ve svém úkonu: protože jest určitého rodu a druhu. A proto činnost jakéhokoliv stvořeného činitele směřuje k nějakému určitému úkonu. Určení pak kterékoliv věci v skutečném bytí je skrze její tvar. Pročež nemůže žádný přírodní nebo stvořený činitel působiti nežli na přeměnu tvaru. A proto, veškeré proměnění, které se děje podle přírodních zákonů, je tvarově. Ale Bůh jest nekonečné uskutečnění, jak jsme měli v Prvé Části. Pročež jeho činnost se vztahuje na celou přirozenost jsoucna. Tudíž může vykonati nejen tvarovou proměnu, aby totiž různé tvary navzájem se střídaly v témž podmětu; nýbrž proměnění celého jsoucna, aby totiž celá podstata tohoto se proměnila v celou podstatu onoho.

A to se koná Boží mocí v této svátosti. Neboť celá podstata chleba se proměňuje v celou podstatu těla Kristova, a celá podstata vína v celou podstatu krve Kristovy. Pročež toto proměnění není tvarové, nýbrž podstatně. A není obsaženo mezi druhy přirozeného pohybu, nýbrž vlastním jménem může slouti přepodstatnění.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí, o změně tvarové: protože tvaru je vlastní býti v látce nebo v podmětu. Nemá však místa v proměnění celé podstaty. Pročež, ježte. toto podstatné proměnění obnáší nějaký řád podstat, z nichž jedna se proměňuje v druhou, jest jako v podmětu v obojí podstatě, jako řád a číslo.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o proměnění tvarovém, čili změně: protože, jak bylo řečeno, tvar musí býti v látce či podmětu. Nemá však místa v proměnění celé podstaty, jež nepřipouští podmětu.

K třetímu se musí říci, že mocí omezeného činitele nemůže býti změněn tvar ve tvar, ani látka v látku. Ale mocí činitele nekonečného, jenž má působnost na celé jsoucno, může nastati takové proměnění: protože oba tvary a obě látky mají společnou přirozenost jsoucna, a co jest jsoucna v jednom, může původce jsoucna proměniti v to, co jest jsoucna v druhém, odklidiv to, čím se oddělovalo od druhého.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum. Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *liquet quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid igitur quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex virgine?* Et super illud Ioan. VI, *verba quae ego locutus sum vobis*, scilicet de hoc sacramento, spiritus et vita sunt, dicit Chrysostomus, *idest, spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem, sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt*. Manifestum est enim quod omne agens agit inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in prima parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento. Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

III q. 75 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de mutatione formali, quia formae proprium est in materia vel subiecto esse. Non autem habet locum in conversione totius substantiae. Unde, cum haec conversio substantialis importet quendam ordinem substantiarum quarum una convertitur in alteram, est sicut in subiecto in utraque substantia, sicut ordo et numerus.

III q. 75 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam illa obiectio procedit de conversione formali, seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est, formam esse in materia vel subiecto. Non autem habet locum in conversione totius substantiae, cuius non est accipere aliquod subiectum.

III q. 75 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam. Sed virtute agentis infiniti, quod habet actionem in totum ens, potest talis conversio fieri, quia utrique formae et utrique materiae est communis natura entis; et id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere ad id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

## I.5. Zda zůstávají v této svátosti případky chleba a vína.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v této svátosti nezůstávají případky chleba a vína. Neboť odstranění dřívějšího odstraňuje pozdější. Ale podstata je přirozeně dříve než případek, jak se dokazuje VII. Metafys. Ježto tedy po proměnění nezůstává v této svátosti podstata chleba, zdá se, že nemohou zůstati jeho případky.

Mimo to ve svátosti pravdy nesmí býti nějaký klam. Ale z případků soudíme o podstatě. Zdá se tedy, že by byl klamán lidský soud, kdyby zůstávaly případky a nezůstávala podstata chleba. Není to tedy vhodné této svátosti.

Mimo to, ačkoli víra nepodléhá rozumu, není přece proti rozumu, nýbrž nad něj, jak bylo řečeno na začátku tohoto díla. Avšak náš rozum vychází ze smyslu. Tedy nesmí býti naše víra proti smyslu, když náš smysl soudí, že to je chléb, a víra naše věří, že je to podstata těla Kristova. Není to tedy vhodné této svátosti, aby případky chleba zůstávaly předloženy smyslům a nezůstala podstata chleba.

Mimo to, co zůstává po proměnění, to se zdá býti podmětem změny. Zůstanou-li tedy případkychleba po proměnění, zdá se, že samy případky jsou podmětem proměnění. Což je nemožné: neboť není případek případku. Nemají tedy zůstati případky chleba a vína v této svátosti.

Avšak proti jest, co praví. Augustin, v knize Výroků Prosperových: "My ve způsobě chleba a vína, kterou vidíme, ctíme věci neviditelné, to jest, tělo a krev."

Odpovídám: Musí se říci, že smyslem je patrné, že po proměnění zůstávají všechny případky chleba a vína. Což se důvodně děje od prozřetelnosti Boží. A to, nejprve, protože lidem není obvyklé, nýbrž hrozné, pojídati maso člověka a píti krev, předkládá se nám přijímání těla a krve Kristovy pod způsobami toho, co je nejčastěji v užívání lidí, totiž chleba a vína.

Za druhé, aby nebyla tato svátost na posměch nevěřícím, kdybychom požívali Pána svého ve vlastní podobě.

Za třetí, aby nám to prospělo k zásluze víry, když požíváme neviditelné tělo a krev Pána svého.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví v knize O příčinách, účinek více závisí na prvé příčině než na druhé. A proto mocí Boha, jenž jest první příčinou všeho, může nastati, že zůstane pozdější odstraněním dřívějšího.

K druhému se musí říci, že v této svátosti není klamu: případky totiž, které jsou smysly posuzovány, jsou podle pravdy věci. Rozum pak, jehož vlastním předmětem je podstata, jak se praví v III. O duši, jest věrou chráněn od klamu.

## 5. Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panic etvini.

III q. 75 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur VII Metaphys. Cum ergo, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia eius.

III q. 75 a. 5 arg. 2

Praeterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia iudicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum iudicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

III q. 75 a. 5 arg. 3

Praeterea, quamvis fides non sit subiecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio huius operis dictum est. Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum, dum sensus noster iudicat esse panem, et fides nostra credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento, quod accidentia panis subiecta sensibus maneant, et substantia panis non maneat.

III q. 75 a. 5 arg. 4

Praeterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subiectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subiectum. Quod est impossibile, nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

III q. 75 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *nos in specie panis et vini, quam videmus, res invisibiles, idest carnem et sanguinem, honoramus*.

III q. 75 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem, quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere et sanguinem bibere, proponitur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo, ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria dominum nostrum manducemus. Tertio ut, dum invisibiliter corpus et sanguinem domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

III q. 75 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in libro de causis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, sublatis prioribus.

III q. 75 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc sacramento nulla est deceptio, sunt enim secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in III de anima, per fidem a deceptione praeservatur.



A tak je patrná odpověď k třetímu. Neboť víra není proti smyslu, nýbrž k čemu smysl nedosahuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že toto proměnění nemá podmětu vlastně, jak bylo řečeno. Ale přece případky, které zůstávají, mají jakousi podobu podmětu.

## I.6. Zda zůstává v této svátosti po proměnění podstatný tvar chleba.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že po proměnění zůstává v této svátosti podstatný tvar chleba. Bylo totiž řečeno, že po proměnění zůstávají případky. Ale, ježto chléb je něco umělého, také jeho tvar je případkem. Tedy po proměnění zůstává.

Mimo to tvarem Kristova těla je duše: praví se totiž II. O duši, že duše jest "uskutečněním fysického těla, majícího

život v možnosti". Ale nemůže se říci, že se podstatný tvar chleba promění v duši. Tedy se zdá, že zůstává po proměnění.

Mimo to vlastní činnost věci sleduje její podstatný tvar. Ale to, co zůstává v této svátosti vyživuje a koná veškerou činnost, kterou by konal skutečný chléb. Tedy zůstává v této svátosti po proměnění podstatný tvar chleba.

Avšak proti, podstatný tvar chleba je v podstatě chleba. Ale podstata chleba se proměňuje v tělo Kristovo, jak bylo řečeno. Tedy nezůstává podstatný tvar chleba.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří stanovili, že po proměnění zůstávají nejen případky chleba, nýbrž také jeho podstatný tvar. - Ale to nemůže býti. A to, nejprve, protože, kdyby zůstal podstatný tvar, nic by se z chleba neproměnilo v tělo Kristovo než pouze látka. A tak by následovalo, že by se neproměnila v celé tělo Kristovo, nýbrž v jeho látku. Což odporuje tvaru svátosti, jímž se praví, Toto jest tělo mé.

Za druhé, protože, kdyby zůstal podstatný tvar chleba, buď by zůstal v látce nebo odloučen od látky. Prvé však nemůže býti. Protože, kdyby zůstal v látce chleba, tu by zůstala celá podstata chleba, což jest proti řečenému. Nemohl by pak zůstati v jiné látce: protože vlastní tvar není než ve vlastní látce. - Kdyby pak zůstal odloučen od látky, byl by tvarem v uskutečnění rozumovým a také rozuměným, neboť všechny tvary, odloučené od látky, jsou takové.

Za třetí by bylo nevhodné této svátosti. Neboť v této svátosti zůstávají případky chleba, aby v nich bylo viděno Kristovo tělo, ne však ve vlastní podobě, jak bylo shora řečeno.

A proto je třeba říci, že podstatný tvar chleba nezůstává. K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby uměle nastalo něco, čí tvar není případkem, nýbrž podstatným tvarem: jako lze uměle udělati žáby a hady. Neboť takový tvar nedělá umění vlastní silou, nýbrž silou přírodních původů. A tím způsobem chléb dělá podstatný tvar silou

III q. 75 a. 5 ad 3

Et sic patet responsio ad tertium. Nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

III q. 75 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod haec conversio non proprie habet subiectum, ut dictum est. Sed tamen accidentia, quae remanent, habent aliquam similitudinem subiecti.

## 6. Utrum remaneat forma substantialis panic.

III q. 75 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim quod, facta consecratione, remaneant accidentia. Sed, cum panis sit quiddam artificiale, etiam forma eius est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

III q. 75 a. 6 arg. 2

Praeterea, forma corporis Christi est anima, dicitur enim in II de anima, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*. Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

III q. 75 a. 6 arg. 3

Praeterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem eius. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

III q. 75 a. 6 s. c.

Sed contra, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est. Ergo forma substantialis panis non manet.

III q. 75 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod, facta consecratione, non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis eius. Sed hoc esse non potest. Primo quidem quia, si forma substantialis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi nisi sola materia. Et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in eius materiam. Quod repugnat formae sacramenti, qua dicitur, *hoc est corpus meum*. Secundo quia, si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest. Quia, si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra praedicta. In alia autem materia remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, iam esset forma intelligibilis actu, et etiam intellectus, nam omnes formae a materia separatae sunt tales. Tertio, esset inconveniens huic sacramento. Nam accidentia panis in hoc sacramento remanent ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est. Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non manet.

III q. 75 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet arte fieri aliquid cuius forma non est accidens, sed forma substantialis, sicut arte possunt produci ranae et serpentes. Talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit

ohně, pekoucího látku, učiněnou z mouky a vody.

K druhému se musí říci, že duše je tvarem těla, dávajícím mu celý řád dokonalého bytí: totiž bytí a tělesné bytí a oduševněné bytí, a tak o ostatních. Proměňuje se tudíž tvar chleba ve tvar těla Kristova, pokud dává tělesné bytí; ne však, pokud dává bytí oduševněné takovou duší.

K třetímu se musí říci, že některé činnosti chleba sledují jej pro případky, jako měniti smysl. A takové činnosti se shledávají ve způsobách chleba po proměnění, pro ony případky, které zůstávají.

Některé pak činnosti sledují chléb buď pro látku, jako že se proměňuje v něco; nebo pro podstatný tvar, jako je činnost, sledující jeho druh, třebas že upevňuje srdce člověka. A takové činnosti se shledávají v této svátosti, ne pro tvar anebo látku, která by zůstala, nýbrž, protože jsou zázračně udělovány oněm případkům, jak bude níže řečeno.

## I.7. Zda nastává toto proměnění ve mžiku nebo nastává postupně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že toto proměnění nenastává ve mžiku, nýbrž nastává postupně. Neboť v tomto proměnění je nejprve podstata chleba a polom podstata těla Kristova. Není tedy obojí v témž mžiku, nýbrž ve dvou mžicích. Ale mezi kterýmikoliv dvěma mžiky je střední čas. Tedy je třeba, aby toto proměnění nastalo podle postupu času, který jest mezi posledním mžikem, kdy je tam chléb, a prvým mžikem, kdy je tam tělo Kristovo.

Mimo to v každém proměnění jest vznikání a učiněná věc. Ale ta dvě nejsou zároveň: protože co vzniká, není, a co jest učiněno, již jest. Tedy při tomto proměňování je dříve a později. A tak jest třeba, aby nebylo mžikem, nýbrž postupně.

Mimo to Ambrož praví, v knize O svátostech, že tato svátost "vykonává se řečí Kristovou". Ale řeč Kristova se pronáší postupně. Tedy toto proměnění nastává postupně.

Avšak proti jest, že toto proměnění se dokonává nekonečnou mocí, jíž náleží působiti náhle.

Odpovídám: Musí se říci že nějaká změna jest mžiková trojím způsobem. A to, jedním způsobem se strany tvaru, jenž jest koncem změny. Jestliže je totiž nějaký tvar, který přijímá více a méně, postupně přichází podmětu, jako zdraví. A proto, poněvadž tvar podstatný nepřijímá více a méně, je z toho, že náhle nastává jeho uvedení do látky. Jiným způsobem se strany podmětu, jenž jest někdy postupně připravován ku přijetí tvaru: a proto se voda postupně otepluje. Když pak podmět jest v posledním uzpůsobení ke tvaru, náhle jej přijme: jako průhledné se náhle osvětlí. Za třetí se strany jednajícího, jenž má nekonečnou moc, pročež může hned uzpůsobiti látku ke

formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

III q. 75 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima est forma corporis dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet esse, et esse corporeum, et esse animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.

III q. 75 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod operationum panis quaedam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum. Et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, propter ipsa accidentia, quae remanent. Quaedam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiae, sicut quod convertitur in aliquid; vel ratione formae substantialis, sicut est operatio consequens speciem eius, puta quod confirmat cor hominis. Et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento, non propter formam vel materiam quae remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur.

## 7. Utrum ista conversio fiat in instanti.

III q. 75 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ista conversio non fiat in istanti, sed fiat successive. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod haec conversio fiat secundum successionem temporis quod est inter ultimum instans quo est ibi panis, et primum instans quo est ibi corpus Christi.

III q. 75 a. 7 arg. 2

Praeterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed haec duo non sunt simul, quia quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Ergo in hac conversione est prius et posterius. Et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

III q. 75 a. 7 arg. 3

Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de Sacram., quod istud sacramentum Christi sermone conficitur. Sed sermo Christi successive profertur. Ergo haec conversio fit successive.

III q. 75 a. 7 s. c.

Sed contra est quod haec conversio perficitur virtute infinita, cuius est subito operari.

III q. 75 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione. Uno quidem modo, ex parte formae, quae est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quae recipiat magis aut minus, successive acquiritur subiecto, sicut sanitas. Et ideo, quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit eius introductio in materia. Alio modo, ex parte subiecti, quod quandoque successive praeparatur ad susceptionem formae, et ideo aqua successive calefit. Quando vero ipsum subiectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur. Tertio, ex parte



tvaru. Jako se praví Mark. 7, že, když Kristus řekl, "Effetha, což jest otevři se, ihned se otevřely uši člověka a bylo rozvázáno pouto jeho jazyka".

A z těch tří důvodů jest toto proměnění mžikové. A to, nejprve, protože podstata těla Kristova, jež je koncem tohoto proměnění, nepřijímá více, ani méně. - Za druhé, protože v tomto proměnění není podmětu, jenž by byl postupně připravován. - Za třetí protože nastává nekonečnou mocí Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří nepřipouštějí jednoduše, že je střední čas mezi dvěma mžiky. Praví totiž, že to má místo při dvou mžicích, které se týkají téhož pohybu; ne však ve dvou mžicích, které se týkají různých. Pročež mezi mžikem, jenž měří konec klidu, a jiným mžikem, jenž měří počátek pohybu, není středního času. - Ale v tom se klamou. Protože jednota času a okamžiku, nebo také mnohost jejich, neberou se podle kteréhokoli pohybu, nýbrž podle prvého pohybu nebes, jenž jest měřítkem veškerého pohybu a klidu.

A proto jiní to připouštějí u času, který měří čas, závislý na pohybu nebes. Jsou pak některé pohyby, nezávislé na pohybu nebe, a jím neměřené, jak bylo řečeno v Prvé Části o pohybech andělů. Proto mezi dvěma mžiky, odpovídajícími oněm pohybům, není středního času. - Ale to nemá místa v probíraném. Protože, ač to proměňování o sobě nemá zařízení k pohybu nebe, přece sleduje pronesení slov, jež jest nutně měřeno pohybem nebes. A proto je nutný střední čas mezi kterýmikoli dvěma mžiky, označenými u toho proměnění.

Praví tedy někteří, že mžik, v němž naposled je chléb, a okamžik, v němž jest po prvé tělo Kristovo, jsou sice dva ve srovnání s měřenými, ale jsou jedno ve srovnání s měřícím časem: jako když se dotknou dvě přímky, jsou dva body se strany dvou přímek, jeden však bod se strany styčného místa. - Ale to není podobné. Protože okamžik a čas není vnitřním měřítkem pohybům zvláštním, jako přímka a bod tělesům, nýbrž pouze vnější, jako místo tělesům.

Pročež jiní praví, že je týž mžik věcně, ale jiný rozumově. - Ale podle toho by následovalo, že věcně protikladná byla by zároveň. Neboť rozličnost rozumová nemění nic se strany věci.

A proto je třeba říci, že toto proměňování, jak bylo řečeno, se dokonává slovy Kristovými, která jsou pronášena od kněze, takže poslední mžik pronešení slov je prvým mžikem, v němž jest ve svátosti tělo Kristovo, kdežto v celém předchozím čase je tam podstata chleba. A nelze bráti nějaký předposlední mžik tohoto času: protože se čas neskládá ze mžiků, majících se sousledně, jak se dokazuje v VI. Fysic.

A proto je dán okamžik, v němž jest tělo Kristovo, není však dán okamžik poslední, v němž je podstata chleba, nýbrž je dán poslední čas. A totéž jest ve změnách přírodních, jak je patrné z Filosofa, v VIII. Fysic.

K druhému se musí říci, že ve mžikových změnách zároveň je vznikání a učiněná věc. Říká se totiž při takových učiněná věc, pokud již jest; vznikání pak, pokud dříve nebyla.

agentis, quod est infinitae virtutis, unde statim potest materiam ad formam disponere. Sicut dicitur Marc. VII, quod, cum Christus dixisset, *ephphetha, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguae eius*. Et his tribus rationibus haec conversio est instantanea. Primo quidem, quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus. Secundo, quia in hac conversione non est aliquod subiectum, quod successive praeparetur. Tertio, quia agitur Dei virtute infinita.

III q. 75 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quaelibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim quod hoc habet locum in duobus instantibus quae referuntur ad eundem motum, non autem in duobus instantibus quae referuntur ad diversa. Unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium. Sed in hoc decipiuntur. Quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum, non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum caeli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu caeli. Sunt autem quidam motus ex motu caeli non dependentes, nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus Angelorum. Unde inter duo instantia illis motibus respondentia, non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito. Quia, quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum caeli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu caeli mensurari. Et ideo necesse est inter quaelibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium. Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis, et instans in quo primo est corpus Christi, sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans, sicut, cum duae lineae se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile. Quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctus corporibus, sed solum extrinseca, sicut corporibus locus. Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul. Nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod haec conversio, sicut dictum est, perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi, in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis. Cuius temporis non est accipere aliquod instans proximo praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur in VI Physic. Et ideo est quidem dare instans in quo est corpus Christi, non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per philosophum, in VIII physicorum.

III q. 75 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse, sicut simul est illuminari et illuminatum esse. Dicitur enim in talibus factum esse secundum quod iam est, fieri autem, secundum quod ante

K třetímu se musí říci, že ono proměňování, jak bylo řečeno, nastává v posledním mžiku pronášení slov: tehdy totiž se naplňuje význam slov, jenž jest účinný ve svátostných tvarech. A proto nenásleduje, že toto proměňování je postupné.

## I.8. Zda tato je správná: Z chleba povstává tělo Kristovo.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tato je nesprávná: Z chleba povstává tělo Kristovo. Neboť každé, z něhož něco povstává, je tím, co povstává, ale nezaměňuje se: pravíme totiž, že z bílého povstává černé, že se bílé stává černým; a byť bychom řekli, že se člověk stává černým, přece neříkáme, že se z člověka stává černé, jak je patrné v I. Fysic. Je-li tedy pravdivé, že z chleba povstává tělo Kristovo: bude pravdivým říkati, že se chléb stává tělem Kristovým. Což se zdá nesprávné: protože chléb není podmětem povstávání, nýbrž spíše jeho koncem. Tedy se neříká pravdivě, že z chleba povstává tělo Kristovo.

Mimo to koncem povstávání je bytí nebo učiněná věc. Ale nikdy není pravdivou tato, Chléb jest tělem Kristovým, nebo, Chléb se stal tělem Kristovým, nebo také, Chléb bude tělem Kristovým. Tedy se zdá, že ani tato není správná, Z chleba povstává tělo Kristovo.

Mimo to každé, z něhož něco povstává, proměňuje se v to, co z něho povstává. Ale tato se zdá býti nesprávnou, Chléb se proměňuje v tělo Kristovo: protože se toto proměnění zdá býti zázračnější nežli stvoření, při němž se přece neříká, že nejsoucno se proměňuje ve jsoucno. Tedy se zdá, že i tato je nesprávná, Z chleba povstává tělo Kristovo.

Mimo to, z čeho něco povstává, může tím býti. Ale tato je nesprávná, Chléb může býti tělem Kristovým. Tedy také tato je nesprávná, Z chleba povstává tělo Kristovo.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O svátostech: "Kde

přistupuje posvěcení, z chleba povstává tělo Kristovo." Odpovídám: Musí se říci, že toto proměnění chleba v tělo

Kristovo, v něčem se shoduje se stvořením a s přírodním přeměněním: a v něčem se liší od obojího. Jest totiž těmto třem společný řád konců, totiž aby po tomto bylo toto, neboť ve stvoření jest bytí po nebytí, v této svátosti tělo Kristovo po podstatě chleba, v přeměnění přírodním bílé po černém nebo oheň po vzduchu; a že řečené konce nejsou zároveň.

Shoduje se pak proměňování, o kterém nyní mluvíme, se stvořením, protože v žádném není nějaký podmět společný, oběma koncům. Čehož opak se jeví v každém přírodním přeměnění.

Shoduje se pak toto proměnění s přírodním přeměňováním ve dvojím, ač ne podobně. A to, nejprve, protože v obojím jedna krajnost přechází ve druhou, jako chléb v tělo Kristovo a vzduch v oheň; neproměňuje se však nejsoucno ve jsoucno. V obojím se to však přihází jinak. Neboť v této svátosti přechází celá podstata chleba v celé tělo Kristovo;

non fuit.

III q. 75 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum, tunc enim completur verborum significatio, quae est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

## 8. Utrum haec cit vera: Ex pane fit corpus Christi.

III q. 75 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, ex pane fit corpus Christi. Omne enim id ex quo fit aliquid, est id quod fit illud, sed non convertitur, dicimus enim quod ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum; et licet dicamus quod homo fiat niger, non tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum ut patet in I Physic. Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi. Quod videtur esse falsum, quia panis non est subiectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

III q. 75 a. 8 arg. 2

Praeterea, fieri terminatur ad esse, vel ad factum esse. Sed haec nunquam est vera, panis est corpus Christi, vel, panis est factus corpus Christi, vel etiam, panis erit corpus Christi. Ergo videtur quod nec haec sit vera, ex pane fit corpus Christi.

III q. 75 a. 8 arg. 3

Praeterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed haec videtur esse falsa, panis convertitur in corpus Christi, quia haec conversio videtur esse miraculosior quam creatio; in qua tamen non dicitur quod non ens convertatur in ens. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa, ex pane fit corpus Christi.

III q. 75 a. 8 arg. 4

Praeterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed haec est falsa, panis potest esse corpus Christi. Ergo etiam haec est falsa, ex pane fit corpus Christi.

III q. 75 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi*.

III q. 75 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod haec conversio panis in corpus Christi, quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utroque. Est enim commune his tribus ordo terminorum, scilicet ut post hoc sit hoc, in creatione enim est esse post non esse, in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis, in transmutatione naturali album post nigrum vel ignis post aerem; et quod praedicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subiectum utrique extremorum. Cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero haec conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem, quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem, non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique. Nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum



ale v přírodním přeměnění látka jednoho přijímá tvar druhého, odloživši tvar předchozí. - Za druhé se shodují v tom, že v obojím zůstává něco týmž, což se nepřihází ve stvoření. Avšak odlišně: neboť v přírodním přeměnění zůstává táž látka nebo podmět, kdežto v této svátosti zůstávají tytéž případky.

A z toho lze vzíti, jak máme odlišně mluviti při takových. Protože totiž při žádném ze tří řečených nejsou krajnosti zároveň: proto nelze o žádném z nich vypovídati jednu krajnost o druhém podstatným slovem přítomného času; neboť neříkáme, Nejsoucno jest jsoucnem, nebo Chléb je tělem Kristovým, nebo Vzduch jest ohněm, nebo bílé černým.

Avšak pro řád krajností můžeme u všech užíti této předložky z, která znamená řád. Neboť můžeme pravdivě a vlastně říci, že z nejsoucna povstává jsoucno, a z chleba tělo Kristovo, a ze vzduchu oheň, nebo z bílého černé.

Protože však při stvoření jedna krajnost nepřechází ve druhou, nemůžeme užíti při stvoření slova proměnění, bychom říkali, že nejsoucno se proměňuje ve jsoucno. Ale toho slova můžeme užíti u této svátosti, jako též u přírodního přeměnění. Ale, protože v této svátosti se mění celá podstata v celou, proto sluje toto proměnění vlastně přepodstatněním.

Ještě, protože toto proměnění nepřipouští žádného podmětu; to, co je pravdou v přírodním proměnění k vůli podmětu, nelze připustiti v tomto proměnění. A to, nejprve, je zjevné, že možnost vůči protilehlým sleduje podmět; pročež říkáme, že bílé může býti černým, a vzduch může býti ohněm.

Ačkoli tato není tak vlastní jako prvá: neboť podmětem bílého, v něm jest možnost černého, je celá podstata bílého, neboť bělost není jeho částí; proto, když se řekne, Vzduch může býti ohněm, je pravdou k vůli části, skrze synekdochu.

Ale v tomto proměnění a podobně při stvoření, protože není podmětu, neřekne se, že jedna krajnost může býti druhou, jako že nejsoucno může býti jsoucnem, nebo že chléb může býti tělem Kristovým. - A z téhož důvodu nelze říci vlastně, že z nejsoucna povstává jsoucno, nebo že z chleba povstává tělo Kristovo; protože tato předložka z označuje soupodstatnou příčinu; kterážto soupodstatnost krajností u přírodních přeměn se béře dle shodnosti s podmětem. A z podobného důvodu se nepřipouští, že chléb bude tělem Kristovým, nebo že stává se tělem Kristovým, jako se též nepřipouští při stvoření, že nejsoucno bude jsoucnem, nebo že nejsoucno se stává jsoucnem; protože ten způsob řeči je pravdou u přírodních přeměn, k vůli podmětu, třebas, když řekneme, že bílé stává se černým, nebo, bílé bude černým.

Protože však v této svátosti po proměnění něco zůstává týmž, totiž případky chleba, jak bylo svrchu řečeno, podle jakési podobnosti lze připustiti některá tato rčení: totiž, že chléb je tělem Kristovým, nebo, chléb bude tělem Kristovým, nebo, z chleba povstává tělo Kristovo: když se slovem chléb nerozumí podstata chleba, nýbrž povšechně to, co jest obsaženo pod způsobami chleba, pod kterými prve byla obsažena podstata chleba a potom tělo Kristovo.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, z čeho něco povstává, někdy sice obnáší zároveň podmět s jednou krajností přeměnění: jako když se řekne, z bílého povstává černé. Někdy však obnáší pouze protilehlé nebo krajnost: jako

corpus Christi, sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc, quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione. Differenter tamen, nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subiectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia. Et ex his accipi potest qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo praedictorum trium extrema sunt simul ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio praedicari per verbum substantivum praesentis temporis, non enim dicimus, non ens est ens, vel, panis est corpus Christi, vel, aer est ignis aut album nigrum. Propter ordinem vero extremorum, possumus uti in omnibus hac praepositione ex, quae ordinem designat. Possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non ens convertitur in ens. Quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam mutatur, propter hoc haec conversio proprie transubstantiatio vocatur. Rursus, quia huius conversionis non est accipere aliquod subiectum, ea quae verificantur in conversione naturali ratione subiecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem, manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subiectum, ratione cuius dicimus quod album potest esse nigrum, vel aer potest esse ignis. Licet haec non sit ita propria sicut prima, nam subiectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi, non enim albedo est pars eius; subiectum autem formae aeris est pars eius; unde, cum dicitur, aer potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione et similiter in creatione, quia nullum est subiectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi. Et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi, quia haec praepositio de designat causam consubstantialem; quae quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subiecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subiecti, puta cum dicimus quod album fit nigrum, vel album erit nigrum. Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est, secundum quandam similitudinem aliquae harum locutionum possunt concedi, scilicet quod panis sit corpus Christi, vel, panis erit corpus Christi, vel, de pane fit corpus Christi; ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

III q. 75 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subiectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum dicitur, ex albo fit

když se řekne, z jitra povstává den. A tak se nepřipouští, že toto se stává oním, to jest, že jitro se stává dnem. A tak je také v probíraném, ačkoliv se říká vlastně, že z chleba stává se tělo Kristovo, ale neříká se vlastně, že chléb stává se tělem Kristovým, leč podle jakési podobnosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že to, z čeho něco povstává, někdy jím bude, k vůli podmětu, který se rozumí. A proto, ježto toto proměňování nemá podmětu, není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že při tomto proměňování je více nesnází než při stvoření, ve kterém jest pouze ta nesnáz, že něco povstává z ničeho: což však náleží vlastnímu způsobu působností první příčiny, která nic jiného nepředpokládá. Ale v tomto proměňování jest nesnáz nejen, že se toto celé proměňuje v ono celé, takže nic dřívějšího nezůstane, což nenáleží obecnému způsobu působnosti nějaké příčiny, nýbrž má také tu nesnáz, že zůstávají případky, po zrušení podstaty, a mnohé jiné, o nichž se bude v následujícím jednati.

Slovo však proměnění se přijímá při této svátosti, ne však při stvoření, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, možnost patří k podmětu, jejž nelze přijmouti v tomto proměňování. A proto se nepřipouští, že chléb může býti tělem Kristovým; neboť toto proměnění se neděje trpnou mohoucností tvora, nýbrž pouze činnou mohoucností Stvořitelovou.

## *LXXVI. O způsobu, kterým je Kristus v této svátosti.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o způsobu, kterým je Kristus v této svátosti.

A o tom jest osm otázek.

1. Zda je celý Kristus v této svátosti.
2. Zda je celý Kristus pod oboji způsobou svátosti.
3. Zda je celý Kristus pod kteroukoliv částí způsob.
4. Zda rozměry Kristova těla jsou celé v této svátosti.
5. Zda je tělo Kristovo v této svátosti místně.
6. Zda se pohybuje tělo Kristovo při pohybu hostie anebo kalicha po posvěcení.
7. Zda může býti nějakým okem viděno tělo Kristovo v této svátosti.
8. Zda zůstává pravé Tělo Kristovo v této svátosti, když se zázračně zjeví v podobě dítěte nebo masa.

### I.1. Zda jest obsažen celý Kristus v této svátosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není obsažen celý Kristus v této svátosti. Neboť Kristus začíná býti v této svátosti skrze proměnění chleba a vína, Ale je zjevné, že chléb a víno nemohou se proměniti ani v božství Kristovo, ani v jeho duši. Ježto tedy Kristus je ve třech podstatách, totiž v božství, duši a těle, jak jsme shora měli, zdá se, že není celý Kristus v této svátosti.

Mimo to Kristus je v této svátosti, pokud přísluší k občerstvení věřících, které záleží v pokrmu a nápoji, jak bylo svrchu řečeno. Ale Pán praví, Jan. 6: "Tělo mé jest vpravdě pokrm a krev má vpravdě jest nápoj." Tedy nouze Kristovo tělo a krev jsou obsaženy v této svátosti. Jsou však mnohé jiné části těla Kristova, třebas svaly, kosti, a jiná taková. Není tedy obsažen celý Kristus v této svátosti.

Mimo to tělo větší velikosti nemůže býti celé obsaženo v rozměrech velikosti menší. Ale rozměry posvěceného chleba a vína jsou mnohem menší než vlastní rozměry těla Kristova. Nemůže tedy býti, aby byl obsažen celý Kristus v této svátosti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O povin.: "V oné svátosti jest Kristus."

Odpovídám: Musí se říci, že jest naprosto nutné vyznávati podle víry katolické, že je celý Kristus v této svátosti. Jest však věděti, že něco Kristovo je dvojím způsobem v této svátosti: jedním způsobem, jakožto z moci svátosti; jiným způsobem, z přirozeného doprovázení. A to, z moci svátosti je pod způsobami této svátosti to, v co se přímo proměňuje dřívější podstata chleba a vína, jak se naznačuje slovy tvaru, jež jsou účinná v této svátosti, jako též v ostatních změnách, když se totiž říká: Toto jest tělo mé, nebo Toto jest krev má. - Z přirozeného pak doprovázení je v této svátosti to, co je věcně spojeno s tím, u čeho se končí zmíněné proměnění. Jsou-li totiž nějaká dvě věcně spojena: kdekoliv jedno je věcně, musí býti i druhé. Neboť pouze prací duše se rozlišují, která jsou věcně spojena.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž proměnění chleba a vína nekončí se u božství nebo duše Kristovy, je důsledkem, že božství nebo duše Kristova není v této svátosti z moci svátosti, nýbrž z věcného doprovázení. Protože totiž božství nikdy neodložilo přijatého těla, kdekoliv je tělo Kristovo, nutně musí býti též jeho božství; a proto je v této svátosti božství Kristovo, doprovázejíc jeho tělo. Pročež se čte v Synodě Efeské: "Stáváme se účastnými těla a krve Kristovy, ne jakožto přijímajíce obyčejné maso, ani jako člověka posvěceného a spojeného se Slovem podle spojeni hodnostního, nýbrž opravdu oživující a učiněné vlastním samého Slova." Duše však byla věcně odloučena od těla, jak bylo svrchu řečeno. A proto, kdyby se bývala vykonávala tato svátost ve třídení smrti, nebyla by tam duše Kristova, ani z moci svátosti, ani z věcného doprovázení. Ale, protože "Kristus, vstav z mrtvých, již neumírá", jak se praví Řím. 6, duše jeho je vždy věcně spojena s jeho tělem. A proto jest v této svátosti tělo Kristovo mocí svátosti, duše však Kristova z věcného doprovázení.

nigrum. Quandoque vero importat solum oppositum, vel extremum, sicut cum dicitur, ex mane fit dies. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, idest quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod ex pane fiat corpus Christi, non tamen proprie dicitur quod panis fiat corpus Christi, nisi secundum quandam similitudinem, ut dictum est.

III q. 75 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud, propter subiectum quod importatur. Et ideo, cum huius conversionis non sit aliquod subiectum, non est similis ratio.

III q. 75 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod in hac conversione sunt plura difficilia quam in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primae causae, quae nihil aliud praesupponit. Sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat, quod non pertinet ad communem modum productionis alicuius causae, sed etiam habet hoc difficile, quod accidentia remanent corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est.

III q. 75 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, potentia pertinet ad subiectum, quod non est accipere in hac conversione. Et ideo non conceditur quod panis possit esse corpus Christi, non enim haec conversio fit per potentiam passivam creaturae, sed per solam potentiam activam creatoris.

## *76. De modo quo corpus Christi existit in hoc sacramento.*

### Prooemium

III q. 76 pr.

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum totus Christus sit sub hoc sacramento. Secundo, utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti. Tertio, utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum. Quarto, utrum dimensiones corporis Christi totae sint in hoc sacramento. Quinto, utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter. Sexto, utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiae vel calicis post consecrationem. Septimo, utrum corpus Christi sub hoc sacramento possit ab aliquo oculo videri. Octavo, utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

### 1. Utrum totus Christus sit sob hoc sacramento.

III q. 76 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini. Sed manifestum est quod panis et vinum non possunt converti neque in divinitatem Christi, neque in eius animam. Cum ergo Christus existat ex tribus substantiis, scilicet divinitate, anima et corpore, ut supra habitum; videtur quod Christus totus non sit in hoc sacramento.

III q. 76 a. 1 arg. 2

Praeterea, Christus est in hoc sacramento secundum quod competit refectioni fidelium, quae in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est. Sed dominus dicit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Ergo solum caro et sanguis Christi continetur in hoc sacramento. Sunt autem multae aliae partes corporis Christi, puta nervi et ossa et alia huiusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

III q. 76 a. 1 arg. 3

Praeterea, corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sit sub hoc sacramento.

III q. 76 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de Offic., *in illo sacramento Christus est*.

III q. 76 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem Catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter, uno modo, quasi ex vi sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti, est sub speciebus huius sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento sicut et in ceteris, puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est coniunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse, sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt coniuncta.

III q. 76 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et eius divinitatem esse. Et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi concomitantem eius corpus. Unde in symbolo Ephesino legitur, *participes efficimur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec viri sanctificati et verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, et ipsius verbi propriam factam*. Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est. Et ideo, si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima, nec ex vi sacramenti nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, ut dicitur Rom. VI, anima eius semper est realiter corpori unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem ex reali concomitantia.

K druhému se musí říci, že z moci svátosti jest obsaženo v této svátosti, co do způsob chleba, nejen maso, nýbrž celé tělo Kristovo,, totiž kosti, svaly a jiná taková. A to je patrné z tvaru této svátosti, ve kterém se nepraví, Toto jest maso mé, nýbrž, Toto jest tělo mé. A proto, když Pán řekl, Jan 6: "Maso mé jest vpravdě pokrm", maso se tam udává za celé tělo, protože podle lidského zvyku se zdá býti více příhodné pojídání, pokud totiž lidé obecně pojídají maso zvířat, ne však kosti nebo jiná taková.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, po proměnění chleba v tělo Kristovo nebo vína v krev, zůstávají případky obou. Z čehož plyne, že rozměry chleba nebo vína se neproměňují v rozměry těla Kristova, nýbrž podstata v podstatu. A tak podstata těla Kristova nebo krve je v této svátosti z moci svátosti, ne však rozměry těla nebo krve Kristovy. Z čehož je patrné, že tělo Kristovo je v této svátosti na způsob podstaty, a ne na způsob ličnosti. Vlastní ale celistvost podstaty jest nelišně obsažena v malé anebo velké ličnosti; jako celá přirozenost vzduchu v množství nebo málu vzduchu, a celá lidská přirozenost ve velkém nebo malém člověku. Pročež i celá podstata těla a krve Kristovy jest obsažena v této svátosti po posvěcení, jako před posvěcením tam byla obsažena celá podstata chleba a vína.

## I.2. Zda jest obsažen celý Kristus v obojí způsobě této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není celý Kristus obsažen pod obojí způsobou této svátosti. Neboť tato svátost je zařízena ke spáse věřících, ne mocí způsob, nýbrž mocí toho, co jest obsaženo pod způsobami, protože způsoby byly také před posvěcením, z něhož je síla této svátosti. Není-li tedy nic obsaženo podjednou způsobou, co není obsaženo pod druhou, nýbrž celý Kristus jest obsažen pod obojí, zdá se, že jedna z nich je zbytečná v této svátosti.

Mimo to bylo řečeno, že pod jménem masa jsou obsaženy všechny ostatní části těla, jako kosti, svaly a jiná taková. Ale krev jest jednou částí lidského těla, jak je patrné z Aristotela, v knize O živoč. Je-li tedykrev Kristova obsažena pod způsobou chleba, jako jsou tam obsaženy jiné části těla, neměla by se odděleně posvěcovati krev, jako se též odděleně neposvěcuje některá jiná část těla.

Mimo to, co již jest učiněné, nemůže opět nastati. Ale tělo Kristovo již začalo býti v této svátosti skrze posvěcení chleba. Tedy nemůže býti, aby znovu začalo býti skrze posvěcení vína; a tak pod způsobou nebude obsaženo tělo Kristovo; a v důsledku ani celý Kristus. Není tedy obsažen celý Kristus pod obojí způsobou.

Avšak proti jest, co praví Glossa, k onomu I. Kor. 11, ‚A kalich', že "pod obojí způsobou", totiž chleba a vína, "totéž

III q. 76 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, idest ossa et nervi et alia huiusmodi. Et hoc apparet ex forma huius sacramenti, in qua non dicitur, haec est caro mea, sed, *hoc est corpus meum*. Et ideo, cum dominus dixit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia, secundum consuetudinem humanam, videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non ossibus vel aliis huiusmodi.

III q. 76 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, facta conversione panis in corpus Christi vel vini in sanguinem, accidentia utriusque remanent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est in hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate, sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis Christi et sanguinis continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi substantia panis et vini.

## 2. Utrum totus Christus cit sob utraque specie sacramenti.

III q. 76 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute eius quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, et totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

III q. 76 a. 2 arg. 2

Praeterea, dictum est quod sub nomine carnis omnes aliae partes corporis continentur, sicut ossa, nervi et alia huiusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem, in libro animalium. Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliae partes corporis, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur alia pars corporis.

III q. 76 a. 2 arg. 3

Praeterea, quod iam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi iam incoepit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod denuo incipiat esse per consecrationem vini. Et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi; et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

III q. 76 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, I Cor. XI, super illud, calicem, dicit



se přijímá". A tak se zdá býti celý Kristus pod obojí způsobou.

Odpovídám: Musí se říci, že je najisto držeti, že pod obojí způsobou svátosti je celý Kristus; ale jinak a jinak. Neboť pod způsobami chleba je sice tělo Kristovo z moci svátosti, krev pak z věcného doprovázení, jak bylo svrchu řečenou duši a božství Kristově; pod způsobami pak vina jest sice z moci svátosti krev Kristova, kdežto tělo Kristovo z věcného doprovázení, jako duše a božství: poněvadž krev Kristova není nyní oddělena od jeho těla, jako byla v čase utrpení a smrti; pročež, kdyby tehdy bývala vykonávána tato svátost, pod způsobami chleba bylo by tělo Kristovo bez krve, a pod způsobami vína krev bez těla, jak byla věc vpravdě.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač je celý Kristus pod obojí způsobou, přece ne zbytečné. - Neboť za prvé, to pomáhá znázornění utrpení Kristova, v němž byla zvláště oddělena krev od těla; pročež se též děje ve tvaru posvěcení krve zmínka o prolití jí. - Za druhé je to vhodné užívání této svátosti, aby se věřícím podávalo zvláště tělo Kristovo za pokrm a krev za nápoj. - Za třetí, co do účinku: jako bylo shora řečeno, že tělo se vydává za spásu těla a krev za spásu duše.

K druhému se musí říci, že v utrpení Kristově, jehož připomínkou je tato svátost, nebyly jiné části těla od sebe odděleny, jako krev, nýbrž tělo zůstalo nerozděleno, jako čteme Exod. 12: "Ani kosti jeho nezlomíte." A proto se posvěcuje v této svátosti krev odděleně od těla, ne však nějaká jiná část těla od jiné.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, tělo Kristovo není pod způsobou vína z moci svátosti, nýbrž z věcného doprovázení. A proto skrze posvěcení vina nenastává tam tělo Kristovo o sobě, nýbrž průvodně.

## I.3. Zda je celý Kristus pod každou části způsob chleba nebo vína.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není celý Kristus pod každou částí způsob chleba nebo vína. Neboť ony způsoby lze děliti do nekonečna. Je-li tedy celý Kristus pod každou částí řečených způsob,následovalo by, že je nekonečněkráte v této svátosti, což je nevhodné: neboť nekonečno odporuje nejen přirozenosti, nýbrž také milosti.

Mimo to tělo Kristovo, protože jest organické, má části určitě vzdálené: neboť je v pojmu organického těla určitá vzájemná vzdálenost jednotlivých částí, jako oka od oka a oka od ucha. Ale to by nemohlo býti, kdyby pod každou částí způsob byl celý Kristus: musila by totiž pod každou částí býti každá část, a tak, kde by byla jedna část, byla by i druhá. Nemůže tedy býti, aby byl celý Kristus pod každou částí hostie, nebo vína, obsaženého v kalichu.

Glossa quod sub utraque specie, scilicet panis et vini, idem sumitur. Et ita videtur quod sub utraque specie totus Christus sit.

III q. 76 a. 2 co.

Respondeo dicendum certissime ex supra dictis tenendum esse quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus, aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas, eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis. Unde, si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub specie vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

III q. 76 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem, hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum sanguis fuit a corpore. Unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo, hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est quod *corpus exhibetur pro salute corporis, sanguis pro salute animae*.

III q. 76 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in passione Christi, cuius hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliae partes corporis ab invicem separatae, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exod. XII, *os non comminuetis ex eo*. Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem alia pars ab alia.

III q. 76 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

## 3. Utrum totus Christus sob utraque parte specierum.

III q. 76 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. Species enim illae dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum praedictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento. Quod est inconveniens, nam infinitum non solum repugnat naturae, sed etiam gratiae.

III q. 76 a. 3 arg. 2

Praeterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes, est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ad invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse si sub qualibet parte specierum esset totus Christus, oporteret enim quod sub qualibet parte esset quaelibet pars; et ita, ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiae vel vini

Mimo to Kristovo tělo vždycky podržuje pravou přirozenost těla, a nikdy se nezmění v ducha. Ale v pojmu těla jest, že je ličnost, mající polohu, jak je patrné v Praedicam. Ale k pojmu této ličnosti patří, že různé části jsou v různých částech místa. Nemůže tedy býti, jak se zdá, že jest celý Kristus pod kteroukoli částí způsob.

Avšak proti jest, co praví Augustin v jedné řeči: "Každý přijímá Krista Pána a v každém podílu je celý, a není jednotlivými zmenšován, nýbrž v jednotlivých se neztenčeně podává.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze svrchu řečených, protože v této svátosti je podstata Kristova těla z moci svátosti, l ičnost pak rozměrová z moci věcného doprovázení: proto tělo Kristovo je v této svátosti nazpůsob podstaty, to jest, nazpůsob, kterým je podstata pod rozměry, ne však způsobem rozměrů, to jest, ne tím způsobem, kterým jest rozměrová ličnost nějakého tělesa je pod rozměrovou ličností místa.

Je pak zjevné, že přirozenost podstaty je celá pod kteroukoliv částí rozměrů, pod kterými jest obsažena; jako pod kteroukoliv částí vzduchu je celá přirozenost vzduchu, a pod kteroukoliv částí chleba je celá přirozenost chleba. A to nelišně, ať jsou rozměry skutečně rozdělené, jako když se rozděluje vzduch neb krájí chléb, či jsou skutečně nerozdělené, dělitelné však možností. A proto je zjevné, že celý Kristus jest pod kteroukoliv částí způsob chleba, i když hostie zůstane celistvá; a ne pouze když se láme, jak někteří praví, uvádějíce příklad o obrazu, jenž se jeví jediným v zrcadle celém, v rozbitém však zrcadle se objeví zvláště v každé části. To však není úplně podobné, protože zmnožení takových obrazů nastává v rozbitém zrcadle z různých odrazů k různým částem zrcadla; zde však není než jedno posvěcení, skrze něž je tělo Kristovo v této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že počet sleduje rozdělení. A proto, pokud zůstává ličnost skutečně nerozdělená, ani podstata nějaké věci není vícekráte pod rozměry vlastními, ani tělo Kristovo pod rozměry chleba, a v důsledku ani nekonečněkrát; nýbrž tolikrát, v kolik částí se rozdělí.

K druhému se musí říci, že ona určitá vzdálenost částí v organickém tělese zakládá se na jeho rozměrové ličnosti; sama však přirozenost podstaty předchází i rozměrové ličnosti. A protože proměnění podstaty chleba se končí přímo u podstaty těla Kristova, a dle jejího způsobu je vlastně a přímo v této svátosti tělo Kristovo, taková vzdálenost částí jest sice v samém pravém těle Kristově, ale nepřirovnává k této svátosti podle této vzdálenosti, nýbrž podle způsobu své podstaty, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o přirozenosti těla, kterou má podle rozměrné ličnosti. Bylo však řečeno, že Kristovo tělo se nepřirovnává k této svátosti způsobem rozměrové ličnosti, nýbrž způsobem podstaty, jak bylo

contenti in calice.

III q. 76 a. 3 arg. 3

Praeterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas positionem habens, ut patet in praedicamentis. Sed ad rationem huius quantitatis pertinet quod diversae partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

III q. 76 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quodam sermone, *singuli accipiunt Christum dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se praebet in singulis*.

III q. 76 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, idest, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, idest, non per illum modum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis. Et hoc indifferenter sive dimensiones sint actu divisae, sicut cum aer dividitur vel panis secatur, vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod Christus totus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae una apparet in speculo integro, infracto autem speculo apparent singulae in singulis partibus. Quod quidem non est omnino simile. Quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi, hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in sacramento.

III q. 76 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod numerus sequitur divisionem. Et ideo, quandiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis. Et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

III q. 76 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitatem dimensivam ipsius, ipsa autem natura substantiae praecedit etiam quantitatem dimensivam. Et quia conversio substantiae panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cuius modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi, talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suae substantiae, ut dictum est.

III q. 76 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de natura corporis quam habet secundum quantitatem dimensivam.



řečeno.

## I.4. Zda je celá rozměrová ličnost těla Kristova v této svátosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není celá rozměrová ličnost těla Kristova v této svátosti. Bylo totiž řečeno, že jest obsaženo celé tělo Kristovo pod kteroukoli částí posvěcené hostie. Ale žádná rozměrová ličnost není obsažena celá v nějakém celku a v každé jeho části. Proto jest nemožné, aby celá rozměrová ličnost těla Kristova byla obsažena v této svátosti.

Mimo to jest nemožné, aby byly zároveň dvě rozměrové ličnosti, i když jest jedna oddělená, a druhá v přírodním tělese; jak je patrné z Filosofa, v III. Metafys. Ale v této svátosti zůstává rozměrová ličnost chleba, jak je smyslu patrné. Není tam tedy rozměrová ličnost těla Kristova.

Mimo to, položí-li se vedle sebe dvě nerovně rozměrové ličnosti, větší přesahuje menší. Alerozměrová ličnost těla Kristova jest ve všech rozměrech mnohem větší než rozměrová ličnost posvěcené hostie. Je-li tedyv této svátosti rozměrová ličnost těla Kristova s rozměrovou ličností hostie: rozměrová ličnost těla Kristova bude přesahovati ličnost hostie; ona však není bez podstaty těla Kristova. Tedy podstata těla Kristova bude v této svátosti též vedle způsob chleba. Což je nevhodné, ježto podstata těla Kristova není v této svátosti než skrze posvěcení chleba, jak bylo řečeno. Je tedy nemožné, aby celá ličnost těla Kristova byla v této svátosti.

Avšak proti jest, že rozměrová ličnost nějakého tělesa není co do bytí oddělena od jeho podstaty. Ale v této svátosti je celá podstata těla Kristova, jak jsme svrchu měli. Tedy je i této svátosti celá rozměrová ličnost těla Kristova.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, něco Kristovo je dvojím způsobem v této svátosti: jedním způsobem z moci svátosti; jiným způsobem z přirozeného doprovázení. Z moci pak svátosti není v této svátosti rozměrová ličnost těla Kristova. Neboť z moci svátosti je v této svátosti to, u čeho se přímo končí proměňování. Proměňování však, které se koná v této svátosti, končí se přímo u podstaty těla Kristova, a ne u jeho rozměrů. Což je patrné z toho, že zůstává rozměrová ličnost po posvěcení a odchází pouze podstata chleba. - Protože však podstata těla Kristova se věcně neodděluje od své rozměrové ličnosti a od svých případků, plyne, že z moci věcného doprovázení je v této svátosti rozměrová ličnost těla Kristova a všechny jiné jeho případky.

K prvnímu se tedy musí říci, že způsob jsoucnosti každé věci určuje se podle toho, co má o sobě, a ne dle toho, co jí přísluší případkově: jako těleso je ve zraku pokud je bílé, ne však, pokud jest sladké, ačkoli totéž těleso je zároveň

Dictum est autem quod corpus Christi non comparatur ad hoc sacramentum ratione quantitatis dimensivae, sed ratione substantiae, ut dictum est.

## 4. Utrum dimensiones corporis Christi totae sint sob hoc sacramento.

III q. 76 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiae consecratae. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto et in qualibet parte eius. Est ergo impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

III q. 76 a. 4 arg. 2

Praeterea, impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiam si una sit separata et alia in corpore naturali, ut patet per philosophum, in III Metaphys. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

III q. 76 a. 4 arg. 3

Praeterea, si duae quantitates dimensivae inaequales iuxta se ponantur, maior extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo maior quam quantitas dimensiva hostiae eius consecratae, secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiae, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiae. Quae tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento etiam praeter species panis. Quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est. Impossibile est ergo quod tota quantitas corporis Christi sit in hoc sacramento.

III q. 76 a. 4 s. c.

Sed contra est quod quantitas dimensiva corporis alicuius non separatur secundum esse a substantia eius. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est. Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

III q. 76 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento, uno modo, ex vi sacramenti; alio modo, ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento. Ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quae fit in hoc sacramento, terminatur directe ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius. Quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva remanet facta consecratione, sola substantia panis transeunte. Quia tamen substantia corporis Christi realiter non denudatur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est quod, ex vi realis concomitantiae, est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia alia accidentia eius.

III q. 76 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod modus existendi cuiuslibet rei determinatur secundum illud quod est ei per se, non autem secundum illud quod est ei per accidens,

bílé a sladké. Pročež i sladkost je ve zraku dle způsobu bělosti, a ne dle způsobu sladkosti. Protože tudíž z moci této svátosti jest na oltáři podstata těla Kristova, jeho však ličnost rozměrová je tam průvodně a jakoby případkově, proto rozměrová ličnost těla Kristova je v této svátosti ne dle vlastního způsobu, aby totiž bylo celé v celém, jednotlivé části v jednotlivých částech, nýbrž nazpůsob podstaty, jejíž přirozenost je celá v celém a celá v každé části.

K druhému se musí říci, že dvě ličnosti rozměrové nemohou býti přirozeně tak zároveň v témž, aby obě byly dle vlastního způsobu rozměrové ličnosti. V této pak svátosti je rozměrová ličnost chleba podle vlastního způsobu, totiž podle jakési souměrnosti; ne však rozměrová ličnost těla Kristova, která je tam nazpůsob podstaty, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozměrová ličnost těla Kristova není v této svátosti nazpůsob souměrnosti, jenž jest vlastní ličnosti k němuž náleží, aby větší ličnost přesahovala menší, nýbrž je tam způsobem již řečeným.

## I.5. Zda je tělo Kristovo v této svátosti jako v místě.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo je v této svátosti jako v místě. Býti totiž v něčem vytčeně nebo okrouženě je částí toho, co jest býti v místě. Ale zdá se, že tělo Kristovo je vytčeně v této svátosti, protože tak jest, kde jsou způsoby chleba a vína, že není v jiném místě oltáře. Zdá se také býti tam okrouženě: protože je tak obsáhnuto povrchem posvěcené hostie, že ani nepřesahuje, ani není přesahováno. Tedy je tělo Kristovo v této svátosti jako v místě.

Mimo to místo způsob chleba není prázdné: neboť příroda nestrpí prázdnoty. Ani tam není podstata chleba, jak jsme měli shora, nýbrž je tam pouze tělo Kristovo. Tedy vyplňuje tělo Kristovo ono místo. Ale všechno, co vyplňuje nějaké místo, je v něm místně. Tedy je tělo Kristovo místně v této svátosti.

Mimo to, jak bylo řečeno, v této svátosti je tělo Kristovo se svou rozměrovou ličností a se všemi svými případky. Ale býti v místě jest případek těla; pročež se také kde počítá mezi devět rodů případků. Tedy je tělo Kristovo místně v této svátosti.

Avšak proti jest, že místo a umístěné musejí býti stejná; jak je patrné z Filosofa, ve IV. Fysic. Ale místo, kde je tato svátost, je mnohem menší než tělo Kristovo. Tedy není tělo Kristovo v této svátosti jako v místě.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, tělo Kristovo není v této svátosti dle vlastního způsobu

sicut corpus est in visu secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce. Unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, et non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi sacramenti huius est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit totum in toto et singulae partes in singulis partibus; sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte.

III q. 76 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod duae quantitates dimensivae non possunt naturaliter simul esse in eodem ita quod utraque sit secundum proprium modum quantitatis dimensivae. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quandam, non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiae, ut dictum est.

III q. 76 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod maior quantitas extendatur ultra minorem, sed est ibi per modum iam dictum.

## 5. Utrum corpus Christisit sub hoc sacramento localiter.

III q. 76 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris. Videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiae consecratae quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

III q. 76 a. 5 arg. 2

Praeterea, locus specierum panis non est vacuus, natura enim non patitur vacuum. Nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est, sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

III q. 76 a. 5 arg. 3

Praeterea, in hoc sacramento, sicut dictum est, corpus Christi est cum sua quantitate dimensiva et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis, unde et ubi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

III q. 76 a. 5 s. c.

Sed contra est quod oportet locum et locatum esse aequalia, ut patet per philosophum, in IV Physic. Sed locus ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

III q. 76 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, corpus



rozměrové ličnosti; nýbrž spíše dle způsobu podstaty. Každé však těleso umístěné jest v místě podle způsobu rozměrové ličnosti, pokud totiž jest souměrné místu podle své rozměrové ličnosti. Pročež zůstává, že tělo Kristovo není v této svátosti jako v místě, nýbrž na způsob podstaty: tím totiž způsobem, kterým jest podstata obsáhnuta od rozměrů. Nastupuje totiž podstata těla Kristova v této svátosti po podstatě chleba. Pročež, jako podstata chleba nebyla místně pod svými rozměry, nýbrž nazpůsob podstaty, tak ani podstata těla Kristova. Avšak podstata těla Kristova není podmětem oněch rozměrů, jako byla podstata chleba. A proto chléb k vůli svým rozměrům byl tam místně; protože byl přirovnáván k místu svými rozměry. Podstata však těla Kristova se přirovnává k onomu místu prostřednictvím rozměrů cizích, takže naopak vlastní rozměry těla Kristova přirovnávají se k onomu místu prostřednictvím podstaty. Což jest proti pojmu umístěného tělesa. Pročež žádným způsobem není tělo Kristovo místně v této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo Kristovo není v této svátosti vytčeně: protože tak by nebylo jinde než na tom oltáři, na kterém se vykoná tato svátost; kdežto přece jest v nebi ve vlastní podobě a na mnoha jiných oltářích v podobě svátosti. Podobně je také jasné, že není okrouženě v této svátosti: protože tam není podle souměrnosti vlastní ličnosti, jak bylo řečeno. Že pak není mimo povrch svátosti, ani není na jiné části oltáře, nepatří k tomu, že je tam vytčeně nebo okroužené, nýbrž k tomu, že tam začalo býti skrze posvěcení a proměnění chleba a vína, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že ono místo, v němž je tělo Kristovo, není prázdně. Přece však není vlastně vyplněno podstatou těla Kristova, která tam není místně, jak bylo, řečeno. Ale je vyplněno způsobami svátostí, jež mohou vyplniti místo buď z přirozenosti rozměrů nebo aspoň zázračně, jakož i zázračně jsou na způsob podstaty.

K třetímu se musí říci, že případky těla Kristova jsou v této svátosti, jak bylo svrchu řečeno, podle věcného doprovázení. A proto ony případky těla Kristova jsou v této svátosti, které jsou mu vnitřní. Býti však v místě jest případek ve srovnání s vnějším obsahujícím. A proto není třeba, aby byl Kristus v této svátosti jako v místě.

## I.6. Zda jest tělo Kristovo pohyblivě v této svátosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo jest pohyblivě v této svátosti. Praví totiž Filosof, ve II. Topic., že "náš pohyb pohne ta, která jsou v nás". To pak je pravdivé také o duchové podstatě duše. Ale Kristus je v této svátosti, jak jsme svrchu měli. Tedy se pohybuje při jejím pohybu.

Mimo to pravda musí odpovídati obrazu. Ale z

Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus. Succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis. Unde, sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia. Quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

III q. 76 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit et in caelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive, quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incoepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est.

III q. 76 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus. Neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter, sicut dictum est. Sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum; vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae.

III q. 76 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est, secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

## 6. Utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiae vel calicis post consecrationem.

III q. 76 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim philosophus, in II Topic., quod, *moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt*. Quod quidem verum est etiam de spirituali substantia animae. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est. Ergo movetur ad motum ipsius.

III q. 76 a. 6 arg. 2

velikonočního beránka, jenž byl obrazem této svátosti, "nezůstávalo nic na ráno", jak se přikazuje Exod. 12. Tedy též, uchová-li se tato svátost na zítřek, nebudeani tam tělo Kristovo. A tak není nehybně v této svátosti.

Mimo to; kdyby zůstávalo tělo Kristovo pod touto svátostí také zítra, stejným důvodem zůstane i po celý následující čas: neboť nelze říci, že tam přestává býti zánikem způsob, protože bytí Kristova těla nezávisí na oněch způsobách. Nezůstává však Kristus pod touto svátostí po celý budoucí čas. Zdá se tedy, že hned nazítří nebo po krátkém čase přestává býti pod touto svátostí. A tak se zdá, že jest Kristus pohyblivě v této svátosti.

Avšak proti, je nemožné, aby totéž bylo hýbáno i klidné, protože tak by protikladná byla pravdou o témž. Ale tělo Kristovo sídlí v nebi klidně. Tedy není pohyblivě v této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, když jest něco jedno podmětem a množné o sobě, nic nebrání, aby se hýbalo dle něčeho, a dle něčeho zůstávalo nepohnutelné: jako tělu jiné jest býti bílé, a jiné býti veliké, pročež se může pohybovati podle bělosti a zůstávati nepohnutelné podle velikosti. Kristu však není totožné býti o sobě a býti pod svátostí: protože tím, že říkáme, že jest pod touto svátostí, naznačuje se nějaký jeho poměr k této svátosti. Tudíž dle tohoto bytí nepohybuje se Kristus o sobě dle místa, nýbrž jen případkově. Protože Kristus není v této svátosti jako v místě, jak bylo prve řečeno; co však není v místě, nepohybuje se o sobě v místě, nýbrž jenom při pohybu toho, v čem jest.

Podobně však ani kteroukoliv jinou změnou o sobě se nepohybuje podle bytí, které má v této svátosti, třebas v tom, že přestává býti pod touto svátostí. Protože to, co má ze sebe bytí nehynoucí, nemůže býti původem zhynutí; nýbrž zhynutím jiného toto přestává v něm býti; jako Bůh, jehož bytí jest nehynoucí a nesmrtelné, přestává býti v nějakém porušném stvoření z toho, že porušné stvoření přestává býti. A tímto způsobem, ježto Kristus má bytí nehynoucí a neporušné, nepřestává býti pod touto svátostí ani z toho, že ono přestane býti, ani svým místním pohybem, jak je patrné z řečeného, nýbrž pouze z toho, že způsoby svátosti přestanou býti. Z čehož jest jasné, že Kristus, o sobě řečeno, je nepohnutelně v této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o pohybu případkovém, jímž při našem pohybu jsou hýbána ta, jež jsou v nás. Jinak však ta, jež mohou o sobě býti v místě, jako tělesa, a jinak ta, jež o sobě nemohou býti v místě, jako tvary a duchovní podstaty. A na ten způsob lze uvésti, co pravíme, že se Kristus pohybuje případkově, dle bytí, které má v této svátosti, v níž není jako v místě.

K druhému se musí říci, že tento důvod se zdá pohnutkou některých, stanovících, že tělo Kristovo nezůstává pod touto svátostí, uchová-li se na zítřek. Proti nimž praví

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui erat figura huius sacramenti, *non remanebat quidquam usque mane*, sicut praecipitur Exod. XII. Ergo neque etiam, si hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi. Et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

III q. 76 a. 6 arg. 3

Praeterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus, non enim potest dici quod desinat ibi esse cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino, vel post modicum tempus, desinat esse sub hoc sacramento. Et ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

III q. 76 a. 6 s. c.

Sed contra, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in caelo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

III q. 76 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum aliquid est unum subiecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri et secundum aliud immobile permanere, sicut corpori aliud est esse album, et aliud est esse magnum, unde potest moveri secundum albedinem, et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub sacramento, quia per hoc ipsum quod dicimus ipsum esse sub sacramento, significatur quaedam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens. Quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut praedictum est, quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius in quo est. Similiter autem neque per se movetur, secundum esse quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento. Quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium, sed, alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cuius esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo, cum Christus habeat esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet, sed solum per hoc quod species huius sacramenti desinunt esse. Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento.

III q. 76 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quae in nobis sunt. Aliter tamen ea quae per se possunt esse in loco, sicut corpora, et aliter ea quae per se non possunt esse in loco, sicut formae et spirituales substantiae. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

III q. 76 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remanet



Cyril: "Matou se někteří, říkajíce, žemystické požehnané pozbývá posvěcení, zůstanou-li nějaké jeho zbytky na následující den. Neboť nemění se svatosvatétělo Kristovo, ale moc požehnání a oživující milost jest stále v něm." Jako též všechna jiná posvěcení zůstávají nepohnutelně, zůstávají-li posvěcené věci; pročež se neopakují. - Ačkoli pak pravda odpovídá obrazu: přece obraz se jínemůže vyrovnati.

K třetímu se musí říci, že tělo Kristovo zůstává v této svátosti nejenom na zítřek, nýbrž také do budoucna, dokud zůstávají svátostné způsoby. Jejich pak zánikem přestává býti pod nimi tělo Kristovo: ne že by na nich záviselo, nýbrž, protože se ruší poměr těla Kristova k oněm způsobám. Takovým způsobem, jakým Bůh přestává býti Pánem stvoření zaniklého.

## I.7. Zda tělo Kristovo, jak je v této svátosti, může býti viděno nějakým zrakem, aspoň oslaveným.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tělo Kristovo, jak je v této svátosti, může býti viděno nějakým zrakem, aspoň oslaveným. Neboť se zabraňuje našemu zraku viděti tělo Krista, jsoucího v této svátosti, skrze svátostné způsoby, jej zahalující. Ale oslavenému zraku nic nemůže zabraňovati, aby viděl kterákoli tělesa jak jsou. Tedy oslavený zrak může viděti tělo Kristovo jak jest v této svátosti.

Mimo to slavná těla svatých budou "připodobněna tělu jasnosti Kristovy", jak se praví Filip. 3. Ale Kristus zrakem vidí sebe, jak je v této svátosti. Tedy stejným důvodem kterýkoli jiný oslavený zrak může ho viděti.

Mimo to svatí při zmrtvýchvstání budou "rovni andělům", jak se praví Luk. 20. Ale andělé vidí tělo Kristovo, jak je v této svátosti: protože se shledávají i démoni, vzdávající úctu této svátosti a jí se bojící. Tedy, ze stejného důvodu zrak oslavený může jej viděti, jak je v této svátosti.

Avšak proti, nic, jsoucí totéž, nemůže od téhož býti viděno zároveň pod různými podobami. Ale oslavený zrak stále vidí Krista, jak jest ve své podobě, podle onoho Isai. 33: "Uzří krále v jeho kráse." Tedy se zdá, že nevidí Krista, jak je pod způsobou této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí zrak: totiž tělesný, vlastně řečený; a rozumový, tak nazvaný z podobnosti. Žádným však tělesným zrakem nemůže býti viděno tělo Kristovo, jak je v této svátosti. A to, nejprve, protože viditelné tělo skrze své případky změní prostředkující. Ale případky těla Kristova jsou v této svátosti prostřednictvím podstaty: tak totiž, že případky těla Kristova nemají bezprostředního poměru ani k této svátosti, ani k tělesům, která je obklopují. A proto nemohou změniti prostředkujícího, aby tak mohly býti viděny nějakým

sub hoc sacramento si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit, *insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem a sanctificatione cessare si quae reliquiae remanserint eius in diem subsequentem. Non enim mutabitur sacrosanctum corpus Christi, sed virtus benedictionis et vivificativa gratia iugis in eo est*. Sicut et omnes aliae consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figurae respondeat, tamen figura non potest eam adaequare.

III q. 76 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastinum, sed etiam in futurum, quousque species sacramentales manent. Quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species. Per quem modum Deus desinit esse dominus creaturae desinentis.

## 7. Utrum corpus Christi sub hoc sacramento possit ab oculo aliquo videri.

III q. 76 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri, quin corpora quaelibet videat prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi prout est in hoc sacramento.

III q. 76 a. 7 arg. 2

Praeterea, corpora gloriosa sanctorum erunt *configurata corpori claritatis Christi*, ut dicitur Philipp. III. Sed oculus Christi videt seipsum prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

III q. 76 a. 7 arg. 3

Praeterea, sancti in resurrectione erunt aequales Angelis, ut dicitur Luc. XX. Sed Angeli vident corpus Christi prout est in hoc sacramento, quia etiam Daemones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest ipsum videre prout est in hoc sacramento.

III q. 76 a. 7 s. c.

Sed contra, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum prout est in sua specie, secundum illud Isaiae XXXIII, *regem in decore suo videbunt*. Ergo videtur quod non videat Christum prout est sub specie huius sacramenti.

III q. 76 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod duplex est oculus, scilicet corporalis, proprie dictus; et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento. Primo quidem, quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora

tělesným zrakem.

Za druhé, protože, jak bylo svrchu řečeno, tělo Kristovo je v této svátosti nazpůsob podstaty. Podstata však, jako taková, není viditelná tělesným zrakem, ani nepodléhá nějakému smyslu, ani obraznosti, nýbrž pouze rozumu, jehož předmětem je co věc jest, jak se praví v III. O duši. A proto, vlastně řečeno, tělo Kristovo podle způsobu bytí, který má v této svátosti, nelze postřehnouti ani smyslem, ani obrazností, nýbrž pouze rozumem, jenž sluje duchovním zrakem.

Postřehne se pak různým způsobem od různých rozumů. Protože totiž způsob bytí, kterým je Kristus v této svátosti, jest veskrze nadpřirozený, jest o sobě viditelný nadpřirozeným rozumem, totiž Božím; a v důsledku od rozumu blaženého, jak andělova, tak člověka, jenž podle sdělené jasnosti Božího rozumu vidí ta, jež jsou nadpřirozená skrze viděni Boží bytnosti. Avšak od rozumu člověka poutníka nemůže býti spatřen než skrze víru, jako též jiná nadpřirozená. Ale též ani rozum andělský, podle svých přirozených, nestačí na toto patření. Pročež démoni nemohou rozumem viděti Krista v této svátosti, leč skrze víru, jíž přisvědčují nikoli vůlí, nýbrž jsou o ní usvědčováni zřejmostí znamení, jak se praví Jak. 2, že "démoni věří a třesou se".

K prvnímu se tedy musí říci, že náš tělesný zrak má překážku ve svátostných způsobách, takže nevidí těla Krista, jsoucího pod nimi, nejen nazpůsob přikrývky, jako máme překážku vidění toho, co je zahaleno jakýmkoliv tělesným závojem, nýbrž proto, že tělo Kristovo nemá poměru ku prostředkujícímu, které obklopuje tuto svátost, prostřednictvím vlastních případků, nýbrž prostřednictvím svátostných způsob.

K druhému se musí říci, že Kristus tělesným zrakem vidí sebe, jsoucího pod svátostí; nemůže však viděti sám způsob bytí, kterým jest pod svátostí, neboť to náleží rozumu. Přece však není podobnosti s jiným oslaveným zrakem: protože i sám zrak Kristův je pod touto svátostí, v čemž se s ním neshoduje jiný oslavený zrak.

K třetímu se musí říci, že anděl dobrý nebo zlý nemůže nic viděti tělesným zrakem, nýbrž jen zrakem rozumovým. Proto není podobný důvod, jak plyne z řečeného.

## I.8. Zda, když se v této svátosti zázračně zjeví maso nebo dítě, jest tam vpravdě tělo Kristovo.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že, když se v této svátosti zjeví zázračně buď maso nebo dítě, není tam vpravdě tělo Kristovo. Neboť tělo Kristovo přestává býti pod touto svátosti, když přestávají býti svátostné způsoby, jak bylo řečeno. Ale, když se zjeví tělo nebo dítě, přestávají býti svátostné způsoby. Tedy tam není vpravdě tělo Kristovo.

Mimo to, kdekoliv je tělo Kristovo, buď je tam ve vlastuí podobě, nebo pod způsobou svátosti. Ale, když nastanou taková zjevení, jest zjevné, že tam není Kristus pod vlastní

quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem, inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est, ut dicitur in III de anima. Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel Angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus, secundum sua naturalia, sufficit ad hoc intuendum. Unde Daemones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem, cui non voluntate assentiunt, sed ad eam signorum evidentia convincuntur, prout dicitur, Iac. II, quod *Daemones credunt et contremiscunt*.

III q. 76 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti, sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine, sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum mediantibus propriis accidentibus sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

III q. 76 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad intellectum. Nec tamen est simile de alio oculo glorioso, quia et ipse oculus Christi est sub hoc sacramento; in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

III q. 76 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet.

## 8. Utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento cum miraculose apparet sob specie poeti vel carnis.

III q. 76 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod, quando in hoc sacramento miraculose apparet vel caro vel puer, quod non sit ibi vere corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est. Sed quando apparet caro vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

III q. 76 a. 8 arg. 2

Praeterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie sacramenti. Sed quando tales



podobou, protože je obsažen v této svátosti celý Kristus, jenž zůstává nedotčený ve tvaru, ve kterém vystoupil na nebesa; kdežto přece, co se zázračně zjeví v této svátosti, někdy se vidí jako jakési málo masa, někdy pak jako malé dítě. Je také zjevné, že tam není pod způsobou svátosti, jíž jest způsoba chleba nebo vína. Tedy se zdá, že tam žádným způsobem není tělo Kristovo.

Mimo to tělo Kristovo začíná býti v této svátosti skrze posvěcení a proměnění, jak bylo svrchu řečeno. Ale maso a krev, zázračně se zjevující, nejsou posvěceny, ani proměněny v pravé tělo a krev Kristovu. Není tedy pod těmi podobami tělo nebo krev Kristova.

Avšak proti jest, že při takovém zjevení vzdává se táž úcta tomu, co se zjevuje, která se i dříve vzdávala. To však by nebylo, kdyby tam nebyl vpravdě Kristus, jemuž vzdáváme úctu latrie. Tedy také při takovém zjevení je Kristus v této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojím způsobem přihází takové zjevení, jímž se někdy zázračně uvidí v této svátosti maso nebo krev nebo také nějaké dítě. Někdy se to totiž přihází se strany vidících, jejichž oči jsou změněny takovou změnou, jako by výrazně venku viděli maso nebo krev nebo dítě, ač nenastala žádná změna se strany svátosti. A ten případ se zdá tehdy, když jeden vidí pod podobou masa nebo dítěte, kdežto ostatní vidí, jako též prve, pod způsobou chleba; nebo když týž vidí tu chvíli pod způsobou masa nebo dítěte a později pod způsobou chleba. Přece však to nepatří do nějakého klamání, jako se přihází při čárech magů, protože taková podoba je Bohem utvořena v oku na zobrazení ně jaké pravdy, totiž na to, aby se ob jasnilo, že tělo Kristovo jest vpravdě pod touto svátostí; jako také se Kristus zjevil bez klamání učedníkům jdoucím do Emaus. Praví totiž Augustin v knize O otázkách Evangelia, že "když naše předstírání směřuje k nějakému významu, není lží, nýbrž nějakým obrazem pravdy". A protože při takovém způsobu se neděje žádná změna se strany svátosti: jest zjevné, že Kristus nepřestává býti pod touto svátostí při takovém zjevení.

Někdy však se přihodí takové zjevení ne pouhou změnou vidících, nýbrž zevnější věcnou jsoucností věci, která se vidí. A to se zdá býti tehdy, když je pod takovou podobou ode všech viděno a ne pouze na chvíli, nýbrž zůstává tak dlouhou dobu. A v tom případě někteří praví, že je to vlastní podoba těla Kristova. A nepřekáží, že tam někdy není viděn celý Kristus, nýbrž nějaká, část masa nebo také není viděn v podobě jinošské, nýbrž v podobě dítěte; protože jest v moci oslaveného těla, jak bude dole řečeno, by bylo viděno okem neoslaveným buď jako celek nebo jako část a v podobě vlastní nebo cizí, jak bude níže řečeno.

Ale to se zdá nevhodné. A to, nejprve, protože tělo Kristovo nemůže býti viděno ve vlastní podobě než na jednom místě, v němž jest vytčeně obsaženo. Pročež, ježto je viděn a uctíván v nebi ve vlastní podobě, není viděn pod vlastní podobou v této svátosti. - Za druhé, protože oslavené tělo, které se zjevuje jak chce, po zjevení, když chce, zmizí: jak se praví Luk. posl., že Pán "zmizel s očí učedníků". To však, co se zjevuje pod podobou masa v této svátosti, zůstává dlouho; ba čteme, že bylo uzavřeno a

apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in caelum; cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quaedam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quae est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

III q. 76 a. 8 arg. 3

Praeterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est. Sed caro aut sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

III q. 76 a. 8 s. c.

Sed contra est quod, tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet, quae et prius exhibebatur. Quod quidem non fieret si non vere esset ibi Christus, cui reverentiam latriae exhibemus. Ergo, etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

III q. 76 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione ac si expresse viderent exterius carnem aut sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis. Nec tamen hoc pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus, in libro de quaestionibus Evangelii, quod, *cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis*. Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit esse Christus sub hoc sacramento, tali apparitione facta. Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur realiter exterius existente. Et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur; et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet. Et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis; vel etiam videtur non in specie iuvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate est corporis gloriosi, ut infra dicetur, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicetur. Sed hoc videtur esse inconveniens. Primo quidem, quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde, cum videatur in propria specie et adoretur in caelo, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo, quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem cum voluerit disparet, sicut dicitur, Luc. ult., quod *dominus ab oculis*

rozhodnutím mnohých biskupů uchováno v nádobě: což nelze mysliti o Kristu podle vlastní podoby.

A proto jest říci, že při rozměrech, které prve byly, nastává zázračně nějaká změna ohledně jiných případků, třebas útvaru nebo barvy a jiných takových, takže se vidí maso a nebo krev nebo také dítě. A, jak bylo prve řečeno, to není klamání, protože jest na zobrazení nějaké pravdy, totiž aby se tímto zázračným zjevením dokázalo, že v této svátosti je vpravdě tělo Kristovo a krev. A tak je patrné, že při rozměrech, které jsou podkladem jiných případků, jak bude níže řečeno, zůstává vpravdě tělo Kristovo v této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že při takovém zjevení zůstávají sice někdy svátostné způsobem zcela samy v sobě. někdy pak v tom, co je v nich hlavní, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že v takových zjeveních, jak bylo řečeno, nevidí se vlastní podoba Kristova, nýbrž podoba zázračně utvořená buď v očích patřících nebo také v samých svátostných rozměrech, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozměry posvěceného chleba se vína zůstávají, i když se na nich stane zázračná změna co do jiných případků, jak bylo řečeno.

## *LXXVII.O případcích, zůstávajících v této svátosti.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o případcích, zůstávajících v této svátosti.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda případky, které zůstávají, jsou bez podmětu.
2. Zda ličnost rozměrová jest podmětem jiných případků.
3. Zda takové případky mohou změniti nějaké vnější těleso.
4. Zda mohou býti porušeny.
5. Zda z nich může něco vzniknouti.
6. Zda mohou živiti.
7. O lámání posvěceného chleba.
8. Zda se může přimísiti něco k posvěcenému vínu.

### I.1. Zda případky zůstávají v této svátosti bez podmětu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že případky nezůstávají v této svátosti bez podmětu. Neboť v této svátosti pravdy nesmí býti nic nespořádaného anebo klamavého. Ale je proti řádu věcí, který dal Bůh přírodě, aby případky byly bez podmětu. Zdá se také patřiti k nějakému klamu, ježto případky jsou známkami přirozenosti podmětu. Tedy v této svátosti nejsou případky bez podmětu.

*discipulorum evanuit*. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet, quinimmo quandoque legitur esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pixide reservatum; quod nefas est de Christo sentire secundum propriam speciem. Et ideo dicendum quod, manentibus dimensionibus quae prius fuerunt, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est, hoc non est deceptio, quia fit in figuram cuiusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem quod in hoc sacramento est vere corpus Christi et sanguis. Et sic patet quod, remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

III q. 76 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, facta tali apparitione, species sacramentales quandoque quidem totaliter manent in seipsis, quandoque autem secundum illud quod est principale in eis, ut dictum est.

III q. 76 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod in huiusmodi apparitionibus, sicut dictum est, non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est.

III q. 76 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta quantum ad alia accidentia, ut dictum est.

## *77. De accidentibus remanentibus in hoc sacramento.*

### Prooemium

III q. 77 pr.

Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum accidentia quae remanent, sint sine subiecto. Secundo, utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium. Tertio, utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. Quarto, utrum possint corrumpi. Quinto, utrum ex eis possit aliquid generari. Sexto, utrum possint nutrire. Septimo, de fractione panis consecrati. Octavo, utrum vino consecrato possit aliquid admisceri.

### 1. Utrum accidentia sint sine subiecto.

III q. 77 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subiecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subiecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturae indidit. Videtur etiam ad quandam fallaciam pertinere, cum accidentia sint signa naturae subiecti. Ergo in hoc sacramento non sunt



Mimo to nemůže ani zázračně nastati, aby výměr věci se od ní odloučil, nebo aby jedné věci se hodil výměr druhé, třebas, že člověk, zůstávaje člověkem, je živočich nerozumový. Z toho by totiž následovalo, že protikladná jsou zároveň: neboť "to, co znamená jméno věci, jest výměr", jak se praví v IV. Metafys. Ale k výměru případku patří, aby byl v podmětu, k výměru pak podstaty, aby o sobě byla svébytná, ne v podmětu. Tedy nemůže zázračně nastati, aby byly v této svátosti případky bez podmětu.

Mimo to případek se ojediňuje z podmětu. Zůstávají-li tedy případky bez podmětu v tétosvátosti, nebudou jedinci, nýbrž všeobecninami. Což je patrně nesprávné: protože by tak nebyly smyslovými, nýbrž pouze rozumovými.

Mimo to případky nenabývají posvěcením této svátosti nějakého složení. Ale před posvěcením nebyly složeny ani z látky a tvaru, ani z čím jest, a co jest. Tedy ani po posvěcení nejsou složeny některým z těchto způsobů. Což jest nevhodné, protože tak by byly jednodušší než andělé, když přece tyto případky jsou smyslové. Nezůstávají tedy případky v této svátosti bez podmětu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř ve Velikonoční Homilii, že "svátosné způsoby jest název těch věcí, které dříve byly, totiž chleba a vína". A tak, ježto nezůstává podstata chleba a vína, zdá se, že tyto způsoby jsou bez podmětu.

Odpovídám: Musí se říci, že případky chleba a vína, jejichž zůstávání po proměnění v této svátosti smysl postřehne, nejsou jako v podmětu v podstatě chleba a vína. která nezůstává, jak jsme shora měli. Ani také v podstatném tvaru, který nezůstává; a kdyby zůstal, nemohl by býti podmětem, jak je patrné z Boetia, v knize O Troj. Je také zjevné; že takové případky nejsou jako v podmětu v podstatě těla a krve Kristovy: protože podstata těla lidského nemůže nikterak býti opatřena těmito případky; ani také není možné, aby tělo Kristovo, jsouc oslavené a netrpné, zjinačilo se ku přijetí takových jakostí. Praví pak někteří, že jsou jako v podmětu v okolním vzduchu. - Ale ani to nemůže býti. A to, nejprve, protože vzduch nemůže přijmouti takové případky. - Za druhé, protože takové případky nejsou, kde je vzduch: ba při jejich pohybu se vzduch zapuzuje. - Za třetí, protože případky nepřecházejí z podmětu do podmětu, aby totiž početně týž případek, který byl nejprve v jednom podmětu :potom byl v jiném. Případek totiž dostává počet od podmětu. Pročež nemůže býti, aby zůstávající početně totéž bylo někdy v tom, někdy v jiném podmětu. - Za čtvrté, protože, ježto vzduch není zbaven vlastních případků, měl by zároveň případky vlastní a cizí. - Ani nelze říci, že to nastává zázračně silou posvěcení: protože to neznamenají posvěcující slova, která však nepůsobí než naznačené.

A proto zbývá, že případky zůstávají v této svátosti bez podmětu, To pak může nastati Boží silou. Ježto totiž účinek závisí více na první příčině než na příčině druhé, Bůh, který je první příčinou podstaty i případku, může

accidentia sine subiecto.

III q. 77 a. 1 arg. 2

Praeterea, fieri non potest, etiam miraculose, quod definitio rei ab ea separetur; vel quod uni rei conveniat definitio alterius, puta quod homo, manens homo, sit animal irrationale. Ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul, *hoc enim quod significat nomen rei, est definitio*, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subiecto, ad definitionem vero substantiae, quod per se subsistat non in subiecto. Non potest ergo miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto.

III q. 77 a. 1 arg. 3

Praeterea, accidens individuatur ex subiecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto, non erunt individua, sed universalia. Quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

III q. 77 a. 1 arg. 4

Praeterea, accidentia per consecrationem huius sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex quo est et quod est. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum. Quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam Angeli; cum tamen haec accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto.

III q. 77 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia paschali, quod *species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quae ante fuerunt, scilicet panis et vini*. Et ita, cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod huiusmodi species sint sine subiecto.

III q. 77 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis et vini, quae non remanet, ut supra habitum est. Neque etiam in forma substantiali, quae non manet; et, si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium, in libro de Trin. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi, gloriosum et impassibile existens, alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. Dicunt autem quidam quod sunt, sicut in subiecto, in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest. Primo quidem, quia aer non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo, quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est aer. Quinimmo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio, quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio. Accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse quod, idem numero manens, sit quandoque in hoc, quandoque in alio subiecto. Quarto quia, cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quae tamen non efficiunt nisi significatum. Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent

svou nekonečnou mocí zachovati příbytek v bytí, odstraniv podstatu, skrze kterou byl v bytí zachováván, jako svou vlastní příčinou; jako též jiné účinky přirozených příčin může působiti bez přirozených příčin: jako utvořil lidské tělo v lůně Panny bez mužského semene.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby něco bylo uspořádáno podle obecného zákona přírody, jehož však opak je zařízen podle zvláštní výsady milosti, jak je patrné u vzkříšení mrtvých a v osvícení slepých; jako také ve věcech lidských se něco některým povoluje ze zvláštní výsady mimo obecný zákon. A tak, ač je podle obecného řádu přírody, aby byl případek v podmětu, přece ze zvláštního důvodu, podle řádu milosti, jsou případky v této svátosti bez podmětu, pro důvody svrchu uvedené.

K druhému se musí říci, že když jsoucno není rodem, to, co jest bytí, nemůže býti bytností ať podstaty nebo případku. Není tedy výměrem podstaty "jsoucno o sobě bez podmětu", ani výměrem případku "jsoucno v podmětu"; nýbrž věci čili bytnosti podstaty přísluší míti bytí ne v podmětě; věci pak čili bytnosti případku přísluší míti bytí v podmětu. Z této pak svátosti není dáno případkům, aby z moci své bytnosti byly bez podmětu, nýbrž držící mocí Boží. A proto nepřestávají býti případky, protože se od nich neodlučuje výměr případku, ani jim nepřísluší výměr podstaty.

K třetímu se musí říci, že takové případky nabyly ojedinělého bytí v podstatě chleba a vína, když pak byla proměněna v tělo a krev Kristovu zůstávají mocí Boží případky v onom bytí ojediněném, které měly prve. Proto jsou jednotlivé a smyslové.

Ke čtvrtému se musí říci, že takové případky při podstatě chleba a vína neměly samy bytí, ani jiné případky, nýbrž jejich podstata měla skrze ně takové bytí jako je sníh bílý skrze bělost. Ale po posvěcení samy případky, které zůstávají, mají bytí. Pročež jsou složeny z bytí a co jest, jak bylo řečeno v První Části o andělích. A s tím mají složení 1ičnostních částí.

## I.2. Zda jest v této svátosti ličnost rozměrová chleba nebo vína podmětem jiných případků.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozměrová ličnost chleba nebo vína není v této svátosti podmětem jiných případků. Neboť podmětem případku není případek; žádny totiž tvar nemůže býti podmětem, protože býti podmětem patří k vlastnosti 1átky. Ale rozměrová 1ičnost jest jakýsi případek. Tedy nemůže býti rozměrová ličnost podmětem jiných případků.

Mimo to, jako jest ličnost ojediňována podstatou, tak také jiné případky. Jestliže tudíž zůstává rozměrová ličnost

sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam, sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis; sicut corpus humanum formavit in utero virginis sine virili semine.

III q. 77 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione caecorum, prout etiam in rebus humanis quaedam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio praeter communem legem. Et ita, licet sit secundum communem naturae ordinem quod accidens sit in subiecto, ex speciali tamen ratione, secundum ordinem gratiae, accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto, propter rationes supra inductas.

III q. 77 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia vel substantiae vel accidentis. Non ergo definitio substantiae est ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae sint sine subiecto, sed ex divina virtute sustentante. Et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae.

III q. 77 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi accidentia acquisierunt esse individuum in substantia panis et vini, qua conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato quod prius habebant. Unde sunt singularia et sensibilia.

III q. 77 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod accidentia huiusmodi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse nec alia accidentia, sed substantia eorum habebat huiusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem. Sed post consecrationem ipsa accidentia quae remanent, habent esse. Unde sunt composita ex esse et quod est, sicut in prima parte de Angelis dictum est. Et cum hoc, habent compositionem partium quantitativarum.

## 2. Utrum quantitas dimensiva sit subiectum accidentium aliorum.

III q. 77 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subiectum. Accidentis enim non est accidens, nulla enim forma potest esse subiectum, cum subiici pertineat ad proprietatem materiae. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subiectum aliorum accidentium.

III q. 77 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita



chleba anebo vína ojedinělou podle bytí, které dříve měla. a v něm je zachovávána: stejným důvodem zůstávají i jiné případky ojediněny podle bytí, které prve měly v podstatě. Nejsou tedy v rozměrové ličnosti jako v podmětu: ježto každý případek jest ojediňován skrze svůj podmět.

Mimo to mezi jinými případky chleba a vína, které zůstávají, postihuje se smysly také řídké a husté, jež nemohou býti v rozměrové ličnosti, jsoucí mimo látku: protože řídké jest, co má málo látky pod velkými rozměry; husté pak, co má mnoho látky pod malými rozměry, jak se praví v VI. Fysic. Nezdá se tedy, že rozměrová ličnost může býti podmětem případků, které zůstávají v této svátosti.

Mimo to ličnost oddělená od podmětu zdá se býti ličnosti matematickou, jež není podmětem smyslových jakostí. Ježto tedy případky, které zůstávají v této svátosti, jsou smyslové, zdá se, že nemohou býti jako v podmětu v této svátosti v ličnosti chleba a vína, zůstávající po posvěcení.

Avšak proti jest, že vlastnosti nejsou dělitelné než případkově, totiž pro podmět. Rozdělují se pak vlastnosti, zůstávající v této svátosti, rozdělením rozměrové ličnosti, jak se patrně pociťuje. Tedy rozměrová ličnost je podmětem případků, které zůstávají v této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že ostatní případky, které zůstávají v této svátosti, jsou jako v podmětu v zůstávající rozměrové 1ičnosti chleba nebo vína. A to. nejprve tím, že ze smyslu je patrné, že je tam nějaké ličné barevné a opatřené jinými případky; a v takových se smysl nemýlí. Za druhé, protože prvním uzpůsobením látky je rozměrová ličnost; pročež i Plato stanovil jako prvé odlišnosti látky veliké a malé. A protože prvým podmětem jest látka, důsledek jest, že všechny jiné případky nesou se k podmětu prostřednictvím rozměrové ličnosti, jakož se i praví. že prvým podmětem barvy jest povrch; pročež stanovili někteří, že rozměry jsou podstaty těles, jak se praví v I. Metafys. A protože odnětím podmětu zbývají případky dle bytí, které prve měly, důsledek jest, že všechny případky zůstávají postaveny na rozměrové ličnosti.

Za třetí, protože, ježto podmět jest původem ojedinění případků, to, co se stanoví za podmět případků, musí býti nějakým způsobem původem ojedinění. Avšak rozměrová ličnost jest nějakým původem ojediňování. Je totiž v pojmu jedince, že nemůže býti v několika. To pak nastává dvojmo: Jedním způsobem, protože nemá vrozeno býti v něčem; a tím způsobem nehmotné tvary odloučené a o sobě svébytné jsou také jedinci. Jiným způsobem z toho, že podstatný nebo případkový tvar má sice vrozeno býti v něčem, ne však v několika, jako tato bělost, která jest v tomto tělese. Tudíž. co do prvého, látka jest původem ojedinění všem přilnavým tvarům: protože, ježto takové tvary pokud na nich jest, mají vrozeno býti v něčem, jako v podmětu: jakmile některý z nich je přijat v látce, která není v jiném, proto ani sám tvar, takto jsoucí, nemůže býti v

etiam et alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundum esse prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum esse quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subiecto, cum omne accidens individuetur per suum subiectum.

III q. 77 a. 2 arg. 3

Praeterea, inter alia accidentia panis et vini quae remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum. Quae non possunt esse in quantitate dimensiva praeter materiam existente, quia rarum est quod habet parum de materia sub dimensionibus magnis; densum autem quod habet multum de materia sub dimensionibus parvis, ut dicitur in IV Physic. Ergo videtur quod quantitas dimensiva non possit esse subiectum accidentium quae remanent in hoc sacramento.

III q. 77 a. 2 arg. 4

Praeterea, quantitas a subiecto separata videtur esse quantitas mathematica, quae non est subiectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quae remanent in hoc sacramento sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento sicut in subiecto in quantitate panis et vini remanente post consecrationem.

III q. 77 a. 2 s. c.

Sed contra est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subiecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensivae, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subiectum accidentium quae remanent in hoc sacramento.

III q. 77 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente. Primo quidem, per hoc quod ad sensum apparet aliquod quantum esse ibi coloratum et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur. Secundo, quia prima dispositio materiae est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiae magnum et parvum. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse, ratione cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in III Metaphys. Et quia, subtracto subiecto, remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remanent fundata super quantitatem dimensivam. Tertio quia, cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum esse, aliquo modo esse individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum in aliquo esse, et hoc modo formae immateriales separatae, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuae. Alio modo, ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia, cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in

jiném. Co do druhého pak je říci, že původem ojedinění je rozměrová ličnost. Neboť proto má něco vrozeno býti pouze v jednom, protože ono jest v sobě nerozděleno a odděleno od všech jiných. Dělení pak připadá podstatě pro ličnost, jak se praví v I. Fysic. A proto sama rozměrová ličnost jest nějakým původem ojedinění v takových tvarech, pokud totiž tvary, rozdílné počtem, jsou v různých částech látky. Pročež i sama rozměrová ličnost má o sobě jakési ojedinění, takže si můžeme představiti více čar téhož druhu, rozlišených polohou, jež spadá do pojmu této ličnosti. Neboť přísluší rozměru, aby byl ličnosti, mající polohu. A proto spíše může býti rozměrová ličnost podmětem jiných případků, než obráceně.

K prvnímu se tedy tedy musí říci, že případek nemůže o sobě býti podmětem jiného případku: protože není o sobě; pokud však je v druhém, jeden případek sluje podmětem druhého, pokud jeden případek jest přijat v podmětu prostřednictvím jiného jako se praví, že povrch jest podmětem barvy. Pročež, když Bůh dá případku, aby byl o sobě, může také o sobě býti podmětem jiného případku.

K druhému se musí říci, že jiné případky, také pokud byly v podstatě chleba, byly ojediňovány prostřednictvím rozměrové ličnosti, jak bylo řečeno. A proto je spíše rozměrová ličnost podmětem jiných případků v této svátosti než obráceně.

K třetímu se musí říci, že řídké a husté jsou nějaké jakosti, sledující tělesa, protože mají více nebo méně látky pod rozměry; jako také všechny jiné případky sledují povahu podstaty. A proto jako Boží moc zachovává jiné případky, odstranivši podstatu, tak, odstranivši látku, Boží moc zachovává jakosti, sledující látku, jako řídké a husté.

Ke čtvrtému se musí říci, že ličnost matematická neodhlíží od ličnosti rozumové, nýbrž od ličnosti smyslové, jak se praví v VII. Metafys. Látka pak sluje smyslovou, protože jest podmětem smyslových jakostí. A proto je zjevné, že rozměrová ličnost, která zůstává v této svátosti bez podmětu, není ličností matematickou.

## I.3. Zda mohou způsoby, které zůstávají v této svátosti, měniti něco vnějšího.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že způsoby, které zůstávají v této svátosti, nemohou změniti něco vnějšího. Dokazuje se totiž v VIII. Fysic., že tvary, které jsou v látce, nastávají od tvarů, které jsou v látce, ne však od tvarů, které jsou bez látky, ježto podobné koná sobě podobné. Ale způsoby svátostné jsou způsoby bez látky, protože zůstávají bez podmětu, jak je patrné z řečeného. Nemohou tedy měniti vnější látku uvedením nějakého tvaru.

subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione quantitatis huius; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso.

III q. 77 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum alterius accidentis, quia non per se est. Secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subiectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante, sicut superficies dicitur esse subiectum coloris. Unde, quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subiectum.

III q. 77 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est. Et ideo potius quantitas dimensiva est subiectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento quam e converso.

III q. 77 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod rarum et densum sunt quaedam qualitates consequentes corpora ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae. Et sicut, subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia; ita, subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut rarum et densum.

III q. 77 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur VII Metaphys. Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subiicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva quae remanet in hoc sacramento sine subiecto, non est quantitas mathematica.

## 3. Utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquid corpus extrinsecum.

III q. 77 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species quae remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquod extrinsecum. Probatur enim in VII Metaphysic. quod formae quae sunt in materia, fiunt a formis quae sunt in materia, non autem a formis quae sunt sine materia, eo quod simile agit sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subiecto, ut ex dictis patet. Non ergo possunt immutare materiam



Mimo to ukončením činnosti hlavního činitele nutně musí přestati činnost nástroje, jako se nehýbá kladivo, když odpočívá řemeslník. Ale, všechny tvary případkové jednají nástrojově v síle podstatného tvaru, jakožto hlavního činitele. Ježto tedy nezůstává v této svátosti podstatný tvar chleba a vína, jak jsme svrchu měli, zdá se, že zůstávající případkové tvary nemohou působiti na změnu vnější látky.

Mimo to nic nepůsobí za svůj druh, protože účinek nemůže býti mocnější než příčina. Ale všechny svátostné způsoby jsou případky. Tedy nemohou měniti vnější látku, aspoň v podstatný tvar.

Avšak proti jest, že, kdyby nemohly měniti vnější tělesa, nemohly by býti pociťovány; pociťuje se totiž něco tím, že jest smysl měněn od smyslového, jak se praví II. O duši.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž každé působí, pokud jest jsoucnem v uskutečnění, důsledek jest, že každé tak se má k působení, jak se má k bytí. Protože tudíž, podle řečeného, bylo dáno Boží mocí svátostným způsobám, aby zůstaly ve svém bytí, které měly, když byla podstata chleba a vína, důsledek jest, že také zůstávají ve svém působení. A proto také mohou konati každou činnost, kterou mohly konati, když byla podstata chleba a vína, když podstata chleba a vína přešla v tělo a krev Kristovu. Pročež není pochybnosti, že mohou měniti vnější těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že svátostné způsoby, ačkoli jsou tvary, jsoucí bez látky, přece drží totéž bytí, které měly prve v látce. A proto podle svého bytí se podobají tvarům, které jsou v látce.

K druhému se musí říci, že působnost případkového tvaru tak závisí na působnosti, tvaru podstatného, jako závisí bytí případku na bytí podstaty. A proto, jako se dává svátostným způsobám Boží mocí, aby mohly býti bez podstaty, tak se jim dává, aby mohly působiti bez podstatného tvaru mocí Boha, od něhož závisí, jakožto od prvního činitele, veškerá působnost tvaru i podstatného i případového.

K třetímu se musí říci, že změna, která je v podstatný tvar. nenastává bezprostředně od podstatného tvaru, nýbrž prostřednictvím činných a trpných jakostí, které působí v síle podstatného tvaru. Tato pak nástrojová síla se zachovává ve svátostných způsobách Boží mocí jak i prve byla. A proto mohou působiti nástrojově podstatný tvar; kterýmž způsobem něco může působiti nad svůj druh, ne jako vlastní silou. nýbrž silou hlavního činitele.

## I.4. Zda svátostné způsoby mohou býti porušeny.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že svátostné způsoby nemohou býti porušeny. Neboť porušení se přihodí

exteriorem, inducendo aliquam formam.

III q. 77 a. 3 arg. 2

Praeterea, cessante actione primi agentis, necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut, quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formae accidentales agunt instrumentaliter in virtute formae substantialis tanquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est, videtur quod formae accidentales remanentes agere non possunt ad immutationem exterioris materiae.

III q. 77 a. 3 arg. 3

Praeterea, nihil agit extra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

III q. 77 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri, sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur II de anima.

III q. 77 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, quia unumquodque agit inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad agere. Quia igitur, secundum praedicta, speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere. Et ideo omnem actionem quam poterant agere substantia panis et vini existente, possunt etiam agere substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

III q. 77 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod species sacramentales, licet sint formae sine materia existentes, retinent tamen idem esse quod habebant prius in materia. Et ideo secundum suum esse assimilantur formis quae sunt in materia.

III q. 77 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae. Et ideo, sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia, ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali, virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formae et substantialis et accidentalis.

III q. 77 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod immutatio quae est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae agunt in virtute formae substantialis. Haec autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute sicut et prius erat. Et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

## 4. Utrum possint corrumpi.

III q. 77 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species

odloučením tvaru od látky. Ale látka chleba nezůstává v této svátosti, jak je patrné z řečeného. Tedy nemohou býti porušeny tyto způsoby.

Mimo to žádný tvar se neporuší, leč případkově, porušením podmětu; pročež jsou tvary o sobě jsoucí neporušné, jak je patrné v duchových podstatách. Ale svátostné způsoby jsou tvary bez podmětu. Tedy nemohou býti porušeny.

Mimo to, poruší-li se, buď to bude přirozeně nebo zázračné. Ale ne přirozeně: protože tamnelze označiti nějaký podmět porušení, který by přetrval konec porušení. Podobně také ani zázračně, protože zázraky, které jsou v této svátosti, nastávají mocí posvěcení. skrze něž se zachovávají svátostné způsoby; není však táž příčina zachování a porušení. Tedy žádným způsobem nemohou býti porušeny svátostné způsoby.

Avšak proti jest, že smysly pociťujeme rozklad a porušení svátostných způsob.

Odpovídám: Musí se říci, že porušení jest pohyb z bytí do nebytí. Bylo však svrchu řečeno, že svátostné způsoby drží totéž bytí, které měly dříve, při podstatě chleba a vína. A proto, jako se mohlo porušiti bytí těchto případků při podstatě chleba a vína, tak se také může porušiti za nepřítomnosti oné podstaty.

Mohly se pak porušiti tyto případky dvojím způsobem.

Jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. A to, o sobě, jako zjinačením jakostí a vzrůstem nebo zmenšením ličnosti, ne sice nazpůsob vzrůstu nebo zmenšení, které se shledává pouze u oživených těl, jakým není podstata chleba a vína, nýbrž přidáním nebo dělením. Neboť, jak se praví v III. Metaf., dělením se poruší jeden rozměr a nastávají dva; přidáním však obráceně ze dvou nastává jeden. A tím způsobem zjevně mohou býti porušeny tyto případky po posvěcení, protože i sama zůstávající rozměrová ličnost může přijmouti dělení a přidání; a ježto je podmětem smyslových jakosti, jak bylo řečeno, může býti také podmětem jejich zjinačení, třebas, kdyby se zjinačila barva nebo chuť chleba nebo vína. - Jiným způsobem se mohly porušiti případkově skrze porušení podmětu. A tímto způsobem se mohou porušiti také po posvěcení. Ač totiž nezůstává podmět, zůstává přece bytí, které měly tyto případky v podmětu, kteréž je vlastní podmětu. A proto takové bytí může se porušiti protivným činitelem, jako se porušila podstata chleba a vína, jež se také neporušila, 1eč po zjinačení případků.

Jest však rozlišovati mezi obojím způsobem řečených porušení. Protože, ježto podstata těla a krve Kristovy v této svátosti zastupují podstatu chleba a vína, nastane-li taková změna se strany případků, která by nestačila na porušení chleba a vína, pro takovouzměnu nepřestává tělo a krev Kristova býti v této svátosti: ať nastala změna se strany jakosti, třebas když se málo změní barva nebo chuť chleba nebo vína; nebo se strany ličnosti, jako když se rozdělí chléb či víno v takové části, že v nich ještě může zůstávati přirozenost chleba a vína. kdyby však nastala taková změna, že by se porušila podstata chleba a vína, nezůstává tělo a krev Kristova v této svátosti. A to jak se strany jakostí, jako když se tak změní barva nebo chuť a jiné

sacramentales corrumpi non possunt. Corruptio enim accidit per separationem formae a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, ut ex supra dictis patet. Ergo huiusmodi species non possunt corrumpi.

III q. 77 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subiecto, unde formae per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formae sine subiecto. Ergo corrumpi non possunt.

III q. 77 a. 4 arg. 3

Praeterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subiectum, quod maneat corruptione terminata. Similiter etiam nec miraculose, quia miracula quae sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur; non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

III q. 77 a. 4 s. c.

Sed contra est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

III q. 77 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod corruptio est motus ex esse in non esse. Dictum est autem supra quod species sacramentales retinent idem esse quod prius habebant substantia panis et vini existente. Et ideo, sicut esse horum accidentium poterat corrumpi substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi illa substantia abeunte. Poterant autem huiusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem; nam, sicut dicitur in III Metaphys., per divisionem una dimensio corrumpitur et fiunt duae, per additionem autem e converso ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi huiusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem recipere; et, cum sit subiectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est, potest etiam esse subiectum alterationis eorum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini. Alio modo poterant corrumpi per accidens, per corruptionem subiecti. Et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem. Quamvis enim subiectum non remaneat, remanet tamen esse quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium et conforme subiecto. Et ideo huiusmodi esse potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quae etiam non corrumpebatur nisi praecedente alteratione circa accidentia. Distinguendum tamen est inter utramque praedictarum corruptionum. Quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiae panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium quae non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor vini aut panis; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit



jakosti chleba a vína, že žádným způsobem nemohou snésti přirozenost chleba či vína; tak též se strany ličnosti, třebas, kdyby se rozemlel chléb a nebo kdyby se rozdělilo víno na tak malé části, že by již nezůstaly způsoby chleba a vína.

K prvnímu se tedy musí říci, že k porušení patří o sobě, že odnímá věci bytí. Pročež, pokud bytí nějakého tvaru je v látce, je důsledek, že se porušením oddělí tvar od 1átky. Kdyby však toto bytí nebylo v látce, ale podobné tomu, které jest v látce, mohlo by se odníti porušením, i když není látky, jak se přihází v této svátosti, jak je patrné z řečeného.

K druhému se musí říci, že svátostné způsoby, ač jsou tvary. nejsoucí

v látce, mají přece bytí, které měly prve v látce. K třetímu se musí říci, že porušení oněch způsob není zázračné, nýbrž přirozené, předpokládá však zázrak, který se stal při posvěcení, že totiž ony svátostné způsoby zachovávají bez podmětu bytí, které měly prve v podmětu tak jako též slepý, zázračně prohlédnuv, přirozeně vidí.

## I.5. Zda se může něco zroditi ve svátostných způsobech.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se ze svátostných způsob nic nemůže zroditi. Neboť, co se rodí, rodí se z nějaké látky; neboť z ničeho se nic nerodí, třebaže z ničeho něco povstává skrze stvoření. Ale pod svátostnými způsobami není žádná látka, leč těla Kristova, jež jest neporušné. Tedy se zdá, že se ze svátostných způsob nemůže nic zroditi.

Mimo to, která nejsou jednoho rodu, ta nemohou navzájem ze sebe povstati: neboť nepovstává čára z bělosti. Ale případek a podstata se liší rodem. Ježto tedy svátostné způsoby jsou případky, zdá se, že se z nich nemůže zroditi nějaká podstata.

Mimo to, zrodí-li se z nich nějaká tělesná podstata, ona podstata nebude bez případku. Kdybyse tedy zrodila ze svátostných způsob nějaká tělesná podstata, musila by se z případku zroditi podstata i případek, totiž dvě z jednoho, což jest nemožné. Tedy jest nemožné, aby se zrodila nějaká tělesná podstata ze svátostných způsob.

Avšak proti jest, že lze smyslem viděti zrození něčeho ze svátostných způsob, třebas popela po spálení, nebo červů při hnilobě, nebo prachu po rozmělnění.

Odpovídám: Musí se říci, že ježto "porušení jednoho je zrozením druhého", jak se praví v I. O Rození, jest nutné, aby se zrodilo něco ze svátostných způsob, když jsou

salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento. Et hoc tam ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color et sapor et aliae qualitates panis aut vini quod nullo modo posset compati natura panis aut vini, sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in minimas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis vel vini.

III q. 77 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia ad corruptionem per se pertinet quod auferatur esse rei inquantum esse alicuius formae est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero huiusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet.

III q. 77 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod species sacramentales, licet sint formae non in materia, habent tamen esse quod prius in materia habebant.

III q. 77 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod corruptio illa specierum non est miraculosa, sed naturalis, praesupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant esse sine subiecto quod prius habebant in subiecto; sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.

## 5. Utrum possit ex eis aliquid generari.

III q. 77 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Omne enim quod generatur, ex aliqua materia generatur, ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

III q. 77 a. 5 arg. 2

Praeterea, ea quae non sunt unius generis, non possunt ex invicem fieri, non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

III q. 77 a. 5 arg. 3

Praeterea, si ex eis generatur aliqua substantia corporea, non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generatur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

III q. 77 a. 5 s. c.

Sed contra est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cinerem, si comburantur; vel vermes, si putrefiant; vel pulverem, si conterantur.

III q. 77 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, *cum corruptio unius sit generatio alterius*, ut dicitur in I de Generat., necesse est

porušeny, jak bylo řečeno. Neboť se neporuší tak, aby vůbec zmizely, jakoby uvedeny v nic, nýbrž zřejmě je vystřídá něco smyslového.

Jak však se z nich něco může zroditi, je těžko nahlédnouti. Jest totiž zjevně. že z těla a krve Kristovy, jež tam opravdu jsou, nic se nerodí, ježto jsou neporušné. Kdyby však zůstala podstata chleba nebo vína v této svátosti, nebo jejich látka, snadno by se označilo, že se z nich rodí ono smyslové, jež nastupuje, jak někteří tvrdili. Ale to jest nesprávné, jak jsme svrchu měli.

Á proto někteří řekli, že to, co se rodí, nepovstává ze svátostných způsob, nýbrž z obklopujícího vzduchu. Toho pak nemožnost je mnohonásobně patrná. A to, nejprve, protože se rodí něco z toho, co se napřed ukáže zjinačeným a porušeným; avšak žádné zjinačení nebo porušení se neukázalo v obklopujícím vzduchu, pročež se z něho nerodí červi nebo popel. - Za druhé, protože přirozenost vzduchu není taková, aby se z něho skrze taková zjinačení takové rodilo. - Za třetí, protože se může přihoditi spálení nebo rozklad posvěcených hostií ve velkém množství a nemohlo by se zroditi tolik pozemského tělesa ze vzduchu, leč by nastalo velké a velmi citelné zhuštění vzduchu. - Za čtvrté, protože totéž se může přihoditi pevným okolním tělesům, třebas železu či kamenům, jež zůstávají nedotčena po zrození řečených. Pročež nemůže obstáti toto tvrzení: protože odporuje tomu, co se smyslu jeví.

A proto jiní řekli, že se vrací podstata chleba a vína při tom porušení způsob; a tak se z přišedší podstaty chleba a vína rodí popel a červi nebo něco takového. Ale toto tvrzení se zdá nemožné. A to, nejprve, protože, když proměnila se podstata chleba a vína v tělo a krev Kristovu jak jsme svrchu měli, nemůže se vrátiti podstata chleba nebo vína, leč zpětným proměněním těla a nebo krve Kristovy v podstatu chleba nebo vína, což jest nemožné: jako, když je vzduch proměněn v oheň, nemůže se vzduch vrátiti, leč by se oheň opět proměnil ve vzduch. Jestliže pak podstata chleba nebo vína byla uvedena v nic, nemůže se opět vrátiti, protože co upadne v nic, nevrací se číselně totéž. Leda by se snad řeklo, že se vrací řečená podstata, protože Bůh znovu novou podstatu stvořil místo prvé. - Za druhé se to zdá nemožné, protože nelze udati, kdy se vrací podstata chleba. Je totiž z řečeného zjevné, že se způsobami chleba a vína zůstává tělo a krev Kristova, jež nejsou zároveň s podstatou chleba a vína v této svátosti, dle řečeného. Pročež nemůže se vrátiti podstata chleba a vína, zůstávají-li způsoby svátostné; podobně také ani když přestaly, protože by již podstata chleba a vína byla bezvlastních případků, což jest nemožné. Leda by se snad řeklo, že v samém posledním mžiku porušení způsob se sice nevrací podstata chleba a vína, protože jest to týž mžik, v němž nabývají po prvé bytí podstaty zrozené ze způsob, nýbrž látka chleba a vína; ta však by slula spíše znovu stvořená, než navrácená, vlastně řečeno. A podle toho by se mohlo držeti řečené tvrzení. Avšak, protože se nezdá rozumně řečeno, že se v této svátosti něco přihodí zázračně, leč ze samého posvěcení, z něhož není, aby se látka stvořila nebo navrátila, zdá se, že jest lépe řečeno, že při samém posvěcení se dává zázračně rozměrové ličnosti chleba a vína, aby byla prvým podmětem následujících tvarů. To však jest vlastní látce. A proto v důsledku se uděluje rozměrové ličnosti vše to co přísluší látce. A proto, cokoli by se mohlo zroditi z látky chleba nebo vína, kdyby byla přítomna, celé může se zroditi z řečené rozměrové ličnosti chleba nebo vína, ne sice novým zázrakem, nýbrž

quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est. Non enim sic corrumpuntur ut omnino dispareant, quasi in nihilum redigantur, sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quae ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento, vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est. Et ideo quidam dixerunt quod ea quae generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile. Primo quidem, quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet. Nulla autem alteratio et corruptio prius apparuit in aere circumstante. Unde ex eo vermes aut cineres non generantur. Secundo, quia natura aeris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertio, quia potest contingere in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreo ex aere generari, nisi magna et etiam valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto, quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quae integra remanent post praedictorum generationem. Unde haec positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum, et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed haec positio non videtur esse possibilis. Primo quidem quia, si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem, ut supra habitum est, non potest substantia panis vel vini redire nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis et vini, quod est impossibile, sicut, si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero, nisi forte dicatur redire praedicta substantia, quia Deus de novo creat novam substantiam loco primae. Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis quod, manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum praehabita. Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus. Similiter etiam nec eis cessantibus, quia iam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit, non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primo habent esse substantiae generatae ex speciebus, sed materia panis et vini magis quasi de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc, posset sustineri praedicta positio. Verum, quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidit in hoc sacramento nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat; melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivae panis et vini quod sit primum subiectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiae. Et ideo ex consequenti datur praedictae



z moci zázraku prve učiněného.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač tam není látka, z níž by se něco zrodilo, přece rozměrová ličnost nahrazuje úkol látky, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ony svátostné způsoby jsou sice případky, mají však výkon a sílu podstaty, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozměrová ličnost chleba a vína drží vlastní přirozenost a dostává zázračně sílu a vlastnost podstaty. A proto může přejíti v obojí, to jest, v podstatu i rozměr.

## I.6. Zda svátostné způsoby mohou živiti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že svátostné způsoby nemohou živiti. Praví totiž Ambrož, v knize O svátostech: "Není to tento chléb, který jde do těla, nýbrž chléb života věčného, jenž podporuje podstatu naší duše." Ale vše, co živí, jde do těla. Tedy tento chléb neživí; a týž důvod jest o víně.

Mimo to; jak se praví v knize O Rození, "z týchž se živíme, z nichž jsme". Ale svátostné způsoby jsou případky, z nichž člověk nesestává, neboť případek není částí podstaty. Tedy se zdá, že svátostné způsoby nemohou živiti.

Mimo to Filosof, ve II. O duši, praví, že "pokrm živí, pokud jest nějakou podstatou; zvětšuje pak, pokud jest něčím obsáhlým". Ale svátostné způsoby nejsou podstatou. Tedy nemohou živiti.

Avšak proti jest, že prav: Apoštol, mluvě o této svátosti, I. Kor. 11: "Jiný pak lační, druhý však je nestřídmý", kdež praví Glossa že "označuje ony, kteří vymáhali své dary po slavení svatého tajemství a posvěcení chleba a vína, a nesdílejíce s ostatními, sami požívali, takže odtud byli i nestřídmí"; to však by se nemohlo státi, kdyby svátostné způsoby neživily. Tedy svátostné způsoby živí.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka nemá nesnáze po vyřešení předchozí otázky. Z toho totiž, jak se praví ve II. O duši, pokrm živí, že se obrací v podstatu živeného. Bylo pak řečeno, že svátostné způsoby se mohou obrátiti v nějakou podstatu, která se z nich rodí; avšak týmž způsobem se mohou obrátiti v lidské tělo, kterým se mohou obrátiti v popel nebo v červy. A proto jest zjevné, že živí.

Co pak někteří praví, že vpravdě neživí, jako by se proměnily v lidské tělo, nýbrž občerstvují a posilují nějakým změněním smyslů (jako je člověk posilněn z vůně pokrmu a opojen z vůně vína), ze smyslu se jeví

quantitati dimensivae omne id quod ad materiam pertinet. Et ideo quidquid posset generari ex materia panis si esset, totum potest generari ex praedicta quantitate dimensiva panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

III q. 77 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiae, ut dictum est.

III q. 77 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod illae species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiae, ut dictum est.

III q. 77 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantitas dimensiva panis et vini et retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiae. Et ideo potest transire in utrumque, idest in substantiam et dimensionem.

## 6. Utrum possint nutrire.

III q. 77 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius, in libro de sacramentis, *non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit*. Sed omne quod nutrit, vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit. Et eadem ratio est de vino.

III q. 77 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur in libro de Generat., *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus*. Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat, non enim accidens est pars substantiae. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possunt.

III q. 77 a. 6 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II de anima, quod *alimentum nutrit prout est quaedam substantia, auget autem prout est aliquid quantum*. Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

III q. 77 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus, I Cor. XI, loquens de hoc sacramento, dicit, *alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, ubi dicit Glossa quod *notat illos qui, post celebrationem sacri mysterii et consecrationem panis et vini, suas oblationes vindicabant, et, aliis non communicantes, sibi solis sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur*. Quod quidem non potest contingere si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

III q. 77 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod haec quaestio difficultatem non habet, praecedenti quaestione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur in II de anima, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam quae ex eis generatur. Per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum, per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt. Quod autem quidam dicunt, quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione, sicut

nesprávným. Neboť takové občerstvení nestačí nadlouho člověku, jehož tělo vyžaduje náhrady pro ustavičnou ztrátu, kdežto by se mohl člověk dlouho držeti, kdyby přijal hostie a víno ve velikém množství. Podobně také nemůže obstáti, co někteří praví, že svátostné způsoby živí pro podstatný tvar chleba a vína, který zůstává: jednak proto, že nezůstává, jak bylo svrchu řečeno; jednak proto, že živiti není výkonem tvaru, nýbrž spíše látky, která nabývá tvaru živeného odchodem tvaru živiny. Pročež se praví ve II. O duši, že "živina je na začátku nepodobná, na konci však podobná".

K prvnímu se tedy musí říci, že po posvěcení Ize dvojí nazvati chlebem k této svátosti. Jedním způsobem ony způsoby chleba, které podrží jméno dřívější podstaty, jak praví Řehoř ve Velkonoční homilii. Jiným způsobem lze nazvati chlebem samo tělo Kristovo, jež jest mystický chléb, sestoupivší s nebe. Ambrož tedy, když praví, že "tento chléb nepřechází v tělo", béře chléb druhým způsobem: že se totiž tělo Kristovo neobrací v tělo člověka, nýbrž občerstvuje jeho mysl. Nemluví však o chlebu, řečeném prvým způsobem.

K druhému se musí říci, že svátostné způsoby, ač nejsou tím, z čeho sestává tělo člověka, přece se v to obracejí, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že svátostné způsoby, ač nejsou podstatou, přece mají sílu podstaty, jak bylo řečeno.

## I.7. Zda svátostné způsoby jsou lámány v této svátosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že svátostné způsoby nejsou lámány v této svátosti. Praví totiž Filosof ve IV. Meteor., že tělesa slují lámavými pro určité uzpůsobení pórů, což nelze přidělovati svátostným způsobám. Tedy svátostné způsoby nemohou býti lámány.

Mimo to lámání provází zvuk. Ale svátostné způsoby nejsou zvučivé; praví totiž Filosof, ve II. O duši, že „zvučivé je tělo tvrdé, mající jemný povrch". Tedy svátostné způsoby se nelámou.

Mimo to se zdá, že totéž je požíváno, lámáno, a žvýkáno. Ale pravé tělo Kristovo jest požíváno, podle onoho Jan. 6: "Kdo požívá mé tělo a pije mou krev.'' Tedy je tělo Kristovo lámáno a žvýkáno; pročež se též ve vyznání Berengariově praví: "Souhlasím se svatou římskou Církví a srdcem i ústy vyznávám, že chléb a víno, položené na oltář, jsou po posvěcení pravé tělo a krev Kristova, a že ruce kněží je opravdu berou a zuby věřících rozmělňují." Nemá se tedy lámání přidělovati svátostným způsobám.

Avšak proti jest, že lámání nastává dělením kusu. Ale homo confortatur ex odore cibi et inebriatur ex odore vini, ad sensum patet esse falsum. Talis enim refectio non diu sufficit homini, cuius corpus, propter continuam deperditionem, restauratione indiget. Et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt per formam substantialem panis et vini, quae remanet. Tum quia non remanet, ut supra habitum est. Tum quia non est actus formae nutrire, sed magis materiae, quae accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti. Unde dicitur in II de anima, quod nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile.

III q. 77 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento. Uno modo, ipsae species panis, quae retinent nomen prioris substantiae, ut Gregorius dicit, in homilia paschali. Alio modo, potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de caelo descendens. Ambrosius ergo, cum dicit quod *iste panis non transit in corpus*, accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem eius. Non autem loquitur de pane primo modo dicto.

III q. 77 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est.

III q. 77 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiae, ut dictum est.

## 7. Utrum in fractione panis species sacramentalis frangatur.

III q. 77 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim philosophus, in IV Meteor., quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum. Quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

III q. 77 a. 7 arg. 2

Praeterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles, dicit enim philosophus, II de anima, quod sonabile est corpus durum habens superficiem levem. Ergo species sacramentales non franguntur.

III q. 77 a. 7 arg. 3

Praeterea, eiusdem videtur esse frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Ioan. VI, *qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem*. Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur. Unde et in confessione Berengarii dicitur, *consentio sanctae Romanae Ecclesiae, et corde et ore profiteor panem et vinum quae in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

III q. 77 a. 7 s. c.



nerozděluje se tam žádný kus nežli svátostné způsoby, protože ani tělo Kristovo, které jest neporušné, ani podstata chleba, která nezůstává. Tedy jsou lámány svátostné způsoby.

Odpovídám: Musí se říci, že u starých bylo o tom mnoho mínění. Někteří totiž pravili, že v této svátosti nebylo lámání dle pravdy věci, nýbrž jen dle vidění přihlížejících. Ale to nemůže obstáti, protože v této svátosti pravdy se smysl nemýlí v těch, o nichž mu náleží souditi (mezi nimiž jest lámání, kterým z jednoho nastávají mnohá), což jsou obecně pozorovatelná, jak je patrné v II. knize O duši.

Proto jiní řekli, že sice tam bylo pravé lámání, ale nebylo podmětu. Ale také toto odporuje smyslu. Neboť se v této svátosti jeví nějaký kus, napřed jeden, později rozděleny v mnohé, jenž tedy musí býti podmětem lámání. Nelze pak říci, že je lámáno samo pravé tělo Kristovo; a to nejprve proto, že jest neporušné a netrpné; za druhé, protože je celé pod každou částí, jak jsme svrchu měli, což však je proti pojmu toho, co jest lámáno.

Pročež zbývá, že lámání jest jako v podmětu v rozměrové ličnosti chleba; jako též jiné případky. A jako svátostné způsoby jsou svátosti pravého těla Kristova, tak lámání těchto způsob jest svátostí utrpení Páně, které bylo v pravém těle Kristově.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako zůstává ve svátostných způsobách řídkost a hustota, jak bylo svrchu řečeno, tak také tam zůstává pórovitost a v důsledku lámavost.

K druhému se musí říci, že hustotu sleduje tvrdost. A proto, když zůstává ve svátostných způsobách hustota, důsledek je, že tam zůstává tvrdost a v důsledku zvučivost.

K třetímu se musí říci, že to, co je požíváno ve vlastní podobě, je lámáno a žvýkáno ve své podobě. Ale tělo Kristovo není požíváno ve vlastní podobě, nýbrž v podobě svátostné. Pročež též k onomu Jan. 6, ‚Tělo nic neprospívá', praví Augustin: "To jest rozuměti dle oněch, kteří tělesně rozuměli;" totiž rozuměli tak, "jak se trhá u mrtvoly a prodává na jatkách". A proto samo tělo Kristovo není lámáno, leč podle svátostné podoby. A tím způsobem jest rozuměti vyznání Berengariovo: že lámání a rozmělnění zuby se vztahuje na svátostnou podobu, pod kterou jest vpravdě tělo Kristovo.

## I.8. Zda lze přimísiti nějakou tekutinu posvěcenému vínu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nelze přimísiti nějakou tekutinu posvěcenému vínu. Neboť, cokoliv se s něčím mísí, přijímá jeho jakost. Ale žádná tekutina nemůže přijmouti jakost svátostných způsob, protože ony případky jsou bez podmětu, jak bylo řečeno. Tedy se zdá, že žádnou tekutinu nelze přimísiti svátostným způsobám vína.

Sed contra est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile; neque substantia panis, quae non manet. Ergo species sacramentales franguntur.

III q. 77 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare. Quia in hoc sacramento veritatis sensus non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet, inter quae est fractio, per quam ex uno fiunt multa, quae quidem sunt sensibilia communia, ut patet in libro de anima. Unde alii dixerunt quod erat ibi vera fractio sine substantia existente. Sed hoc etiam sensui contradicit. Apparet enim in hoc sacramento aliquod quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subiectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur. Primo quidem, quia est incorruptibile et impassibile. Secundo, quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod est quidem contra rationem eius quod frangitur. Unde relinquitur quod fractio sit sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis, sicut et alia accidentia. Et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio huiusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero.

III q. 77 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in speciebus sacramentalibus remanet rarum et densum, ut supra dictum est, ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

III q. 77 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod densitatem sequitur duritia. Et ideo, ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

III q. 77 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod manducatur in propria specie, ipsummet frangitur et masticatur in sua specie. Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde super illud Ioannis VI, *caro non prodest quidquam*, dicit Augustinus, *hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant carnem quippe sic intellexerunt quo modo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur*. Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et contritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

## 8. Utrum vino consacrato possit liquidum admisceri.

III q. 77 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod miscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subiecto, ut dictum est. Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

Mimo to, přimísí-li se nějaká tekutina oněm způsobám, musí nutně z nich povstati nějakéjedno. Ale nemůže povstati nějaké jedno ani z tekutiny, jež jest podstatou a ze svátostných způsob, jež jsou případky; ani z tekutiny a krve Kristovy, jež pro svou neporušnost nepřijímá ani přidání ani zmenšení. Tedy žádnou tekutinu nelze přimísiti posvěcenému vínu.

Mimo to, když se přimísí nějaká tekutina posvěcenému vínu, zdá se, že i ona se stává posvěcenou; jako voda, která se přimísí svěcené vodě, stává se svěcenou. Ale posvěcené víno je vpravdě krev Kristova. Tedy i přimísená tekutina byla krví Kristovou jinak než posvěcením, což je nevhodné. Nelze tedy přimísiti nějakou tekutinu posvěcenému vínu.

Mimo to, když jedno ze dvou se zcela poruší, nebude smíšení, jak se praví v I. O Rození. Ale přimíšením jakékoliv tekutiny se zdá hynouti veškerá svátostná způsoba vína, takže pod ní přestává býti krev Kristova; jednak proto, že veliké a malé jsou odlišnosti obsáhlosti a dělí ji, jako bílé a černé barvu; jednak také proto, že přimísená tekutina, ježto nemá překážky, patrně se všude v celku rozplyne, a tak přestává tam býti Krev Kristova, jež tam není zároveň s jinou podstatou. Nelze tedy přimísiti nějakou tekutinu posvěcenému vínu.

Avšak proti jest, že je smyslem patrně. že lze přimísiti jinou tekutinu

vínu po posvěcení, jako též napřed. Odpovídám: Musí se říci, že pravda oné otázky jest zjevná z předeslaného. Bylo totiž svrchu řečeno, že způsoby, zůstávající v této svátosti, jako silou posvěcení nabývají způsobu bytí podstaty, tak také dosahují způsobu jednání a trpení, aby totiž mohly konati nebo trpěti, cokoli by konala nebo trpěla podstata, kdyby tam byla přítomna. Je pak zjevné, že kdyby tam byla podstata vína, mohla by se mu přimísiti ně jaká tekutina.

Ale to přimísení by mělo různý účinek i podle tvaru tekutiny, i podle množství. Kdyby se totiž přimísila nějaká tekutina v takovém množství, že by se mohla rozplynouti po všem víně, všechno by bylo pomíšené. Co však je pomíšené ze dvou, není žádným ze smíšených, nýbrž obě přecházejí v nějaké třetí, složené z nich. Z toho by následovalo, že by nezůstalo víno, byvší napřed. Ale kdyby přimísená tekutina byla jiného druhu, třebas, kdyby se přimísila voda, zrušil by se druh vína a byla by tekutina jiného druhu. Kdyby však byla tekutina přidaná téhož druhu, třebas, kdyby se víno přimísilo vínu, zůstal by sice týž druh, ale nezůstalo by číselně totéž víno, což prozrazují odlišné případky: třebas, kdyby jedno víno bylo bílé a jiné červené. Kdyby však přidané tekutiny bylo tak malé množství, že by se nemohla rozplynouti po všem, nebylo by všechno víno pomícháno, nýbrž nějaká jeho část, jež by sice nezůstávala číselně touž, pro přimísení cizí látky, zůstávala by však téhož druhu, nejen, kdyby trocha přimísené tekutiny byla téhož druhu, nýbrž i kdyby byla jiného druhu: protože kapka vody, přimísena množství

III q. 77 a. 8 arg. 2

Praeterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquod unum. Sed non potest fieri aliquod unum neque ex liquore, qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quae sunt accidentia; neque ex liquore et sanguine Christi, qui, ratione suae incorruptibilitatis, neque additionem recipit neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

III q. 77 a. 8 arg. 3

Praeterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum, sicut aqua quae admiscetur aquae benedictae, efficitur etiam benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi. Et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

III q. 77 a. 8 arg. 4

Praeterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in I de Generat. Sed ad permixtionem cuiuscumque liquoris videtur corrumpi species sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi. Tum quia magnum et parvum sunt differentiae quantitatis et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem. Tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

III q. 77 a. 8 s. c.

Sed contra est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.

III q. 77 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod istius quaestionis veritas manifesta est ex praemissis. Dictum est enim supra quod species in hoc sacramento permanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam adipiscuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia si ibi praesens existeret. Manifestum est autem quod, si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri. Huius tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum. Quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum. Unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret, si liquor permixtus esset alterius speciei. Si autem esset eiusdem speciei liquor adiunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum. Quod declarat diversitas accidentium, puta si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si vero liquor adiunctus esset tam parvae quantitatis quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars eius. Quae quidem non remaneret eadem numero, propter permixtionem extraneae materiae. Remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset eiusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquae multo vino permixta transit in speciem vini, ut



vína, přechází v druh vína, jak se praví v I. O Rození.

Je pak zjevné z řečeného, že tělo a krev Kristova zůstávají v této svátosti, dokud zůstávají číselně týmiž ony způsoby, neboť se posvěcuje tento chléb a toto víno. Pročež, kdyby nastalo takové přimísení kterékoli tekutiny, že by zasáhla všechno posvěcené víno, jež by bylo promíseno, bude číselně jiné a nezůstane tam krev Kristova; kdy by však nastalo tak malé přidání nějaké tekutiny, že by se nemohla rozplynouti po celém, nýbrž jen k nějaké části způsob, přestane býti krev Kristova pod onou částí posvěceného vína, zůstane však pod jinou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Innocenc III. praví v jednom Dekretálu, "případky se zdají působiti na přidané víno, protože, když se přidá voda, přijímá chuť vína. Přihází se tudíž změna podmětu případky, jakož se i přihází změna případků podmětem; neboť příroda ustupuje zázraku a síla působí nad obvyklost." To se však nerozumí tak, že číselně týž případek, který byl napřed ve víně před posvěcením, nastal potom v přidaném víně, nýbrž taková změna nastává činností; neboť zůstávající případky vína podrží činnost podstaty dle řečeného, a tak působí změnu přidané tekutiny.

K druhému se musí říci, že tekutina přidaná posvěcenému vínu nikterak se nesmísí s podstatou krve Kristovy. Mísí se však se svátostnými způsobami; ale tak, že vykonáním smíšení jsou porušeny řečené způsoby buď zcela nebo částečně, dle způsobu svrchu řečeného, že se může něco zroditi z oněch způsob. A jestliže jsou porušeny celé, není se co tázati, protože celé bude jednotvaré. Jestliže však jsou porušeny z části, bude sice rozměr jeden podle souvislosti ličnosti, ne však jeden podle způsobu bytí: protože jedna jeho část bude bez podmětu, jiná bude v podmětu; jako kdyby nějaké těleso sestávalo ze dvou kovů, bude těleso jedno podle pojmu ličnosti, ne však jedno podle druhu látky.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Innocenc III. v řečeném Dekretálu, "jestliže se po posvěcení kalicha na1ije jiné víno do kalicha, to sice nepřechází v krev, ani se nesměšuje s krví, nýbrž, smíšeno s případky dřívějšího vína, oblévá odevšad tělo, jež se pod nimi skrývá, nezvlhčujíc oblévané". Což jest rozuměti, když nenastává takové přimísení cizí tekutiny, že by krev Kristova přestala pod celým býti; tehdy se totiž zove odevšad oblévajícím, ne, že by se dotýkalo krve Kristovy podle jejích vlastních rozměrů, nýbrž dle rozměrů svátostných, pod nimiž jest obsažena. A není podobnosti se svěcenou vodou: protože ono žehnání nečiní žádné změny na podstatě vody, jak činí posvěcení vína.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří tvrdili, že, ať nastane sebemenší přimísení cizí tekutiny, přestává pod celým býti podstata krve Kristovy, a to z uvedeného důvodu, který však nenutí, protože veliké a malé rozlišují ličnost rozměrovou, ne co do její bytnosti, nýbrž co do určení míry. Podobně také přidaná tekutina může býti tak nepatrná, že jí nepatrnost brání, aby se nerozplynula po

dicitur in I de generatione. Manifestum est autem ex praedictis quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento quandiu illae species manent eaedem in numero, consecratur enim hic panis et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cuiuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum et fiat permixtum, et erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi. Si vero fiat tam parva alicuius liquoris adiunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

III q. 77 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Innocentius III dicit, in quadam decretali, quod *ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere, quia, si aqua fuerit apposita, vini saporem assumeret. Contingit igitur accidentia mutare subiectum, sicut et subiectum contingit accidentia permutare. Cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur*. Hoc tamen non est sic intelligendum quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito, sed talis permutatio fit per actionem. Nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiae, secundum praedicta, et ita immutando afficiunt liquorem appositum.

III q. 77 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiae sanguinis Christi. Miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod, permixtione facta, corrumpuntur praedictae species, vel in toto vel in parte, secundum modum quo supra dictum est quod ex speciebus illis potest aliquid generari. Et si quidem corrumpantur in toto, nulla iam remanet quaestio, quia iam totum erit uniforme. Si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars eius est sine subiecto, alia erit in subiecto; sicut, si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem naturae.

III q. 77 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Innocentius III dicit, in decretali praedicta, *si post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum*. Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei quod sanguis Christi desinat esse sub toto. Tunc enim undique dicitur circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum eius proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquae, sicut facit consecratio vini.

III q. 77 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam posuerunt quod, quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinet esse sub toto. Et hoc ratione inducta. Quae tamen non cogit. Quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensivam non quantum ad eius essentiam, sed quantum ad

celém a ne pouze v rozměrech, které, ač jsou bez podmětu, přece překážejí jiné tekutině, jako též podstata, kdyby tam byla, podle toho, co bylo předesláno.

## *LXXVIII. O tvaru svátosti Eucharistie.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o tvaru této svátosti.

A o tom je šest otázek:

1. Jaký je tvar této svátosti.

2. Zda je vhodný tvar posvěcení chleba.

3. Zda je vhodný tvar posvěcení vína.

4. O síle obojího tvaru. 5. O pravdivosti rčení.

6. O srovnání jednoho tvaru s druhým.

### I.1. Zda tato jest tvarem této svátosti: „Toto jest tělo mé"; a: „Toto jest kalich krve mé".

Při první se postupuje takto: Zdá se, že toto není tvar této svátosti: 'Toto jest tělo mé'; a: 'Toto jest kalich krve mé'. Neboť se zdají ta slova patřiti ke tvaru svátosti této, jimiž Kristus posvětil své tělo a krev. Ale Kristus napřed, vzav chléb, požehnal, a potom řekl: "Vezměte a jezte: Toto jest tělo mé," jak máme Mat. 26; a podobně učinil s kalichem. Tedy nejsou řečená slova tvarem této svátosti.

Mimo to Eusebius Emisský praví, že "neviditelný kněz viditelná stvoření obrací ve své tělo řka: Vezměte a jezte, toto jest tělo mé." Tedy se zdá toto celé patřiti ke tvaru této svátosti; a tyž důvod jest o slovech, patřících ke krvi.

Mimo to ve tvaru křtu se vyjadřuje osoba přisluhujícího a jeho úkon, když se praví, "Já tě křtím". Ale v uvedených slovech není zmínky o osobě přisluhujícího, ani o jeho úkonu. Tedy není vhodný svátostný tvar.

Mimo to svátostný tvar dostačí na vykonání svátosti; pročež lze někdy vykonati svátost křtu pouhým vyslovením slov tvaru s pominutím všeho ostatního. Jsou-li tedy řečená slova tvarem této svátosti, zdá se, ženěkdy lze vykonati tuto svátost vyslovením pouhých těchto slov, s pominutím všeho, co se říká ve mši. To však se zdá nesprávné, protože tam, kde by se vynechávala ostatní slova, řečená slova by se brala 0 osobě vyslovujícího kněze, v jehož tělo a krev se neproměňuji chléb a víno. Nejsou tedy řečená slova tvarem této svátosti.

Avšak proti jest, co Ambrož praví, v knize O svátostech: "Posvěcení se děje slovy a řečmi Pána Ježíše; neboť vším ostatním, co se říká, vzdává se chvála Bohu, předesílá se prosba za lid, za krále, za ostatní; když se však dojde k vykonání velebné svátosti, neužívá již kněz svých řečí, nýbrž užívá řečí Kristových. Tedy řeč Kristova vykonává

determinationem mensurae. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solum dimensionibus, quae, licet sint sine subiecto, tamen obstant alteri liquori sicut et substantia si ibi esset, secundum ea quae praemissa sunt.

## *78. De forma huius sacramenti.*

### Prooemium

III q. 78 pr.

Deinde considerandum est de forma huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quae sit forma huius sacramenti. Secundo, utrum sit conveniens forma consecrationis panis. Tertio, utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis. Quarto, de virtute utriusque formae. Quinto, de veritate locutionis. Sexto, de comparatione unius formae ad aliam.

### 1. Utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti: Hoc est corpus etc.

III q. 78 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma huius sacramenti, *hoc est corpus meum, et, hic est calix sanguinis mei*. Illa enim verba videntur pertinere ad formam sacramenti quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit, *accipite et comedite, hoc est corpus meum*, ut habetur Matth. XXVI; et similiter fecit de calice. Ergo praedicta verba non sunt forma huius sacramenti.

III q. 78 a. 1 arg. 2

Praeterea, Eusebius Emesenus dicit quod *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens, accipite et comedite, hoc est corpus meum*. Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam sacramenti. Et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

III q. 78 a. 1 arg. 3

Praeterea, in forma Baptismi exprimitur persona ministri et actus eius, cum dicitur, ego te baptizo. Sed in praemissis verbis nulla fit mentio de persona ministri, nec de actu eius. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

III q. 78 a. 1 arg. 4

Praeterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti, unde sacramentum Baptismi quandoque perfici potest solis verbis formae prolatis, et omnibus aliis praetermissis. Si ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis praetermissis quae in Missa dicuntur. Quod tamen videtur esse falsum, quia, ubi verba alia praetermitterentur, praedicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cuius corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti.

III q. 78 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *consecratio fit verbis et sermonibus domini Iesu. Nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi autem sacramentum conficitur, iam non suis*



tuto svátost."

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost liší se ve dvojím od ostatních svátostí. A to, nejprve v tom, že tato svátost se vykonává při posvěcení látky, kdežto jiné svátosti se vykonávají při užívání posvěcené 1átky. Za druhé, protože v jiných svátostech posvěcení látky záleží pouze v nějakém požehnání, jímž posvěcená 1átka dostává nástrojově nějakou duchovní sílu, jež přes přisluhujícího, jenž jest oživeným nástrojem, může přejíti do nástrojů neoživených. Ale v této svátosti posvěcení 1átky záleží v nějakém zázračném proměnění podstaty, které může býti vykonáno pouze od Boha; pročež služebník při vykonávání této svátosti nemá jiného úkonu než pronešení slov. A protože tvar musí býti shodný s věcí, proto se liší tvar této svátosti od tvaru svátostí jiných ve dvojím. A to, nejprve, protože tvary jiných svátostí obnášejí užívání látky, třebas křtění nebo poznačení; ale tvar této svátosti obnáší pouhé posvěcení látky, jež záleží v přepodstatnění, když totiž se praví, "Toto jest tělo mé" nebo "Toto jest kalich krve mé". Za druhé, protože tvary jiných svátostí se pronášejí v osobě přisluhujícího, ať jako vykonávajícího úkon, jako když se praví "Já tě křtím" anebo "Já tě biřmuji"; nebo jako rozkazujícího, jako když se praví ve svátosti kněžství: "Přijmi moc", atd.; nebo jako prosícího, jako když se praví ve svátosti posledního pomazání "Skrze toto pomazání a naši přímluvu", atd. Ale tvar této svátosti se pronáší jako v osobě samého Krista mluvícího, aby se dalo rozuměti, že služebník ve vykonávání této svátosti nečiní nic, než že pronáší slova Kristova.

K prvnímu se tedy musí říci, že o tom jest mnoho mínění. Někteří totiž pravili, že Kristus, jenž měl vynikající moc ve svátostech, vykonal tuto svátost vůbec bez slovního tvaru, a potom pronesl slova, aby jimi druzí potom posvěcovali. Což se zdají říkati slova Inocence IIL, řkoucího: "Důvodně lze říci, že Kristus vykonal božskou mocí a potom vyjádřil tvar, jímž by pozdější žehnali." Ale proti tomu jsou výrazně slova Evangelia, v nichž se praví, že Kristus požehnal, kteréžto požehnání stalo se nějakými slovy . Pročež řečená slova Inocencova jsou spíše vyslovením domněnky než rozhodnutí. Někteří pak řekli, že ono požehnání se stalo nějakými jiný mi slovy, nám neznámými. Ale ani to nemůže obstáti, protože žehnání posvěcující se nyní koná odříkáváním toho, co se tehdy dálo; pročež, jestliže tehdy těmi slovy nepovstalo posvěcení, ani nyní by nenastalo. - A proto jiní pravili, že ono požehnání stalo se také týmiž slovy, jimiž se nyní děje; ale Kristus je pronesl dvakráte: a to, nejprve skrytě na posvěcení, po druhé veřejně na poučení. Ale ani to nemůže obstáti, protože kněz posvěcuje, pronášeje tato slova, ne jako řečená od Krista při skrytém žehnání, nýbrž jako veřejně pronešená. Proto, ježto taková slova nemají moci než z pronešení Kristem, zdá se, že také Kristus, veřejně je vysloviv, posvětil. A proto jiní řekli, že Evangelisté nezachovali vždycky týž pořad ve vypravování, kterým se věci udály, jak je patrné z Augustina, v knize II. O souhlasu Evangel. Pročež jest rozuměti, že lze pořad události takto vyjádřiti: Vzav chléb, požehnal, řka: "Toto jest tělo mé;" a potom 1áma1 a dávaI svým učedníkům. -

*sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum*.

III q. 78 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem, quae per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere. Sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest. Unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptizationem vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, *hoc est corpus meum, vel, hic est calix sanguinis mei*. Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, *ego te baptizo, vel, ego te confirmo*; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, accipe potestatem, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, *per istam unctionem et nostram intercessionem*, et cetera. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi.

III q. 78 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus, qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit; et postea verba protulit sub quibus alii postea consecrarent. Quod videntur sonare verba Innocentii III dicentis, *sane dici potest quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent*. Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quae quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde praedicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis. Sed nec hoc stare potest. Quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quae tunc acta sunt. Unde, si tunc per haec verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit, sed Christus ea bis protulit, primo quidem secreto, ad consecrandum; secundo manifeste, ad instruendum. Sed nec hoc stare potest. Quia sacerdos consecrat proferens haec verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde, cum non habeant vim huiusmodi verba nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod Evangelistae non semper eundem ordinem in recitando servaverunt quo res sunt gestae, ut patet per Augustinum,

Ale tentýž smysl Ize míti bez změny slov Evangelia. Neboť toto příčeští řka obnáší jakýsi doprovod slov pronešených k tomu, co předchází. Není však třeba, aby se rozuměl ten doprovod jen vůči poslednímu pronešenému slovu, jako by Kristus tehdy ta slova pronesl, když dal svým učedníkům; nýbrž lze rozuměti doprovod vůči celému předcházejícímu, aby byl smysl: když žehnal, lámal a dával učedníkům svým, řekl tato slova: Vezměte, atd.

K druhému se musí říci, že v těchto slovech "Vezměte a jezte" rozumí se užívání posvěcené látky, jež není nutné ke svátosti, jak jsme svrchu měli. A proto ani tato slova nejsou z podstaty tvaru. Protože však užívání posvěcené 1átky patří k jakési dokonalosti svátosti, jako činnost není prvou, nýbrž druhou dokonalostí věci, proto všemi těmi slovy se vyjadřuje celá dokonalost této svátosti. A tím způsobem rozuměl Eusebius vykonání svátosti těmito slovy, co do prvé a druhé dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že ve svátosti křtu koná přisluhující nějaký úkon ohledně užívání látky, jenž je k bytnosti svátosti, což není v této svátosti. A proto není podobného důvodu.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří pravili, že tuto svátost nelze vykonati pronešením řečených slov opominou-li se ostatní, zvláště která jsou v mešním kánonu. Ale to je patrně nesprávné, jak ze slovAmbrožových, shora uvedených, tak také, že mešní kánon není týž u všech, ani ve všech dobách, nýbrž různé bylo různými přidáno. - Pročež se řekne, že, kdyby kněz pronesl jen řečená slova s úmyslem vykonati tuto svátost, vykonala by se tato svátost, protože by úmysl

způsobil, že by se ta slova rozuměla jako v osobě Kristově pronešená, i kdyby se to nepravilo předcházejícími slovy. Těžce by však hřešil kněz, takto vykonávaje tuto svátost, ježto nezachovává církevní obřad. A není podobnosti se křtem, jenž je svátostí nutnosti; kdežto nedostatek této svátosti může nahraditi duchovní požívání, jak praví Augustin.

## I.2. Zda toto jest vhodný tvar posvěcení chleba: Toto jest tělo mé.

Při druhém se postupuje takto: Zdá se, že toto není vhodný tvar posvěcení chleba: "Toto jest tělo mé." Neboť svátostným tvarem má býti vyjádřen účinek svátosti. Ale účinek, který nastává v posvěcení chleba, je proměnění podstaty chleba v tělo Kristovo, jež se spíše vyjadřuje slovem stává se než tímto slovem jest. Tedy by se mělo ve tvaru posvěcení říkati: Toto se stává mým tělem.

Mimo to Ambrož praví, v knize O svátostech: "Řeč Kristova vykonává tuto svátost; která řeč Kristova? Ona, jíž všechno bylo učiněno. Přikázal Pán a učiněna byla

in libro de consensu Evangelistarum. Unde intelligendum est ordinem rei gestae sic exprimi posse, *accipiens panem, benedixit dicens, hoc est corpus meum, et deinde fregit et dedit discipulis suis*. Sed idem sensus potest esse in verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium dicens concomitantiam quandam importat verborum prolatorum ad ea quae praecedunt. Non autem oportet quod haec concomitantia intelligatur solum respectu verbi ultimi prolati, quasi Christus tunc ista verba protulerit quando dedit discipulis suis, sed potest intelligi concomitantia respectu totius praecedentis, ut sit sensus, dum benediceret et frangeret et daret discipulis suis, haec verba dixit, accipite et cetera.

III q. 78 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his verbis, accipite et comedite, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate huius sacramenti, ut supra habitum est. Et ideo nec haec verba sunt de substantia formae. Quia tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei; ideo per omnia haec verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti. Et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum, quantum ad primam et secundam perfectionem ipsius.

III q. 78 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in sacramento Baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiae, qui est de essentia sacramenti, quod non est in hoc sacramento. Et ideo non est similis ratio.

III q. 78 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse praedictis verbis prolatis et aliis praetermissis, praecipue quae sunt in canone Missae. Sed hoc patet esse falsum. Tum ex verbis Ambrosii supra inductis. Tum etiam quia canon Missae non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod, si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiam si verbis praecedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans. Nec est simile de Baptismo, quod est sacramentum necessitatis, defectum autem huius sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, ut Augustinus dicit.

## 2. Utrum forma consecrationis panis sit conveniens: Hoc est corpus etc.

III q. 78 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis panis, *hoc est corpus meum*. Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiae panis in corpus Christi, quae magis exprimitur per hoc verbum fit, quam per hoc verbum est. Ergo in forma consecrationis deberet dici, hoc fit corpus meum.

III q. 78 a. 2 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *sermo Christi hoc conficit sacramentum. Quis sermo Christi? Hic*



nebesa i země." Tedy by také byl vhodnější tvar této svátosti ze slova rozkazovacího. že by se řeklo: Toto budiž mé tělo.

Mimo to podmět této řeči značí to, co se proměňuje, jako přísudek značí konec proměnění. Ale, jako jest určité to, več se děje proměnění (neboť nastává proměnění pouze v tělo Kristovo), tak jest určité to, co se proměňuje, neboť se proměňuje v tělo Kristovo pouze chléb. Tedy, jako se na straně přísudku udává jméno, jak na straně podmětu má se udati jméno, aby se řeklo: Tento chléb jest mé tělo.

Mimo to, jako to, u čeho se končí proměnění, má určitou přirozenost, protože jest tělem. tak také náleží určité osobě. Tedy, jako na určení přirozenosti se praví tělo, tak na určení osoby mělo by se říci: Toto jest tělo Kristovo.

Mimo to do slov tvaru nemá se klásti něco, co není z jeho podstaty. Nevhodně se tedy přidává v některých knihách tato spojka totiž, jež není z podstaty tvaru.

Avšak proti jest, že Pán při posvěcování užil tohoto tvaru, jak je patrné Mat. 26.

Odpovídám: Musí se říci, že je to vhodný tvar posvěcení chleba. Bylo totiž řečeno, že toto posvěcení záleží v proměnění podstaty chleba v tělo Kristovo. Avšak svátostný tvar musí znamenati to, co se vykonává ve svátosti. Pročež i tvar posvěcení chleba má znamenati samo proměnění chleba v tělo Kristovo, v němž pozorujeme trojí: totiž samo proměnění. a konec od něhož a konec k němuž.

Proměnění pak lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem, jako ve vznikání, jiným způsobem jako učiněnou věc. Nemělo však býti v tomto tvaru označeno proměnění jako ve vznikání, nýbrž jako učiněná věc. A to, nejprve, protože toto proměnění není postupné, jak bylo svrchu řečeno, nýbrž okamžité; v takových pak proměněních vznikání jest již učiněná věc. - Za druhé, protože svátostné tvary tak se mají k naznačení účinku svátosti, jako se mají umělé tvary k znázorňování účinku umění. Umělý pak tvar je podobna posledního účinku, k němuž směřuje záměr umělcův, jako umělým tvarem v mysli stavitelově je především tvar postaveného domu, stavění však v důsledku. Pročež se i v tomto tvaru musí vyjádřiti proměnění jako učiněná věc, k čemuž směřuje úmysl.

A protože samo proměnění se vyjadřuje v tomto tvaru jako učiněná věc, nutně musí býti označeny konce proměnění. jak jsou v učiněné věci proměnění. Tehdy pak konec k němuž má vlastní přirozenost své podstaty; ale konec od něhož nezůstává podle své podstaty, nýbrž pouze podle případků, jimiž podléhá smyslu a podle smyslu může býti zjištěn. Pročež proměňování konec od něhož vhodné se vyjadřuje zájmenem ukazovacím, vztahovaným na smyslové případky, jež zůstávají. Konec pak k němuž se vyjadřuje jménem, označujícím přirozenost toho, več se děje proměnění, což je celé tělo Kristovo a ne pouze jeho maso, jak bylo řečeno. Proto jest nejvhodnější tento tvar: Toto jest tělo mé.

*quo facta sunt omnia, jussit dominus et facta sunt caeli et terra*. Ergo et forma huius sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur, hoc sit corpus meum.

III q. 78 a. 2 arg. 3

Praeterea, per subiectum huius locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per praedicatum importatur conversionis terminus. Sed, sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi; ita est determinatum id quod convertitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo, sicut ex parte praedicati ponitur nomen, ita ex parte subiecti debet poni nomen, ut dicatur, hic panis est corpus meum.

III q. 78 a. 2 arg. 4

Praeterea, sicut id in quod terminatur conversio est determinatae naturae, quia est corpus; ita etiam est determinatae personae. Ergo, ad determinandam personam, debet dici, hoc est corpus Christi.

III q. 78 a. 2 arg. 5

Praeterea, in verbis formae non debet poni aliquid quod non sit de substantia eius. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris haec coniunctio enim, quae non est de substantia formae.

III q. 78 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. XXVI.

III q. 78 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod haec est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim quod haec consecratio consistit in conversione substantiae panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi. In qua tria considerantur, scilicet ipsa conversio, et terminus a quo, et terminus ad quem. Conversio autem potest considerari dupliciter, uno modo, ut in fieri; alio modo, ut in facto esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse. Primo quidem, quia haec conversio non est successiva, ut supra habitum est, sed instantanea, in huiusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse. Secundo, quia ita se habent formae sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formae artificiales ad repraesentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significentur ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem terminus in quem habet propriam naturam suae substantiae, sed terminus a quo non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia, quibus sensui subiacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis a quo exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quae manent. Terminus autem ad quem exprimitur per nomen significans naturam eius in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro eius, ut dictum est. Unde haec forma est

K prvnímu se tedy musí říci, že vznikání není posledním účinkem tohoto proměnění, nýbrž učiněná věc, jak bylo řečeno. A proto spíše toto má vyjádřiti tvar.

K druhému se musí říci, že působila při tvoření věcí řeč Boží, která také působí při tomto posvěcení, ale jinak a jinak. Neboť zde působí účinně a svátostně, to jest podle obsahu významu. A proto musí býti označen v této řeči poslední účinek posvěcení podstatným slovesem oznamujícího způsobu přítomného času. Ale při stvoření věcí působila jenom účinně, kterážto účinnost jest skrze rozkaz jeho moudrosti; a proto při stvořeni věcí se vyjadřuje božská řeč slovesem rozkazovacího způsobu, podle onoho Gen. l: "Budiž světlo a nastalo světlo."

K třetímu se musí říci, že konec od něhož při učiněné věci proměnění nepodrží přirozenost své podstaty, jako konec k němuž. A proto není podobnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že tímto zájmenem mé, jež obsahuje označení prvé osoby, jíž jest osoba mluvícího, dostatečně se vyjadřuje osoba Krista, v jehož osobě se to pronáší, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že tato spojka totiž přidává se v tomto tvaru dle zvyku římské církve, plynoucího od svatého apoštola Petra, a to k vůli souvislosti s předcházejícími slovy. A proto netvoří tvar, jakož ani slova předcházející tvaru.

## I.3. Zda toto jest vhodný tvar posvěcení vína: Toto jest kalich krve mé, atd.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že toto není vhodný tvar posvěcení vína: "Toto jest kalich krve mé, nového a věčného zákona, tajemství víry, která za vás a za mnohé bude vylita na odpuštění hříchů." Jako totiž se chléb proměňuje z významu posvěcení v tělo Kristovo, tak i víno v krev Kristovu, jak je patrné z řečeného. Ale ve tvaru posvěcení chleba se označuje tělo Kristovo přímo, a nic jiného se nepřidává. Nevhodně se tudíž označuje v tomto tvaru krev Kristova nepřímo a přidává se kalich přímo, když se praví, Toto jest kalich mé krve.

Mimo to nemají větší účinnosti slova, která jsou pronášena při posvěcení chleba než ona, která se pronášejí při posvěcení vína; ježto obojí jsou slova Kristova. Ale ihned slovy "Toto jest tělo mé" je dokonáno posvěcení chleba. Tedy hned, když bylo řečeno "Toto jest kalich mé krve". je dokonáno posvěcení krve. A tak to, co následuje, nezdá se býti z podstaty tvaru, zvláště kdy ž patří k vlastnostem této svátosti.

Mimo to Nový zákon zdá se náležeti do vnitřních vnuknutí, jak je patrné z toho, že Apoštol uvádí Žid. 8 slova, která má Jerem. 31: "Učiním s domem Izraelovým nový zákon, dávaje své zákony do mysli jejich." Svátost

convenientissima, *hoc est corpus meum*.

III q. 78 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fieri non est ultimus effectus huius consecrationis, sed factum esse ut dictum est. Et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

III q. 78 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter. Nam hic operatur sacramentaliter, idest secundum vim significationis. Et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et praesentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quae quidem efficientia est per imperium suae sapientiae. Et ideo in creatione rerum exprimitur sermo dominicus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. I, *fiat lux, et facta est lux*.

III q. 78 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod terminus a quo in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suae substantiae, sicut terminus ad quem. Et ideo non est simile.

III q. 78 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod per hoc pronomen meum, quod includit demonstrationem primae personae, quae est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cuius persona haec proferuntur, ut dictum est.

III q. 78 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec coniunctio enim apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae a beato Petro apostolo derivatam. Et hoc propter continuationem ad verba praecedentia. Et ideo non est de forma, sicut nec praecedentia formam.

## 3. Utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis: Hic est calix etc.

III q. 78 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis vini, *hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex praedictis patet. Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur, *hic est calix sanguinis mei*.

III q. 78 a. 3 arg. 2

Praeterea, non sunt maioris efficaciae verba quae proferuntur in consecratione panis quam ea quae proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto, hoc est corpus meum, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est, hic est calix sanguinis mei, est perfecta consecratio sanguinis. Et ita ea quae consequuntur non videntur esse de substantia formae, praesertim cum pertineant ad proprietates huius sacramenti.

III q. 78 a. 3 arg. 3

Praeterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod apostolus, ad Heb. VIII, introducit verba quae habentur in Ierem. XXXI,



však se koná zevně viditelné. Tedy se ve tvaru svátosti nevhodně praví, Nového zákona.

Mimo to novým sluje něco proto, že jest blízko počátku svého bytí. Věčné však nemá počátku svého bytí. Tedy se nevhodně praví nového a věčného, protože se zdá obnášeti protiřečnost.

Mimo to je třeba odníti lidem příležitost omylu, podle onoho Isai. 57: "Odstraňte překážky s cesty lidu mého." Ale někteří bloudili, domnívajíce se, že tělo a krev Kristova jsou jenom mysticky v této svátosti. Tedy se v tomto tvaru nevhodně klade tajemství víry.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že, jako je křest svátostí víry, tak jest Eucharistie svátostí lásky. Tedy se má spíše klásti do tohoto tvaru láska nežli víra.

Mimo to celá tato svátost, i co do těla, i co do krve, jest připomínkou utrpení Páně, podle onoho I. Kor. 11, "Kolikrátkoli budete jísti tento chléb a píti tento kalich, budete zvěstovati smrt Páně". Nemělo tedy spíše býti jmenováno utrpení Kristovo a jeho ovoce ve tvaru posvěcení krve než ve tvaru posvěcení těla, zvláště když Pán řekl, Luk. 22: "Toto jest tělo mé, které bude vydáno za vás."

Mimo to utrpení Kristovo, jak jsme svrchu měli, co do postačitelnosti všem prospělo, co do účinnosti pak prospělo mnohým. Mělo se tedy říci, "která bude vylita za všechny", nebo, "za mnohé", aniž by se přidalo za vás.

Mimo to slova, kterými se vykonává tato svátost, mají účinnost z ustanovení Kristova. Ale žádný evangelista nevypravuje, že Kristus to všechno řekl. Tedy to není vhodným tvarem posvěcení vína.

Avšak proti jest, že. Církev, poučena od Apoštolů, užívá tohoto tvaru při posvěcení vína.

Odpovídám: Musí se říci, že o tomto tvaru je dvojí mínění. Někteří totiž pravili, že z podstaty tohoto tvaru jest jen to, co se praví, "Toto jest kalich mé krve", ne však to, co následuje. Ale to se zdá nevhodné: protože co následuje, jsou jakási určení jmenovaného, to jest krve Kristovy, pročež patří k celistvosti té řeči.

A proto jsou jiní, kteří lépe praví, že všechno následující je z podstaty tvaru, až k tomu co potom následuje, To kdykoli budete konati, což patří k užívání této svátosti, pročež není z podstaty tvaru. A odtud jest, že kněz pronáší všechna tato slova týmž obřadem a způsobem, to jest drže kalich v rukou. Také Lukáš 22 vkládá slova, následující slovům předchozím, když se praví: "Tento kalich jest nový zákon v mé krvi."

Je tedy říci, že všech:na řečená slova jsou z podstaty tvaru; ale prvými slovy, když se praví: "Toto jest kalich mé

*consummabo super domum Israel testamentum novum, dando leges meas in mentibus eorum*. Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, novi testamenti.

III q. 78 a. 3 arg. 4

Praeterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui esse. Aeternum autem non habet principium sui esse. Ergo inconvenienter dicitur novi et aeterni, quia videtur contradictionem implicare.

III q. 78 a. 3 arg. 5

Praeterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendae, secundum illud Isaiae LVII, *auferte offendicula de via populi mei*. Sed quidam erraverunt aestimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur mysterium fidei.

III q. 78 a. 3 arg. 6

Praeterea, supra dictum est quod, sicut Baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum caritatis. Ergo in hac forma magis debuit poni caritas quam fides.

III q. 78 a. 3 arg. 7

Praeterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicae passionis, secundum illud I Cor. XI, *quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem domini annuntiabitis*. Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et de eius fructu, quam in forma consecrationis corporis, praesertim cum, Luc. XXII, dominus dixerit, *hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*.

III q. 78 a. 3 arg. 8

Praeterea, passio Christi, ut supra habitum est, ad sufficientiam profuit omnibus, quantum vero ad efficaciam profuit multis. Debuit ergo dici quod effundetur pro omnibus, aut pro multis, sine hoc quod adderetur pro vobis.

III q. 78 a. 3 arg. 9

Praeterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat Christum haec omnia verba dixisse. Ergo non est conveniens forma consecrationis vini.

III q. 78 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Ecclesia, ab apostolis instructa, utitur hac forma in consecratione vini.

III q. 78 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa hanc formam est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod de substantia formae huius est hoc solum quod dicitur, hic est calix sanguinis mei, non autem ea quae sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens, quia ea quae sequuntur, sunt quaedam determinationes praedicati, idest sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formae, usque ad hoc quod postea sequitur, hoc quotiescumque feceritis, quae pertinent ad usum huius sacramenti, unde non sunt de substantia formae. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia haec verba profert. Lucae etiam XXII interponuntur verba sequentia verbis primis, cum dicitur, *hic calix novum testamentum est in sanguine meo*.

krve", označuje se samo proměnění vína v krev, tím způsobem, jak bylo řečeno při tvaru posvěcení chleba; slovy pak následujícími označuje se moc krve, vylité v utrpení, jež působí v této svátosti; ta pak jest určena ke trojímu. A to nejprve a hlavně k dosažení věčného dědictví podle onoho Žid. 10: "Důvěru majíce ve vstup do svatyně v krvi Kristově;" a na označení toho se praví, nového a věčného zákona. - Za druhé, ke spravedlnosti milosti, která jest věrou; podle onoho Řím. 3: "Jejž ustanovil Bůh smírcem skrze víru v krvi jeho, aby sám byl spravedlivý a ospravedlňující toho, jenž jest z víry Ježíše Krista"; a o tom se dodává, tajemství víry. - Za třetí k odstranění překážek obojího řečeného, totiž hříchů; podle onoho Žid. 9: "Krev Kristova očistí naše svědomí od skutků mrtvých", to jest, od hříchů; a o tom se dodává, která za vás a za mnohé vylita bude na odpuštění hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, Toto jest kalich mé krve, jest rčení obrazné, myslitelné dvojmo. Jedním způsobem podle metonymie, jíž se klade obsahující místo obsaženého, takže je smysl: Toto jest krev má, obsažená v tomto kalichu, protože krev Kristova se posvěcuje v této svátosti, pokud jest nápojem věřících, což neobnáší pojem krve; a proto bylo to třeba naznačiti nádobou, přizpůsobenou tomuto užívání. - Jiným způsobem lze rozuměti podle metafory, pokud totiž kalichem podobnostně se rozumí utrpení Kristovo, které opájí, podobně jako kalich; podle onoho Pláč. 3: "Naplnil mne hořkostmi, opojil mne pelyňkem." Pročež i Pán nazývá své utrpení kalichem, Mat. 26, řka: "Odejdi ode mne kalich tento '; takže jest smysl: Toto jest kalich mého utrpení, jež jest naznačeno v odděleném posvěcení krve a těla, protože odloučení krve od těla bylo skrze utrpení.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, odděleně posvěcená krev výrazně znázorňuje utrpení Kristovo, proto se mluví o účinku utrpení spíše při posvěcení krve než při posvěcení těla, jež je podmětem utrpení, což je také označeno v tom, co praví Pán: _0žKteré za vás vydáno bude", jako by řekl, které za vás bude podrobeno utrpení.

K třetímu musí říci, že závěť je zákon o dědictví. Bůh však ustanovil lidem udělení věčného dědictví silou krve Kristovy: protože, jak se praví Žid. 9, "kde je závěť, je třeba, aby nastala smrt odkazujícího". Byla pak dvojím způsobem lidem poskytnuta krev Kristova: a to, nejprve obrazně, což patří ke Starému zákonu. A proto tamtéž Apoštol dovozuje: "Proto ani prvý zákon nebyl založen bez krve", což je patrné z toho, že, jak se praví Exod. 24, "když přečetl Mojžíš veškerá přikázání zákona, pokropil veškeren lid, řka: To je krev zákona, který vám poslal Bůh." Za druhé pak byla poskytnuta v pravdivosti věci, což patří k Novému zákonu; a to jest, co Apoštol tamtéž předesílá, řka: "Proto jest (Kristus) prostředníkem Nového zákona, aby prostřednictvím smrti dostali přislíbené věčné dědictví ti, kteří jsou povoláni." Praví se tedy, Tato krev Nového zákona, protože se poskytuje nikoli ještě v obraze,

Dicendum est ergo quod omnia praedicta verba sunt de substantia formae, sed per prima verba, hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad adipiscendam aeternam hereditatem, secundum illud Heb. X, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem eius*. Et ad hoc designandum dicitur, novi testamenti et aeterni. Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi*. Et quantum ad hoc subditur, *mysterium fidei*. Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*, idest a peccatis. Et quantum ad hoc subditur, *qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum*.

III q. 78 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, *hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum metonymiam, quia ponitur continens pro contento, ut sit sensus, hic est sanguis meus contentus in calice. De quo fit hic mentio, quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis, et ideo oportuit hic designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi, quae ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren. III, *replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*, unde et ipse dominus passionem suam calicem nominat, Matth. XXVI, dicens, *transeat a me calix iste*; ut sit sensus, hic est calix passionis meae. De qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato, quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

III q. 78 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quia, ut dictum est, sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repraesentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis quam in consecratione corporis, quod est passionis subiectum. Quod etiam designatur in hoc quod dominus dicit, quod pro vobis tradetur, quasi dicat, quod pro vobis passioni subiicietur.

III q. 78 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem caelestem Deus disposuit hominibus dandam per virtutem sanguinis Iesu Christi, quia, ut dicitur Heb. IX, *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris*. Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus. Primo quidem, in figura, quod pertinet ad vetus testamentum. Et ideo apostolus ibidem concludit, *unde nec primum testamentum sine sanguine dedicatum est*, quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exod. XXIV, *lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersit, dicens, hic est sanguis testamenti quod mandavit ad vos Deus*. Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum testamentum. Et hoc est quod apostolus ibidem praemittit, dicens, *ideo novi testamenti mediator est Christus, ut, morte intercedente,*



nýbrž v pravdivosti; pročež se dodává: "Která za vás bude vylita." Vnitřní pak vnuknutí vychází ze síly krve, pokud jsme ospravedlňováni utrpením Kristovým.

Ke čtvrtému se musí říci, že tento Zákon jest nový od poskytnutí; sluje pak věčný, jak pro věčné předurčení Bohem, tak také pro věčné dědictví, které se stanoví tímto zákonem. Také sama osoba Kristova, jehož krví je zákon stanoven, jest věčná.

K pátému se musí říci, že klade se zde tajemství, ne sice na vyloučení pravdivosti věci, nýbrž k naznačené skrývání, protože i sama krev Kristova je skrytým způsobem v této svátosti, i samo utrpení Kristovo bylo zakrytě zobrazováno ve Starém zákoně.

K šestému se musí říci, že se praví, tajemství víry, totiž předmět víry: protože pouze věrou víme, že krev Kristova dle pravdy nastává v této svátosti. I také utrpení Kristovo ospravedlňuje skrze víru. Křest však sluje svátosti víry, protože jest jakési vyznání víry. Toto pak je svátost lásky, jakožto obraz a příčina.

K sedmému se musí říci, že, jak bylo řečeno, krev odděleně posvěcená výrazněji znázorňuje utrpení Kristovo, a proto se mluví o utrpení Kristově a jeho ovoci spíše při posvěcení krve než při posvěcení těla.

K osmému se musí říci, že krev utrpení Kristova nemá účinnost pouze u vyvolených Židů, jimž byla poskytnuta krev Starého zákona, nýbrž také u pohanů; ani pouze u kněží, kteří vykonávají tuto svátost, nebo u jiných, kteří ji přijímají; nýbrž také u těch, za které jest obětována. A proto významně praví, za vás Židy, a za mnohé, totiž pohany; nebo za vás požívající, a za mnohé, za které se obětuje.

K devátému se musí říci, že Evangelisté nezamýšleli učiti tvarům svátostí, jež v prvotní církvi musily býti skryté, jak praví Diviš, na konci Círk. Hier.; nýbrž chtěli vypravovati skutky Kristovy. A přece skoro všechna tato slova lze vzíti z různých míst Písma. Neboť, co se praví, Toto jest kalich, máme Luk. 22, a I. Kor. 21. Matouš pak, 26, se praví: Toto jest krev má Nového zákona, která za mnohé bude vylita na odpuštění hříchů. Že pak se dodává, věčné, a opět, tajemství víry, máme z podání Páně, jež do Církve přišlo skrze Apoštoly, podle onoho I. Kor. 11: "Já jsem přijal od Pána, co jsem i vám pověděl"; jakož i I. Tim. 3: "Majíce tajemství víry."

## I.4. Zda řečená slova tvarů mají nějakou stvořenou sílu, vykonávající posvěcení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že řečená slova tvarů nemají nějaké stvořené síly, vykonávající posvěcení. Praví

*repromissionem accipiant qui vocati sunt aeternae hereditatis*. Dicitur ergo hic sanguis novi testamenti, quia iam non in figura, sed in veritate exhibetur. Unde subditur, qui pro vobis effundetur. Interna autem inspiratio ex sanguinis virtute procedit secundum quod passione Christi iustificamur.

III q. 78 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod hoc testamentum est novum ratione exhibitionis. Dicitur autem aeternum, tam ratione aeternae Dei praeordinationis; quam etiam ratione aeternae hereditatis, quae per hoc testamentum disponitur. Ipsa etiam persona Christi, cuius sanguine testamentum disponitur, est aeterna.

III q. 78 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod mysterium hic ponitur, non quidem ad excludendum rei veritatem, sed ad ostendendum occultationem. Quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento; et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri testamento.

III q. 78 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod dicitur sacramentum fidei, quasi fidei obiectum, quia quod sanguis Christi secundum rei veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam passio Christi per fidem iustificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei quia est quaedam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum caritatis quasi figurativum et effectivum.

III q. 78 a. 3 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut dictum est, sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repraesentat passionem Christi. Et ideo in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius, potius quam in consecratione corporis.

III q. 78 a. 3 ad 8

Ad octavum dicendum quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Iudaeis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris testamenti, sed etiam in gentilibus; nec solum in sacerdotibus, qui hoc efficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, pro vobis Iudaeis, et pro multis, scilicet gentilibus, vel, pro vobis manducantibus, et pro multis pro quibus offertur.

III q. 78 a. 3 ad 9

Ad nonum dicendum quod Evangelistae non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius, in fine ecclesiasticae hierarchiae. Sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen omnia haec verba fere ex diversis Scripturae locis accipi possunt. Nam quod dicitur, hic est calix, habetur Luc. XXII et I Cor. XI. Matthaei autem XXVI dicitur, *hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Quod autem additur, aeterni, et iterum, mysterium fidei, ex traditione domini habetur, quae ad Ecclesiam per apostolos pervenit, secundum illud I Cor. XI, *ego accepi a domino quod et tradidi vobis*.

## 4. Utrum in verbis dictarum formarum sit aliqua vis creata effectiva consecrationis.

III q. 78 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedictis verbis

totiž Damašský, ve IV. knize: "Pouze silou Ducha Svatého nastává proměnění chleba v tělo Kristovo." Ale síla Ducha Svatého je síla nestvořená. Tedy žádnou stvořenou silou těchto slov se nevykonává tato svátost.

Mimo to zázračná díla nedějí se nějakou stvořenou silou, nýbrž pouze silou Boží, jak jsme měli v Prvé Části. Ale proměnění chleba a vína v tělo a krev Kristovu není dílo méně zázračné než stvoření věcí nebo také než utvoření těla Kristova v panenském lůně, což se zajisté nemohlo státi žádnou stvořenou silou. Tedy ani tato svátost se neposvěcuje nějakou stvořenou silou řečených slov.

Mimo to řečená slova nejsou jednoduchá, nýbrž složená z mnohých; ani se pronášejí najednou, nýbrž postupně. Proměnění však řečené, jak bylo shora řečeno, nastává ve mžiku, pročež musí nastati skrze jednoduchou sílu. Nenastává tedy skrze sílu těchto slov.

Avšak proti ,jest, co praví Ambrož, v knize O svátostech: "Je-li taková síla v řeči PánaJežíše, že začne býti, co nebylo, čím spíše má výkonnost, aby bylo co bylo, a proměnilo se v jiné?" A tak, co bylo chlebem před posvěcením, jest již tělem Kristovým po posvěcení, "protože řeč Kristova mění stvoření v jiné".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že není žádná stvořená síla na vykonání předpodstatnění ani v řečených slovech, ani v jiných svátostných tvarech nebo také v samých svátostech na uvedení svátostných účinků. Což, jak jsme svrchu měli, i odporuje výrokům svatých, i ubírá hodnoty svátostem Nového zákona.

Pročež, ježto tato svátost jest nad ostatní hodnotnější, jak bylo svrchu řečeno, důsledkem jest, že ve tvarových slovech této svátosti jest nějaká stvořená síla na vykonání proměnění této svátosti, avšak nástrojová, jakož i v jiných svátostech, jak bylo svrchu řečeno. Ježto totiž tato slova jsou pronášena v osobě Kristově, nabývají z jeho příkazu nástrojovou sílu od Krista, jako též ostatní jeho činy nebo slova mají nástrojově spásonosnou sílu, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se řekne, že se chléb proměňuje v tělo Kristovo pouze silou Ducha Svatého, nevylučuje se nástrojová síla, která je ve tvaru této svátosti, jako když se řekne, Pouze kovář dělá nůž, nevylučuje se síla kladiva.

K druhému se musí říci, že žádný tvor nemůže konati zázračná díla, jakožto hlavní činitel; může však je konati nástrojově, jako sám dotyk ruky Kristovy uzdravil malomocného. A na ten způsob proměňují slova Kristova chléb v tělo Kristovo. To však nemohlo býti při početí těla Kristova, jímž bylo utvářeno tělo Kristovo, aby něco vycházejícího z těla Kristova mělo nástrojovou sílu k utvoření jeho těla. Také při stvoření nebyl nějaký kraj, u něhož by se mohl končiti nástrojový úkon tvorův. Pročež není podobnosti.

formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus, in IV libro, *sola virtute spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi*. Sed virtus spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur sacramentum hoc.

III q. 78 a. 4 arg. 2

Praeterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est. Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali, quae quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur virtute creata aliqua dictorum verborum.

III q. 78 a. 4 arg. 3

Praeterea, praedicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem praedicta, ut supra dictum est, fit in instanti, unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

III q. 78 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *si tanta est vis in sermone domini Iesu ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operativus est ut sint quae erant, et in aliud commutentur? Et sic quod erat panis ante consecrationem, iam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat*.

III q. 78 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in praedictis verbis ad transubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus. Quod, sicut supra dictum est, et dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novae legis. Unde, cum hoc sacramentum sit prae ceteris dignius, sicut supra dictum est, consequens est quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est. Cum enim haec verba ex persona Christi proferantur, ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cetera eius facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra habitum est.

III q. 78 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur sola virtute spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis quae est in forma huius sacramenti, sicut, cum dicitur quod solus faber facit cultellum, non excluditur virtus martelli.

III q. 78 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale, potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba eius convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum in quod



K třetímu se musí říci, že řečená slova, jimiž nastává posvěcení, působí svátostně; proto proměňující síla, která je ve tvarech těchto svátostí, sleduje význam, který jest zakončen při vyslovení posledního slova. A proto v posledním mžiku vyřčení slov nabývají řečená slova této síly, avšak v zařízení k předcházejícím. A tato síla jest jednoduchá z jednoduchosti označeného, ač v samých slovech zevně vyslovených jest nějaké složení.

## I.5. Zda jsou pravdivá jmenovaná rčení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jmenovaná rčení nejsou pravdivá. Když se totiž řekne, Toto jest tělo mé, ly toto, ukazuje na podstatu. Ale, podle řečeného když se pronáší zájméno toto, dosud je tam podstata chleba, protože přepodstatnění nastává v posledním mžiku pronešení slov. Ale nesprávná je tato, Chléb je tělo Kristovo. Tedy i tato je nesprávná, Toto jest tělo mé.

Mimo to zájmeno toto činí poukaz pro smysl. Ale smyslové podoby, které jsou v této svátosti, ani nejsou samo tělo Kristovo, ani případky těla Kristova. Tedy nemůže býti pravdivé toto rčení, Toto jest tělo mé.

Mimo to, jak bylo řečeno, tato slova znamenáním konají proměnění chleba v tělo Kristovo. Ale výkonná příčina rozumí se před vykonaným. Tedy znamenání těchto slov rozumí se před proměněním chleba v tělo Kristovo. Ale před proměněním jest nesprávnou tato, Toto jest tělo mé. Tedy jest jednoduše souditi, že je nesprávná; a týž důvod jest o tomto rčení, Toto jest kalich mé krve, atd.

Avšak proti jest, že tato slova jsou pronášena v osobě Kristově, jenž o sobě praví, Jan 14: "Já jsem pravda."

Odpovídám: Musí se říci, že o tom bylo mnohonásobné mínění. Někteří totiž pravili, že v tomto rčení ,Toto jest tělo mé, slovo toto znamená ukázání, jakožto pojaté, a ne jako prováděné, protože celé toto rčení béře se hmotně, když se pronáší přesvědčivě: přednáší totiž kněz, že Kristus řekl, Toto jest tělo mé. - Ale to nemůže obstáti, protože podle toho, tato slova by se nepřimkla k přítomné tělesné látce; a tak by se nevykonala svátost. Praví totiž Augustin, K Jan.: "Přistupuje slovo k živlu a povstává svátost." A mimo to se tím nevyhne docela nesnázi této otázky, protože tytéž důvody zůstávají o prvém pronešení, jímž Kristus pronesl tato slova. Proto je zjevné, že se brala ne hmotně, nýbrž významově: A proto je třeba říci, že také, když jsou pronášena knězem, jsou brána významově, a ne toliko hmotné. A nevadí, že kněz je přednášivě pronáší, jako od Krista řečená, protože pro nekonečnou sílu Kristovu, jako z doteku jeho těla přišla obrodná síla nejen do oněch vod, jež se dotkly Krista, nýbrž do všech všude na zemi pro všechny budoucí věky, tak také z pronešení samým Kristem dosáhla tato slova posvěcující

instrumentalis actio creaturae posset terminari. Unde non est simile.

III q. 78 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praedicta verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur. Unde vis conversiva quae est in formis horum sacramentorum, sequitur significationem, quae in prolatione ultimae dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum praedicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad praecedentia. Et haec virtus est simplex ratione significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis fit quaedam compositio.

## 5. Utrum locutiones in praedictis formis sint verae.

III q. 78 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praedictae locutiones non sunt verae. Cum enim dicitur, hoc est corpus meum, ly hoc est demonstrativum substantiae. Sed secundum praedicta, quando profertur hoc pronomen hoc, adhuc est substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo prolationis verborum. Sed haec est falsa, panis est corpus Christi. Ergo etiam haec est falsa, hoc est corpus meum.

III q. 78 a. 5 arg. 2

Praeterea, hoc pronomen hoc facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles quae sunt in hoc sacramento neque sunt ipsum corpus Christi, neque sunt accidentia corporis Christi. Ergo haec locutio non potest esse vera, *hoc est corpus meum*.

III q. 78 a. 5 arg. 3

Praeterea, haec verba, sicut supra dictum est, sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva praeintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum praeintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem haec est falsa, hoc est corpus meum. Ergo simpliciter est iudicandum quod sit falsa. Et eadem ratio est de hac locutione, hic est calix sanguinis mei et cetera.

III q. 78 a. 5 s. c.

Sed contra est quod haec verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit, Ioan. XIV, ego sum veritas.

III q. 78 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione, hoc est corpus meum, haec dictio hoc importat demonstrationem ut conceptam, non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter, cum recitative proferatur; recitat enim sacerdos Christum dixisse, hoc est corpus meum. Sed hoc stare non potest. Quia secundum hoc, verba non applicarentur ad materiam corporalem praesentem, et ita non perficeretur sacramentum, dicit enim Augustinus, super Ioan., *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Et ex hoc totaliter non evitatur difficultas huius quaestionis, quia eaedem rationes manent circa primam prolationem qua Christus haec verba protulit; quia manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, et non tantum materialiter accipiuntur. Nec obstat quod sacerdos etiam recitative profert quasi a Christo dicta. Quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis

moc, ať jsou pronášena kterynko1iv knězem, jako by je pronesl přítomný Kristus.

A proto jiní řekli, že slovo toto v tomto rčení činí poukaz ne pro smysl, nýbrž pro rozum, aby byl smysl: Toto jest tělo mé, to jest, naznačené tímto jest tělo mé. Ale ani to nemůže obstáti, protože, je?to se ve svátostech vykonává to, co se naznačuje, nestalo by se skrze tento tvar, aby bylo v této svátostí tělo Kristovo dle pravdy, nýbrž pouze jako ve znamení, co je kacířské, jak bylo svrchu řečeno.

A proto jiní řekli, že slovo toto činí poukaz pro smysl; ale rozumí se tento poukaz ne pro onu chvíli mluvení, když se pronáší toto slovo, nýbrž pro poslední mžik mluvení: jako když někdo řekne, Nyní mlčím, toto příslovce nyní činí poukaz pro mžik bezprostředně následující mluvení; je totiž smysl: Promluviv tato slova, hned mlčím. - Ale ani to nemůže obstáti. protože podle toho by bylo smyslem tohoto rčení, Tělo mé jest tělo mé, to však nečiní zmíněné rčení, protože to by(o také před pronešením slov; pročež ani toto neznamená zmíněné rčení.

A proto jest říci jinak, že, jak bylo řečeno, toto rčení má sílu, účinnou proměniti chléb v tělo Kristovo. A proto se přirovnává k jiným rčením, jež mají jen sílu naznačující a ne výkonnou, jako se přirovnává pojem činorodého rozumu, jež jest výkonným věci k pojetí našeho rozumu badavého, jež je vzato od věcí; neboť "slova jsou znamením rozuměných", podle Filosofa, I. Periher. A proto, jako pojetí činorodého rozumu nepředpokládá pojatou věc, nýbrž ji činí, tak pravda tohoto rčení nepředpokládá označenou věc, nýbrž činí ji: tak se totiž má slovo Boží k věcem učiněným Slovem. Toto však proměnění neděje se postupně, nýbrž v okamžiku, jak byl:o řečeno. A proto se sice musí řečené rčení rozuměti podle posledního mžiku pronešení slov: ne však tak, že se předpokládá se strany podmětu to, co je koncem proměnění, totiž, že tělo Kristovo jest tělem Kristovým; ani také to, co bylo před proměněním, totiž chléb, nýbrž to, co se má spoIečně k obojímu, totiž obsažené všeobecně pod těmi způsobami. Nepůsobí totiž tato slova, aby tělo Kristovo bylo tělem Kristovým, nýbrž, že obsažené pod těmi způsobami, co prve bylo chlebem, jest tělem Kristovým. A proto významně nepraví Pán, Tento chléb jest tělem mým, což by bylo ve smyslu druhé domněnky; ani Toto mé tělo ¸jest tělem mým, což by bylo ve smyslu třetí; nýbrž všeobecně, Toto jest tělo mé, nepřidávaje žádné jméno se strany podmětu, nýbrž pouze zájméno, které ukazuje podstatu všeobecně, bez jakosti, to jest bez určitého tvaru.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo toto ukazuje podstatu, ale bez určení vlastní přirozenosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že zájméno toto neukazuje samy případky, nýbrž podstatu, obsaženou pod případky, jež byla prve chlebem a potom je tělem Kristovým, jež, ač není utvářeno těmito případky, přece jest pod nimi

regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura saecula; ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret. Et ideo alii dixerunt quod haec dictio hoc in hac locutione facit demonstrationem, non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus, hoc est corpus meum, idest, significatum per hoc est corpus meum. Sed nec hoc stare potest. Quia, cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo. Quod est haereticum, ut supra dictum est. Et ideo alii dixerunt quod haec dictio hoc facit demonstrationem ad sensum, sed intelligitur haec demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur haec dictio, sed pro ultimo instanti locutionis, sicut, cum aliquis dicit, nunc taceo, hoc adverbium nunc facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem; est enim sensus, statim dictis his verbis, taceo. Sed nec hoc stare potest. Quia secundum hoc, huius locutionis est sensus, corpus meum est corpus meum. Quod praedicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum. Unde neque hoc praedicta locutio significat. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut praedictum est, haec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quae est accepta a rebus, nam *voces sunt signa intellectuum*, secundum philosophum. Et ideo, sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas huius locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam, sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. Haec autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est. Et ideo oportet quidem intelligere praedictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod praesupponatur ex parte subiecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt haec verba quod corpus Christi sit corpus Christi; neque quod panis sit corpus Christi; sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit dominus, hic panis est corpus meum, quod esset secundum intellectum secundae opinionis; neque, hoc corpus meum est corpus meum, quod esset secundum intellectum tertiae; sed in generali, hoc est corpus meum, nullo nomine apposito ex parte subiecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi sine qualitate, idest forma determinata.

III q. 78 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec dictio hoc demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriae naturae, sicut dictum est.

III q. 78 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc pronomen hoc non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quae primo fuit panis, et postea



obsaženo.

K třetímu se musí říci, že význam tohoto rčení rozumí se před naznačenou věcí pořadím přirozenosti, jako jest příčina přirozeně dříve než účinek; ne však pořadím časovým, protože tato příčina má s sebou zároveň svůj účinek. A to dostačí k pravdivosti rčení.

## I.6. Zda nedosahuje svého účinku tvar posvěcení chleba, dokud není skončen tvar posvěcení vína.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že tvar posvěcení chleba nedosahuje svého účinku, dokud není skončen tvar posvěcení vína. Jako totiž posvěcením chleba počíná býti tělo Kristovo pod touto svátostí, tak posvěcením vína počíná býti krev. Kdyby tedy slova posvěcení chleba měla svůj účinek před posvěcením vína, následovalo by, že v této svátosti začíná býti tělo Kristovo bez krve. Což je nevhodné.

Mimo to jedna svátost má jedno naplnění; pročež, ačkoli ve křtu je trojí ponoření, nedosahuje prvé ponoření svého účinku, dokud není třetí ukončeno. Ale celá tato svátost jest jedna, jak bylo svrchu řečeno. Tedy slova, kterými se posvěcuje chléb, nedosahují svého účinku bez svátostných slov, kterými se posvěcuje víno.

Mimo to v samém tvaru posvěcení chleba jest více slov. z nichž prvá nedosahují účinku, leč pronešením posledního. jak bylo řečeno. Tedy ze stejného důvodu ani slova, jimiž se posvěcuje tělo Kristovo, nemají účinku, leč pronešením slov, kterými se posvěcuje krev.

Avšak proti jest, že, jakmile se řekla slova posvěcení chleba, vystavuje se posvěcená hostie klanění lidu. Což by se nedělo, kdyby tam nebylo tělo Kristovo: protože by to patřilo k modloslužbě. Tedy slova posvěcení dosahují svého účinku dříve, než jsou pronešena slova posvěcení vína.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří staří učenci řekli, že tyto dva tvary, totiž posvěcení chleba a vína, vyčkávají vzájemně své činnosti, tak totiž, že prvý nekoná svého účinku. dokud není pronešen druhý.

Ale to nemůže obstáti, protože, jak bylo řečeno, k pravdivosti tohoto rčení Toto jest tělo mé se vyžaduje, pro sloveso přítomného času, aby věc naznačená byla časově zároveň se samým významem rčení. Jinak, kdyby se do budoucna očekávala věc naznačená, užilo by se slovesa času budoucího, ne však slovesa času přítomného: tak totiž, že by se neříkalo, Toto jest tělo mé, nýbrž, Toto bude tělo mé. Význam však tohoto rčení se naplňuje, jakmile se skončí pronešení těchto slov. A proto je třeba, aby tu ihned byla věc naznačená, která jest účinkem této svátosti; jinak by rčení nebylo pravdivé. Také je toto tvrzení proti obřadu Církve, která ihned po pronešení slov klaní se tělu Kristovu. Proto je třeba říci, že prvý tvar nečeká na působení druhého, nýbrž má ihned svůj účinek.

est corpus Christi, quod, licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

III q. 78 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod significatio huius locutionis praeintelligitur rei significatae ordine naturae, sicut causa naturaliter est prior effectu, non tamen ordine temporis, quia haec causa simul habet secum suum effectum. Et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

## 6. De comparatione unius formae ad aliam.

III q. 78 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur effectum suum quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent effectum suum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi exsangue. Quod est inconveniens.

III q. 78 a. 6 arg. 2

Praeterea, unum sacramentum unum habet complementum, unde, licet in Baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est. Ergo verba quibus consecratur panis, non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

III q. 78 a. 6 arg. 3

Praeterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum nisi prolato ultimo, sicut dictum est. Ergo, pari ratione, nec verba quibus consecratur corpus Christi habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

III q. 78 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda. Quod non fieret si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis suum effectum consequuntur antequam proferantur verba consecrationis vini.

III q. 78 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui doctores dixerunt quod hae duae formae, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum antequam secunda proferatur. Sed hoc stare non potest. Quia, sicut dictum est, ad veritatem huius locutionis, hoc est corpus meum, requiritur, propter verbum praesentis temporis, quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis, alioquin, si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum praesentis; ita scilicet quod non diceretur, hoc est corpus meum, sed, hoc erit corpus meum. Significatio autem huius locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quae quidem est effectus huius sacramenti, alioquin locutio non esset vera. Est etiam haec positio contra ritum Ecclesiae, quae statim post

K prvnímu se tedy musí říci, že tento důvod patrně oklamal ty, kteří stanovili řečené tvrzení. Proto jest rozuměti. že po posvěcení chleba je tam tělo Kristovo z moci svátosti, a krev z věcného doprovázení; ale potom, skrze posvěcení vína je tam obráceně krev Kristova z moci svátosti, tělo pak z věcného doprovázení: tak, že je celý Kristus pod každou způsobou, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že tato svátost jest jedna naplněním, jak bylo svrchu řečeno, pokud totiž je složena ze dvou; totiž pokrmu a nápoje, jež každé má své naplnění. Ale trojí ponoření jest zařízeno k jednomu jednoduchému účinku. A proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že různá slova. která jsou ve tvaru posvěcení chleba, tvoří pravdu jednoho rčení; ne však slova různých tvarů. A proto není podobnosti.

## *LXXIX. O účincích svátosti Eucharistie.*

### Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o účincích této svátosti.

A o tom jest osm otázek.

1. Zda tato svátost uděluje milost.

2. Zda jest účinkem této svátosti dosažení slávy.

3. Zda jest účinkem této svátosti odpuštění smrtelného hříchu.

4. Zda se touto svátostí odpouští hřích všední.

5. Zda se odpouští touto svátostí celý trest hříchu.

6. Zda tato svátost chrání lidi od budoucích hříchů.

7. Zda prospívá tato svátost jiným než přijímajícím.

8. O překážce účinku této svátosti.

### I.1. Zda se uděluje milost touto svátostí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se touto svátostí neuděluje milost. Neboť tato svátost jest duchovní výživou. Výživa se však dává jen živému. Ježto tedy duchovní život je skrze milost, nepřísluší tato svátost než majícímu milost. Neuděluje se tedy touto svátostí milost, aby se po prvé měla. Podobně také ani na to, aby vzrostla, protože duchovní vzrůst patří ke svátosti biřmování. Tedy se neuděluje milost touto svátostí.

Mimo to se tato svátost uděluje jako nějaké duchovní občerstvení. Ale duchovní občerstvení se zdá spíše patřiti k užívání milosti než k dosažení milosti. Tedy se zdá, že se neuděluje milost touto svátostí.

Mimo to, jak bylo svrchu řečeno, v této svátosti obětuje se

prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

III q. 78 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui praedictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod, facta consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia; sed postmodum, post consecrationem vini, fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia; ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est.

III q. 78 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est, inquantum scilicet constituitur ex duobus, scilicet ex cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem. Sed tres immersiones Baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum. Et ideo non est simile.

III q. 78 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversa verba quae sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum. Et ideo non est simile.

## *79. De effectibus huius sacramenti.*

### Prooemium

III q. 79 pr.

Deinde considerandum est de effectibus huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum hoc sacramentum conferat gratiam. Secundo, utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae. Tertio, utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Quarto, utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. Quinto, utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Sexto, utrum hoc sacramentum hominem praeservet a peccatis futuris. Septimo, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. Octavo, de impedimentis effectus huius sacramenti.

### 1. Utrum hoc sacramentum conferat gratiam.

III q. 79 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi iam habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia ut primo habeatur. Similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est. Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

III q. 79 a. 1 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum assumitur ut quaedam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiae quam ad gratiae consecutionem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

III q. 79 a. 1 arg. 3



tělo Kristovo za spásu těla, krev pak za spásu duše. Ale tělo není podmětem milosti, nýbrž duše, jak jsme měli ve Druhé Části. Tedy, aspoň co do těla, neuděluje se milost touto svátostí.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 6: "Chléb, který já dám, tělo mé jest pro život světa." Ale duchovní život je skrze milost. Tedy se uděluje milost touto svátostí.

Odpovídám: Musí se říci, že se musí trojmo pozorovati účinek této svátosti. A to, nejprve a hlavně, z toho, co jest obsaženo v této svátosti, což je Kristus, jenž jako viditelným příchodem na svět udělil světu život milosti, podle onoho Jan. 1: "Milost a pravda byla učiněna skrze Ježíše Krista," tak, přicházeje svátostně v člověka, působí život milosti, podle onoho Jan. 6: "Kdo požívá mne, bude žíti pro mne." Proto též Cyril praví: "Oživující Slovo Boží, spojivši se s vlastním tělem, učinilo je oživujícím." Neboť se slušelo, aby se nějak spojil s našimi těly skrze své svaté tělo a drahocennou krev, jež přijímáme k oživujícímu požehnání ve chlebu a ve víně."

Za druhé se pozoruje z toho, co se skrze tuto svátost znázorňuje, což jest utrpení Kristovo, jak bylo svrchu řečeno. A proto tato svátost působí na člověku účinek, který vykonalo utrpení Kristovo na světě. Pročež, k onomu Jan. 19, ‚Ihned vyšla krev a voda', praví Zlatoústý: "Protože tu dostávají počátek svatá tajemství, tak máš přistoupiti, když přistupuješ s bázní ke kalichu, jako bys měl píti ze samého boku Kristova." Pročež i sám Pán praví Mat. 26: "Toto jest krev má, která bude za vás vylita na odpuštění hříchů."

Za třetí se pozoruje účinek této svátosti ze způsobu, jímž se podává tato svátost, jež se podává na způsob pokrmu a nápoje. A proto veškerý účinek, který působí hmotný pokrm a nápoj co do tělesného života, že totiž, udržuje, rozmnožuje, napravuje a těší, to celé působí tato svátost co do duchovního života. Proto praví Ambrož, v V. knize O svátostech: "Tento chléb jest života věčného, jenž podpírá podstatu naší duše."A Zlatoústý praví, K Jan.: "Dává se nám toužícím i dotknouti, i požíti a obejmouti." Pročež i sám Pán praví, Jan. 6: "Tělo mé jest opravdu pokrm a krev má opravdu jest nápoj."

Za čtvrté se pozoruje účinek této svátosti ze způsob, v nichž se podává tato svátost. Proto Augustin tamtéž praví: "Pán náš odporučil své tělo a svou krev v těch věcech, jež se z mnohých uvádějí do nějaké jednoty; neboť jedno," totiž chléb, "dostává jednotu z mnohých zrn; jiné", totiž víno, "kane v jedno z mnohých zrn". A proto sám jinde praví: "O svátosti dobrotivosti, o známko jednoty, o pouto lásky!"

A protože Kristus a jeho utrpení jest příčinou milosti a duchovním občerstvením, a láska nemůže býti bez milosti, ze všeho předeslaného jest jasné, že tato svátost uděluje milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tato svátost má ze sebe sílu udíleti milost: a nemá nikdo milost před přijetím této svátosti, leda z nějakého chtění jí, buď vlastního, jako dospělí, nebo vůlí Církve, jako děti, jak bylo svrchu řečeno. Proto jest z účinnosti její síly, že i chtěním jí někdo dosahuje milosti, kterou duchovně ožije. Zbývá tudíž, že,

Praeterea, sicut supra dictum est, *in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animae*. Sed corpus non est subiectum gratiae, sed anima, ut in secunda parte habitum est. Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

III q. 79 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*. Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

III q. 79 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod effectus huius sacramenti debet considerari, primo quidem et principaliter, ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus. Qui sicut, in mundum visibiliter veniens, contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*; ita, in hominem sacramentaliter veniens, vitam gratiae operatur, secundum illud Ioan. VI, *qui manducat me, vivit propter me*. Unde et Cyrillus dicit, *vivificativum Dei verbum, uniens seipsum propriae carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat ergo eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem et pretiosum sanguinem, quae accipimus in benedictione vivificativa in pane et vino*. Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. XIX, *continuo exivit sanguis et aqua*, dicit Chrysostomus, *quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas*. Unde et ipse dominus dicit, Matth. XXVI, *hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum*. Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *iste panis est vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit*. Et Chrysostomus dicit, supra Ioan., *praestat se nobis desiderantibus et palpare et comedere et amplecti*. Unde et ipse dominus dicit, Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus in quibus hoc traditur sacramentum. Unde et Augustinus, ibidem, dicit, *dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquod rediguntur ex multis, namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat, aliud, scilicet vinum, ex multis racemis confluit*. Et ideo ipse alibi dicit, super Ioan., *o sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis*. Et quia Christus et eius passio est causa gratiae, et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, ex omnibus praemissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

III q. 79 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est. Unde ex

když se svátost skutečně přijme, milost vzrůstá a duchovní život se zdokonaluje. Jinak však než svátostí biřmování, v níž vzrůstá a zdokonaluje se milost na odolání vnějším útokům nepřátel Kristových. Touto svátostí však vzrůstá milost a zdokonaluje se duchovní život na to, aby člověk byl dokonalý v sobě skrze spojení s Bohem.

K druhému se musí říci, že tato svátost uděluje milost duchovně se ctností lásky. Proto srovnává Damašský tuto svátost s uhlem, jejž viděl Isaiáš, 6. Uhel totiž není jednoduché dřevo, nýbrž spojené s ohněm; tak i "chléb společenství není jednoduchý chléb, nýbrž spojený s božstvím". Jako pak Řehoř praví v homilii Letnic, "láska Boží nezahálí, neboť činí veliké věci, když jest." A proto touto svátostí, pokud je z její moci, neuděluje se pouze pohotovost jen milosti a ctnosti, nýbrž se také nutká k činu, podle onoho II. Kor. 5: "Láska Kristova nás nutká." A odtud jest, že silou této svátosti se duše duchovně občerstvuje tím, že se duše duchovně potěší, a jaksi opojí sladkostí dobroty Boží; podle onoho Pís. 5: "Jezte, přátelé, a pijte, a opojte se, nejdražší."

K třetímu se musí říci, že, poněvadž svátosti působí spásu, kterou znamenají, proto jakýmsi připodobněním se praví, že se podává v této svátosti tělo pro spásu těla a krev pro spásu duše, ačkoli obojí působí ke spáse obojího, protože pod obojím je celý Kristus, jak bylo svrchu řečeno. A třebaže tělo není bezprostředním podmětem milosti, přece z duše plyne účinek milosti na tělo, když v přítomnosti poskytujeme své údy za nástroj spravedlnosti Bohu, jak máme Řím. 6: a v budoucnosti dosáhne naše tělo neporušenosti a slávy duše.

## I.2. Zda jest dosažení slávy účinkem této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dosažení slávy není účinkem této svátosti. Neboť účinek jest úměrný své příčině. Ale tato svátost přísluší poutníkům; proto také sluje pokrm na cestu. Tudíž, ježto poutníci nejsou ještě schopni slávy, zdá se, že tato svátost nepůsobí dosažení slávy.

Mimo to položení dostatečné příčiny položí účinek. Ale mnozí přijímají tuto svátost, kteří nikdy nedojdou slávy, jak je patrné z Augustina, XXI. O Městě Božím. Není tedy tato svátost příčinou dosažení slávy.

Mimo to větší není vykonáváno od menšího, protože nic nepůsobí nad svůj druh. Ale méně jest přijímati Krista pod cizí způsobou, což se děje v této svátosti, než ho požívati ve způsobě vlastní, což patří do slávy. Tedy tato svátost nepůsobí dosažení slávy.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 6: "Bude-li kdo jísti z tohoto chleba, bude živ na věky."Ale věčný život je život slávy. Tedy jest účinkem této svátosti dosažení slávy.

efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

III q. 79 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. Unde Damascenus comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit, Isaiae VI, *carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni, ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus divinitati*. Sicut autem Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *amor Dei non est otiosus, magna enim operatur, si est*. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II Cor. V, *caritas Christi urget nos*. Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinae, secundum illud Cant. V, *comedite, amici, et bibite; et inebriamini, carissimi*.

III q. 79 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia sacramenta operantur secundum similitudinem per quam significant, ideo per quandam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento *corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae*, quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est. Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiae, ex anima tamen redundat effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti *membra nostra exhibemus arma iustitiae Deo*, ut habetur Rom. VI; et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae.

## 2. Utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae.

III q. 79 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriae. Effectus enim proportionatur suae causae. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriae, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriae.

III q. 79 a. 2 arg. 2

Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum, XXI de Civ. Dei. Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriae.

III q. 79 a. 2 arg. 3

Praeterea, maius non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est percipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriae.

III q. 79 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*. Sed vita aeterna est vita



Odpovídám: Musí se říci, že lze pozorovati v této svátosti i to, z čeho má účinek, totiž samého Krista obsaženého a jeho utrpení znázorněné; i to, skrze co má účinek, totiž užívání svátosti a její způsoby.

A vzhledem k obojímu přísluší této svátosti, aby působila dosažení věčného života. Neboť sám Kristus nám otevřel svým utrpením vchod věčné slávy; podle onoho Žid. 9: "Je prostředníkem Nového zákona, aby prostřednictvím smrtí přijali zaslíbené věčné dědictví ti, kteří jsou povoláni." Proto se též praví ve tvaru této svátosti: To je kalich krve mé, nové a věčné závěti. - Podobně také občerstvení duchovním pokrmem a jednota, naznačená způsobami chleba a vína, jsou sice v přítomnosti, ale nedokonale, dokonale pak ve stavu slávy. Pročež praví Augustin, k onomu Jan. 6, ‚Tělo mé jest opravdu 'pokrm': "Ježto pokrmem a nápojem žádají lidé to, aby nelačněli a nežíznili, to vpravdě nedává než tento pokrm a nápoj, jenž ty, od nichž jest přijímán, činí nesmrtelnými a neporušitelnými ve společnosti svatých, kde bude pokoj a plná a dokonalá jednota."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako utrpení Kristovo, v jehož síle působí tato svátost, je sice dostatečnou příčinou slávy, ne však tak, že bychom jí byli uvedeni do slávy, nýbrž je třeba, bychom nejprve spolu trpěli, bychom potom spolu byli oslaveni, jak se praví Řím. 8, tak nás tato svátost neuvádí hned do slávy, nýbrž dává nám sílu vejíti do slávy. A proto sluje pokrm na cestu, jehož obraz čteme III. Král. 19, že Eliáš jedl a pil a šel v síle onoho pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k Boží hoře Horebu.

K druhému se musí říci, že, jako utrpení Kristovo nemá svého účinku v těch, kteří se k němu nemají, jak náleží, tak skrze tuto svátost nedosahuji slávy ti, kteří ji neslušně přijímají. Pročež praví Augustin, K Jan., vykládaje ona slova, 'Jedli mannu a zemřeli': "Jiné je svátost, a jiné síla svátosti. Mnozí přijímají s oltáře a přijímajíce umírají. Duchovně tedy požívejte nebeský chléb, nevinnost k oltáři přinášejte." Pročež není divu, že ti, kteří nezachovávají nevinnost, nedosahují účinku této svátosti.

K třetímu se musí říci, že to, že je Kristus přijímán pod cizí způsobou, patří k pojmu svátosti, která působí nástrojově. Nic však nepřekáží, aby nástrojová příčina vydala větší účinek, jak je patrné ze shora řečeného.

## I.3. Zda jest účinkem této svátosti odpuštění hříchu smrtelného.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že účinkem této svátosti jest odpuštění hříchu smrtelného. Praví se totiž v kterési kolektě: "Budiž tato svátost smytím zločinů." Ale zločiny slují smrtelné hříchy. Tedy se smývají touto svátostí smrtelné hříchy.

Mimo to působí tato svátost v síle utrpení Kristova, jakož i křest. Ale křtem se odpouštějí hříchy smrtelné, jak bylo

gloriae. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriae.

III q. 79 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio eius repraesentata; et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius. Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitae aeternae, secundum illud Heb. IX, *novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem aeternae hereditatis*. Unde et in forma huius sacramenti dicitur, *hic est calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti*. Similiter etiam refectio spiritualis cibi, et unitas significata per species panis et vini, habentur quidem in praesenti sed imperfecte, perfecte autem in statu gloriae. Unde Augustinus dicit, super illud Ioan. VI, *caro mea vere est cibus, cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*.

III q. 79 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut passio Christi, ex cuius virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriae, non tamen ita quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. VIII, ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam. Et ideo viaticum dicitur. In cuius figuram, legitur III Reg. XIX, quod *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus, usque ad montem Dei Horeb*.

III q. 79 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit, super Ioan., exponens illa verba, *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate*. Unde non est mirum si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur.

III q. 79 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supra dictis patet.

## 3. Utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

III q. 79 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta, *sit hoc sacramentum ablutio scelerum*. Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

III q. 79 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis

svrchu řečeno. Tedy i touto svátostí, zvláště když se praví ve tvaru této svátosti: Která za mnohé bude vylita na odpuštění hříchů.

Mimo to se touto svátostí uděluje milost, jak bylo řečeno. Ale skrze milost se ospravedlňuje člověk od smrtelných hříchů; podle onoho Řím. 3: "Ospravedlněni zdarma skrze milost jeho." Tedy se touto svátostí odpouštějí smrtelné hříchy.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 11: "Kdo jí a pije nehodně, soud sobě jí a pije." Praví pak Glossa tamtéž, že ten ji a pije nehodně, "kdo je ve hříchu nebo neuctivě jedná; a takový si jí a pije soud, to jest, zavržení". Tedy ten, kdo je ve smrtelném hříchu, tím, že přijímá tuto svátost, spíše stupňuje svůj hřích, než dosahuje odpuštění svého hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že sílu této svátosti lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem o sobě. A tak má tato svátost sílu odpouštěti kterékoli hříchy, z utrpení Kristova, jež je zdrojem a příčinou odpouštění hříchů. Jiným způsobem lze pozorovati ve srovnání s tím, jenž přijímá tuto svátost, pokud se v něm nachází nebo nenachází překážka přijetí účinku této svátosti. Kdokoli pak má vědomí smrtelného hříchu, má v sobě překážku přijetí účinku této svátosti, poněvadž není hodným přijímačem této svátosti: jak proto, že duchovně nežije, a tak nemá přijímati duchovní výživu, která je pouze živých, tak i proto, že se nemůže spojiti s Kristem, což se děje touto svátostí, když má vůli smrtelně hřešiti. A proto, jak se praví v knize O círk. dogm., "jestli mysl má vůli hřešiti, spíše se zatěžuje 'přijetím Eucharistie, než očistí". Pročež nepůsobí tato svátost odpuštění hříchů v tom, kdo ji přijímá s vědomím smrtelného hříchu.

Může však tato svátost působiti odpuštění hříchu dvojmo. Jedním způsobem, přijatá ne skutkem, nýbrž chtěním; jako když jest někdo dříve ospravedlněn od hříchu. Jiným způsobem, také přijatá od toho, jenž jest ve smrtelném hříchu, jehož vědomí a vůli nemá; snad totiž napřed nebyl dostatečně zkroušen; ale, přistupuje zbožně a uctivě, obdrží touto svátostí milost lásky, která dokoná zkroušenost a odpuštění hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že prosíme, aby tato svátost byla smytím zločinů buď těch, jichž nemáme vědomí, podle onoho Žalmu: "Od skrytých mých očist mne, Pane;" nebo aby se v nás dokonala zkroušenost na odpuštění hříchů, nebo také, aby nám byla dána síla varovati se hříchů.

K druhému se musí říci, že křest je duchovní zrození, což je změnou z nebytí duchovního v bytí duchovní, a dává se na způsob obmytí. A proto, co do obojího, nepřistupuje nevhodně ke křtu ten, jenž má vědomí smrtelného hříchu. Ale touto svátostí přijímá člověk do sebe Krista na způsob duchovní výživy, jež nepřísluší mrtvému ve hříších, A

Christi, sicut et Baptismus. Sed per Baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est. Ergo et per hoc sacramentum, praesertim cum in forma huius sacramenti dicatur, *qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

III q. 79 a. 3 arg. 3

Praeterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est. Sed per gratiam iustificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

III q. 79 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*. Dicit autem Glossa ibidem quod *ille manducat et bibit indigne qui in crimine est, vel irreverenter tractat, et talis manducat et bibit sibi iudicium, idest damnationem*. Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

III q. 79 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se. Et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata, ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi hoc sacramentum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo, quod fit per hoc sacramentum, dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in libro de ecclesiasticis Dogmat., *si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione quam purificetur*. Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit cum conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter. Uno modo, non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo, etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed, devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.

III q. 79 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod petimus quod illud sacramentum nobis sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Psalmi, *ab occultis meis munda me, domine*; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut robur nobis detur contra scelera vitanda.

III q. 79 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Baptismus est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale; et datur per modum ablutionis. Et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad Baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc



proto není podobný důvod.

K třetímu se musí říci, že milost je dostatečnou příčinou odpuštění hříchu smrtelného; avšak skutkově neodpouští smrtelný hřích, leč když jest po prvé dána hříšníkovi. Proto důvod nedokazuje.

## I.4. Zda jsou odpuštěny touto svátostí všední hříchy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se touto svátostí neodpouštějí všední hříchy. Neboť tato svátost, jak praví Augustin, K Jan., je svátost lásky. Ale všední hříchy neodporují lásce, jak jsme měli v Druhé Části. Ježto tedy protiva se ruší svou protivou, zdá se, že se neodpouštějí všední hříchy touto svátostí.

Mimo to, kdyby se odpouštěly všední hříchy touto svátosti, z téhož důvodu se odpouští jeden a odpouštějí se všechny. Ale nezdá se, že se všechny odpouštějí, protože tak by často byl někdo bez každého hříchu, proti čemuž se praví I. Jan. 1: "Řekneme-li, že nemáme hříchu, sami se podvádíme." Neodpouští se tedy touto svátostí nějaký všední hřích.

Mimo to protivy se vzájemně vypuzují. Ale všední hříchy nebrání přijetí této svátosti; praví totiž Augustin, k onomu Jan. 6, ‚Otcové vaši jedli manu na poušti a zemřeli': "Přinášejte k oltáři nevinnost; hříchy, byť jsou každodenní nebuďte smrtonosné." Tedy ani všední hříchy nejsou odklizeny touto svátostí.

Avšak proti jest, co praví Innocenc III., že tato svátost "všední ničí a chrání těžkých".

Odpovídám: Musí se říci, že lze pozorovati dvojí v této svátosti, totiž samu svátost, a věc svátosti. Z obojího je patrné, že tato svátost má sílu na odpouštění všedních hříchů. Neboť tato svátost se přijímá pod způsobou vyživujícího pokrmu. Výživa pak pokrmem jest potřebná tělu k obnovení toho, co se denně ztrácí skrze činnost přirozené teploty. Duchovně pak denně se v nás ztrácí něco teplotou chtivosti skrze všední hříchy, které zmenšují vroucnost lásky, jak jsme měli ve Druhé Části. Pročež i Ambrož praví, že "tento každodenní chléb se béře za lék každodenní slabosti". Věcí pak této svátosti je láska, nejen co do pohotovosti, nýbrž také co do úkonu, jenž je vzbuzován v této svátosti, a jím jsou odpouštěny všední hříchy. Z čehož jest jasné, že se silou této svátosti odpouštějí všední hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední hříchy, ač neodporují lásce co do pohotovosti, přece jí odporují co do

sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

III q. 79 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis, non tamen actu remittit peccatum mortale nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

## 4. Utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale.

III q. 79 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit, super Ioan., est sacramentum caritatis. Sed venialia peccata non contrariantur caritati, ut in secunda parte habitum est. Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

III q. 79 a. 4 arg. 2

Praeterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione unum remittitur, et omnia remittentur. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, quod est contra id quod dicitur I Ioan. I, *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

III q. 79 a. 4 arg. 3

Praeterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione huius sacramenti, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, *si quis ex ipso manducaverit, non morietur in aeternum, innocentiam, inquit, ad altare apportate, peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera*. Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

III q. 79 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Innocentius III dicit, quod hoc sacramentum veniale delet et cavet mortalia.

III q. 79 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi necessarium est corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur ex calore naturali. Spiritualiter autem quotidie in nobis aliquid deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, quod iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quod peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

III q. 79 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia, etsi non

vroucnosti úkonu, jenž je vzbuzován touto svátostí, a jímž se odstraňují všední hříchy.

K druhému se musí říci, že ono slovo nelze rozuměti tak, že by člověk nemohl býti nějakou hodinu bez veškeré proviny všedního hříchu, nýbrž že svatí nevedou tento život bez všedního hříchu.

K třetímu se musí říci, že větší je síla lásky, jejíž je tato svátost, než všedních hříchů. Neboť láska svým úkonem odstraňuje všední hříchy, které však nemohou docela zabrániti úkonu lásky. A týž důvod jest o této svátosti.

## I.5. Zda se touto svátostí odpouští celý trest hříchu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se touto svátostí odpouští celý trest hříchu. Neboť člověk přijímá touto svátostí do sebe účinek utrpení Kristova, jak bylo řečeno, jako též skrze křest. Ale křtem přijímá člověk odpuštění veškerého trestu silou utrpení Kristova, jež dostatečně zadost učinilo za všechny hříchy, jak je patrné ze svrchu řečeného.

Tedy se zdá, že se touto svátostí odpouští člověku celá provina trestu.

Mimo to praví papež Alexander: "Nemůže býti v obětech většího nad tělo a krev Kristovu." Ale obětmi Starého zákona člověk dosti činil za své hříchy: praví se totiž Levit. 4 a 5: "Zhřeší-li člověk, obětuje to čiono za svůj hřích a bude mu odpuštěn." Tedy mnohem více platí tato svátost na odpuštění veškerého trestu.

Mimo to se touto svátostí jistě promíjí něco z proviny trestu; pročež se také některým ukládá za dostičinění, aby dali za sebe sloužiti mše. Ale z jakého důvodu se odpouští jedna část trestu, z téhož důvodu i jiná, ježto síla Kristova, která jest obsažena v této svátosti, jest nekonečná. Tedy se zdá, že se odstraňuje touto svátostí celý trest.

Avšak proti jest, že by se podle toho neměl člověku ukládati jiný trest,

jako se ani neukládá pokřtěnému. Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost je zároveň obět a svátost: ale má ráz oběti, pokud jest obětována, ráz pak svátosti, pokud je požívána. A proto účinek svátosti má v tom, jenž přijímá, účinek pak oběti v tom, jenž obětuje, nebo v těch, za které jest obětována.

Pozoruje-li se tedyjako svátost, má účinek dvojmo: jedním způsobem přímo ze síly svátosti; druhým způsobem jako z nějakého provázení, jak bylo řečeno též o obsahu svátosti. A to, ze síly svátosti má přímo onen účinek, na který byla ustanovena. Nebyla však ustanovena na dostičinění, nýbrž na duchovní živení skrze spojení s Kristem a s jeho údy, jako se též živina spojuje s živeným. Ale protože toto spojení se děje láskou, z jejíž vroucnosti někdo dosahuje odpuštění nejen viny, nýbrž také trestu, odtud jest, že v

contrarientur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum. Ratione cuius peccata venialia tolluntur.

III q. 79 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud verbum non est intelligendum quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

III q. 79 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod maior est virtus caritatis, cuius est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum, nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

## 5. Utrum per hoc sacramentum remittatur tota poena peccati.

III q. 79 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est, sicut et per Baptismum. Sed per Baptismum percipit homo remissionem omnis poenae virtute passionis Christi, quae sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus poenae.

III q. 79 a. 5 arg. 2

Praeterea, Alexander Papa dicit, *nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus et sanguis Christi*. Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis, dicitur enim Levit. IV et V, si peccaverit homo, offeret (hoc vel illud) pro peccato suo, et remittetur ei. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis poenae.

III q. 79 a. 5 arg. 3

Praeterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu poenae dimittitur, unde et in satisfactione quibusdam iniungitur quod pro se faciant Missas celebrare. Sed qua ratione una pars poenae dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quae in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota poena tollatur.

III q. 79 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, secundum hoc, non esset homini alia poena iniungenda, sicut nec baptizato iniungitur.

III q. 79 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum simul est et sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet inquantum offertur; rationem autem sacramenti inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. Si igitur consideretur ut sacramentum, habet dupliciter effectum, uno modo, directe ex vi sacramenti; alio modo, quasi ex quadam concomitantia; sicut et circa continentiam sacramenti dictum est. Ex vi quidem sacramenti, directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia haec unitas fit per caritatem, ex cuius fervore aliquis



důsledku a nějakým provázením při hlavním účinku dosahuje člověk odpuštění trestu, ne sice celého, nýbrž dle míry své zbožnosti a vroucnosti.

Pokud pak jest obětí, má sílu dostičinící. Ale v dostičinění se spíše dbá citu obětujícího nežli velikosti oběti. Pročež i Pán praví, Luk. 21, o vdově, která obětovala dva měďáky, že "vhodila více než všichni". Ačkoli tedy tato oběť stačí ve své velikosti dostiučiniti za veškerý trest, přece se stává dostičinící těm, za které jest obětována, nebo také podávajícím, podle velikosti jejich zbožnosti, a ne za celý trest.

K prvnímu se tedy musí říci, že svátost křtu je přímo zařízena na odpuštění trestu a viny, ne však Eucharistie; protože křest se dává člověku, jakožto spoluumírajícímu s Kristem; Eucharistie však jakožto živení a zdokonaleni skrze Krista. Pročež není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že ony oběti a dary nepůsobily odpuštění celého trestu, ani co do velikosti obětovaného, jako tato oběť, ani co do zbožnosti člověkovy, z níž nastává, že ani zde není odstraněn celý trest.

K třetímu se musí říci, že to, že se odstraňuje část trestu, a ne celý skrze tuto svátost, neděje se z nedostatku síly Kristovy, nýbrž z nedostatku zbožnosti lidské.

## I.6. Zda je touto svátostí člověk uchráněn hříchů budoucích.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že touto svátostí není člověk uchráněn budoucích hříchů. Neboť mnozí hodně přijímající tuto svátost potom upadají do hříchu, což by se nepřihodilo, kdyby tato svátost chránila před budoucími hříchy. Není tedy účinkem této svátosti uchrániti budoucích hříchů.

Mimo to Eucharistie je svátost lásky, jak bylo svrchu řečeno. Ale láska nezdá se chrániti před budoucími hříchy, protože jednou dosaženou lze ztratiti hříchem, jak jsme měli v Druhé Části. Zdá se tedy, že ani tato svátost neuchrání člověka hříchu.

Mimo to původem hříchu v nás je zákon hříchu, který je v údech našich, jak je patrné z Apoštola, Řím. 7. Ale zmírnění troudu, jenž jest zákonem hříchu, nestanoví se účinkem této svátosti, nýbrž spíše křtu. Tedy není účinkem této svátosti uchrániti budoucích hříchů.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 6: "Toto jest chléb s nebe sestoupivší, aby kdo požije z něho, nezemřel;" to pak se zjevně nerozumí o smrti tělesné. Tedy se rozumí, že tato svátost uchrání smrtí duchovní, která je skrze hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích jest jakási duchovní smrt duše. Pročež jest takovým způsobem někdo uchráněn hříchu budoucího, jakým jest uchráněno tělo smrti budoucí. To pak se děje dvojmo. Jedním způsobem, pokud

consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae; inde est quod ex consequenti, per quandam concomitantiam ad principalem effectum, homo consequitur remissionem poenae; non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris. Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis, unde et dominus dixit, Luc. XXI, de vidua quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit. Quamvis igitur haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis, et non pro tota poena.

III q. 79 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sacramentum Baptismi directe ordinatur ad remissionem culpae et poenae, non autem Eucharistia, quia Baptismus datur homini quasi commorienti Christo; Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

III q. 79 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius poenae, neque quantum ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium; neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota poena.

III q. 79 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod tollitur pars poenae et non tota per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanae.

## 6. Utrum hoc sacramentum preservet hominem a peccatis futuris.

III q. 79 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non praeservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum postea in peccatum cadent. Quod non accideret si hoc sacramentum praeservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus huius sacramenti est a peccatis futuris praeservare.

III q. 79 a. 6 arg. 2

Praeterea, Eucharistia est sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed caritas non videtur praeservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est. Ergo videtur quod nec hoc sacramentum praeservet hominem a peccato.

III q. 79 a. 6 arg. 3

Praeterea, origo peccati in nobis est *lex peccati, quae est in membris nostris*, ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati, non ponitur effectus huius sacramenti, sed magis Baptismi. Ergo praeservare a peccatis futuris non est effectus huius sacramenti.

III q. 79 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *hic est panis de caelo descendens, ut, si quis ex eo manducaverit, non moriatur*. Quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum praeservet a morte spirituali, quae est per peccatum.

III q. 79 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod peccatum est quaedam mors spiritualis animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura.

je lidská přirozenost vnitřně posilována proti vnitřním poruchám; a tak jest uchráněno před smrtí pokrmem a lékem. Jiným způsobem tím, že jest ozbrojováno proti vnějším útokům; a tak jest uchráněno zbraněmi, kterými se vyzbrojí tělo.

Obojím pak způsobem tato svátost uchrání hříchu. Nejprve totiž tím, že milostí spojuje s Kristem, posiluje duchovní život člověka, jakožto duchovní pokrm a duchovní lék; podle onoho Žalmu: "Chléb posiluje srdce člověka." A Augustin praví, K Jan.: "Bezpečně přistup, chléb jest, ne jed."

Jiným způsobem, pokud jest nějakým znamením utrpení Kristova, skrze něž byli přemoženi démoni, odráží veškeré útočení démonů. Pročež praví Zlatoústý, K Jan.: "Jako lvi sršící oheň, tak odcházíme od tohoto stolu, hroznými učiněni ďáblovi."

K prvnímu se tedy musí říci, že účinek této svátosti se přijímá v člověku podle stavu člověka, jak se stává u každé činné příčiny, že její účinek se v látce přijímá podle způsobu látky. Člověk však ve stavu cesty má takové postavení, že jeho svobodné rozliodování se může přikloniti k dobru i zlu. Proto, ač tato svátost, pokud na ní jest, má sílu uchrániti hříchu, neodnímá přece člověku možnost hřešiti.

K druhému se musí říci, že také láska, pokud na ní jest, uchrání člověka hříchu; podle onoho Řím. 13: "Milování bližního nekoná zla." Ale z měnivosti svobodného rozhodování se stává, že někdo po dosažení lásky zhřeší, jako po přijetí této svátosti.

K třetímu se musí říci, že. ačkoliv není tato svátost přímo zařízena na zmenšování troudu, umenšuje přece troud v jakémsi důsledku, pokud totiž zvětšuje lásku: protože, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, rozmnožení lásky jest zmenšením chtivosti. Přímo pak posiluje srdce člověka v dobru, a tím je také člověk uchráněn hříchu.

## I.7. Zda prospívá tato svátost jiným než přijímajícím.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost neprospívá než přijímajícímu. Neboť tato svátost jest jednoho rodu s jinými svátostmi, jakožto součástka s jinými. Ale jiné svátosti neprospívají než přijímajícím, jako účinek křtu nepřijímá než pokřtěný. Tedy ani tato svátost neprospívá jiným než přijímajícím.

Mimo to účinek této svátosti jest dosažení milosti a slávy a odpuštění viny, aspoň všední. Kdyby tedy měla tato svátost účinek v jiných než v přijímajících, mohlo by se státi, že by někdo dosáhl milosti a slávy a odpuštění viny bez vlastní činnosti a trpnosti, přijetím nebo obětováním této svátosti jiným.

Mimo to zmnožení příčiny zmnoží účinek. Kdyby tedy tato

Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi, *panis cor hominis confirmat*. Et Augustinus dicit, super Ioan., *securus accede, panis est, non venenum*. Alio modo, inquantum signum est passionis Christi, per quam victi sunt Daemones, repellit enim omnem Daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, super Ioan., *ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti Diabolo*.

III q. 79 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiae. Homo autem in statu viae est huius conditionis quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum et in malum. Unde, licet hoc sacramentum, quantum est de se habeat virtutem praeservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

III q. 79 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam caritas, quantum est de se, praeservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII, *dilectio proximi malum non operatur*. Sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut et post susceptionem huius sacramenti.

III q. 79 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaestionum, *augmentum caritatis est diminutio cupiditatis*. Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato.

## 7. Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus.

III q. 79 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum Baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

III q. 79 a. 7 arg. 2

Praeterea, effectus huius sacramenti est adeptio gratiae et gloriae, et remissio culpae, ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur gloriam et gratiam et remissionem culpae absque actione et passione propria, alio offerente vel sumente hoc sacramentum.

III q. 79 a. 7 arg. 3



svátost prospívala jiným než přijímajícím, následovalo by, že více prospívá někomu, kdyby mnozí přijali tuto svátost, posvětí-li se mnoho hostí vjedné mši, což nemá zvyk Církve, aby totiž mnozí přijímali za něčí spásu. Zdá se tedy, že tato svátost prospívá pouze přijímajícímu.

Avšak proti jest, že při konání této svátosti jsou prosby za mnohé jiné, což by bylo marné, leč by tato svátost neprospívala také jiným. Tato svátost tedy neprospívá pouze přijímajícím.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo prve pověděno, tato svátost není pouze svátost, nýbrž jest také oběť. Pokud se totiž znázorňuje v této svátosti utrpení Kristovo, kterým se Kristus podal Bohu v oběť, jak se praví Efes. 5. Pokud se však v této svátosti uděluje neviditelná milost pod viditelnou způsobou, má ráz svátosti. Tak tedy prospívá tato svátost přijímajícím, i na způsob svátosti, i na způsob oběti, protože se obětuje za všechny přijímající. Praví se totiž v mešním kánonu: "Kdokoli z této účasti oltáře přijmeme přesvaté tělo a krev tvého Syna, buďme naplněni veškerým nebeským požehnáním a milostí."

Ale jiným, kteří nepřijímají, prospívá na způsob oběti, pokud se obětuje za jejich spasení. Pročež též se praví v mešním kánonu: "Vzpomeň, Pane, služebníků a služebnic svých, za něž ti podáváme nebo kteří ti podávají tuto oběť chvály, za sebe a za všechny své, za vykoupení duší svých, pro naději spasení a zachování své." A obojí způsob prospívání vyjádřil Pán, řka, Mat. 26: "Která za vás," totiž přijímající, "a za mnohé," totiž jiné, "bude vylita na odpuštění hříchů."

K prvnímu se tedy musí říci, že taková svátost má to před ostatními,

že jest oběti. A proto není podobného důvodu. K druhému se musí říci, že, jako utrpení Kristovo prospívá sice, co do postačitelnosti, všem na odpuštění viny a dosažení milosti a slávy, ale účinek má pouze v těch, kteří jsou spojeni s utrpením Kristovým věrou a láskou, tak i tato oběť, která jest památkou utrpení Páně, má účinek pouze v těch, kteří se spojují s touto svátostí věrou a láskou. Pročež i Augustin praví, Renatovi: "Kdo by obětoval tělo Kristovo než za ty, kteří jsou údy Kristovými?" Proto také není v mešním kánonu modlitba za ty, kteří jsou mimo Církev. O něm pak prospěje více nebo méně, podle způsobu jejich zbožnosti.

K třetímu se musí říci, že přijímání patří k pojmu svátosti, kdežto obětování patří k pojmu oběti. A proto, z toho, že někdo přijímá tělo Kristovo, anebo také mnozí, nevzejde jiným nějaká pomoc. Podobně také z toho, že kněz posvěcuje více hostií v jedné mši, nenásobí se účinek této svátosti, protože jest pouze jedna oběť. Není totiž o nic více síly v mnohých posvěcených hostiích než v jedné, ježto ve všech a v jedné je celý Kristus. Proto ani kdyby někdo zároveň přijal v jedné mši více hostií posvěcených, nebude účasten většího účinku svátosti. Ve více však

Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodest aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui si sumeret hoc sacramentum in multis hostiis in una Missa consecratis, quod non habet Ecclesiae consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicuius salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

III q. 79 a. 7 s. c.

Sed contra est quod in celebratione huius sacramenti fit pro multis aliis deprecatio. Quod frustra fieret nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Ergo hoc sacramentum non solum sumentibus prodest.

III q. 79 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V, habet rationem sacrificii, inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibiliter gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic igitur hoc sacramentum sumentibus quidem prodest per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur, dicitur enim in canone Missae, *quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem filii tui sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur*. Sed aliis, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur, unde et in canone Missae dicitur, *memento, domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae*. Et utrumque modum dominus exprimit, dicens, Matth. XXVI, qui pro vobis, scilicet sumentibus, et pro multis aliis, effundetur in remissionem peccatorum.

III q. 79 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc sacramentum prae aliis habet quod est sacrificium. Et ideo non est similis ratio.

III q. 79 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut passio Christi prodest quidem omnibus ad remissionem culpae et adeptionem gratiae et gloriae, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem et caritatem; ita etiam hoc sacrificium, quod est memoriale dominicae passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem. Unde et Augustinus dicit, ad renatum, *quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde et in canone Missae non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

III q. 79 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti, sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam neque ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium, nihil enim virtutis plus est in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si

mších se násobí podání oběti, a proto se násobí účinek oběti i svátosti.

### I.8. Zda se zabraňuje všedním hříchem účinku této svátosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se všedním hříchem nezabraňuje účinku této svátosti. Praví totiž Augustin, k onomu Jan. 6, ‚Otcové vaši jedli mannu': "Duchovně jezte nebeský chléb; nevinnost přinášejte k oltáři; hříchy, i byť jsou každodenní, nebuďtež smrtonosné." Z čehož je patrné, že všední hříchy nezabraňují duchovnímu požívání. Ale duchovně požívající dosahují užitku této svátosti. Tedy všední hříchy nezabraňují účinku této svátosti.

Mimo to tato svátost nemá menší síly než křest. Ale účinku křtu zabraňuje, jak bylo svrchu řečeno, jen klam, k němuž nepatří všední hříchy, protože, jak se praví Moudr. 1: "Duch Svatý kázně unikne klamavému," ale on není zaháněn všedními hříchy. Tedy ani účinku této svátosti všední hříchy nezabraňují.

Mimo to, co se odstraňuje působením nějaké příčiny, to nemůže zabrániti jejímu účinku. Ale všední hříchy se odstraňují touto svátostí. Tedy nezabraňují jejímu účinku.

Avšak proti jest, co praví Damašský, ve IV. knize O orthod. víře: "Oheň té touhy, která je v nás, přibíraje tu žhavost, která jest z uhlu," totiž z této svátosti, "spal naše hříchy a osvěť srdce naše, abychom podílem božského ohně se rozohnili a obožili." Ale ohni naší touhy nebo lásky zabraňují všední hříchy, které zabraňují vroucnosti lásky, jak jsme měli ve Druhé Části. Tedy všední hříchy zabraňují účinku této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že všední hříchy lze bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jsou minulé; jiným způsobem, pokud jsou skutkem činěny. Prvým pak způsobem všední hříchy nijak nezabraňují účinku této svátosti. Může se totiž státi, že někdo, po spáchaných mnohých všedních hříších, přistoupí zbožně k této svátosti, a dosáhne plně účinku této svátosti. Druhým však způsobem všední hříchy nezabraňují zcela účinku této svátosti, nýbrž částečně. Bylo totiž řečeno, že není účinkem této svátosti pouze dosažení pohotovostní milosti anebo lásky, nýbrž také jakési skutkové občerstvení duchovní sladkostí; té pak jest zabraňováno, jestliže někdo přistoupí k této svátosti roztržit myslí skrze všední hříchy. Neodstraňuje se však vzrůst pohotovostní milosti nebo lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo přistupuje k této svátosti se skutkem všedního hříchu, pohotovostně sice duchovně požívá, ale ne skutkově. A proto dosahuje pohotovostního účinku této svátosti, ne však skutkového.

aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio. Et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti.

### 8. Utrum per peccatum veniale impediatur effectus huius sacramenti.

III q. 79 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus huius sacramenti. Dicit enim Augustinus, super illud Ioan. VI, *si quis ex ipso manducaverit etc., panem caelestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare portate; peccata, etsi sint quotidiana, non sint mortifera*. Ex quo patet quod quotidiana peccata, quae dicuntur venialia, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum huius sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum huius sacramenti.

III q. 79 a. 8 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum non est minoris virtutis quam Baptismus. Sed effectum Baptismi, sicut supra dictum est, impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. I dicitur, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum huius sacramenti impediunt peccata venialia.

III q. 79 a. 8 arg. 3

Praeterea, nihil quod removetur per actionem alicuius causae, potest impedire eius effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt eius effectum.

III q. 79 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro, *ignis eius quod in nobis est desiderii, assumens eam quae ex carbone, idest hoc sacramento, ignitionem, comburet nostra peccata, et illuminabit nostra corda, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur*. Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quae impediunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccata venialia impediunt effectum huius sacramenti.

III q. 79 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod peccata venialia dupliciter accipi possunt, uno modo, prout sunt praeterita; alio modo, prout sunt actu exercita. Primo quidem modo, peccata venialia nullo modo impediunt effectum huius sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata commissa venialia, devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie huius sacramenti consequetur effectum. Secundo autem modo, peccata venialia non ex toto impediunt effectum huius sacramenti, sed in parte. Dictum est enim quod effectus huius sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiae vel caritatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis. Quae quidem impeditur si aliquis accedat ad hoc sacramentum mente distracta per peccata venialia. Non autem tollitur augmentum gratiae habitualis vel caritatis.

III q. 79 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter. Et ideo habitualem effectum huius sacramenti percipit, non autem



K druhému se musí říci, že křest není tak určen ke skutkovému účinku, to jest, k vroucnosti lásky, jako tato svátost. Neboť křest je duchovní znovuzrození, z něhož se nabývá prvé dokonalosti, což je pohotovost nebo tvar. Tato však svátost je duchovní požívání, které má skutkové potěšení.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o všedních minulých, jež se odstraňují touto svátostí.

## *LXXX. O užívání či přijetí této svátosti.*

### Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom se má uvažovati o užívání či přijetí této svátosti. A nejprve povšechně. Za druhé, jak užíval Kristus této svátosti.

O prvním je dvanáct otázek:

1. Zda jsou dva způsoby požívání této svátosti, totiž svátostný a duchovní.

2. Zda pouze člověku přísluší požívati duchovně tuto svátost.

3. Zda pouze člověk spravedlivý má požívati svátostně.

4. Zda hřeší hříšník, požívající svátostně.

5. O velikosti tohoto hříchu.

6. Zda má býti zapuzen hříšník, přistupující k této svátosti.

7. Zda noční poskvrnění brání člověku přijmouti tuto svátost.

8. Zda mají přijímati pouze lační.

9. Zda má býti podána nemajícím užívání rozumu.

10. Zda se má přijímati denně.

11. Zda jest dovoleno vůbec se zdržovati.

12. Zda jest dovolené přijímati tělo bez krve.

### I.1. Zda se mají rozlišovati dva způsoby požívání těla Kristova.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nemají býti rozlišovány dva způsoby požívání těla Kristova, totiž svátostný a duchovní. Jako totiž křest jest duchovní znovuzrození, podle onoho Jan. 3, ‚Nebude-li kdoznovuzrozen z vody a z Ducha svatého,' atd., tak také tato svátost je duchovní pokrm; proto praví Pán, mluvě o této svátosti, Jan. 6: "Slova, která já jsem vám řekl, jsou duch a život." Ale u křtu se nerozlišuje dvojí způsob přijímání, totiž svátostný a duchovní. Proto se nemá ani u této svátosti užívati toho rozlišení.

Mimo to, ta, z nichž jedno jest pro druhé, nemají se navzájem oddělovati, protože jedno béře druh od druhého. Ale svátostné požívání je zařízeno k duchovnímu jako k cíli. Nemá se tedy svátostné požívání oddělovati od duchovního.

Mimo to, ta, z nichž jedno nemůže býti bez druhého,

actualem.

III q. 79 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest ad fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam Baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus vel forma, hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem.

III q. 79 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de venialibus praeteritis, quae per hoc sacramentum tolluntur.

## *80. De usu sive sumptione huius sacramenti in communi.*

### Prooemium

III q. 80 pr.

Deinde considerandum est de usu sive sumptione huius sacramenti. Et primo, in communi; secundo, quomodo Christus est usus hoc sacramento. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Secundo, utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter. Tertio, utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter. Quarto, utrum peccator manducans sacramentaliter peccet. Quinto, de quantitate huius peccati. Sexto, utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. Septimo, utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti. Octavo, utrum sit solum a ieiunis sumendum. Nono, utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis. Decimo, utrum sit quotidie sumendum. Undecimo, utrum liceat omnino abstinere. Duodecimo, utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

### 1. Utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum scilicet sacramentaliter et spiritualiter.

III q. 80 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet spiritualiter et sacramentaliter. Sicut enim Baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto* etc., ita etiam hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde dominus, loquens de hoc sacramento, dicit, Ioan. VI, *verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*. Sed circa Baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet haec distinctio adhiberi.

III q. 80 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ad invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

III q. 80 a. 1 arg. 3

nemají se od sebe oddělovati. Ale zdá se, že nikdo nemůže požívati duchovně, jestliže nepožívá též svátostně, jinak by byli staří otcové požívali duchovně tuto svátost. Zbytečné by také bylo svátostné požívání, kdyby bez něho mohlo býti požívání duchovní. Nerozlišuje se tudíž vhodně u této svátosti dvojí požívání, totiž svátostné a duchovní.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu I. Kor. 11, _0˜Kdo jí a pije nehodně', atd.: "Pravíme, že jsou dva způsoby požívání; jeden svátostný a druhý duchovní."

Odpovídám: Musí se říci, že jest uvážiti dvojí u požívání této svátosti, totiž svátost samu a její účinek; o čemž obojím již bylo svrchu řečeno. Dokonalým je tudíž způsob požívání této svátosti, když někdo přijímá tak tuto svátost, že nabývá jejího účinku. Někdy se však přihodí, jak bylo svrchu řečeno, že jest někomu zabráněno nabýti účinku této svátosti; a takové přijetí této svátosti jest nedokonalé. Jako se tedy odděluje nedokonalé od dokonalého, tak také svátostné požívání, ve kterém se přijímá pouze svátost bez jejího účinku, odděluje se od duchovního požívání, ve kterém se přijímá účinek této svátosti, jímž člověk se duchovně spojuje s Kristem věrou a láskou.

K prvnímu se tedy musí říci, že užíváme také u křtu a jiných svátostí podobného rozlišení: neboť někteří přijímají pouze svátost, někteří pak svátost a věc svátosti. V tom však se liší že, ježto jiné svátosti se dokonávají v užívání látky, přijetí svátosti jest samo vykonání svátosti; tato však svátost se dokonává v posvěcení látky, a proto obojí užívání je důsledkem této svátosti. Také ve křtu a jiných svátostech, vtiskujících charakter, ti, kteří přijímají svátost, přijímají nějaký duchovní účinek, totiž charakter, což se nepřihází v této svátosti. A proto se u této svátosti spíše než u křtu rozlišuje svátostné užívání od duchovního.

K druhému se musí říci, že svátostné požívání, které dochází k duchovnímu, neodděluje se od duchovního, nýbrž jest v něm obsaženo. Ale ono svátostné požívání se odděluje od duchovního, které nedosahuje účinku; jako nedokonalé, které nedosahuje dokonalosti druhu, odděluje se od dokonalého.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, účinek této svátosti může býti od někoho dosažen, má-li chtění svátosti; třeba ji nepřijímá věcně. A proto, jako jsou někteří pokřtěni křtem ducha, pro touhu pokřtu než jsou pokřtěni křtem vody, tak také někteří požívají duchovně tuto svátost, než ji přijmou svátostně. Ale to se přihází dvojmo. Jedním způsobem, pro touhu přijmouti svátost samu; a tímto způsobem se říká křest a požívání duchovní a ne svátostné, těch, kteří touží přijmouti tyto svátosti již ustanovené. Jiným způsobem pro obraz; jako praví Apoštol, I. Kor. 10, že staří Otcové "byli pokřtěni v oblaku a v moři", a že "požívali duchovní pokrm a pili duchovní nápoj". Přece však se neužívá nadarmo svátostného

Praeterea, ea quorum unum non potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter nisi etiam sacramentaliter manducet, alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent. Frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine ea spiritualis esse posset. Non ergo convenienter distinguitur duplex manducatio, scilicet sacramentalis et spiritualis.

III q. 80 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, super illud I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne* etc., dicit Glossa, *duos dicimus esse modos manducandi, unum sacramentalem, et alium spiritualem*.

III q. 80 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, et effectus ipsius, de quorum utroque supra iam dictum est. Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est, quod aliquis impeditur a percipiendo effectum huius sacramenti, et talis sumptio huius sacramenti est imperfecta. Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem.

III q. 80 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam circa Baptismum, et alia huiusmodi sacramenta, similis distinctio adhibetur, nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum et rem sacramenti. Hic tamen differt quia, cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti, hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae, et ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In Baptismo autem, et aliis sacramentis characterem imprimentibus, illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali quam in Baptismo.

III q. 80 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacramentalis manducatio quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea. Sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur quae effectum non consequitur, sicut imperfectum quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

III q. 80 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeatur in voto, quamvis non habeatur in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur Baptismo flaminis, propter desiderium Baptismi, antequam baptizentur Baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo, propter figuram, sicut dicit apostolus, I Cor. X, quod antiqui patres *baptizati sunt*



požívání, protože plněji přivádí účinek samo přijetí svátosti než pouhá touha, jak bylo svrchu řečeno o křtu.

## I.2. Zda má člověk přijímati pouze duchovně tuto svátost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemá pouze člověk přijímati duchovně tuto svátost, nýbrž také andělé, protože k onomu Žalmu, ‚Chléb andělů požíval člověk', praví Glossa, "to jest, tělo Krista, jenž jest vpravdě pokrmem andělů". Ale to by nebyl, kdyby andělé nepožívali duchovně Krista. Tedy andělé duchovně požívají Krista.

Mimo to praví Augustin, K Jan.: "Tímto pokrmem a nápojem chce rozuměti společenství svého těla a údů, což je Církev v předurčených." Ale k tomu společenství nepatří jen lidé, nýbrž také svatí andělé. Tedy svatí andělé požívají duchovně.

Mimo to praví Augustin, v knize O slovech Páně: ‚Duchovně má býti požíván Kristus, protože sám praví: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm." Ale to přísluší nejen lidem, nýbrž také svatým andělům, v nichž skrze lásku je Kristus a oni v něm. Tedy se zdá, že nemají duchovně požívati pouze lidé, nýbrž také andělé.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan.: "Duchovně požívejte chléb s oltáře, nevinnost přinášejte k oltáři." Ale andělé nemají přistupovati k oltáři, aby s něho něco přijali. Tedy andělé nemají duchovně přijímati.

Odpovídám: Musí se říci, že v této svátosti jest obsažen sám Kristus, ne sice ve vlastní podobě, nýbrž v podobě svátosti. Přihází se tedy dvojmo duchovní požívání samého Krista; jedním způsobem, pokud jest ve své vlastní podobě. A tímto způsobem andělé duchovně požívají samého Krista, pokud jsou s ním spojeni požitkem dokonalé lásky a zjevným viděním (kterýžto chléb očekáváme ve vlasti), ne skrze víru, jak my jsme zde s ním spojeni. - Jiným způsobem se přihází duchovní požívání Krista, pokud jest pod způsobami této svátosti: pokud totiž kdo věří v Krista s touhou přijmouti tuto svátost; a to není pouze požívati duchovně Krista, nýbrž také požívati duchovně tuto svátost, což nepřísluší andělům. A proto, ačkoliv andělé požívají duchovně Krista, přece jim nepřísluší duchovně požívati tuto svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že požívání Krista pod touto svátostí je zařízeno k požitku vlasti jako k cíli, tím způsobem, jakým ho andělé požívají. A protože ta, která jsou k cíli, plynou od cíle, odtud jest, že toto požívání Krista, kterým jej přijímáme pod svátostí, plyne jaksi od onoho požívání, kterým andělé ve vlasti požívají Krista. A

*in nube et in mari, et quod spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt*. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa Baptismum dictum est.

## 2. Utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum.

III q. 80 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum sumere spiritualiter, sed etiam Angelorum. Quia super illud Psalmi, *panem Angelorum manducavit homo*, dicit Glossa, *idest, corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum*. Sed hoc non esset si Angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo Angeli spiritualiter Christum manducant.

III q. 80 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, super Ioan., *hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in praedestinatis*. Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti Angeli. Ergo etiam sancti Angeli spiritualiter manducant.

III q. 80 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus, in libro de verbis domini, dicit, *spiritualiter manducandus est Christus, quomodo ipse dicit, qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo*. Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis Angelis, in quibus per caritatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam Angelorum.

III q. 80 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Ioan., *panem de altari spiritualiter manducate, innocentiam ad altare portate*. Sed Angelorum non est accedere ad altare, tanquam aliquid inde sumpturi. Ergo Angelorum non est spiritualiter manducare.

III q. 80 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter. Uno modo, ipsum Christum prout in sua specie consistit. Et hoc modo Angeli spiritualiter manducant ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectae et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos hic ei unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum prout est sub speciebus huius sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum. Et hoc non solum est manducare Christum spiritualiter, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum. Quod non competit Angelis. Et ideo Angeli, etsi spiritualiter manducent Christum, non convenit tamen eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

III q. 80 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriae, qua Angeli eo fruuntur. Et quia ea quae sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub hoc sacramento,

proto se praví, že člověk požívá chleba andělů, protože nejprve a hlavně jest andělů, kteří ho požívají ve vlastní podobě; druhotně pak je lidí, kteří přijímají Krista pod svátostí.

K druhému se musí říci, že do společenství mystického těla patří sice i lidé i andělé; avšak lidé skrze víru, andělé pak skrze zjevné vidění. Svátosti pak jsou úměrny víře, kterou se vidí pravda v zrcadle a v záhadě. A proto, vlastně řečeno, nepřísluší andělům, nýbrž lidem požívati duchovně tyto svátost.

K třetímu se musí říci, že Kristus zůstává skrze víru v 1idech dle přítomného stavu; ale v blažených andělech je skrze zjevně vidění. A proto není podobnosti, jak bylo řečeno.

## I.3. Zda může svátostně požívati Krista pouze člověk spravedlivý.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemůže nikdo svátostně požívati Krista, leč člověk spravedlivý. Praví totiž Augustin, v knize O léku pokání: "Proč chystáš zuby a břicho? Věř a požíval jsi, neboť samo věřiti v něj, to jest požívati živý chléb." Ale hříšník v něj nevěří, protože nemá víru utvářenou, k níž patří věřiti v Boha, jak jsme měli v Druhé Části. Tedy nemůže hříšník požívati tuto svátost, která je živý chléb.

Mimo to tato svátost nejvíce sluje svátost lásky, jak bylo svrchu řečeno. Ale jako nevěřící postrádají víry, tak všichni hříšníci postrádají lásky; nezdá se však, že nevěřící mohou svátostně přijmouti tuto svátost, ježto se praví ve tvaru této svátosti, tajemsví víry. Tedy ze stejného důvodu ani žádný hříšník nemůže požívati svátostně tělo Kristovo.

Mimo to hříšník je Bohu více odporný než nerozumový tvor: praví se totiž v žalmu o hříšném člověku: "Člověk, když byl ve cti, neporozuměl: přirovnán jest k nemoudrému dobytku a podobným stal se mu." Ale pouhý živočich, třebas myš nebo pes, nemůže přijmouti tuto svátost, jako také nemůže přijmouti svátost křtu. Tedy se zdá, že ze stejného důvodu ani hříšníci nepožívají této svátosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Jan. 6; ‚Otcové vaši jedli mannu na poušti a zemřeli': "Mnozí přijímají s oltáře a přijímajíce umírají; pročež praví Apoštol: Odsouzení sobě jí a pije." Ale přijímajíce umírají pouze hříšníci. Tedy hříšníci požívají svátostně tělo Kristovo, a ne pouze spravedliví.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom někteří staří bloudili, pravíce, že tělo Kristovo ani svátostně není přijímáno od hříšníků, nýbrž jakmile se ho dotknou rty hříšníkovy, hned

quodammodo derivatur ab illa manducatione qua Angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia primo et principaliter est Angelorum, qui eo fruuntur in propria specie; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

III q. 80 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines per fidem, Angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in aenigmate. Et ideo hic, proprie loquendo, non Angelis, sed hominibus proprie convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

III q. 80 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus manet in hominibus secundum praesentem statum per fidem, sed in Angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est.

## 3. Utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter.

III q. 80 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter nisi homo iustus. Dicit enim Augustinus, in libro de remedio poenitentiae *ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti. Credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare*. Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, qui est panis vivus.

III q. 80 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum dicitur esse maxime sacramentum caritatis, ut supra dictum est. Sed, sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores sunt privati caritate. Infideles autem non videntur sacramentaliter posse sumere hoc sacramentum, cum in forma huius sacramenti dicatur, mysterium fidei. Ergo, pari ratione, nec aliquis peccatorum potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

III q. 80 a. 3 arg. 3

Praeterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis, dicitur enim in Psalmo de homine peccatore, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Sed animal brutum, puta mus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum Baptismi. Ergo videtur quod, pari ratione, neque peccatores hoc sacramentum manducent.

III q. 80 a. 3 s. c.

Sed contra est quod super illud Ioan. VI, *ut si quis manducaverit non moriatur*, dicit Augustinus, *multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur, unde dicit apostolus, iudicium sibi manducat et bibit*. Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum iusti.

III q. 80 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quod corpus Christi nec etiam a



přestává býti tělo Kristovo pod svátostnými způsobami.

Ale to je bludné. Neboť odporuje pravdě této svátosti, k níž patří, jak bylo svrchu řečeno, že pod zůstávajícími způsobami nepřestává býti tělo Kristovo. Avšak způsoby zůstávají, dokud by zůstávala podstata chleba, kdyby tam byla, jak bylo svrchu řeče,no. Jest však zjevné, že podstata chleba, přijata hříšníkem, nepřestává býti hned, nýbrž zůstává, pokud není rozložena přirozeným teplem; pročež tak dlouho zůstává tělo Kristovo pod svátostnými způsobami, přijatými od hříšníků. Proto je třeba říci, že hříšník může požívati svátostně tělo Kristovo a ne pouze spravedlivý.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona slova a podobná jest rozuměti o duchovním požívání, které nepřísluší hříšník ům. A proto se zdá zmíněný blud pocházeti ze špatného pochopení oněch slov, poněvadž neuměli rozlišovati mezi tělesným a duchovním požíváním.

K druhému se musí říci, že, i kdyby nevěřící přija1 svátostné způsoby, přijímá tělo Kristovo ve svátosti, pročež požívá svátostně Krista, jestliže ly svátostně určuje sloveso se strany požívaného; jestliže však se strany požívajícího, tehdy, vlastně řečeno, nepožívá svátostně: protože toho, co přijímá, neužívá jako svátosti, nýbrž jako jednoduchého pokrmu. Leda by snad nevěřící chtěl přijmouti to, co Církev poskytuje, ač by neměl pravé víry o jiných článcích nebo také o této svátosti.

K třetímu se musí říci, že i když myš nebo pes požije posvěcenou hostii, nepřestává býti podstata těla Kristova pod způsobami, dokud ony způsoby zůstávají, to jest, dokud by zůstávala podstata chleba; jako také, kdyby byla pohozena do bláta. A neobrací se to k úhoně hodnoty těla Kristova, jenž chtěl býti ukřižován od hříšníků bez umenšení své hodnoty; zvláště když myš nebo pes nedotýká se samého těla Kristova podle vlastní podoby, nýbrž pouze podle způsob svátostných. - Někteří pak řekli, že jakmile se myš nebo pes dotkne této svátosti, přestává tam býti tělo Kristovo, což také odporuje pravdě svátosti, jak bylo svrchu řečeno. Přece však nelze říci, že pouhý živočich požívá svátostně tělo Kristovo: protože není schopný užívati ho jako svátosti; pročež nepožívá těla Kristova svátostně, nýbrž případkově, jako by požíval ten, kdo by požil posvěcenou hostii, nevěda, že jest posvěcená. A protože to, co je případkově, nespadá do dělení nějakého rodu, proto se tento způsob požívání těla Kristova nestanoví za třetí mezi svátostným a duchovním.

## I.4. Zda hřeší hříšník, přijímající svátostně tělo Kristovo.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nehřeší hříšník, přijímající svátostně tělo Kristovo. Není totiž Kristus větší hodnoty pod svátostnou způsobou než pod podobou vlastní. Ale hříšníci, dotýkající se těla Kristova pod vlastní podobou nehřešili, ba ještě dosáhli odpuštění hříchů, jak čteme Luk. 7 o hříšné ženě; a Mat. 14 se praví: "Kdožkoli

peccatoribus sacramentaliter sumitur, sed, quam cito labiis peccatoris figitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi. Sed hoc est erroneum. Derogat enim veritati huius sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est, quod, manentibus speciebus corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent quandiu substantia panis maneret si ibi adesset, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet quandiu per calorem naturalem digeratur. Unde tandiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum iustus.

III q. 80 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verba illa, et similia, sunt intelligenda de spirituali manducatione, quae peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur praedictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualem manducationem.

III q. 80 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam si infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit. Unde manducat Christum sacramentaliter, si ly sacramentaliter determinat verbum ex parte manducati. Si autem ex parte manducantis, tunc, proprie loquendo, non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere id quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos, vel circa hoc sacramentum.

III q. 80 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etiam si mus aut canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinet esse sub speciebus quandiu species illae manent, hoc est, quandiu substantia panis maneret, sicut etiam si proiiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod, statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi. Quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est. Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento. Unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam quia nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens non cadit in divisione alicuius generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius, praeter sacramentalem et spiritualem.

## 4. Utrum peccator manducans sacramentaliter peccet.

III q. 80 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter non peccet. Non enim est maioris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi in substantia propria non peccabant, quin immo veniam

se dotkli lemu roucha jeho, byli zachráněni." Tedy nehřeší, nýbrž spíše dosahují spasení, přijímajíce svátost těla Kristova.

Mimo to svátost tato, jakož i jiné, jest nějaký duchovní lék. Ale lék se dává nemocným na uzdravení, podle onoho Mat. 9: "Není třeba zdravým lékaře, nýbrž kterým je špatně." Hříšníci však jsou duchovně nemocní či špatně se mající. Tedy bez viny mohou přijímati tuto svátost.

Mimo to svátost tato, ježto v sobě obsahuje Krista, jest z největších dober. Největší však dobra, podle Augustina, v II, knize O svobodném rozhod., jsou, jichž nikdo nemůže špatně užíti. Nikdo však nehřeší, leč zneužitím nějaké věci. Tedy nehřeší žádný hříšník, přijímaje tuto svátost.

Mimo to, jako se cítí tato svátost chutí a dotykem, tak i zrakem. Kdyby tedy hřešil hříšník tím, že přijímá tuto svátost, zdá se, že by také hřešil pohledem, což je patrně nesprávné, ježto Církev vystavuje tuto svátost pohledu a klaněni všech. Tedy hříšník nehřeší tím, že požívá tuto svátost.

Mimo to se někdy přihází, že některý hříšník není si vědom svého hříchu, a přece se mezdá, že by takový hřešil, přijímaje tělo Kristovo: protože dle toho by hřešili všichni, kteří přijímají, jakožto vystavujíce se nebezpečí, když Apoštol praví, I. Kor. 4: "Ničeho si nejsem vědom, ale tím nejsem ospravedlněn." Nezdá se tedy, že hříšníkovi platí za vinu, jestliže přijímá tuto svátost.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 11: "Kdo jí a pije nchodnč, soud si jí a pije," to jest, odsouzení. Praví pak tamtéž Úlossa, že "nehodně jí a pije, kdo jest ve hříchu nebo neuctivě jedná". Kdo tedy je ve smrtelném hříchu, přijímá-li tuto svátost, propadá odsouzení, smrtelně hřeše.

Odpovídám: Musí se říci, že v této svátosti, jako i v jiných, to, co je svátost, je znamením toho, co je věc svátosti. Jest pak dvojí věc této svátosti, jak bylo svrchu řečeno: a to, jedna, která jest naznačena a obsažena, totiž sám Kristus; jinä pak jest naznačena a neobsažena, totiž mystické tělo Kristovo, což je společenství svatých. Kdokoliv tedy přijímá tuto svátost, právě tím naznačuje, že je spojen s Kristem a přivtělen jeho údům. To pak se děje utvářenou věrou, kterou nikdo nemá se smrtelným hříchem. A proto je zjevné, že, kdokoliv přijímá tuto svátost se smrtelným hříchem, dopouští se nepravdivosti v této svátosti; a proto se dopouští svatokrádeže, jakožto ubližující svátosti, a proto smrtelně hřeší.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, zjevuje se ve vlastní; podobč, nevydával se dotyku lidí na znamení duchovního spojení s ním, jako se vydává požívání v této svátosti. A proto hříšnici, dotýkajíce se ho ve vlastní podobě, nedopouštěli se hříchu nepravdivosti vůči

peccatorum consequebantur, sicut legitur Luc. VII de muliere peccatrice; et Matth. XIV dicitur, *quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti eius, salvi facti sunt*. Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

III q. 80 a. 4 arg. 2

Praeterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quaedam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. IX, *non est opus valentibus medicus, sed male habentibus*. Infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum sumi potest absque culpa.

III q. 80 a. 4 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona sunt, secundum Augustinum, in libro de Lib. Arbit., *quibus nullus male potest uti*. Nullus autem peccat nisi per abusum alicuius rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

III q. 80 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator peccet ex eo quod sumit hoc sacramentum gustu et tactu, videtur quod etiam peccaret videndo. Quod patet esse falsum, cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

III q. 80 a. 4 arg. 5

Praeterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati. Nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia, secundum hoc, omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes; cum apostolus dicit, I Cor. IV, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*. Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam si hoc sacramentum sumat.

III q. 80 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. XI, *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*. Dicit autem Glossa ibidem, *indigne manducat et bibit qui in crimine est, vel irreverenter tractat*. Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

III q. 80 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est, una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum. Quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit. Et ideo incurrit sacrilegium, tanquam sacramenti violator. Et propter hoc mortaliter peccat.

III q. 80 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in



božským, jako hříšníci, přijímající tuto svátost. A mimo to Kristus ještě nesl podobu těla hříchu a proto se vhodně vydáva1 dotyku hříšníků. Ale skončiv podobu těla hříchu slávou zmrtvvchvstání, zakázal si dotyk od že,ny, která utrpěla nedostatečností víry o něm, podle onoho Jan. 20: "Nedotýkej se mne; neboť jsem ještě nevystoupil k Otci svému," totiž ve tvém srdci, ják vykládá Augustin. A proto hříšníci, kteří trpí nedostatečností neutvářené víry v něj, jsou odmítáni od dotyku této svátosti.

K druhému se musí říci, že se nehodí jakýkoliv lék pro jakýkoli stav nemoci. Neboť lék, který se dává na posilu již prostým horečky, škodil by, kdyby se dal ještě horečnatým. Tak také křest a pokání jsou léky čistící, které se dávají na odstranění horečky hříchu. Ale tato svátost je lékem posilujícím, jenž se nemá dávati než prostým hříchu.

K třetímu se musí říci, že největšími dobry rozumí Augustin ctnosti duše, jichž nikdo špatně neužívá za původy špatného užívání; užívá jich však někdo špatně za předměty špatného užívání, jak je patrné u těch, kteří se pyšní ctnostmi. Tak i tato svátost, pokud na :ní jest, není původem špatného užívání, nýbrž jeho předmětem. Pročež praví Augustin: "Mnozí přijímají nehodně tělo Kristovo, což nás poučuje, jak je se třeba varovati špatného přijímání dobra Neboť, hle, skrze dobro stalo se zlo, když se špatně béře dobro; jako naopak apoštolovi skrze zlo stalo se dohro, když dobře vzal zlo," totiž když trpělivě nesl osten satanův.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohledem se nebéře samo tělo Kristovo, nýbrž pouze jeho svátost: protože totiž zrak nepronikne k podstatě těla Kristova, nýbrž pouze ke svátostným způsobám, jak bylo svrchu řečeno. Ale ten, jenž požívá, nebéře pouze svátostné způsoby, nýbrž také samého Krista, jenž je pod nimi. A proto se nikomu nebrání viděti tělo Kristovo, kdo přijal svátost Kristovu, totiž křest. Nepokřtění však nemají býti připuštěni ani k vidění této svátosti, jak je zřejmé z Diviše, v knize Círk. Hier. Ale k požívání nemají býti připuštěni než pouze ti, kteří nejen svátostně, nýbrž také věcně jsou spojeni s Kristem.

K pátému se musí říci, že to, že někdo není si vědom svého hříchu, může se přihoditi dvojmo. Jedním způsobem jeho vinou: buď že skrze neznalost práva, která neomlonvá, nepovažuje za hřích co hřích jest, třebas, kdyby nějaký smilník myslel, že jednoduché smilstvo není těžkým hříchem; nebo že je nedbalý ve zpytování sebe, proti tomu, co praví Apoštol, I. Kor. 11: "Zpytuj pak sebe člověk, a tak jez z onoho chleba a pij z kalicha." A tak přece hřeší hříšník, přijímající tělo Kristovo, ač nemá vědomí hříchu, protože sama nevědomost je mu hříchem. Jiným způsobem se může přihoditi bez jeho viny, třebas když litoval hříchu, ale neby1 dostatečně zkroušený. A v takovém případě nehřeší, přijímaje tělo Kristovo, protože člověk s jistotou nemůže věděti, zda jest opravdu zkroušený. Neboť mu dostačí, že shledává na sobě známky zkroušenosti, třebas že lituje mi;nulých a umiňuje si střežiti se do budoucna. Jestliže však neví, že to, co učinil, jest skutkem hříšným,

propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et praeterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati, et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat. Sed, remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis se tangi prohibuit a muliere, quae defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Ioan. XX, *noli me tangere, nondum enim ascendi ad patrem meum*, scilicet in corde tuo, ut Augustinus exponit. Et ideo peccatores, qui defectum fidei patiuntur formatae circa ipsum, repelluntur a contactu huius sacramenti.

III q. 80 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quaelibet medicina competit secundum quemlibet statum. Nam medicina quae datur iam liberatis a febre ad confortationem, noceret si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam Baptismus et poenitentia sunt medicinae purgativae, quae dantur ad tollendam febrem peccati. Hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quae non debet dari nisi liberatis a peccato.

III q. 80 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod maxima bona ibi intelligit Augustinus virtutes animae, quibus nullus male utitur quasi principiis mali usus. Utitur tamen eis aliquis male quasi obiectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed obiectum. Unde Augustinus dicit, *multi indigne accipiunt corpus domini, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim, factum est malum dum male accipitur bonum, sicut e contra apostolo factum est bonum cum bene accipitur malum, scilicet cum stimulus Satanae patienter portatur*.

III q. 80 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum eius, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet Baptismum, nonbaptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem huius sacramenti, ut patet per Dionysium, in libro Eccles. Hier. Sed ad manducationem non sunt admittendi nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter sunt Christo coniuncti.

III q. 80 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter. Uno modo, per culpam suam, vel quia per ignorantiam iuris, quae non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod apostolus dicit, I Cor. XI, *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat*. Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius, puta, cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus. Et in tali casu non peccat sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus.

pro neznalost skutku, která omlouvá, třebas že přistoupil nikoli k své, kterou považoval za svou: nemá proto slouti hříšníkem; podobně také, jestliže zcela zapomněl hřích, dostačí na jeho zhlazení povšechná zkroušenost, jak bude ,níže řečeno. Proto nemá již slouti hříšníkem.

## I.5. Zda jest nejtěžším všech hříchů, přistoupiti k této svátosti s vědomím hříchu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jest nejtěžším všech hříchů, přistoupiti k této svátosti s vědomím hříchu. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 11: "Kdokoli bude nehodně jísti chléb a píti kalich Páně, bude vinen tělem a krví Páně;" Glossa tamtéž: "To jest, bude potrestán, jako by zabil Krista." Ale hřích zabivších Krista se zdá nejtěžším. Tedy zdá se býti nejtěžším i tento hřích, jímž někdo přistupuje ke stolu Kristovu s vědomím hříchu.

Mimo to pravi Jeronym v kterémsi Listu: "Co tobě s ženami, jenžto u oltáře s Bohem mluvíš? Rci, kněže, rci duchovní, jak 1íbáš týmiž rty Syna Božího, jimiž jsi zlíba1 rty nevěstčiny? S Jidášem zrazuješ Syna člověka?" A tak smilník, přistupující ke stolu Kristovu, zdá se hřešiti tak, jak zhřešil Jidáš, jehož hřích byl nejtěžší. Ale mnohé jiné hříchy jsou těžší než hříchy smilstva, a především hřích nevěry. Tedy je nejtěžší hřích každého hříšníka, přistupujícího ke stolu Kristovu.

Mimo to odpornější jest Bohu nečistota duchovní než tělesná. Ale kdyby někdo pohodil tělo Kristovo do bláta nebo na hnojiště, jeho hřích by se pokládal za nejtěžší. Tedy tíže hřeší, jestli je přijímá s hříchem, což jest nečistota duchovní. Tedy tento hřích je nejtěžší.

Avšak proti jest, co praví Augustin k onomu Jan. 15, ,Kdybych nebyl přišel a nebyl k nim mluvil, neměli by hříchu', že se to má rozuměti o hříchu nevěry, jímž jsou drženy všechny hříchy; a tak se zdá, že tento hřich není nejtěžší, nýbrž spíše hřích nevěry.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno ve Druhé Lásti, dvojmo může nějaký hřích slouti těžší než jiný. Jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově.

A to, o sobě, dle rázu svého druhu, který se béře se strany předmětu. A dle toho, čím je větší to, proti čemu se hřeší, tím jest hřích těžší. A protože božství Kristovo je větší než jeho člověčenství, a samo člověčenství je více než svátosti člověčenství, odtud jest, že nejtěžší hříchy jsou, které jsou páchány proti samému božství, jako hřích nevěry a rouhání. Druhotně pak jsou těžké hříchy, které jsou páchány proti člověčenství Kristovu; pročež se praví, Mat. 12: "Kdo řekne slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěmo; kdo však řekne slovo proti Duchu Svatému, nebude mu odpuštěno ani na tomto světě, ani v budoucím." Třetí pak místo mají hříchy, jež jsou páchány proti svátostem, jež patří k člověčenství Kristovu; a po těch jsou jiné hříchy proti pouhým tvorům.

Sufficit tamen si in se signa contritionis inveniat, puta ut doleat de praeteritis et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati propter ignorantiam facti, quae excusat, puta si accessit ad non suam quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator. Similiter etiam, si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad eius deletionem generalis contritio, ut infra dicetur. Unde iam non est dicendus peccator.

## 5. Utrum hoc sit gravissimum omnium peccatorum.

III q. 80 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim apostolus, I Cor. XI, *quicumque manducaverit panem et biberit calicem domini indigne, reus erit corporis et sanguinis domini*, Glossa ibidem, *ac si Christum occiderit, punietur*. Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum, quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam domini accedit, videtur esse gravissimum.

III q. 80 a. 5 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit, in quadam epistola, *quid tibi cum feminis, qui ad altare cum domino fabularis? Dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter cum eisdem labiis filium Dei oscularis quibus osculatus es filiam meretricis. O Iuda, osculo filium hominis tradis*. Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare sicut Iudas peccavit, cuius peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et praecipue peccatum infidelitatis. Ergo cuiuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

III q. 80 a. 5 arg. 3

Praeterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis proiiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinium, gravissimum reputaretur esse peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

III q. 80 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, super illud Ioan. XV, *si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, dicit Augustinus hoc esse intelligendum de peccato infidelitatis, quo retinentur cuncta peccata. Et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

III q. 80 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem, secundum rationem suae speciei, quae attenditur ex parte obiecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est maius, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est maior humanitate ipsius; et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quae committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiae. Secundario autem sunt gravia peccata quae committuntur in humanitatem Christi, unde Matth. XII dicitur, *qui dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*. Tertio autem loco sunt peccata quae committuntur contra sacramenta, quae



Případkově však může býti jeden hřích těžší jiného se strany hřešícího; třebas hřích, který je z nevědomosti nebo slabosti, je lehčí hříchu, který je z pohrdání nebo z jistého vědění; a týž důvod je též o jiných okolnostech. A podle toho ten hřích může býti u některých těžší, jako u těch, kteří přistupují ze skutkového pohrdání přistupují k této svátosti s vědomím hříchu; u některých však je hříchem menším, třebas u těch, kteří přistupují k této svátosti s vědomím hříchu z jakési bázně, aby nebyli usvědčeni ze hříchu. Tak tedy je patrné, že tento hřích je svým druhem těžší než mnohé jiné hříchy; není však hříchem nejtěžším všech.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích nehodně přijímajících tuto svátost přirovnává se ke hříchu zabivších Krista, podle podobnosti, protože oba jsou páchány proti tělu Kristovu; ne však podle velikosti hříchu. Neboť hřích zabivších Krista byl mnohem větší; a to, nejprve, protože onen hřích byl proti Kristovu tělu ve vlastní podobě, tento však hřích je proti tělu Kristovu ve způsobě svátostné. Za druhé, protože onen hřích pocházel z úmyslu škoditi Kristu, ne však tento hřích.

K druhému se musí říci, že smilník, přijímající tělo Kristovo, přirovnává se k Jidášovi, líbajícímu Krista, co do podobnosti hříchu, protože obojí uráží Krista skrze znamení lásky; ne však co do velikosti hříchu, jak také prve bylo řečeno. Tato však podobnost hříchu nepřísluší jiným hříšníkům méně než smilníkům. Neboť i jinými hříchyy smrtelnými jedná se proti lásce Kristově, jejímž znamením je tato svátost; a tím více, čím jsou hříchy těžší. Z části však hřích smilstva činí člověka více nezpůsobilým přijetí téčo svátosti; pokud totiž tímto hříchem duch jest nejvíce podroben tělu a tak se umenšuje vroucnost milování, jež se vyžaduje při této svátosti. Více však váží překážka lásky samé, než její vroucnosti. Pročež i hřích nevěry, jenž od základu odděluje člověka od jednoty Církve, jednoduše řečeno, činí člověka nejvíce nezpůsobilým přijetí této svátosti, jež je svátostí církevní jednoty, jak bylo shora řečeno. Pročež i tíže hřeší nevěřící, přijímaje tuto svátost než věřící hříšník, a více pohrdá Kristem, pokud je pod touto svátostí, zvláště nevěří-li, že Kristus jest opravdu pod touto svátostí: protože, pokud na něm jest, zmenšuje svatost této svátosti a sílu Krista, působícího v této svátosti, což jest pohrdati svátostí samou. Věřící však, jenž přijímá s vědomím hříchu, pohrdá touto svátosti ne samou, nýbrž v užívání jí, přijímaje nehodně. Pročež i Apoštol, I. Kor. 11, udávaje důvod tohoto hříchu, praví: "Neposuzuje těla Páně," to jest, nerozlišuje ho od jiných pokrmů; což nejvíce činí ten, jenž nevěří, že Kristus je pod touto svátostí.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo by pohodil tuto svátost do bláta, hřešil by mnohem tíže než ten, jenž s vědomím smrtelného hříchu přistupuje k této svátosti. A to, nejprve proto, že onen by to učinil z úmyslu učiniti bezpráví této svátosti, což nezamýšlí hříšník, nehodně přijímající tělo

pertinent ad humanitatem Christi. Et post hoc sunt alia peccata, contra puras creaturas. Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis, puta, peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc, illud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt; in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. Sic igitur patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen omnium gravissimum.

III q. 80 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi, non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius. Primo quidem, quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in sua specie propria, hoc autem est contra corpus Christi in specie sacramenti. Secundo, quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

III q. 80 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Iudae Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo caritatis Christum offendit, non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut et prius dictum est. Haec tamen similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus, nam et per alia peccata mortalia agitur contra caritatem Christi, cuius signum est hoc sacramentum; et tanto magis quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem huius sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subiicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius caritatis quam fervoris eius. Unde etiam peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiae unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem huius sacramenti, quod est sacramentum ecclesiasticae unitatis, ut dictum est. Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum quam peccator fidelis; et magis contemnit Christum secundum quod est sub hoc sacramento, praesertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse, quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem huius sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et apostolus, I Cor. XI, assignans rationem huius peccati, dicit, non diiudicans corpus domini, idest, non discernens ipsum ab aliis cibis, quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

III q. 80 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui proiiceret hoc sacramentum in lutum, gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit. Primo quidem, quia ille hoc faceret ex intentione iniuriam

Kristovo. Za druhé, protože hříšník jest schopen milosti, pročež také je více schopen přijmouti tuto svátost, než kterýkoli jiný, nerozumový tvor. Proto nejvíce nezřízeně by užíval této svátosti, kdo by ji předhodil psům k požívání, nebo ji hodil do bláta na pošlapání.

## I.6. Zda kněz má odepříti tělo Kristovo hříšníku žádajícímu.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že kněz musí odepříti tělo Kristovo hříšníku žádajícímu. Neboť nesmí se jednati proti Kristovu příkazu pro zamezení pohoršení nebo něčí bezectnosti. Ale Pán přikázal, Mat. 7: "Nedávejte svaté psům." Nejvíce se však svaté dává psům, když se tato svátost podává. hříšníkům. Tedy ani pro zamezení pohoršení, ani pro zamezení něčí bezectnosti nemá se dáti

tato svátost žádajícímu hříšmíku. Mimo to, ze dvojího zla jest vyvoliti menší zlo. Ale zdá se býti menším zlem, ztratí-li hříšník čest, nebo také dá-li se mu neposvěcená hostie, než když smrtelně hřeší, přijímajetělo Kristovo. Zdá se tedy nutným, spíše to voliti, že buď bude znectěn hříšník, žádající tělo Kristovo, nebo také že se mu podá neposvěcemá hostie.

Mimo to tělo Kristovo se někdy dává podezřelým ze zločinu k vůli zjevení zločinu. Čteme totiž v Dekretech, II. ot. 4: .Často se přihodí, že jsou spáchány krádeže vmnišských klášteřích. Proto ustanovujeme, když se mají bratří v takových očistiti, aby za přítomnosti bratří sloužil mši opat nebo někdo, komu opat poručí; a tak, dokonavše mši, všichni ať přijímají s těmi slovy: Tělo Kristovo budiž mi dnes za důkaz." A níže: "Byl-li biskup nebokněz nařčen z nějakého zločinu, k vůli každému musí sloužiti mši a přijímati a prokázati se nevinným v každém, z čeho byl nařčen." Ale tajné hříšníky netřeba zjevovati: protože když odhodí čelo studu, budou svobodněji hřešiti, jak praví Augustin, v knize O slovech Páně. Tedy se nemá dávati tělo Kristovo tajným hříšníkům, byť žádali.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Žalmu, ‚Pojedli a poklonili se všichni tuční země': "Nebraň rozdavač tučným země, to jest hříšníkům, jísti u stolu Páně."

Odpovídám: Musí se říci, že jest u hříšníků rozlišovati. Někteří totiž jsou tajní, někteří však zjevní, totiž zřejmostí činu, jako veřejní lichváři anebo veřejní lupiči, nebo také z nějakého soudu, církevního nebo světského. Tedy zjevným hříšníkům se nemá dávati svaté přijímání, byť žádali. Pročež píše Cyprián komusi: ‚Ve své lásce jsi považova1 za nutnou mou radu, co se mi zdá o onom kejklíři a kouzelníku, jenž, přidav se k vám, zůstává nadále ve svém neslušném umění: zda se má takovým dáti svaté přijímání s ostatními křesťany. Myslím, že se neshoduje ani s velebností Boží, ani s evangelijní kázní, aby cudnost a čest církve byly poskvrněmy tak mrzkou a bezectnou nákazou."

Nejsou-li však hříšníci zjevní, nýbrž tajní, nemůže se jim

inferendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens. Secundo, quia homo peccator capax est gratiae, unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quaecumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui proiiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui proiiceret in lutum conculcandum.

## 6. Utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus.

III q. 80 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non est enim faciendum contra Christi praeceptum propter vitandum scandalum, neque propter vitandum infamiam alicuius. Sed dominus praecepit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*. Maxime autem datur sanctum canibus cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicuius, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

III q. 80 a. 6 arg. 2

Praeterea, de duobus malis est minus malum eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Ergo videtur hoc potius eligendum, quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam detur ei hostia non consecrata.

III q. 80 a. 6 arg. 3

Praeterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad eorum manifestationem, legitur enim in decretis, II, qu. IV, *saepe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur. Idcirco statuimus ut, quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, Missa ab abbate celebretur vel ab aliquo ex praesentibus fratribus, et sic, expleta Missa, omnes communicent in haec verba, corpus Christi sit tibi hodie ad probationem*. Et infra, *si episcopo vel presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, in singulis Missa celebrari debet et communicari, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere*. Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia, si frontem verecundiae abiecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiam si petant.

III q. 80 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, super illud Psalmi, *manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae*, dicit Augustinus, *non prohibeat dispensator pingues terrae*, idest peccatores, mensam domini manducare.

III q. 80 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti; scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii aut publici raptores; vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum vel saeculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet, etiam petentibus, sacra communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quendam, *pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrionibus, et mago illo qui, apud vos constitutus, adhuc in artis suae dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum ceteris Christianis debeat dari. Puto nec maiestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere*



žádajícím odepříti svaté přijímání. Ježto toťiž každýkřesťan již tím, že byl pokřtěn, je připuštěn ke stolu Páně, nemůže se mu vzíti jeho právo, leč z nějaké zjevné příčiny. Proto praví Glossa Augustinova k onomu I. Kor. 5, ‚Jestli ten, jenž sluje mezi vámi bratrem', atd.: "My nikomu nemůžeme brániti v přijímání, leč buď dobrovolně vyznavšímu, nebo jmenovanému a usvědčenému na nějakém soudu, církevním nebo světském."

Může však kněz, který ví o hříchu, tainé napomenouti tajného hříšmíka, nebo také veřejně všechny obecně, aby nepřistupovali ke stolu Páně před pokáním za hříchy a usmířením s Církví. Neboť po pokání a usmíření nemá se odpírati svaté přijímání ani veřejnvm hříšníkům, zvláště v hodinu smrti. Proto praví sněm v Kartagu: "Nebudiž odpíráno usmíření hercům a kejklířům a ostatním takovým osobám nebo odpadlíkům, obráceným k Bohu."

K prvnímu se tedy musí říci, že se zakazuje dávati svaté psům, to jest, zjevným hříšníkům. Ale tajnosti nelze veřejně trestati, nýbrž jsou vyhrazeny Božímu soudu.

K druhému se musí říci, že, ačkoli je tajnému hříšníku horší smrtelný hřích přijetím těla Kristova než bezectnost, přece knězi přisluhujícího tělem Kristovým horší je smrtelně hřešiti nespravedlivým zneuctěním tajného hříšníka, než že onen smrtelně hřeší, protože nikdo nemá spáchati smrtelný hřích, aby jiného osvobodil od hříchu. Pročež praví Augustin, v knize Otázek ke Genesi: "Přenebezpečně se připouští toto vyrovnání, abychom my učinili nějaké zlo, aby druhý neučinil zlo těžší." Avšak tajný hříšník měl by spíše zvoliti bezectnost, než nchodné přistoupení ke stolu Páně. Avšak neposvěcená hostie nikterak se nesmí dáti místo posvěcené; protože kněz, to čině, pokud na něm jest, působí modloslužbu těch; kteří věří, že je hostie posvěcena, ať jiných přítomných nebo také samého přijímajícího. Protože, jak praví Augustin, "nikdo nepožívej dříve těla Kristova, dokud se nepokloníš". Proto Extra, O sloužení mší, hlava O člověku, se praví: "Ačkoli ten, jenž se považuje za nehodného pro vědomí svého hříchu, těžce hřeší, jestliže se tam neuctivě vetře, přece se zdá tíže chybovati, kdo se odváží podvodně to předstírati."

K třetímu se musí říci, že ony dekrety byly zrušeny opačnými rozhodnutími římských papežů. Praví totiž papež Stěpán: "Svaté kánony nedovolují vymáhati doznání od kohokoli výslechem žhavým železem nebo vřelou vodou. Našemu řízení bylo svěřeno souditi spáchané hříchy, zjevené dobrovolným vyznáním nebo dosvědčením svědků; tajné pak a neznámé jest ponechati tomu, jenž jediný zná srdce synů lidských." A totéž máme Extra, O očišťováních. Neboť při všem takovém se zdá býti pokoušení Boha, pročež je nelze konati bez hříchu. A těžším by se zdálo, kdyby z této svátosti, která byla ustanovena za prostředek spásy, někdo dostal ortel smrti. Proto žádným způsobem se nemá dávati tělo Kristovo někomu podezřelému ze zločinu, jakožto na vyšetření.

*ut pudor et honor Ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur*. Si vero non sunt manifesti peccatores sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad mensam dominicam, non potest eis ius suum tolli nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud I Cor. V, *si is qui frater inter vos nominatur* etc., dicit Glossa Augustini, *nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio vel ecclesiastico vel saeculari nominatum atque convictum*. Potest tamen sacerdos qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam domini accedant antequam poeniteant et Ecclesiae reconcilientur. Nam post poenitentiam et reconciliationem, etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, praecipue in mortis articulo. Unde in Concilio Carthaginensi legitur, *scenicis atque histrionibus ceterisque huiusmodi personis, vel apostatis, conversis ad Deum reconciliatio non negetur*.

III q. 80 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sancta prohibentur dari canibus, idest peccatoribus manifestis. Sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino iudicio reservanda.

III q. 80 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet peius sit peccatori occulto peccare mortaliter sumendo corpus Christi quam infamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi peius est peccare mortaliter infamando iniuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit, in libro quaestionum super Gen., *periculosissime admittitur haec compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat*. Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari quam indigne ad mensam Christi accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratae, quia sacerdos hoc faciens, quantum est in se, facit idololatrare illos qui credunt hostiam consecratam, sive alios praesentes, sive etiam ipsum sumentem; quia, ut Augustinus dicit, *nemo carnem Christi manducet nisi prius adoret*. Unde extra, de celebratione Missarum, cap. de homine, dicitur, *licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter si se ingerat, tamen gravius videtur offendere qui fraudulenter illud praesumpserit simulare*.

III q. 80 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum pontificum. Dicit enim Stephanus Papa, *ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri canones non concedunt. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata, delicta commissa sunt regimini nostro iudicare, occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum*. Et idem habetur extra, de purgationibus, cap. ex tuarum. In omnibus enim talibus videtur Dei esse tentatio, unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret iudicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine quasi ad examinationem.

## I.7. Zda noční poskvrnění brání někomu přijmouti tuto svátost.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že noční poskvrnění nebrání nikomu přijmouti tělo Kristovo. Nikomu totiž není bráněno přijmouti tělo Kristovo, leč pro hřích. Ale noční poskvrnění se přihází bez hříchu; praví totiž Augustin, Ke Gen. Slov.: "Sama fantasie, která nastává v mysli mluvícího, když je tak výrazná ve vidění snícího, že se nerozlišuje mezi ní a pravdivým spojením těl, současně je hnutí těla a následuje, co bývá důsledkem toho hnutí; ježto tak to nastává bez hříchu, jako je bez hříchu mluveno od bdících; neboť nepochybně se to myslilo, aby se mluvilo. Tedy noční poskvrnění nebrání člověku přijmouti tuto svátost.

Mimo to praví Řehoř, v Listu Augustinu, biskupovi Anglů: "Kdo užívá své manželky, ne jat chtivostí rozkoše, nýbrž toliko k vůli plození dětí, toho zajisté jest ponechati jeho soudu, jak o přístupu do chrámu, tak o přijetí tajemství těla Páně; protože nemáme brániti přijmouti tomu, jenž, postaven do ohně, nezná vzplanutí." Z čehož je patrné, že tělesné poskvrnění ani bdícímu, bylo-li bez hříchu, nebrámí člověku přijmouti tělo Kristovo. Tudížmnohem méně brání noční poskvrnění spícího.

Mimo to se zdá, že noční poskvrnění má pouze tělesnou nečistotu. Ale jiné nečistoty tělesné, které podle zákona bránily vstoupiti do svatyně, nebrání v Novém zákoně přijmouti tuto svátost: jak píše blažený Řehoř Augustinovi, biskupu Anglů, o ženě porodivší nebo po měsíčkách, nebo trpící krvotokem. Tedy se zdá, že ani noční poskvrnění nebrání člověku přijmouti tuto svátost.

Mimo to všední hřích nebrání člověku přijmouti tuto svátost ani také smrtelnv hřích po pokání. Ale připusťme, že noč,ní poskvrnění pocházelo z nějakého předchozího hříchu, buď nestřídmosti nebo neslušných myšlenek: obyčejně takový hřích je všední, a je-li někdy smrtelný může se státi, že ráno lituje a svůj hřích vyzná. Tedy se zdá, že nemá býti zdržován od přijetí této svátosti.

Mimo to vražda je těžší hřích nežli smilstvo. Ale, zdá-li se někomu v noci, že páchá vraždunebo krádež nebo kterýkoli jiný hřích, nebrání mu to přijmouti tělo Kristovo. Tedy se zdá, že mnohem méně brání přijmouti tuto svátost sen o smilstvu s následujícím poskvrněnim.

Avšak proti jest, co se praví Levit. 15: "Muž, z něhož vyjde sémě soulože, bude nečistý až do večera." Nečistí však nemají přístupu ke svátostem. Tedy se zdá, že k vůli nočnímu poskvrnění se někomu brání přijmouti tuto svátost, jež jest největší svátostí.

## 7. Utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti.

III q. 80 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato, dicit enim Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, procul dubio cogitatum est*. Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab huius sacramenti perceptione.

III q. 80 a. 7 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, in epistola ad Augustinum episcopum Anglorum, *si quis sua coniuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratia utitur, ille profecto, sive de ingressu Ecclesiae seu de sumendo corporis dominici mysterio, suo est iudicio relinquendus, quia prohiberi a nobis non debet accipere qui, in igne positus, nescit ardere*. Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

III q. 80 a. 7 arg. 3

Praeterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliae immunditiae corporales, quae secundum legem impediebant ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione corporis Christi, sicut de muliere pariente, vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente, scribit beatus Gregorius Augustino Anglorum episcopo. Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti.

III q. 80 a. 7 arg. 4

Praeterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione huius sacramenti, sed nec etiam peccatum mortale post poenitentiam sed, dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato praecedenti sive crapulae sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale, et, si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane poenitet et peccatum suum confitetur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione huius sacramenti.

III q. 80 a. 7 arg. 5

Praeterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet homicidium perpetrare aut furtum, vel quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata, cum pollutione subsequente, impediat a susceptione huius sacramenti.

III q. 80 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Levit. XV dicitur, *vir a quocumque egreditur semen coitus, immundus erit usque ad vesperam*. Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impeditur a sumptione huius sacramenti, quod est



Odpovídám: Musí se říci, že u nočního poskvrnění lze pozorovati dvojí. A to, jedno, k vůli čemu z nutnosti brání člověku přijmouti tuto svátost; druhé pak, k vůli čemu nebrání z nutnosti člověku přijmouti takovou svátost, nýbrž z jakési slušnosti.

Z nutnosti pak brání člověku přijmouti tuto svátost pouze smrtelný hřích. A ačkoli noční poskvrnění, o sobě uváženo, nemůže býti smrtelným hříchem, přece však ze své příčiny má někdy připojen smrtelný hřích. A proto jest uvážiti příčinu nočního poskvrnění. Někdy totiž pochází od vnější příčiny duchové, totiž ze šálení démony, kteří, jak jsme měli v Prvé Části, mohou sestaviti představy, z jichž objevení někdy následuje poskvrnění. Někdy však pochází poskvrnění od vnitřní duchovní příčiny, totiž od předchozích myšlenek. Někdy pak od vnitřní příčiny tělesné; totiž buď z přebytku nebo ze slabosti přirozenosti, nebo také z přemíry pokrmu či nápoje. Každá však z těchto tří příčin může býti bez hříchu a s hříchem všedním ,nebo smrtelným. Je-li tedy bez hříchu nebo shříchem všedním, z nutnosti nebrání přijmouti tuto svátost, tak totiž, že by člověk přijetím byl vinen těla a krve Páně. Je-li však se smrtelným hříchem, brání z nutnosti.

Neboť šálení démony někdy pochází z předchozíhozanedbání přípravy pobožností, což může býti smrtelným i všedním hříchem; někdy však pochází z pouhé zloby démonů, chtějících zabrániti člověku přijetí této svátosti. Pročež se čte v Řečích Otců, že, když jeden bratr utrpěl poskvrnění vždy ve svátky, ve které bylo přijímání, starší, seznavše, že žádná příčina nepocházela od něj, určili, že proto nepřestane přijímati, a tak přestalo šálení démonů.

Podobně také předchozí nevázané myšlenky mohou někdy býti vůbec bez hříchu, třebas když někdo musí o takových přemýšleti k vůli vyučování nebo rozboru; neboť když je to bez dychtivosti a potěšení, nejsou to myšlenky nečisté, nýbrž počestné; z nich však může následovati poskvrnění, jak je patrné z výroku Augustinova svrchu uvedeného. Někdy však jsou předchozí myšlenky z dychtivosti a potěšení; a přistoupí-li souhlas, bude hřích smrtelný; chybí-li však, bude všední.

Podobně také i tělesná příčina jest někdybez hříchu: třebas, když je ze slabosti přirozenosti, odkudž někteří utrpí bez hříchu také za bdění výtok semene; nebo také, je-li z přebytku přirozenosti; jako se totiž přihodí bez hříchu výtok krve, tak také semene, jež jest přebytekkrve, podle Filosofa. Někdy však je s hříchem: třebas, když pochází z přemíry pokrmu či nápoje; a to také může býti hřích všední nebo smrtelný; ačkoli se častěji přihází hřích smrtelný při neslušných myšlenkách, pro snadnost souhlasu, než při požívání pokrmu a nápoje. Pročež i Řehoř, píše Augustinovi, biskupu Anglů, praví, že jest vynechati přijímání, když pochází z neslušných myšlenek, ne však, když pochází z přemíry pokrmu či nápoje, zvláště, je-li nutno. Tak tedy zpříčiny poskvrnění lze pozorovati, zda noční poskvrnění z nutnosti brání přijmouti tuto svátost.

Z jakési pak slušnosti brání pro dvojí. Z nich jedno se vždycky přihodí, totiž jakási tělesná špinavost, se kterou, z úcty ke svátosti, nesluší se přistoupit k oltáři (pročež i chtějící se dotknouti něčeho posvátného, umývají si ruce), leda by taková nečistota byla ustavičná nebo dlouhá, jako jest malomocenství neho krvotok nebo něco takového. Jiné pak je rozptýlenost mysli, která sleduje noční poskvrnění, maximum sacramentum.

III q. 80 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari, unum quidem ratione cuius ex necessitate impedit hominem a sumptione huius sacramenti; aliud autem ratione cuius non ex necessitate impedit hominem, sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab huius sacramenti perceptione solum mortale peccatum. Et quamvis ipsa nocturna pollutio, secundum se considerata, peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen, ratione suae causae, quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnae. Quandoque enim provenit ex causa extrinseca spirituali, scilicet Daemonum illusione, qui, sicut in prima parte habitum est, phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex praecedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, seu ex superfluitate sive debilitate naturae; seu etiam ex superfluitate cibi et potus. Quaelibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si quidem sit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem huius sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis domini. Si vero sit cum peccato mortali impedit ex necessitate. Illusio enim Daemonum quandoque provenit ex praecedenti negligentia praeparationis ad devotionem, quae potest esse vel mortale vel veniale peccatum. Quandoque vero provenit ex sola nequitia Daemonum volentium impedire hominem a sumptione huius sacramenti. Unde legitur in collationibus patrum quod, cum quidam pollutionem pateretur semper in festis in quibus erat communicandum, seniores, comperto quod nulla causa ab ipso praecesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio Daemonum. Similiter etiam praecedentes cogitationes lascivae quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare. Et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non erunt cogitationes immundae, sed honestae, ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini inducta. Quandoque vero praecedentes cogitationes sunt cum concupiscentia et delectatione et, si adsit consensus, peccatum mortale erit, sin autem, veniale. Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturae, unde et quidam vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur; vel etiam si sit ex superfluitate naturae, sicut enim contingit sanguinem superfluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum philosophum. Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus. Et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale, licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cogitationes, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi et potus. Unde Gregorius, scribens Augustino Anglorum episcopo, dicit cessandum esse a communione quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi et potus, praesertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio ex necessitate impediat sumptionem huius sacramenti. Ex quadam vero

zvláště, když nastává s neslušnou obrazotvorností.

Avšak této překážky, která je z jakési slušnosti, se nedbá při nějaké nutnosti, třebas, jak praví Řehoř, "když snad naléhá sváteční den, nebo nějaká nezbytnost velí vykonati přísluhu, protože jiný kněz chybí.

K prvnímu se tedy musí říci, že z nutnosti se sice člověku brání přijmouti tuto svátost pouze pro smrtelný hřích; ale z jakési vhodnosti může býti člověku bráněno z jiných příčin, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že manželské spojení, je-li bez hříchu (třebas nastane-li k vůliplození potomstva nebo prokázání povinnosti), nebrání přijmouti tuto svátost z jiného důvodu, než jak bylo řečeno o nočním poskvrnění, které se přihodí bez hříchu, totiž pro tělesnou nečistotu a roztržitost mysli. Z toho důvodu praví Jeronym, K Mat.: "Když nemohli jísti chleby předkladné ti, kteří se dotkli manželek, čím více onen chléb, který s nebe sestoupil, nesmí býti urážen a dotýkán od těch, kteří nedlouho předtím přilnuli objetími manželskými? Ne že zavrhujeme sňatek, ale, že se nemáme oddávati tělesným činům v té době, kdy budeme jísti tělo beránkovo." Ale, protože se to rozumí dle vhodnosti, a ne dle nutnosti, praví Řehoř, že "takovv má býti ponechán svému soudu". Avšak, vládne-li veskutku spojení ne láska, plodící potomstvo, nýbrž rozkoš, jak tamtéž dodává Řehoř, tchdy se má zabrániti, aby nepřistoupil k této svátosti.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Řehoř, v řečeném Listě Augustinovi, biskupu Anglů, ve Starém zákoně se poskvrnění některých stanovilo jako předobraz a lid nového zákona to rozumí duchovně. Pročež takové tělesné nečistoty, jsou-li ustavičně nebo dlouho, nebrání přijmouti tuto spasitelnou svátost, jak bránily přistoupiti kobrazným svátostem. Jestli však brzo pominou, jako nečistota nočního poskrnění, z jakési slušnosti brání přijmouti tuto svátost toho dne, kdy se to přihodilo. Pročež i Deut. 23 se praví: "Bude-li mezi vámi člověk, který byl poskvrněn zanočního spánku, vyjde mimo tábor; a nevrátí se dříve, až se k večeru umyje vodou."

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač se zkroušeností a vyznáním odstraní provina viny; přece se neodstraní tělesná nečistota a roztržitost mysli, sledující poskvrnění.

K pátému se musí říci, že sen o vraždě nepřivádí tělesného poskvrnění, ani takové roztržitosti mysli, jako sen o smilstvu, k vůli síle potěšení; kdyby však sen o vraždě pocházel z příčiny, která je hřích, především smrtelný, brání přijmouti tuto svátost k vůli své příčině.

congruentia impedit quantum ad duo. Quorum unum semper accidit, scilicet quaedam foeditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere, unde et volentes tangere aliquid sacrum manus lavant; nisi forte talis immunditia perpetua sit vel diuturna, sicut est lepra vel fluxus sanguinis vel aliquid huiusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quae sequitur pollutionem nocturnam, praecipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit, *cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit*.

III q. 80 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione huius sacramenti nisi propter peccatum mortale, sed ex quadam congruentia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est.

III q. 80 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod coitus coniugalis, si sit sine peccato, puta si fiat causa prolis generandae vel causa reddendi debitum, non alia ratione impedit sumptionem sacramenti nisi sicut dictum est de pollutione nocturna quae accidit sine peccato scilicet propter immunditiam corporalem et mentis distractionem. Ratione cuius Hieronymus dicit, super Matth., *si panes propositionis ab his qui uxores tetigerant comedi non poterant, quanto magis panis qui de caelo descendit, non potest ab his qui coniugalibus paulo ante haesere amplexibus, violari atque contingi. Non quod nuptias condemnemus, sed quod, eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a carnalibus operibus debeamus*. Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod talis *est suo iudicio relinquendus. Si vero non amor procreandae sobolis sed voluptas dominatur in opere*, ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

III q. 80 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in epistola supra dicta ad Augustinum Anglorum episcopum, in veteri testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novae legis spiritualiter intelligit. Unde huiusmodi corporales immunditiae, si sint perpetuae vel diuturnae, non impediunt sumptionem huius sacramenti salutaris sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia. Si vero cito transeunt, sicut immunditia pollutionis nocturnae, ex quadam congruentia impedit sumptionem huius sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deut. XXIII dicitur, *si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur priusquam ad vesperam lavetur aqua*.

III q. 80 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpae, non tamen aufertur corporalis immunditia et distractio mentis ex pollutione consecuta.

III q. 80 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis sicut fornicatio, propter intensionem delectationis. Si tamen somnium homicidii proveniat ex



## I.8. Zda brání přijmouti tuto svátost pokrm nebo nápoj, napřed požitý.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že napřed požitý pokrm nebo nápoj nebrání přijmouti tuto svátost. Neboť tato svátost byla ustanovena od Pána při večeři. Ale Pán, když povečeřel, dal tuto svátost svým učedníkům, jak je patrné Luk. 22. Tedy se zdá, že také my máme přijímati tuto svátost po požití jiných pokrmů.

Mimo to se praví I. Kor. 11: "Když se scházíte k požívár.í," totiž těla Páně, ,;čekejte na sebe; kdo má hlad, doma pojez." A tak se zdá, že, když někdo pojedl doma, může v kostele požívati tělo Kristovo.

Mimo to na třetím sněmu v Kartagu se čte: "Svátosti oltářní buďtež konány jen od lidí lačných, vyjímajíc jediný výroční den, kdy se slaví večeře Páně." Tedy aspoň onoho dne může někdo přijmouti tělo Páně po jiných pokrmech.

Mimo to požití vody nebo léku nebo jiného pokrmu nebo nápoje v nepatrném množství, neb zbytků pokrmu zůstavších v ústech, ani neruší církevního postu, ani střídmosti, která se vyžaduje k tomu, aby někdo uctivě přijal tuto svátost. Tedy řečenými se nikomu nebrání přijmouti tuto svátost.

Mimo to někteří pozdě v noci jedí nebo pijí a snad po probdělé celé noci ráno přijímají svatá tajemství, nevytrávivše úplně. Méně by však překáželo střídmosti člověka, kdyby ráno málo pojedl a potom kolem deváté přijal tuto svátost; jež někdy bývá i po delší době. Tedy se zdá, že takové požívání pokrmu není člověku překážkou této svátosti.

Mimo to nenáleží menší uctivost této svátosti již přijaté než před přijetím. Ale po přijetí svátosti je dovoleno požíti pokrmu nebo nápoje. Tedy též před přijetím.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odpovědí Januariovi: "Duch Svatý chtěl, aby ke cti takové svátosti vešlo do úst křesťanových tělo Páně dříve než ostatní pokrmy."

Odpovídám: Musí se říci, že něco brání přijmouti tuto svátost dvojmo. Jedním způsobem o sobě; jako smrtelný hřích, jenž odporuje značenému touto svátostí, jak bylo svrchu řečeno. Jiným způsobem pro zákaz církve. A tak se brání někomu přijmouti tuto svátost po pokrmu a nápoji, z trojího důvodu. A to, nejprve, jak praví Augustin, ke cti této svátosti: aby totiž vešla do úst člověka, dosud nedotčených nějakým pokrmem nebo nápojem. Za druhé, pro význam: aby se totiž dalo rozuměti, že Kristus, jenž jest věcí této svátosti, a jeho láska mají první spočinouti v

causa quae est peccatum, praesertim mortale, impedit a sumptione huius sacramenti ratione suae causae.

## 8. Utrum sit solum a ieiunis sumendum.

III q. 80 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cibus vel potus praeassumptus non impediat sumptionem huius sacramenti. Hoc enim sacramentum est a domino institutum in cena. Sed dominus, postquam cenavit, hoc sacramentum discipulis tradidit, sicut patet Luc. XXII et I Cor. XI. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

III q. 80 a. 8 arg. 2

Praeterea, I Cor. XI dicitur, *cum convenitis ad manducandum*, scilicet corpus domini, *invicem expectate, si quis autem esurit, domi manducet*. Et ita videtur quod, postquam aliquis domi manducavit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

III q. 80 a. 8 arg. 3

Praeterea, in Concilio Carthaginensi legitur, et habetur de Consecr., dist. I, *sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cena domini celebratur*. Ergo saltem illo die potest corpus Christi aliquis post alios cibos sumere.

III q. 80 a. 8 arg. 4

Praeterea, sumptio aquae vel medicinae, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate, vel etiam reliquiarum cibi in ore remanentium, neque ieiunium Ecclesiae solvit, neque sobrietatem tollit, quae exigitur ad hoc quod aliquis reverenter hoc sacramentum sumat. Ergo per praedicta non impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti.

III q. 80 a. 8 arg. 5

Praeterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, aut forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria, nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque maior distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi praeassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

III q. 80 a. 8 arg. 6

Praeterea, non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto quam ante sumptionem. Sed, sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

III q. 80 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro responsionum ad Ianuarium, *placuit spiritui sancto ut, in honorem tanti sacramenti, prius in os Christiani dominicum corpus intraret quam ceteri cibi*.

III q. 80 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod aliquid impedit sumptionem huius sacramenti dupliciter. Uno modo, secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum huius sacramenti, ut supra dictum est. Alio modo, propter prohibitionem Ecclesiae. Et sic impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti post cibum vel potum assumptum, triplici ratione. Primo quidem, sicut Augustinus dicit, in honorem huius sacramenti, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum.

srdcích našich, podle onoho Mat. 6: "Hledejte nejprve království Božího." Za třetí pro nebezpečí vrhnutí a mestřídmosti, které se někdy přiházejí z toho, že lidé nezřízeně užívají pokrmů; jak též Apoštol praví, I. Kor. 11: "Někdo pak lační, kdežto jiný jest opilý."

Avšak z tohoto obecného pravidla jsou vyňati nemocní, kterým se má ihned podati, i po pokrmu, jestliže se pochybuje o jejich nebezpečí, aby neodešli bez přijímání: protože nutnost nemá zákona. Proto se praví, O rad. 2: "Kněz ihned podej nemocnému, aby nezemřel bez přijímání."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v téže knize, "Ani proto, že Pán dal po pokrmech, mají proto bratří přicházeti ku přijímání této svátosti, poobědvavše nebo povečeřevše, nebo přijímati mezi svými jídly jak činiti ti, které Apoštol kárá a trestá. Neboť čím důtklivěji chtěl Spasitel zdůrazniti hloubku onoho tajemství, chtěl je. jakožto poslední, pevněji uložiti do srdcí a paměti učedníků a proto nepřikázal, jakým řádem se má později přijímati, chtěje ten způsob ponechati apoštolům, skrze něž bude ustanovovati církve."

K druhému se musí říci, že ono slovo se v Glosse takto vykládá: „Jestliže někdo lační a netrpělivě nechce vyčkati druhých, doma pojez své pokrmy, to jest, nasyť se pozemským chlebem, ale pak nepřijme Eucharistii."

K třetímu se musí říci, že onen oddíl mluví podle zvvku, kdysi u některých zachovávaného, že na znázornění Večeře Páně se toho dne přijímalo tělo Kristovo od nelačných. Ale to jest nyní zrušeno. Neboť, jak praví Augustin, v řečené knize, "po všem světě se zachovává tento obyčej", že se totiž tělo Kristovo přijímá od lačných.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak jsme měli ve Druhé Části, je dvojí lačnost. První jest lačnost přirozená, jež obnáší postrádání přijetí čehokoliv na způsob pokrmu nebo nápoje. A taková lačnost se vyžaduje k této svátosti z řečených důvodů. A proto ani po přijetí vody nebo jiného pokrmu či nápoje nebo také léku, v jakkoli malém množství, není dovoleno přijmouti tuto svátost. A nezáleží, zda něco takového vyživuje nebo nevyživuje, bud samo nebo s jinými, přijímá-li se na způsob pokrmu nebo nápoje. Zbytky pak jídla, zůstávajíčí v ústech, jestliže jsounáhodně spolknuty, nebrání přijmouti tuto svátost, protože se nepolykají na způsob pokrmu, nýbrž na způsob sliny a týž důvod jest o zbytcích vody nebo vína, jimiž se vyplachují ústa, jestliže se nepolyká veliké množství, nýbrž promíchané slinou, čemuž nelze zabrániti. Jiná pak jest lačnost cirkevní, jež jest ustanovena k umrtvování těla. A takové lačnosti nepřekážejí jmenovaná, protože jmenovaná značně nevyživují, nýbrž se spíše požívají pro trávení.

K pátému se musí říci, že, když se praví, že tato svátost má vejiti dříve do úst křesťanových než jiné pokrmy, nemá se rozuměti naprostě vůči celému času, jinak, kdo jednou jedl nebo pil, nikdy by později nemohl přijmouti tuto svátost.

Secundo, propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus, qui est res huius sacramenti, et caritas eius, debet primo fundari in cordibus nostris; secundum illud Matth. VI, *primo quaerite regnum Dei*. Tertio, propter periculum vomitus et ebrietatis, quae quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et apostolus dicit, I Cor. XI, *alius quidem esurit, alius vero ebrius est*. Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitetur ne sine communione decedant, quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de Consecr., dist. II, *presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur*.

III q. 80 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, *neque, quia post cibum dominus dedit, propterea pransi aut cenati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debeant, aut mensis suis miscere, sicut faciebant quos apostolus arguit et emendat. Namque salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipulorum. Et ideo non praecepit ut deinceps tali ordine sumeretur, ut apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum*.

III q. 80 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud verbum in Glossa sic exponitur, *si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios, manducet domi suos cibos, idest, pane terreno pascatur, nec post Eucharistiam sumat*.

III q. 80 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut, in repraesentationem dominicae cenae, illo die a non ieiunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc est abrogatum. Nam, sicut Augustinus in libro praedicto dicit, *per universum orbem mos iste servatur*, ut scilicet corpus Christi a ieiunis sumatur.

III q. 80 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, duplex est ieiunium. Primum est ieiunium naturae, quod importat privationem cuiuscumque praeassumpti per modum cibi vel potus. Et tale ieiunium requiritur ad hoc sacramentum, propter praedicta. Et ideo neque post assumptionem aquae vel alterius cibi aut potus vel etiam medicinae, in quantumcumque parva quantitate, licet accipere hoc sacramentum. Nec refert utrum aliquid huiusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiae tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem huius sacramenti, quia non traiiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae. Et eadem ratio est de reliquiis aquae vel vini quibus os abluitur, dummodo traiiciantur non in magna quantitate, sed permixtae salivae, quod vitari non potest. Aliud autem est ieiunium Ecclesiae, quod instituitur ad carnis macerationem. Et tale ieiunium per praedicta non impeditur, quia praedicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

III q. 80 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, *hoc sacramentum prius quam alii cibi debet mitti in os Christiani*, non est intelligendum absolute respectu totius



Ale je rozuměti pro týž den. A ačkoliv se podle různých různě béře začátek dne (neboť někteří začínají den polednem, někteří západem, někteří půlnocí, někteří východem slunce), přece církev Římská začíná den od půlnoci. A proto, kdo po půlnoci přijal něco na způsob pokrmu nebo nápoje, nemůže téhož dne přijmouti tuto svátost; může však, jestliže před půlnocí. A co do smyslu přikázání nezáleží, zda po požití pokrmu spal anebo také vytrávil; záleží však, co do rozrušení mysli, kterým trpí lidé pro nespavost nebo nevytrávení; a když je z toho mys1 velmi rozrušena, stává se člověk neschopným přijmouti tuto svátost.

K šestému se musí říci, že v samém přijetí této svátosti se vyžaduje největší zbožnost, protože se tehdy přijímá užitek svátosti. Této však zbožnosti více překáží předchozí než následující. A proto bylo spíše ustanoveno, aby se lidé postili před přijetím této svátosti, než potom. Má však býti nějaká přestávka mezi přijetím této svátosti a ostatních pokrmů. Proto se také říká ve mši po přijímání modlitba děkovná a přijímající říkají své soukromé modlitby. Avšak podle starých kánonů hylo stanoveno papežem Klimentem, jak máme O posvěc. 2: "Požívá-li se ráno podíl Páně, až do šesté lačnětež přisluhující, kteří jej přijali; a jestli přijali o třetí nebo čtvrté hodině, lačnětež až do večera." Neboť staří konali řidčeji mešní obřady a po větší přípravě. Nyní však, protože je třeba častěji konati posvátná tajemství, nemohlo by se to snadno zachovávati, a proto bylo zrušeno opačným zvykem.

## I.9. Zda tuto svátost nemající užívání rozumu mají přijímati.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nemající užívání rozumu nemají přijímati tuto svátost. Neboť se žádá, aby každý přistupoval k této svátosti se zbožností a předchozím zkoumaním sebe: podle onoho I. Kr. 11: "Zkoumej se člověk a tak jez z onoho chleba a pij z kalicha." To ale nemůže býti u těch, kteří postrádají užívání rozumu. Tedy se jim nemá dávati tato svátost.

Mimo to mezi jinými, kteří postrádají užívání rozumu, jsou také posedlí, kteří slují energumeni. Ale takovým se brání i pohlédnouti na tuto svátost, podle Diviše, v knize Círk. Hier. Tedy se nemá dávati tato svátost postrádajícím užívání rozumu.

Mimo to mezi jinými postrádajícími užívání rozumu zdají se býti děti nejvíce nevin>1é. Ale dětem se nepodává tato svátost. Tedy tím méně jiným postrádajícím užívání rozumu.

Avšak proti jest, co se čte ve sněmu Oranžském: "Pomateným jest poskytovati vše, co jest náboženské," a tak se jirru má poskytovati tato svátost, která jest svátost náboženská.

temporis, alioquin qui semel comedisset et bibisset, nunquam postea posset hoc sacramentum accipere. Sed est intelligendum quantum ad eundem diem. Et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur, nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu solis diem incipiunt; Ecclesia tamen, secundum Romanos, diem a media nocte incipit. Et ideo, si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum, potest vero si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem praecepti. Refert autem quantum ad perturbationem mentis quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem, ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem huius sacramenti.

III q. 80 a. 8 ad 6

Ad sextum dicendum quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus. Quae quidem devotio magis impeditur per praecedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines ieiunent ante sumptionem huius sacramenti quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem huius sacramenti et reliquos cibos. Unde et in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur; et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa Clemente, ut habetur de Consecr., dist. II, *si mane dominica portio editur, usque ad sextam ieiunent ministri qui eam sumpserunt, et si tertia vel quarta acceperint, ieiunent usque ad vesperum*. Antiquitus enim rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum maiori praeparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari. Et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

## 9. Utrum sit recipiendum a non habentibus usum rationis.

III q. 80 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum accipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et praecedenti sui examinatione accedat, secundum illud I Cor. XI, *probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat*. Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

III q. 80 a. 9 arg. 2

Praeterea, inter alios qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui energumeni dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione huius sacramenti arcentur, secundum Dionysium, in libro Eccles. Hier. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

III q. 80 a. 9 arg. 3

Praeterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

III q. 80 a. 9 s. c.

Sed contra est quod legitur in Concilio Arausico, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, *amentibus quaecumque sunt pietatis, sunt conferenda*. Et ita est conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

Odpovídám: Musí se říci, že se říká dvojmo, že někteří nemají užívání rozumu. Jedním způsobem, že mají slabé užívání rozumu, jako se říká nevidoucí, že špatně vidí. A protože takoví mohou pojmouti jakousi zbožnost vůči této svátosti, nemá se jim odpírati tato svátost. Jiným způsobem se říká, že někteří zcela nemají užívání rozumu. Buď tedy nikdy neměli užívání rozumu, nýbrž zůstali tak od narození. A tak takovým se nemá podávati tato svátost: protože u nich nikterak nepředcházela zbožnost vůči této svátosti. Nebo nepostrádali vždycky užívání rozumu; a tu, jestliže dříve, když byli mocni své mysli, jevila se u nich zbožnost vůči této svátosti. má se jim podati tato svátost v hodině smrti, leda by byla obava vrhnutí nebo vyplivnutí. Proto se čte ve sněmu Kartažském, a je v Dekretech, XXVI, ot. 6: "Ten, kdo v nemoci žádá pokání, jestliže náhodou, když k němu pozvaný kněz přišel, oněmí záchvatem nemoci, nebo podleh1 šílení, vydejtež svědectví ti, kteří jej slyšeli, a přijme pokání; a myslí-li se, že hned zemře, budiž usmířenvložením ruky a budiž mu do úst vlita Eucharistie."

K prvnímu se tedy musí říci, že postrádající užívání rozumu mohou míti zbožnost vůči svátosti, a to někteří přítomnou, jiní pak minulou.

K druhému se musí říci, že Diviš tam mluví o energumenech ještě nepokřtěných, v nichž totiž dosud nezanikla moc démonova, jež má v nich sílu z prvotního hříchu. Ale týž důvod jest o pokřtěných, kteří jsou tělesně trýzněni od nečistých duchů, i o jiných pomatených. Pročež praví Kassián: "Pamatujme, že nikdy nebylo zapovězeno od našich starších přesvaté přijímání těm, kteří jsou trýzněni od nečistých duchů."

K třetímu se musí říci, že týž důvod jest o právě narozených a o pomatených, kteří nikdy neměli užívání rozumu. Proto se nemají takovým dávati svat'a tajemství. Ačkoliv někteří Řekové činí opak, protože Diviš, II. hl. Neb. Hier. praví, že se má pokřtěným dáti svaté přijímání, nerozumějíce, že tam Diviš mluví o křtu dospělých. - Ale tím nejsou nijak poškozeni na životě, k vůli tomu, že praví Pán, Jan. 6: "Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítijeho krve, nebudete míti života v sobě:" protože, jak píše Augustin Bonifáciovi, "tehdy se každý věřící stává účastným těla a krve Páně", totiž duchovně, "když je na křtu učiněn údem těla Kristova". Ale když děti již začínají míti nějaké užívání rozumu, že mohou pojmouti zbožnost vůči této svátosti, tehdy se jim může uděliti tato svátost.

## I.10.Zda je dovoleno přijímati tuto svátost denně.

Při desáté se postupuje takto: zdá se, že není dovoleno přijímati denně tuto svátost. Jako totiž křest znázorňuje utrpení Páně, tak i tato svátost. Ale není dovoleno vícekráte byti po'křtěn, nýbrž pouze jednou, protože toliko "jednou zemrel Kristus za naše hříchy", jak se praví I. Petr.

III q. 80 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo, quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns qui male videt. Et quia tales possunt aliquam devotionem concipere huius sacramenti, non est eis hoc sacramentum denegandum. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt, et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo praecessit huius sacramenti devotio. Aut non semper caruerunt usu rationis. Et tunc, si prius, quando erant suae mentis compotes, apparuit in eis huius sacramenti devotio, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi, nisi forte timeatur periculum vomitus vel exspuitionis. Unde legitur in Concilio Carthaginensi IV, et habetur in decretis, XXVI, qu. VI, *is qui in infirmitate poenitentiam petit, si casu, dum ad eum invitatus sacerdos venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam, et, si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius Eucharistia*.

III q. 80 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem praesentem, quantum ad alios autem praeteritam.

III q. 80 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis Daemonis extincta, quae viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio et de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit, eis, qui ab immundis vexantur spiritibus, *communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam*.

III q. 80 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de pueris recenter natis et de amentibus qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda, quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius, II cap. Eccles. Hier., dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de Baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod dominus dicit, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*, quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio, *tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis domini particeps fit, scilicet spiritualiter, quando in Baptismate membrum corporis Christi efficitur*. Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

## 10. Utrum sit quotidie sumendum.

III q. 80 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. Sicut enim Baptismus repraesentat dominicam passionem, ita et hoc



3. Tedy se zdá, že není dovoleno přijímati denně tuto svátost.

Mimo to pravda má odpovídati obrazu. Ale velikonoční beránek, který byl hlavním obrazem této svátosti, jak bylo svrchu řečeno, nejedl se než jednou za rok. Ale církev slaví jednou v roce utrpení Kristovo, jehož jest tato svátost památkou. Tedy se zdá, že není dovoleno přijímati denně tuto svátost; nýbrž jednou za rok.

Mimo to této svátosti, ve které jest obsažen celý Kristus, přísluší největší úcta. Patří však k úctě, aby se někdo zdržoval této svátosti; pročež také je chválen setník, který řekl, Mat. 8: "Pane, nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou"; a Petr, který řekl, Luk. 5: "Odstup ode mne, Pane, neboť jsem člověk hříšný." Tedy není chvalné, aby člověk přijímal denně tuto svátost.

Mimo to; kdyby bylo chvalné přijímati často tuto svátost, čím by se častěji přijímala, tím bude chvalnější. Ale nejčastěji by bylo, kdyby člověk přijímal vícekráte za den tuto svátost. Tedy by bylo chvalné, aby člověk přijímal vícekráte za den. To však není zvykem Církve. Tedy se nezdá býti chvalné, aby někdo přijímal denně tuto svátost.

Mimo to Církev zamýšlí svými ustanoveními opatřiti jednotu věřících. Ale z ustanovení Církve jsou věřící povinni pouze jednou do roka přijímati; pročež se praví Extra, O pokání a odpuštění: , Každý věřící obojího pohlaví přijímej zbožně aspoň o velikonocích svátost Eucharistie: 1eda snad, na radu vlastního kněze, pro nějakou rozumnou příčinu, na čas se rozhodl odložiti přijetí ji.`` Není tedy chvalné, aby se denně přijímala tato svátost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O slovech Páně: "Tento chléb jest denní, denně přijímej, aby denně ti prospíval."

Odpovídám: Musí se říci, že na užívání této svátosti lze pozorovati dvojí. A to, jedno se strany svátosti samé, jejíž sila jest spasitelná lidem. A proto jest užitečné denně ji přijímati, aby člověk denně požíval jejího ovoce. Pročež praví Ambrož, v knize O svátostech: "Jestliže, kdykoliv se vylévá krev Kristova, vy lévá se na odpuštění hříchů, musím vždycky přijímati, jenž vždycky hřeším, musím vždycky míti lék."

Jiným způsobem lze :pozorovati se strany přijímajícího, na němž se požaduje, aby přistoupil k této svátosti s velikou zbožností a úctou. A proto, jestliže někdo se denně shledává k tomu připravený, jest chvalné, aby denně přijímal. Pročež Augustin, když řekl, Přijímej, aby ti denně ,prospíval, dodává: "Tak žij, abys denně zasloužil přijímati." Ale, protože mnohdy u četných 1idí se vyskytuje mnoho překážek této zbožnosti, pro neuzpůsobenost těla nebo duše, není užitečné všem lidem denně přistupovati k této svátosti, nýbrž kdykoliv člověk sacramentum. Sed non licet pluries baptizari, sed semel tantum, quia Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur I Pet. III. Ergo videtur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

III q. 80 a. 10 arg. 2

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed agnus paschalis, qui fuit figura praecipua huius sacramenti, ut supra dictum est, non manducabatur nisi semel in anno. Sed Ecclesia semel in anno celebrat Christi passionem, cuius hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non licet quotidie sumere hoc sacramentum, sed semel in anno.

III q. 80 a. 10 arg. 3

Praeterea, huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat, unde et laudatur centurio, qui dixit, Matth. VIII, *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*; et Petrus, qui dixit, Luc. V, *exi a me, domine, quia homo peccator ego sum*. Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

III q. 80 a. 10 arg. 4

Praeterea, si laudabile esset frequenter hoc sacramentum suscipere quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed maior esset frequentia si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret. Quod tamen non habet Ecclesiae consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

III q. 80 a. 10 arg. 5

Praeterea, Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiae fideles tenentur solum semel communicare in anno, unde dicitur extra, de Poenit. et Remiss., *omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte, de proprii sacerdotis consilio, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum*. Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

III q. 80 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *iste panis quotidianus est, accipe quotidie quod quotidie tibi prosit*.

III q. 80 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cuius virtus est hominibus salutaris. Et ideo utile est quotidie ipsum suscipere, ut homo quotidie eius fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, *si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco, debeo semper habere medicinam*. Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur quod cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo, si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus, cum dixisset, *accipe quod quotidie tibi prosit*, subiungit, *sic vive ut quotidie merearis accipere*. Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta huius devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem vel animae, non est utile

se shledá k ní připraven. Pročež v knize O círk. dogmat. se praví: "Ani nechválím, ani nekárám denní přijímání Eucharistie."

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze svátost křtu připodobňuje se člověk smrti Kristově, přijímaje v sebe jeho charakter. A proto, jako Kristus jednou zemřel, tak má pouze jednou člověk býti křtěn. Ale z této svátósti nepřijímá člověk charakter Kristův; nýbrž Krista samého; jehož síla zůstává na věky. Pročež, Žid. 10, "Jednou oběti dokonal posvěcené na věky". A proto, že člověk potřebuje denně spásonosné síly Kristovy, může chvalně tuto svátost přijímati denně.

A protože křest je především duchovní znovuzrození, proto, jako se člověk tělesně jednou rodí, tak má také býti jednou duchovně křtem obrozen, jak praví Augustin, k onomu Jan. 3, ‚Jak se může člověk naroditi, když jest starcem?' Ale tato svátost je duchovní pokrm; pročež, jako se denně přijímá tělesný pokrm, tak jest chvalné denně přijímati také tuto svátost. Pročež Pán, Luk. 11, učí. prositi, Chléb náš každodenní dej nám dnes; ve výkladu čehož praví Augustin, v knize O slovech Páně: "Jestliže denně přijmeš" totiž tuto svátost, každodenně máš dnes, tobě Kristus každodenně vstává z mrtvých: je totiž dnes, když Kristus z mrtvých vstává".

K druhému se musí říci, že velikonoční beránek zvláště byl obrazem této svátosti, co do utrpení Kristova, které se znázorňuje skrze tuto svátost. A proto byl toliko jednou v roce požíván, protože Kristus jednou zemřel. A proto také Církev jednou za rok slaví památku utrpení Kristova. Ale v této svátosti podává se nám památka utrpení Kristova na způsob pokrmu, jenž se denně přijímá. A proto v tom jest naznačena mannou, která denně byla dávána lidu na poušti.

K třetímu se musí říci, že úcta k této svátosti má bázeň spojenou s láskou; pročež uctivá bázeň před Bohem sluje synovská bázeň, jak bylo řečeno v Druhé Části. Z lásky totiž podněcuje se touha přijmouti; z bázně však povstává uctivá pokora. A proto obojí patří k uctívání této svátosti, i že denně se přijíW á, i že se někdy vynechá. Pročež praví Augustin: "Řekne-li někdo, že se nemá denně přijímati Eucharistie, jiný tvrdí, každodenně: čiňkaždý co dle své víry pokládá za zbožný čin. Neboť se spolu nepřeli Zacheus a onen setník. když jeden z nich radostně přijal Pána, druhý řekl: Nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou: oba uctívajíce Spasitele, ač ne jedním způsobem." Láska však a naděje, k nimž Písmo vždycky vyzývá, předčí bázeň. Pročež též, když Petr řekl;

"Odstup ode mne, Pane, neboť jsem člověk hříšný", odpověděl Ježíš: "Neboj se."

Ke čtvrtému se musí říci, že proto, že Pán řekl, "Chléb náš každodenní dej nám dnes", nelze vícekráte za den přijímati; takže aspoň tím, že někdo přijímá jednou za den, naznačuje, se jedinost utrpení Kristova.

omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se homo ad illud paratum invenerit. Unde in libro de ecclesiasticis Dogmat. dicitur, *quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero*.

III q. 80 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per sacramentum Baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens eius characterem, et ideo, sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cuius virtus manet in aeternum, unde, ad Heb. X, *una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*. Et ideo, quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum percipere. Et quia praecipue Baptismus est spiritualis regeneratio, ideo, sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per Baptismum, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. III, *quomodo potest homo nasci cum sit senex?* Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, unde, sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde dominus, Luc. XI, docet petere, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, in cuius expositione Augustinus dicit, in libro de verbis domini, si quotidie acceperis, scilicet hoc sacramentum, *quotidie tibi est hodie, tibi Christus quotidie resurgit, hodie enim est quando Christus resurgit*.

III q. 80 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod agnus paschalis praecipue fuit figura huius sacramenti quantum ad passionem Christi, quae repraesentatur per hoc sacramentum. Et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia semel in anno celebrat memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur. Et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie populo dabatur in deserto.

III q. 80 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod reverentia huius sacramenti habet timorem amori coniunctum, unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est. Ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam huius sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit, *si dixerit quispiam non quotidie accipiendam Eucharistiam, alius affirmat quotidie, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum. Neque enim litigaverunt inter se Zacchaeus et ille centurio, cum alter eorum gaudens susceperit dominum, alter dixerit, non sum dignus ut intres sub tectum meum, ambo salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo*. Amor tamen et spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori, unde et, cum Petrus dixisset, *exi a me, domine, quia peccator homo ego sum*, respondit Iesus, noli timere.

III q. 80 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia dominus dicit, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat, repraesentetur unitas passionis Christi.



K pátému se musí říci, že podle různého stavu Církve, byla o tom vydána různá ustanovení. Neboť v prvotní Církvi, když více vládla zbožnost křesťanské víry, bylo ustanoveno, aby věřící přijímali denně. Pročež praví papež Anaklet: "Po posvěcení všichni přijímejte, kdo nechcete postrádati kostelního prahu: neboť to i apoštolové stanovili a drží svatá římská Církev." Později však, pro menší vroucnost víry, papež Fabián dovolil, "když ne častěji, aby přijímali všichni aspoň třikrát za rok", totiž, "o Velikonocích, Letnicích a Narození Páně". Papež Soter praví, že se má přijímati také. o Večeři Páně, jak máme v Dekretech o posvěcení, dist. II. Později však, když "pro nadbytek nepravosti chladla 1áska mnohých", ustanovi1 papež Innocenc IIL, aby "aspoň jednou za rok", totiž "o Velikonocích" věřící přijímali. - Radí se však, v knize O círk. dogmat., "přijímati ve všechny dny nedělní".

## I.11.Zda jest dovoleno vůbec upustiti od přijímání.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že je dovoleno vůbec upustiti od přijímání. Neboť je chválen Setník za to, že řekl, Mat. 8: "Pane, nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou." K němu pak se přirovnává ten, jenž se domnívá, že jest mu třeba upustiti od přijímání, jak bylo řečeno. Ježto se tedy nikdy nečte, že Kristus přišel do jeho domu, zdá se, že jest někomu dovoleno zdržeti se přijímání celý čas svého života.

Mimo to je každému dovoleno zdržovati se toho, co není nutné ke spasení. Ale tato svátost není nutná ke spasení, jak bylo svrchu řečeno. Tedy je dovoleno vůbec upustiti od přijímání této svátosti.

Mimo to hříšníci nejsou povinni přijímati; pročež papež Fabián, když řekl, ;,Třikrát za rok všichni přijímejte", připojil: "leda snad někomu brání hříchy". Jestliže tedy ti, kteří nejsou ve hříchu, jsou povinni přijímati, zdá se, že lepší je postavení hříšníků než spravedlivých: což je nevhodně. Tedy se zdá, že také spravedlivým je dovoleno upustiti od přijímání.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan 6: "Nebudete-li jísti tělo Syna člověka a píti jeho krev,nebudete míti života v sobě."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, jest dvojí způsob přijímání této svátosti, duchovní totiž a svátostný. Jest však zřejmé, že jsou všichni povinni požívati aspoň duchovně, protože je to přivtělení Kristu, jak bylo svrchu řečeno. Duchovní pak požívání zahrnuje vůli či touhu při,jmouti tuto svátost, jak bylo svrchu řečeno. A proto bez vůle přijmouti tuto svátost nemůže býti člověk spasen. Byla však marná vůle, kdyby se nevyplnila, když je možnost. A proto je zřejmé, že člověk je povinen přijmouti tuto svátost nejen z ustanovení Církve, nýbrž také z příkazu Pána, řkoucího, Mat. 26: "To čiňte na mou památku." Z ustanovení Církve pak jsou určeny doby vykonání příkazu Kristova.

III q. 80 a. 10 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum statum diversum Ecclesiae, diversa circa hoc statuta emanarunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando magis vigebat devotio fidei Christianae, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent. Unde Anacletus Papa dicit, *peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus, sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia*. Postmodum vero, diminuto fidei fervore, Fabianus Papa indulsit *ut, si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent*, scilicet in Pascha, in Pentecoste et in nativitate domini. Soter etiam Papa in cena domini dicit esse communicandum, ut habetur in decretis, de Consecr., dist. II. *Postmodum vero, propter iniquitatis abundantiam refrigescente caritate multorum*, statuit Innocentius III ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in libro de ecclesiasticis Dogmat., *omnibus diebus dominicis communicandum*.

## 11. Utrum liceat omnino abstinere.

III q. 80 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod liceat cessare omnino a communione. Laudatur enim centurio de hoc quod dicit, Matth. VIII *domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*. Cui comparatur ille qui reputat sibi a communione esse abstinendum, ut dictum est. Cum ergo nunquam legatur Christum in eius domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitae suae a communione abstinere.

III q. 80 a. 11 arg. 2

Praeterea, cuilibet licet abstinere ab his quae non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo licet a susceptione huius sacramenti omnino cessare.

III q. 80 a. 11 arg. 3

Praeterea, peccatores non tenentur communicare, unde Fabianus Papa, cum dixisset, *ter in anno omnes communicent*, adiunxit *nisi forte quis maioribus criminibus impediatur*. Si ergo illi qui non sunt in peccato, tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam iusti, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam iustis liceat a communione cessare.

III q. 80 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*.

III q. 80 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, spiritualis scilicet et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est. Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est. Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. Frustra autem esset votum nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiae, sed etiam ex mandato domini, dicentis, Matth. XXVI, *hoc facite in meam commemorationem*. Ex statuto

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, v Pastýřském, "to je pravá pokora, když není tvrdošíjná v odmítání toho, co je užitečně přikázáno". A proto nemůže býti chvalná pokora, když proti příkazu Kristovu a Církve někdo se zdržuje přijímání. Neboť Setníkovi nebylo přikázáno, aby přijal Krista do svého domu.

K druhému se musí říci, že tato svátost nesluje nutnou jako křest, pro děti, které mohou býti spaseny bez této svátosti, ne však bez svátosti křtu. Avšak pro dospělé jest obojí nutná.

K třetímu se musí říci, že hříšníci trpí velikou ztrátu z toho, že nesmějí přijmouti tuto svátost; pročež nemají z toho lepší postavení. A byť, zůstávajíce ve hříchu, nebyli proto omluveni od přestoupení přikázání, přece jest omluven kající, který, jak praví Innocenc, "se zdržuje podle rady kněze".

## I.12.Zda jest dovoleno přijímati tělo Páně bez krve.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno přijímati tělo Páně bez krve. Praví totiž papež Gelasius, a je v O posvěc. dist. IL: "Dozvěděli jsme se, že někteří, přijavše toliko podíl svatého těla, zdržují se kalicha přesvaté krve. Není pochyby, poněvadž se drží divné pověry: buď přijmou úplnou svatost, nebo se jim úplně odepře." Tedy není dovoleno přijmouti tělo Kristovo bez krve.

Mimo to dokonalost této svátosti spojuje požívání těla i pití krve, jak jsme svrchu měli. Přijímá-li se tedy tělo bez krve, bude svátost nedokonalá. Což se zdá patřiti ke svatokrádeži. Pročež papež Gelasiustamtéž dodává: "Protože dělení jednoho a téhož tajemství nemůže nastati bez velké svatokrádeže".

Mimo to tato svátost se koná na památku utrpení Páně, jak jsme svrchu měli, a přijímá na spásu duše. Ale utrpení Kristovo se více vyjadřuje v krvi než v těle; krev také je obětována za spásu duše, jak jsme svrchu měli. Tedy spíše jest upustiti od přijetí těla než od přijetí krve. Nemají tedy přistupující k této svátosti přijímati tělo Kristovo bez jeho krve.

Avšak proti je zvyk mnohých Církví, ve kterých se přijímajícímu lidu dává požívati tělo Kristovo, ne však krev.

Odpovídám: Musí se říci, že na užívání této svátosti lze pozorovati dvojí: jedno se strany svátosti samé; jiné se strany přijímajících. Se strany svátosti samé je vhodné, aby bylo obojí přijímáno, totiž i tělo i krev: protože v obojím

autem Ecclesiae sunt determinata tempora exequendi Christi praeceptum.

III q. 80 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in pastorali, *illa est vera humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter praecipitur, pertinax non est*. Et ideo non potest esse laudabilis humilitas si contra praeceptum Christi et Ecclesiae aliquis a communione abstineat. Neque enim centurioni praeceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

III q. 80 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis sicut Baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento Baptismi. Quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

III q. 80 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione huius sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis. Et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione praecepti, poenitens tamen, qui, ut Innocentius dicit, secundum consilium sacerdotis abstinet, excusatur.

## 12. Utrum liceat conficere corpus sine sanguine.

III q. 80 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod non liceat sumere corpus domini sine sanguine. Dicit enim Gelasius Papa, et habetur de Consecrat., dist. II, *comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent. Qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur*. Non ergo licet corpus Christi sumere sine sanguine.

III q. 80 a. 12 arg. 2

Praeterea, ad perfectionem huius sacramenti concurrit manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est. Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum. Quod ad sacrilegium pertinere videtur. Unde ibidem Gelasius subdit, *quia divisio unius eiusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire*.

III q. 80 a. 12 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicae passionis, ut supra habitum est, et sumitur pro animae salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore, sanguis etiam pro salute animae offertur, ut supra habitum est. Ergo potius esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Non ergo accedentes ad hoc sacramentum debent sumere corpus sine eius sanguine.

III q. 80 a. 12 s. c.

Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

III q. 80 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti; aliud ex parte sumentium. Ex parte ipsius sacramenti



záleží dokonalost svátosti. A proto, poněvadž knězi náleží posvětiti a vykonávati tuto svátost, žádným způsobem nemá přijímati tělo Kristovo bez krve.

Se strany pak přijímajících se vyžaduje nejvyšší úcta a obezřetnost, aby se nestalo něco, co by se obrátilo na bezpráví tak velikého tajemství. Což by se zvláště mohlo přihoditi při přijímání krve, jež by se mohla snadno vylíti, kdyby se neobezřetně přijímala. A protože vzrůstem množství lidu křesťanského, ve kterém jsou obsaženi staří a mladí a děti, z nichž někteří nejsou tak rozvážní, aby uplatnili náležitou obezřetnost při užívání této svátosti: proto se prozřetelně zachovává v některých kostelích, že se krev nedává lidu přijímati, nýbrž, že je přijímána pouze od kněze.

K prvnímu se tedy musí říci, že papež Gelasius mluví o kněžích, kteří, jako posvěcují celou svátost, tak mají také celou přijímati. Jak totiž čteme na sněmu Toledském: "Jaká bude obět, kde ani sám obětující se nerozezná?"

K druhému se musí říci, že dokonalost této svátosti není v užívání věřícími, nýbrž v posvěcení 1átky. A proto nic neubírá dokonalosti této svátosti, jestliže lid přijímá tělo bez krve; jen když posvěcující kněz přijímá obojí.

K třetímu se musí říci, že znázornění utrpení Páně děje se v samém posvěcení této svátosti, při němž se nemá posvěcovati tělo bez krve. Může však lid přijmouti tělo bez krve, a neplyne z toho nějaká újma. Protože kněz obětuje i přijímá krev ve jménu všech; a pod každou způsobou jest obsažen celý Kristus, jak bylo svrchu řečeno.

# *LXXXI. O užití této svátosti, jehož Kristus užil při prvním jí ustanovení.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o užiti této svátosti, jehož užil Kristus při prvém jí ustanovení.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda přijal Kristus sám své tělo a svou krev.

2. Zda dal Jidášovi.

3. Jaké tělo přijal nebo dal, totiž trpné nebo netrpné.

4. Jak by býval Kristus v. této svátosti, kdyby byla v třídení smrti uchována nebo posvěcena.

## I.1. Zda přijal Kristus své tělo a krev.

Při prvém se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nepřijal své tělo a krev. Neboť se nemá nic tvrditi o činech a slovech Kristových, co není dáno autoritou Písma svatého. Ale není v Evangelüch, že Kristus požil svého těla nebo pi1 krev. Nemá se to tedy tvrditi.

Mimo to nic nemůže býti v sobě, leč snad pro části, pokud totiž jedna jeho část jest ve druhé. Ale to, co se požívá

convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo, quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela ne aliquid accidat quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi Christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur.

III q. 80 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gelasius Papa loquitur quantum ad sacerdotes, qui, sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in Concilio Toletano, *quale erit sacrificium, ubi nec ipse sacrificans esse dignoscitur?*

III q. 80 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod perfectio huius sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni huius sacramenti si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

III q. 80 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum. Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est.

# *81. De usu quo Christus usus est isto sacramento.*

## Prooemium

III q. 81 pr.

Deinde considerandum est de usu huius sacramenti quo Christus usus est in prima sui institutione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ipse Christus sumpserit corpus et sanguinem suum. Secundo, utrum Iudae dederit. Tertio, quale corpus sumpserit aut dederit, scilicet passibile vel impassibile. Quarto, quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento si fuisset in triduo mortis reservatum, aut etiam consecratum.

## 1. Utrum ipse Christus sumpserit corpus suum et sanguinem.

III q. 81 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacrae Scripturae non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit aut sanguinem biberit. Non ergo est hoc asserendum.

III q. 81 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione

nebo pije, je v požívajícím a pijícím. Protože tudíž je celý Kristus v každé způsobě svátosti, zdá se nemožné, že sám přijal tuto svátost.

Mimo to je dvojí přijímání této svátosti, totiž duchovní a svátostné. Ale duchovní nepříslušelo Kristu: protože ničeho nepřijal od svátosti. A v důsledku svátostné, jež jest nedokonalé bez duchovního, jak jsme svrchu měli. Tedy Kristus žádným způsobem nepřijal tuto svátost.

Avšak proti jest, co prav; Jeronym, Heldibü: "Pán Ježiš sám hostem i hostina, požívající i požívaný."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že Kristus dal při Večeři svým učedníkům své tělo a krev, sám však nepřijal. Ale to se nezdá vhodně řečeno. Protože Kristus sám nejprve zachovával, co nařídil, aby jiní zachovávali. Pročež také sám chtěl býti dříve pokřtěn, než druhým křest uložil, podle onoho Skut. l: "Začal Ježíš konati a učiti." Pročež také sám nejdříve přijal své tělo a svou krev a potom dal přijímati učedníkům. A to je, co praví Glossa, Ruth. 3, k onomu, ‚Když

pojedl a pil', atd., že "Kristus jedl a pil při Večeři, když podal učedníkům svátost svého těla a krve. Pročež, poněvadž služebníci přijali tělo a krev, i on se účastnil."

K prvnímu se tedy musí říci, že v Evangelüch čteme, že Kristus vzal chléb a kalich. Nelze však rozuměti, že vzal jen do rukou, jak někteří říkají, nýbrž tím způsobem vzal, kterým dával jiným přijímati. Pročež, když řekl učedníkům: Vezměte a jezte, a opět, Vezměte a pijte; jest rozuměti, že Pán sám vzal, jedl a pil. Proto také někteří časomírou řekli: Za stolem Pán sedí: dvanáct kolem tvoří zástup: sám drží sebe v rukou: sám sobě jest pokrmem.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus, jak je v této svátosti, přirovnává se k místu ne podle vlastních rozměrů, nýbrž podle rozměrů svátostných způsob; takže je sám Kristus na kteřémkoli místě, kde jsou ony způsoby. A protože ony způsoby mohly býti v rukou a v ústech Kristových: sám Kristus celý mohl býti ve svých rukou i ve svých ústech. To však nemohlo býti, pokud se přirovnává k místu podle vlastních způsob.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, účinkem této svátosti jest nejen rozmnožení milosti, pohotovostni, nýbrž také nějaké skutkové potěšení sladkostí duchovních. Ačkoli pak nevzrostla Kristova milost z přijetí této svátosti, přece měl nějaké duchovní potěšení v novosti ustanovení této svátosti. Proto sám pravil, Luk. 12: "Toužebně jsem toužil jísti s vámi tyto Velikonoce," což Eusebius vykládá o novém tajemství této nové Úmluvy, jež odevzdával učedníkům. A proto duchovně požíval, a podobně svátostně: pokud přijal své tělo pod svátostí, jíž

partium, prout scilicet una pars eius est in alia, ut habetur in IV Physic. sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum ergo totus Christus sit in utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

III q. 81 a. 1 arg. 3

Praeterea, duplex est assumptio huius sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit. Et per consequens nec sacramentalis, quae sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est. Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

III q. 81 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, ad Heldibiam, *dominus Iesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur*.

III q. 81 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Christus in cena corpus et sanguinem suum discipulis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici. Quia Christus ea quae ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit, unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis Baptismum imponeret, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere*. Unde et ipse primo corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis suis tradidit sumendum. Et hoc est quod, Ruth III, super illud, *cumque comedisset et bibisset* etc., dicit Glossa, quod *Christus comedit et bibit in cena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde, quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem*.

III q. 81 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Evangeliis legitur quod Christus accepit panem et calicem. Non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt, sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit. Unde, cum discipulis dixerit, accipite et comedite, et iterum, accipite et bibite, intelligendum est quod ipse dominus accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metrice dixerunt, *rex sedet in cena, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibat ipse cibus*.

III q. 81 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illae species, est ipse Christus. Et quia species illae potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem potuisset hoc esse secundum quod comparatur ad locum secundum proprias species.

III q. 81 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, effectus huius sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiae, sed etiam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione huius sacramenti, habuit tamen quandam spiritualem delectationem in nova institutione huius sacramenti, unde ipse dicebat, Luc. XXII, *desiderio desideravi manducare hoc Pascha vobiscum*, quod



rozuměl a přichysta1 svátost svého těla. Jinak však, než přijímají ostatní svátostně a duchovně, kteří přijímají vzrůst milosti a potřebují svátostných znamení k pojetí pravdy.

## I.2. Zda Kristus dal Jidášovi své tělo.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nedal Jidášovi své tělo. Jak totiž se čte Mat. 26, když dal Pán učedníkům své tělo a krev, řekl jim: "Nebudu již píti z tohoto plodu révy až do onoho dne, kdy jej budu píti s vámi nový v království Otce svého." Z čehož se zdá, že ti, kterým dal své tělo a krev, budou s ním opět píti. Ale Jidáš potom s ním nepil. Tedy nepřijal s ostatnimi učedniky tělo Kristovo a krev.

Mimo to Pán plnil, co přikázal, podle onoho Skut. 1: "Začal Ježíš konati a učiti." Ale on přikázal, Mat. 8: "Nedávejte svaté psům." Ježto tedy sám věděl, že Jidáš je hříšník, zdá se, že mu nedal své tělo a krev.'

Mimo to čteme, že Kristus podal zvláště Jidášovi omočený chléb, Jan. 13. Kdyby tedy mu dal své tělo, zdá se, že je dal pod skývou; zvláště, když se tamtéž čte, "A po skývě vešel do něho Satan"; kdež Augustin praví: "Z toho se učíme, jak je se varovati špatného přijímání dobra. Když totiž je kárán, jenž nerozsuzuje, to jest nerozlišuje tělo Páně od ostatních pokrmů, jak bude odsouzen ten, jenž přistupuje k jeho stolu nepřátelsky, předstíraje své přátelství?" Ale s namočenou skývou nepřijal tělo Kristovo, jak praví Augustin, k onomu Jan. 13, ‚Když namočil chléb, dal Jidáši Šimona Iškariotského': "Nepřijal tehdy Jidáš tělo Kristovo sám, jak se domnívají někteří nedbale ětoucí." Tedy se zdá, že Jidáš nepřijal tělo Kristovo.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý: "Jidáš jsa účasten tajemství, neobrátil se. Pročež obojím roste velikost jeho zločinu: jednak, že přistupuje k tajemstvím zaměstnán takovým předsevzetím; jeď'nak, že přistupuje, nestal se lepším ani strachem, ani dobrodiním, ani ctí."

Odpovídám: Musí se říci, že Hilarius tvrdil, K Mat., že Kristus nedal Jidášovi své tělo a krev. A to by sice bývalo vhodné, považíme-li špatnost Jidášovu. Ale, protože Kristus nám měl býti příkladem spravedlnosti,neshodovalo se s jeho mistrovstvím, aby Jidáše, tajného hříšníka, bez žalobce a zřejmého důkazu, oddělil od společenství druhých: aby se tím nedával příklad představeným Církve, činiti podobná; a Jidáš sám, roztrpčen, by z toho vza1 příležitost hřešiti. A proto je třeba říci, že Jidáš přijal s ostatními učedniky tělo Páně a krev, jak praví Diviš, v knize Církev. Hier., a Augustin, K Janovi.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod jest Hilariův,

Eusebius exponit de novo mysterio huius novi testamenti quod tradebat discipulis. Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit. Aliter tamen quam ceteri sacramentaliter et spiritualiter sumant, qui augmentum gratiae suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent ad veritatis perceptionem.

## 2. Utrum dederit ea Iudae.

III q. 81 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus Iudae non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. XXVI, postquam dominus dederat corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis, *non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei*. Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Iudas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

III q. 81 a. 2 arg. 2

Praeterea, dominus implevit quod praecepit, secundum illud Act. I, *coepit Iesus facere et docere*. Sed ipse praecepit, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*. Cum ergo ipse cognosceret Iudam peccatorem esse, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

III q. 81 a. 2 arg. 3

Praeterea, Christus specialiter legitur Iudae panem intinctum porrexisse, Ioan. XIII. Si ergo corpus suum ei dederit, videtur quod sub buccella ei dederit, praecipue cum legatur ibidem, *et post buccellam introivit in eum Satanas*; ubi Augustinus dicit, *hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non diiudicat, idest, non discernit corpus domini a ceteris cibis, quomodo damnabitur qui ad eius mensam, fingens se amicum, accedit inimicus?* Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XIII, *cum intinxisset panem, dedit Iudae Simonis Iscariotis, non, ut putant quidam negligenter legentes, tunc Iudas solus corpus Christi accepit*. Ergo videtur quod Iudas corpus Christi non acceperit.

III q. 81 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit, *Iudas, particeps existens mysteriorum, conversus non est. Unde fit scelus eius utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adiit mysteria; tum quia adiens melior factus non fuit, nec metu nec beneficio nec honore*.

III q. 81 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Hilarius posuit, super Matth., quod Christus Iudae corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Iudae. Sed quia Christus debuit nobis esse exemplum iustitiae, non conveniebat eius magisterio ut Iudam, occultum peccatorem, sine accusatore et evidenti probatione, ab aliorum communione separaret, ne per hoc daretur exemplum praelatis Ecclesiae similia faciendi; et ipse Iudas, inde exasperatus, sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Iudas cum aliis discipulis corpus domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius in libro Eccles. Hier., et Augustinus, super Ioannem.

III q. 81 a. 2 ad 1

na důkaz, že Jidáš nepřijal tělo Kristovo. Avšak nenutí, protože Kristus mluví k učed'níkům, od jejichž sboru se Jidáš oddělil. Kristus však ho neoddělil. A proto Kristus, co na něm jest, také s Jidášem v království Božím víno pije: ale Jidáš sám odmítl tuto hostinu.

K druhému se musí říci, že Kristu byla známá Jidášova nepravost, avšak nebyla mu známa ze způsobu, kterým poznávají lidé. A proto Kristus nezapudil Jidáše od přijímání, aby dal příklad, že nemají býti takoví tajní hříšníci zapuzováni od jiných kněží.

K třetímu se musí říci, že nepochybně nepřijal Jidáš tělo Kristovo pod namočeným chlebem, nýbrž jednoduchý chléb. "Naznačuje se však snad," jak tamtéž praví Augustin, "namočením chleba Jidášova zkaženost: neboť některé věci se namáčejí, aby se zkazily." Jestliže však zde omočení znamená nějaké dobro, "totiž sladkost Boží dobroty, protože chléb namočením se stává chutnějším, po témž dobru ne neprávem stihlo odsouzení nevděčného." A pro ten nevděk "to, co je dobré, stalo se mu zlem", jako se přihází u přijímajících nehodně tělo Kristovo.

A jak tamtéž praví Augustin, "jest rozuměti, že Pán již předtím rozdělil všem svým učedníkům" svátost těla a krve své, "kde byl také Jidáš", jak vypravuje Lukáš. A potom došlo k tomu, že Pán, podle vypravování Janova, namočenou a podanou skývou označuje svého zrádce.

## I.3. Zda Kristus přijal a dal učedníkům své tělo netrpné.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristus přijal a dal učedníkům své tělo netrpné. Protože, k onomu Mat. 17, ‚Proměnil se před nimi', praví kterási Glossa: "Ono tělo, které měl od přirozenosti, dal učedníkům při Večeři, ne smrtelné a trpné. A Levit. 2, k onomu, ‚Bude-li tvá obět z plotny', praví Glossa: "Kříž, nadvše mocný, tělo Kristovo, které před utrpením nezdálo se přihodné požívání, potom učinil vhodným." Ale Kristus dal své tělo, jako příhodné požívání. Tedy dal takové, jaké měl po utrpení, totiž netrpné a nesmrtelné.

Mimo to každé tělo trpné trpí dotykem a požíváním. Kdyby tedy tělo Kristovo bývalo trpné, trpělo by dotykem a požíváním učedníky.

Mimo to svátostná slova nemají nyní větší moc, když jsou pronášena od kněze v osobě Kristově, než tehdy, když byla pronášena od samého Krista. Ale nyní, mocí svátostných slov, se posvěcuje na oltáři tělo Kristovo netrpné a nesmrtelné. Tedy mnohem spíše tehdy.

Avšak proti jest, že, jak praví Inocenc IIL, "takové tělo dal tehdy učedníkům, jaké měl". Měl však tehdy tělo trpné a smrtelné. Tedy dal učednikům tělo trpné a smrtelné.

Ad primum ergo dicendum quod illa est ratio Hilarii ad ostendendum quod Iudas corpus Christi non sumpsit. Non tamen cogit. Quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Iudas se separavit, non autem Christus eum exclusit. Et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Iuda vinum in regno Dei bibit, sed hoc convivium ipse Iudas repudiavit.

III q. 81 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Christo nota erat Iudae iniquitas sicut Deo, non autem erat sibi nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Iudam non repulit a communione, ut daret exemplum tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus repellendos.

III q. 81 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sine dubio Iudas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. Significatur autem fortassis, ut Augustinus dicit ibidem, *per panis intinctionem fictio Iudae, ut enim inficiantur, nonnulla tinguntur. Si autem bonum aliquod hic significat tinctio*, scilicet dulcedinem bonitatis divinae, quia panis ex intinctione sapidior redditur, eidem bono ingratum non immerito secuta est damnatio. Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne. Et, sicut Augustinus dicit ibidem, *intelligendum est quod dominus iam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Iudas erat, sicut Lucas narrat. Ac deinde ad hoc ventum est, ubi, secundum narrationem Ioannis, dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem*.

## 3. Utrum dederit et assumpserit corpus passibile etimpassibile.

III q. 81 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus sumpserit et dederit corpus suum discipulis impassibile. Quia super illud Matth. XVII, *transfiguratus est ante illos*, dicit quaedam Glossa, *illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cena, non mortale et passibile*. Et Levit. II, super illud, *si oblatio tua fuerit de sartagine*, dicit Glossa, *crux, super omnia fortis, carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit*. Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

III q. 81 a. 3 arg. 2

Praeterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

III q. 81 a. 3 arg. 3

Praeterea, verba sacramentalia non sunt modo maioris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

III q. 81 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut Innocentius III dicit, *tale corpus tunc dedit discipulis quale habuit*. Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et



Odpovídám: Musí se říci, že Hugo od Svatého Viktora tvrdil, že Kristus před utrpením v různých dobách přija1 čtyři vlastnosti oslaveného těla, totiž jemnost při narození, když vyšel z uzavřeného lůna Pan'ny ; rychlost, když kráčel suchýma nohama po moři; jasnost při proměnění; netrpnost při Večeři, když dal učedníkům požívati své. tělo. A podle toho dal svým učedníkům tělo netrpné a nesmrtelné.

Ale, jakkoliv jest u jiných, o nichž byl shora pověděn pravý názor, přece u netrpnosti nemůže býti, co se praví. Je totiž zjevné, že bylo totéž pravé tělo Kristovo, které bylo viděno od učedníků tehdy ve vlastní podobě a přijímáno ve svátostné způsobě. Avšak viděné ve vlastní podobě nebylo netrp'né, naopak bylo připraveno trpěti. Proto ani to tělo, které se dávalo ve způsobě svátostné, nebylo netrpné.

Bylo však netrpným způsobem ve svátostné způsobě, jež o sobě bylo trpné. Jako totiž vidění vyžaduje styk tělesa viděného s obklopujícím prostředím vidění, tak utrpení vyžaduje styk těla, které trpí, s těmi, kteří jednají. Avšak tělo Kristovo, jak je ve svátosti, jak bylo svrchu řečeno, nepřirovnává se k tomu, co je obklopuje, prostřednictvím vlastních rozměrů, jimiž se tělesa dotýkají, nýbrž prostřednictvím rozměrů způsob chleba a vína. A proto, co trpí a vidíme, jsou ony způsoby, ne však samo tělo Kristovo.

K prvnímu se tedy musí říci, že se řekne, že Kristus při Večeři nedal své tělo smrtelné a trpné, protože nedal smrtelným a trpným způsobem. Kříž však činí tělo Kristovo příhodné požívání, pokud tato svátost znázorňuje utrpení Kristovo.

K druhému se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby Kristovo tělo tak bývalo pod svátostí, jako bylo trpné.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, případky těla Kristova jsou v této svátosti věcným doprovázením, ne však mocí svátosti, ze které je tam podstata těla Kristova. A proto síla svátostných slov na to se vztahuje, aby bylo ve svátosti tělo, Kristovo totiž, kterékoli případky věcně v něm jsou.

## I.4. Zda, kdyby bývala tato svátost chována v hodině smrti Kristovy v nádobě, kdyby bývala posvěcena některým apoštolem, zemřel by tam.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, kdyby bývala tato svátost chována v době smrti Kristovy v nádobě. nebo byla některým apoštolem posvěcena, že by tam nezemřel. Neboť smrt Kristova nastala z jeho utrpení. Ale Kristus byl také tehdy v této svátosti způsobem netrpným. Tedy nemohl zemříti v této svátosti.

Mimo to při smrti Kristově byla oddělena jeho krev od těla. Ale v této svátosti jest zároveň tělo Kristovo i krev. mortale discipulis dedit.

III q. 81 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Hugo de sancto Victore posuit quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpsit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero virginis; agilitatem, quando siccis pedibus super mare ambulavit; claritatem, in transfiguratione; impassibilitatem, in cena, quando corpus suum tradidit discipulis ad manducandum. Et secundum hoc, dedit discipulis suis corpus impassibile et immortale. Sed, quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur, quinimmo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti quod in se erat passibile, sicut invisibiliter quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est, non comparatur ad ea quae circumstant mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini. Et ideo species illae sunt quae patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

III q. 81 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur non dedisse in cena corpus suum mortale et passibile, quia non dedit corporali et passibili modo. Crux autem facit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum repraesentat passionem Christi.

III q. 81 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si corpus Christi sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub sacramento.

III q. 81 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit ut sit sub hoc sacramento corpus, Christi scilicet, quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

## 4. Quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento si fuisset in triduo mortis reservatum aut consecratum.

III q. 81 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pyxide, vel ab aliquo apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per eius passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

III q. 81 a. 4 arg. 2

Tedy by nezemřel Kristus v této svátosti.

Mimo to smrt nastává oddělením duše od těla. Ale v této svátosti jest obsaženo jak Kristovo tělo, tak duše. Tedy nemohl Kristus zemříti v této svátosti.

Avšak proti jest, že by býval ve svátosti týž Kristus, který byl na kříži. Ale na kříži umíral. Tedy by umíral i ve svátosti uchovávané.

Odpovídám: Musí se říci, že v podstatě totéž tělo Kristovo je v této svátosti a ve vlastni podobě, ale ne týmž způsobem. Neboť ve vlastní podobě dotýká se okolních těles vlastními rozměry, ne však, pokud je v této svátosti, jak bylo svrchu řečeno. A proto, cokoliv patří ke Kristu, jak je v sobě, lze mu přidělovati jsoucímu i ve vlastní způsobč, i ve svátosti: jako život, smrt, bolest, bytí oduševněné nebo neoduševněné, a ostatní taková. Co však mu přísluší ve srovnání s vnějšími tělesy, lze mu přidělovati jsoucímu ve vlastní podobě, ne však, pokud jest ve svátosti: jako výsměch, poplivání, ukřižování, bičová'ní a ostatní taková. Pročež takč někteří řekli časomírou: "Se skrytým ve schránce možno ti spojovat jen bez vzniku bolest, avšak činěná netkne se jeho."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, utrpení přísluší tělu trpícímu v poměru k vnějšímu činiteli. A proto Kristus, jak je ve svátosti, nemůže trpěti. Může však umříti.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pod způsobou chleba je tělo Kristovo mocí posvěcení, krev pak pod způsobou vína. Ale nyní, kdy krev Kristova není věcně oddělena od jeho těla, z věcného doprovázení jest i krev Kristova pod způsobou chleba zároveň s tělem, a tělo pod způsobou vína zároveň s krví. Ale, kdyby bývala tato svátost posvěcena v době utrpení Kristova, kdy byla krev věcně oddělena od těla, pod způsobou chleba bývalo by jen tělo a pod způsobou vína jen krev.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, duše Kristova jest v této svátosti z věcného doprovázení, protože není bez těla; ne však mocí posvěcení. A proto, kdyby bývala tehdy posvěcena tato svátost, nebo uchovávána, když byla duše odloučena věcně od těla, nebývala by duše Kristova pod touto svátostí: ne pro nedostatek síly slov; nýbrž pro jiné uspořádání věci.

## *LXXXII.O přisluhujících touto svátostí.*

### Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom se má uvažovati o přisluhujícím touto svátostí. A o tom je deset otázek:

1. Zda je vlastní knězi posvěcovati tuto svátost.

2. Zda může více kněží zároveň posvětiti touž hostii.

Praeterea, in morte Christi separatus fuit sanguis eius a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

III q. 81 a. 4 arg. 3

Praeterea, mors accidit per separationem animae a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus Christi quam anima. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

III q. 81 a. 4 s. c.

Sed contra est quod idem Christus qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

III q. 81 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo, nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod est in se, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cetera huiusmodi. Quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cetera huiusmodi. Unde quidam metrice dixerunt, *pyxide servato poteris sociare dolorem innatum, sed non illatus convenit illi*.

III q. 81 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, passio convenit corpori passo per comparationem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub sacramento, pati non potest. Potest tamen mori.

III q. 81 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab eius corpore, ex reali concomitantia et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed, si in tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore, fuisset hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

III q. 81 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo, si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel servatum quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum sed propter aliam dispositionem rei.

## *82. De ministris huius sacramenti.*

### Prooemium

III q. 82 pr.

Deinde considerandum est de ministro huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. Secundo, utrum plures sacerdotes simul possent eandem hostiam consecrare. Tertio, utrum dispensatio huius sacramenti



3. Zda přísluší pouze knězi rozdílení této svátosti.

4. Zda jest dovoleno knězi posvěcujícímu zdržeti se přijímání

5. Zda hříšný kněz může vykonati tuto svátost.

6. Zda mše špatného kněze platí méně než dobrého.

7. Zda kacíři, rozkolníci nebo vyobcovaní mohou vykonati tuto svátost.

8. Zda sesazení.

9. Zda hřeší beroucí od takových přijímání.

10. Zda je dovoleno knězi zcela se zdržovati sloužení.

### I.1. Zda jest vlastní knězi posvěcení této svátosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že posvěcení této svátosti není vlastní knězi. Bylo totiž svrchu řečeno, že se tato svátost posvěcuje mocí slov, která jsou tvarem této svátosti. Ale ona slova se nemění, ať jsou řečena od kněze nebo od kohokoli jiného. Tedy se zdá, že ne pouze kněz, nýbrž také kdokoli jiný může posvětiti tuto svátost.

Mimo to kněz koná tuto svátost v osobě Kristově. Ale svatý laik je spojen s Kristem láskou. Tedy se zdá, že i laik může vykonati tuto svátost. Pročež i Zlatoústý praví, K Mat., že "každý svatý jest kněz".

Mimo to, jako je křest určen ke spáse lidí, tak i tato svátost, jak je patrné ze shora řečeného. Ale i laik může křtíti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy není knězi vlastní konati tuto svátost.

Mimo to se tato svátost dokonává v posvěcení látky. Ale posvěcovati jiné látky, totiž křižmo a svatý olej a žehnaný olej, přísluší pouze biskupovi, ač svěcení jich není takové hodnoty, jako posvěcení Eucharistie, v níž je celý Kristus.

Tedy konati tuto svátost není knězi vlastní, nýbrž pouze biskupovi.

Avšak proti jest, co praví Isidor v jednom Listu, a je v Dekretech; dist. XXV.: "Knězi přísluší konati na oltáři Božím svátost těla a krve Páně."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tato svátost je takové hodnoty, že se nekoná, leč v osobě Kristově. Kdokoli však koná něco v osobě druhého, musí to konati mocí od něho udělenou. Jako však pokřtěnému jest od Krista udělena moc přijímati tuto svátost, tak knězi, když jest vysvěcen, uděluje se moc posvěcovati tuto svátost v osobě Kristově: tím je totiž postaven na stupeň těch, kterým bylo od Pána řečeno: "To čiňte na mou památku." A proto je třeba říci, že je vlastní kněžím kotlati tuto svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že svátostná moc záleží ve více, a ne toliko v jednom; jako moc křtu záleží ve slovech a ve vodě. Pročež i posvěcující moc nezáleží pouze v

pertineat ad solum sacerdotem. Quarto, utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere. Quinto, utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere. Sexto, utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. Septimo, utrum Missa mali sacerdotis minus valeat quam boni. Octavo, utrum haeretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. Nono, utrum degradati. Decimo, utrum peccent a talibus communionem recipientes.

### 1. Utrum consecrare hot sacramentum sit proprium sacerdotis.

III q. 82 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consecratio huius sacramenti non proprie sit sacerdotis. Dictum est enim supra quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum quae sunt forma huius sacramenti. Sed illa verba non mutantur sive dicantur a sacerdote sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

III q. 82 a. 1 arg. 2

Praeterea, sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per caritatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere. Unde et Chrysostomus dicit, super Matth., quod *omnis sanctus est sacerdos*.

III q. 82 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut Baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, ut ex supra dictis patet. Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra habitum est. Ergo non est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 1 arg. 4

Praeterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma et oleum sanctum et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum, quarum tamen consecratio non est tantae dignitatis sicut consecratio Eucharistiae, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius episcopi, hoc sacramentum conficere.

III q. 82 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in quadam epistola, et habetur in decretis, dist. XXV, *ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis domini in altari Dei conficere*.

III q. 82 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc sacramentum tantae est dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi, per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a domino, *hoc facite in meam commemorationem*. Et ideo dicendum est quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus sacramentalis in

samých slovech, nýbrž také v moci, udělené knězi při jeho vysvěcení, když mu praví biskup: "Přijmi moc podávati obět v Církvi, jak za živé, tak za zemřelé. Neboť i moc nástrojová záleží ve více nástrojích, skrze které jedná hlavní činitel.

K druhému se musí říci, že spravedlivý laik je spojen s Kristem spojením duchovním skrze víru a lásku; ne však skrze svátostnou moc. A proto má duchovní kněžství na přinášení duchovních obětí, o nichž se praví v Žalmu, ‚Obět Bohu duch zkormoucený'; a Řím. 12, ‚Podávejte těla svá v živou obět. Pročež se praví, I. Petr. 2: "Kněžství svaté, podávati duchovní oběti."

K třetímu se musí říci, že přijetí této svátosti není tak nutné, jako přijetí křtu, jak je patrné ze shora řečeného. A proto, ačkoli laik může křtíti v případu nutnosti, přece tuto svátost nemůže vykonati.

Ke čtvrtému se musí říci, že biskup dostává moc, aby jednal v osobě Kristově v jeho mystickém těle, to jest v Církvi; avšak tu moc nedostává kněz při svém posvěcení, ačkoliv ji může míti svěřenu biskupem. A proto to, co nepatří ke spravování mystického těla, není vyhrazeno biskupovi, jako posvěcení této svátosti. Biskupovi však přísluší dávati nejen lidu, nýbrž také kněžím to, co jim umožní užívati vlastních úřadů. A protože žehnání křižma a svatého oleje a oleje nemocných a jiných, jež jsou posvěcována, třebas oltáře, kostela, rouch a nádob, dává nějakou vhodnost pro konání svátostí, jež patří úřadu kněží, proto taková svěcení jsou vyhrazena biskupovi, jakožto předáku celého církevního řádu.

## I.2. Zda může více kněží posvětiti jednu a touž hostii.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že více kněží nemůže posvětiti jednu a touž hostii. Bylo totiž řečeno svrchu, že několik nemůže křtíti jednoho. Ale není menší moc posvěcujícího kněze než křtícího člověka. Proto také nemůže několik posvětiti zároveň jednu hostii.

Mimo to, co může nastati od jednoho, zbytečně se koná od mnohých. Avšak ve svátostech Kristových nemá býti nic zbytečného. Ježto tedy jeden dostačí na posvěcení, zdá se, že několik nemůže posvětiti jednu hostii.

Mimo to, jak praví Augustin, K Jan., tato svátost je svátost jednoty. Ale protivou jednoty zdá se býti množství. Tedy se nezdá býti vhodné této svátosti, aby více kněží posvětilo tutéž hostii.

Avšak proti jest, že podle zvyku některých církví, kněží, pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus Baptismi consistit et in verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione vel ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo, *accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia tam pro vivis quam pro mortuis*. Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.

III q. 82 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in Psalmo, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et Rom. XII, *exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*. Unde et I Petri II dicitur, *sacerdotium sanctum offerre spirituales hostias*.

III q. 82 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod perceptio huius sacramenti non est tantae necessitatis sicut perceptio Baptismi, ut ex supra dictis patet. Et ideo, licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

III q. 82 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus eius mysticum, idest super Ecclesiam, quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio huius sacramenti. Ad episcopum vero pertinet non solum tradere populo, sed etiam sacerdotibus, ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis et olei sancti et olei infirmorum, et aliorum quae consecrantur, puta altaris, Ecclesiae, vestium et vasorum, praestat quandam idoneitatem ad sacramenta perficienda quae pertinent ad officium sacerdotum, ideo tales consecrationes episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

## 2. Utrum plures sacerdotes simul possint eamdem hostiam consecrare.

III q. 82 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plures sacerdotes non possunt unam et eandem hostiam consecrare. Dictum est enim supra quod plures non possunt unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

III q. 82 a. 2 arg. 2

Praeterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem Christi nihil debet esse superfluum. Cum igitur unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possunt unam hostiam consecrare.

III q. 82 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, super Ioan., hoc sacramentum est sacramentum unitatis. Sed contrarium unitati videtur esse multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eandem hostiam consecrent.

III q. 82 a. 2 s. c.



když jsou svěceni, slouží s biskupem světícím.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, kněz, když je svěcen, je postaven na stupeň těch, kteří dostali při Večeři od Pána moc posvěcovati. A proto, podle zvyku některých církví, jako apoštolové večeřeli s Kristem večeřícím, tak novosvěcenci slouží s biskupem světícím. A tím se neopakuje posvěcování téže hostie, protože, jak praví Innocenc III., úmysl všech musí směřovati k témuž mžiku posvěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že nečteme, že Kristus křtil zároveň s apoštoly, když jim uložil úkol křtíti. A proto není stejného důvodu.

K druhému se musí říci, že, kdyby každý kněz působil vlastní mocí, zbytečně by jiní spolusloužili, ježto jeden dostatečně slouží. Ale, protože kněz neposvěcuje, leč v osobě Kristově, mnozí pak jsou jedno v Kristu, proto nezáleží, zda je posvěcena tato svátost od jednoho nebo od mnohých; pouze je třeba zachovati církevní obřad.

K třetímu se musí říci, že Eucharistie je svátost církevní jednoty, která se myslí, pokud mnozí jsou jedno v Kristu.

## I.3. Zda přísluší jedině knězi rozdíleti tuto svátost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nepřísluší pouze knězi rozdílení této svátosti. Krev Kristova totiž nepatří méně k této svátosti než tělo. Ale krev Kristova jest rozdílena jáhny; pročež i řekl blažený Vavřinec blaženému Sixtu: "Zkus, zda jsi zvolil vhodného služebníka, jemuž jsi svěřil rozdělování krve Páně." Tedy, ze stejného důvodu, nepřísluší rozdílení těla Kristova pouze kněžím.

Mimo to kněží jsou ustanoveni přisluhujícími svátostmi. Ale tato svátost se dokonává v posvěcení látky, ne v užívání, k němuž patří rozdílení. Tedy se zdá, že nepřísluší knězi rozdíleti tělo Páně.

Mimo to praví Diviš, v knize Círk. Hier., že tato svátost má zdokonalující moc, jako i křižmo. Ale žehnati křižmem pokřtěné nepřísluší knězi nýbrž biskupovi. Tedy také rozdíleti tuto svátost přísluší biskupovi a ne knězi.

Avšak proti jest, co se praví, O posvěcení dist. IL: "Přišlo nám ve známost, že někteří kněží dávají tělo Páně od laika nebo ženy donášeti nemocným. Tedy zakazuje synoda, aby se taková opovážlivost dále konala; nýbrž nemocní přijímejte od samého kněze."

Sed contra est quod, secundum consuetudinem quarundam Ecclesiarum, sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti.

III q. 82 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a domino acceperunt potestatem consecrandi in cena. Et ideo, secundum consuetudinem quarundam Ecclesiarum, sicut apostoli Christo cenanti concenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant. Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit, omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.

III q. 82 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis quando iniunxit eis officium baptizandi. Et ideo non est similis ratio.

III q. 82 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiae servari.

III q. 82 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

## 3. Utrum dispensatio huius sacramenti pertineat ad solum sacerdotem.

III q. 82 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diacones, unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto, *experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem*. Ergo, pari ratione, dispensatio dominici corporis non pertinet ad solos sacerdotes.

III q. 82 a. 3 arg. 2

Praeterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus domini dispensare.

III q. 82 a. 3 arg. 3

Praeterea, Dionysius dicit, in libro Eccles. Hier., quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

III q. 82 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. II, *pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut feminae corpus domini tradunt ad deferendum infirmis. Ergo interdicit synodus ne talis praesumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.*

Odpovídám: Musí se říci, že knězi přísluší rozdílení těla Kristova, pro trojí. A to, nejprve, protože, jak bylo řečeno, on posvěcuje v osobě Kristově. Kristus však, jako sám posvětil při Večeři své tělo, taktéž jiným dal požívati. Pročež, jako knězi náleží posvěcovati tělo Kristovo, tak mu náleží rozdíleti.

Za druhé, protože kněz jest ustanoven prostředníkem mezi Bohem a lidem. Pročež; jako mu přísluší podávati Bohu dary lidu, tak mu přísluší odevzdávati lidu dary Bohem posvěceně.

Za třetí, protože z úcty se této svátosti nedotýká žádná věc než posvěcená; pročež se posvěcuje i korporale i kalich, podobně i ruka knězova je posvěcována na dotyk této svátosti. Pročež není nikomu jinému dovolen dotyk, leda v nutnosti, třebas, kdyby spadla na zem nebo v nějakém jiném případě nutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jáhen, jako nejbližší kněžskému řádu, má nějaký podíl jeho úřadu, aby totiž rozdílel krev; ne však tělo, leda v nutnosti, když poroučí biskup anebo kněz. A to, nejprve, protože krev Kristova jest obsažena v nádobě. Proto se jí rozdílející nemusí dotýkati, jako se dotýká těla Kristova. - Za druhé, protože krev znamená vykoupení, od Krista přešedší na lid; pročež se též krvi přimísí voda, která naznačuje lid. A protože jáhni jsou mezi knězem a lidem, přísluší jáhnu spíše rozdílení krve než rozdílení těla.

K druhému se musí říci, že témuž přísluší rozdíleti i posvěcovati tuto svátost, z řečeného již důvodu.

K třetímu se musí říci, že jako jáhen má nějaký podíl osvěcující moci knězovy, pokud rozdává krev, tak kněz má podíl zdokonalující moci biskupovy, pokud rozdílí tuto svátost, kterou je zdokonalován člověk o sobě. skrze spojení s Kristem. Jiná pak zdokonalování, jimiž je člověk zdokonalován v poměru k jiným, jsou vyhrazena biskupovi.

## I.4. Zda jest povinen posvěcující kněz přijmouti tuto svátost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že kněz posvěcující není povinen přijmouti tuto svátost. Neboť při jiných posvěcováních ten, jenž posvěcuje látku, neužívá jí: jako biskup, světící křižmo, není jím mazán. Ale tato svátost záleží v posvěcení látky. Tedy kněz, vykonav tuto svátost, není nucen jí užívati, nýbrž se může dovoleně zdržeti požití.

Mimo to v jiných svátostech přisluhující neuděluje svátost sám sobě: nikdo totiž nemůže křtíti sám sebe, jak jsme svrchu měli. Ale, jako se křest uděluje spořádaně, taktéž tato svátost. Tedy kněz konající tuto svátost nemusí ji sám od sebe přijmouti.

Mimo to se někdy stane, že se na oltáři zázračně ukáže tělo Kristovo v podobě masa, a krev v podobě krve. Ta však

III q. 82 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria. Primo quidem quia, sicut dictum est, ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus, sicut consecravit corpus suum in cena, ita et aliis sumendum dedit. Unde, sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo, quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Unde, sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio quia, in reverentiam huius sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata, unde et corporale et calix consecrantur, similiter et manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum. Unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

III q. 82 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diaconus, quasi propinquus ordini sacerdotali, aliquid participat de eius officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, iubente episcopo vel presbytero. Primo quidem, quia sanguis Christi continetur in vase. Unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi. Secundo, quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam, unde et sanguini admiscetur aqua, quae significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconibus dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

III q. 82 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod eiusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione iam dicta.

III q. 82 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, inquantum dispensat sanguinem; ita sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi, inquantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per coniunctionem ad Christum. Aliae autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, episcopo reservantur.

## 4. Utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere.

III q. 82 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiae. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione eius abstinere.

III q. 82 a. 4 arg. 2

Praeterea, in aliis sacramentis minister non praebet sacramentum sibi ipsi, nullus enim baptizare seipsum potest, ut supra habitum est. Sed, sicut Baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

III q. 82 a. 4 arg. 3



nejsou vhodna za pokrm nebo nápoj; pročež, jak bylo svrchu řečeno, k vůli tomu se podávají pod jinou způsobou, aby neděsily požívajících. Tedy posvěcující kněz není vždy vázán přijmouti tuto svátost.

Avšak proti jest, co se čte ve sněmu Toledském, a jest O posvěcení, dist. II.: "Všemi způsoby jest držeti, aby kolikrát obětující obětuje na oltáři tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista, tolikrát se učinil účastným těla a krve Kristovy přijetím."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Eucharistie jest nejen svátost, nýbrž také obět. Kdokoliv však podává obět, má míti podíl oběti. Protože vnější obět, kterou podává, je znamením vnitřní oběti, kterou se kdo Bohu podává, jak praví Augustin, X. O Městě Bož. Pročež tím, že má podíl na oběti, ukazuje, že jeho je vnitřní obět.

Podobně také tím, že lidu rozdílí tuto obět, ukazuje, že je rozdavatelem božského lidem. Toho pak má nejprve sám míti podíl, jak praví Diviš, v knize Círk. Hier. A proto sám má napřed přijmouti, než rozdílí lidu. Pročež se čte v řečené hlavě: "Jaká jest obět, jejíž podíl sám obětující si nevezme?" Tím však má podíl, že požije z oběti; podle onoho Apoštolova, I. Kor. 10: "Zda, kdo požívají oběti, nemají po díl oltáře?" A proto je nutné, aby kněz, kolikrátkoli posvěcuje, přijal tuto svátost úplnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že posvěcení křižma, nebo kterékoli jiné látky, není obětí, jako posvěcení Eucharistie. A proto není stejného důvodu.

K druhému se musí říci, že svátost křtu se dokonává samým užitím látky. A proto nikdo nemůže sám sebe křtíti, protože ve svátosti nemůže býti týž činným i trpným. Pročež v této svátosti neposvěcuje kněz sebe, nýbrž chléb a víno; v kterémžto posvěcení se vykonává tato svátost. Užívání pak svátosti se má jako důsledek této svátosti. A proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že, kdyby se na oltáři zázračně ukázalo tělo Kristovo pod způsobou masa, nebo krev pod způsobou krve, nepřijme se. Pravi totiž Jeronym, K Levit.: "Nikomu není dovoleno požívati ani z té oběti, která vzniká zázračně za památky, ani z oné, kterou Kristus podal na oltáři kříže sebou samým." A kněz se proto neproviní, protože, co se děje zázračně, nepodléhá zákonům. Bylo by však radno, aby kněz opětně posvětil tělo a krev Páně a přijal.

## I.5. Zda může posvětiti Eucharistii špatný kněz.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že špatný kněz nemůže posvětiti Eucharistii. Praví totiž Jeronym, K Sofoniášovi: "Kněží, kteří slouží Eucharistii a dělí krev Páně, neuctivě

Praeterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis. Quae non sunt apta cibo vel potui, unde, sicut supra dictum est, propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in Concilio Toletano legitur, et habetur de Consecr., dist. II, cap. relatum, *modis omnibus tenendum est ut, quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi in altario immolat, toties perceptione corporis et sanguinis participem se praebeat*.

III q. 82 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet fieri sacrificii particeps. Quia exterius sacrificium quod offert, signum est interioris sacrificii quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit, in libro Eccles. Hier. Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde in praedicto capite legitur, *quale est sacrificium cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud apostoli, I Cor. X, *nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat hoc sacramentum integre.

III q. 82 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consecratio chrismatis, vel cuiuscumque alterius materiae, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. Et ideo non est similis ratio.

III q. 82 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacramentum Baptismi perficitur in ipso usu materiae. Et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione conficitur hoc sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum. Et ideo non est simile.

III q. 82 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Hieronymus, super Levit., *de hac quidem hostia quae in Christi commemoratione mirabiliter fit, de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit secundum se, nulli edere licet*. Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quae miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem domini consecraret et sumeret.

## 5. Utrum sacerdos peccator possit conficere hot sacramentum.

III q. 82 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim

jednají proti zákonu Kristovu, domnívajíce, že Eucharistii konají slova vzývajícího, nikoli život; a že je nutná modlitba, a ne zásluhy knězovy. O těch se praví: Každý kněz, na němž je skvrna, nepřistupuj podávati dary Pánu." Ale hříšný kněz, ježto je poskvrněn, nemá ani život ani zásluhy, příslušné této svátosti. Tedy nemůže hříšný kněz posvětiti Eucharistii.

Mimo to Damašský praví, ve IV. knize, že "chléb a víno skrze příchod Ducha Svatého nadpřirozeně přechází v tělo a krev". Ale praví papež Gelasius, a jest v Dekretech, I., ot. l. hl. Sacrosancta: "Kterak přijde na posvěcení božského tajemství vzývaný nebeský Duch, jestliže kněz, jenž prosí, aby přišel, jeví se plný hříšných činů?" Tedy nemůže býti posvěcena Eucharistie od špatného kněze.

Mimo to tato svátost se posvěcuje kněžským žehnáním. Ale žehnání hříšného kněze není účinné na posvěcení této svátosti, ježto je psáno: "Zlořečiti budu požehnáním vašim."

A Diviš praví, v Listu mnichu Demofilovi: "Dokonale spadl s kněžského řádu, kdo není osvícen: a takový mně se zdá smělý, přikládající ruku ke kněžským: a nečistá lání, neboť nemohu říci modlitby, směle vyslovuje v podobě Kristově nad božskými symboly."

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O těle Páně: "V Církvi katolické při tajemství těla a krve Páně nevykonává dobrý nic většího, nic menšího špatný kněz: protože se nevykonává ze zásluhy posvěcujícího, nýbrž ze slova Stvořitelova a ze síly Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, kněz posvěcuje tuto svátost ne z vlastní síly, nýbrž jako služebník Krista, v jehož osobě posvěcuje tuto svátost. Nepřestává však někdo býti služebníkem Kristovým již tím, že je špatný: má totiž Pán dobré a špatné zástupce či sluhy. Pročež, Mat. 24, praví Pán: "Kdo myslíš,, je služebník věrný a opatrný," atd., a potom dodává: "Kdyby však řekl ten špatný služebník ve svém srdci," atd. A Apoštol praví, I. Kor. 4: "Tak nás považuj člověk za služebníky Kristovy;" a přece potom dodává: "Nejsem si ničeho vědom, ale z toho nejsem ospravedlněn." Měl tedy jistotu, že je služebníkem Kristovým; neměl však jistoty, že je spravedlivý. Může tedy někdo býti služebníkem Kristovým, ač není spravedlivý. A to patří ke vznešenosti Kristově, jemuž, jakožto pravému Bohu, slouží nejen dobra, nýbrž i zla, jež jsou z jeho prozřetelnosti řízena k jeho slávě. Z čehož jest jasné, že kněží, i když nejsou spravedliví, nýbrž hříšní, mohou posvěcovati Eucharistii.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jeronym oněmi slovy odmítá omyl kněží, kteří se domnívali, že mohou hodně posvěcovati Eucharistii jen proto, že jsou kněžími, i když jsou hříšní. To odmítá Jeronym z toho, že poskvrněným se zakazuje přistoupiti k oltáři. Není však prokázáno, že není

Hieronymus, super Sophoniam, *sacerdotes, qui Eucharistiae serviunt et sanguinem domini dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes Eucharistiam precantis facere verba, non vitam; et necessariam esse solemnem orationem, et non sacerdotis merita. De quibus dicitur, sacerdos, in quocumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes domino*. Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

III q. 82 a. 5 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro, quod *panis et vinum, per adventum sancti spiritus, supernaturaliter transit in corpus domini et sanguinem*. Sed Gelasius Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, cap. sacrosancta, *quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur?* Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

III q. 82 a. 5 arg. 3

Praeterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem huius sacramenti, cum scriptum sit, *maledicam benedictionibus vestris*. Et Dionysius dicit, in epistola ad Demophilum monachum, *perfecte cecidit a sacerdotali ordine qui non est illuminatus, et audax quidem mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens; et audet immundas infamias, non enim dicam orationes, super divina symbola Christiformiter enuntiare.*

III q. 82 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de corpore domini, *intra Ecclesiam Catholicam, in mysterio corporis et sanguinis domini, nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris, et in virtute spiritus sancti*.

III q. 82 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos consecrat hoc sacramentum non in virtute propria, sed sicut minister Christi, in cuius persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis esse minister Christi quod est malus, habet enim dominus bonos et malos ministros seu servos. Unde, Matth. XXIV, dominus dicit, *quis, putas, est fidelis servus et prudens*, etc.; et postea subdit, *si autem dixerit malus ille servus in corde suo*, et cetera. Et apostolus dicit, I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi*, et tamen postea subdit, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*. Erat ergo certus se esse ministrum Christi, non tamen erat certus se esse iustum. Potest ergo aliquis esse minister Christi etiam si iustus non sit. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quae per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacerdotes, etiam si non sint iusti, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

III q. 82 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiam si sint peccatores. Quod improbat



pravá obět, kterou obětují, jestli přistoupí.

K druhému se musí říci, že před oněmi slovy předesílá papež Gelasius: "Svatosvatá pobožnost, která obsahuje katolickou kázeň, vyhrazuje si takovou úctu, aby se nikdo neodvažoval k ní přicházeti, leč s čistým svědomím." Z čehož jest jasně patrné, že jeho míněním jest, že hříšný kněz nesmí přistupovati k této svátosti. Pročež z toho, co dodává, ‚Jak přijde vzývaný nebeský Duch', třeba rozuměti, že nepřijde ze zásluhy knězovy, nýbrž z moci Krista, jehož slova pronáší kněz.

K třetímu se musí říci, že, jako týž úkon, pokud se děje ze špatného úmyslu služebníkova, může býti špatný, dobrý pak, pokud se děje z dobrého úmyslu pánova, tak žehnání hříšného kněze, pokud je od něho konáno nehodně, je hodno zlořečení, a považuje se za lání či rouhání a ne za modlitbu; pokud však se pronáší v osobě Kristově, je svaté a účinné. Pročež se významně praví: "Zlořečiti budu vašim žehnáním."

## I.6. Zda mše špatného kněze méně platí než mše kněze dobrého.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že mše špatného kněze neplatí méně než mše kněze dobrého. Praví totiž Řehoř; v Registru: "Ach, do jak velké léčky padají ti, kdo věří, že božská a skrytá tajemství mohou býti od jiných více posvěcena: vždyť jeden a týž Duch Svatý posvěcuje ona tajemství skrytým a neviditelným působením." Ale tato skrytá tajemství se konají ve mši. Tedy mše špatného kněze neplatí méně než mše dobrého.

Mimo to, jako jest udělován křest od přisluhujícího z moci Krista, který křtí, tak i tato svatost, jež je posvěcována v osobě Kristově. Ale od lepšího přisluhujícího není udílen lepší křest, jak jsme svrchu měli. Tedy také ani není lepší mše, kterou slouží lepší kněz.

Mimo to, jako zásluhy kněží rozlišují se dobrem a lepším; tak se také rozlišují dobrem a zlem. Jestliže tedy mše lepšího kněze je lepší, následuje, že mše zlého kněze je zlo. Což jest nevhodné: protože špatnost přisluhujících nemůže přetéci na Kristova tajemství, jak praví Augustin, v knize O křtu. Tedy ani mše lepšího kněze není lepší.

Avšak proti jest, co je v I., ot. 1: "Čím kněží jsou hodnější, tím jsou

snáze vyslyšeni v potřebách, za které volají." Odpovídám: Musí se říci, že na mši jest uvážiti dvojí; to

tiž svátost samu, což jest hlavní; a modlitby ve mši konané, za živé a za mrtvé. Co do svátosti tedy neplatí méně mše špatného kněze než dobrého: protože oba vykonávají touž svátost.

Také modlitbu, která se koná ve mši, lze pozorovati

Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur. Non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

III q. 82 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ante illa verba Gelasius Papa praemittit, *sacrosancta religio, quae Catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire*. Ex quo manifeste apparet eius intentionis esse quod peccator sacerdos non debet accedere ad hoc sacramentum. Unde per hoc quod subdit, *quomodo caelestis spiritus advocatus adveniet*, intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cuius verba profert sacerdos.

III q. 82 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut eadem actio, inquantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala, bona autem inquantum fit ex bona intentione domini; ita benedictio sacerdotis peccatoris, inquantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia seu blasphemia, et non oratio reputatur; inquantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax. Unde signanter dicitur, *maledicam benedictionibus vestris*.

## 6. Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam boni.

III q. 82 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Missa sacerdotis mali non minus valeat quam Missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius, in registro, *heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata fieri posse credunt, cum unus idemque spiritus sanctus ea mysteria occulte atque invisibiliter operando sanctificet*. Sed haec occulta mysteria celebrantur in Missa. Ergo Missa mali sacerdotis non minus valet quam Missa boni.

III q. 82 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut Baptismus traditur a ministro in virtute Christi, qui baptizat, ita et hoc sacramentum, quod in persona Christi consecratur. Sed non melior Baptismus datur a meliori ministro, ut supra habitum est. Ergo neque etiam melior Missa est quae celebratur a meliori sacerdote.

III q. 82 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo Missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod Missa mali sacerdotis sit mala. Quod est inconveniens, quia malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria; sicut Augustinus dicit, in libro de Baptismo. Ergo neque Missa melioris sacerdotis est melior.

III q. 82 a. 6 s. c.

Sed contra est quod habetur I, qu. I, *quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant, exaudiuntur*.

III q. 82 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in Missa duo est considerare; scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; et orationes quae in Missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa mali sacerdotis quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quae fit in Missa, potest

dvojmo. Jedním způsobem, pokud má účinnost ze zbožnosti modlícího se kněze. A tak není pochyby, že mše lepšího kněze je plodnější. - Jiným způsobem, pokud se modlitba ve mši pronáší od kněze jménem celé Církve, jejímž jest kněz služebníkem. Avšak toto služebnictví zůstává i ve hříšnících, jak bylo svrchu řečeno o sloužení Kristu. Pročež v tom je plodná nejen modlitba hříšného kněze ve mši, nýbrž také všechny modlitby, která koná v církevních službách, v nichž zastupuje Církev. Ale jeho soukromé modlitby nejsou plodné, podle onoho Přísl. 28: "Kdo odvrací svůj sluch, aby neslyšel zákona, toho modlitba bude ohavná."

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř tam mluví z ohledu na svatost božské svátosti.

K druhému se musí říci, že při svátosti křtu nekonají se slavné modlitby za všechny věřící, jako ve mši. A proto v tom není podobnosti. Je však podobnost co do účinku svátosti.

K třetímu se musí říci, že z moci Ducha Svatého, jenž skrze spojení láskou sděluje vzájemně dobra údů Kristových, stává se, že soukromé dobro, jež jest ve mši dobrého kněze, je plodné jiným. Soukromé však zlo jednoho člověka nemůže škoditi druhému, leč nějak souhlasí, jak praví Augustin, v knize Proti Parmenianovi.

## I.7. Zda mohou posvěcovati kacíři a rozkolní a vyobcovaní.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že kacíři a rozkolní a vyobcovaní nemohou posvěcovati. Praví totiž Augustin, že "mimo Církev katolickou nemá místa pravá oběť". A papež Lev praví, a je v Dekretech, I, ot. 1: "Jinak (totiž než v Církvi, která je tělo Kristovo) ani není uznané kněžství, ani pravé oběti". Ale kacíři, rozkolní a vyobcovaní jsou odděleni od Církve. Tedy nemohou vykonati pravou oběť.

Mimo to, jak čteme tamtéž, papež Inocenc praví: "Když laiky Ariánů a ostatních takových morů přijímáme za projevů kajícnosti, patrně jejich duchovní nemají býti přijímáni v hodnosti kněžské nebo jakéhokoli tajemství; jim připouštíme jen uznání křtu." Ale, nemůže nikdo posvětiti Eucharistii, není-li v kněžské důstojnosti. Tedy kacíři a ostatní takoví nemohou vykonávati Eucharistii.

Mimo to, kdo je mimo Církev, zdá se, že nemůže něco konati jménem celé Církve. Ale kněz, posvěcuje Eucharistii, vykonává to jménem celé Církve: což je patrné z toho, že všechny modlitby předkládá jménem Církve. Tedy se zdá, že ti, kteří jsou mimo Církev, totiž kacíři a rozkolní a vyobcovaní, nemohou posvěcovati Eucharistii.

considerari dupliciter. Uno modo, inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis. Et sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est de ministerio Christi. Unde quantum ad hoc, est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae. Sed orationes eius privatae non sunt fructuosae, secundum illud Proverb. XXVIII, *qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*.

III q. 82 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

III q. 82 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in sacramento Baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in Missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile. Est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

III q. 82 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod propter virtutem spiritus sancti, qui per unitatem caritatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum quod est in Missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis. Malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliqualem consensum, ut Augustinus dicit, in libro contra Parmenianum.

## 7. Utrum haeretici et schismatici, vel excommunicati possint conficere hot sacramentum.

III q. 82 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod haeretici et schismatici et excommunicati consecrare non possunt. Dicit enim Augustinus quod *extra Ecclesiam Catholicam non est locus veri sacrificii*. Et Leo Papa dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, aliter, (scilicet quam in Ecclesia, quae corpus Christi est) *nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia*. Sed haeretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

III q. 82 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut legitur ibidem, Innocentius Papa dicit, *Arianos, ceterasque huiusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine poenitentiae suscipimus, non videntur clerici eorum cum sacerdotii aut cuiuspiam mysterii suscipiendi dignitate esse, quibus solum Baptisma ratum esse permittimus*. Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo haeretici, et ceteri huiusmodi, non possunt Eucharistiam conficere.

III q. 82 a. 7 arg. 3

Praeterea, ille qui est extra Ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiae. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius Ecclesiae, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiae. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet haeretici et schismatici et excommunicati, non possunt consecrare Eucharistiam.



Avšak proti jest, co praví Augustin, ve II. Proti Parmen.: "Jako křest u nich," totiž kacířů, rozkolných a vyobcovaných, "tak i svěcení zůstalo nedotčeno". Ale z moci vysvěcení může kněz posvěcovati Eucharistii. Tedy se zdá, že kacíři, rozkolní a vyobcovaní, protože v nich zůstává svěcení nedotčeno, mohou posvěcovati Eucharistii.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že kacíři, rozkolní a vyobcovaní, protože jsou mimo Církev, nemohou vykonávati tuto svátost. Ale to jest omyl. Protože, jak praví Augustin, ve II. proti Parmen. "jiné jest, něco vůbec nemíti, jiné však je, nemíti správně", a podobně "je také jiné, nedati a jiné nedati správně". Proto ti, kteří ve společenství Církve přijali při kněžském svěcení moc posvěcovati, mají sice správně moc, ale nesprávně jí užívají, jestliže potom jsou kacířstvem nebo rozkolem anebo vyobcováním odděleni od Církve. Kteří pak tak odloučeni jsou vysvěceni, ani nemají správně moc, ani jí správně neužívají. Že však obojí mají moc, je patrné z toho, že, jak tamtéž praví Augustin, když se vrátí k jednotě Církve, nejsou znovu svěceni, nýbrž jsou přijímáni se svým svěcením. A protože posvěcení Eucharistie jest úkon plynoucí z moci svěcení, ti, kdo jsou odděleni od Církve kacířstvím, rozkolem nebo vyobcováním, mohou sice posvěcovati Eucharistii, jež od nich posvěcena obsahuje pravé Kristovo tělo a krev, ale nečiní to správně, nýbrž činem hřeší. A proto nepožívají ovoce oběti, jímž je duchovní oběť.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok, a podobné, jest rozuměti tak, že mimo Církev katolickou nepodává se správně oběť. Proto nemůže býti mimo Církev duchovní oběť pravdivá pravdivostí ovoce, ač je pravdivá pravdivostí svátosti; jako také svrchu bylo řečeno, že hříšník přijímá tělo Kristovo svátostně, ale ne duchovně.

K druhému se musí říci, že se povoluje uznání pouze křtu kacířů a rozkolníků, protože mohou platně křtíti v případě nutnosti. V žádném však případu nemohou dovoleně posvěcovati Eucharistii neb udělovati jiné svátosti.

K třetímu se musí říci, že kněz při mši v modlitbách mluví sice jménem Církve, v jejíž jednotě trvá. Ale při posvěcování Eucharistie mluví jménem Kristovým, v jehož osobě při tom jedná skrze moc svěcení. A proto, jestliže slouží mši kněz odloučený od jednoty Církve, protože neztrácí moci svěcení, posvěcuje pravé tělo a krev Kristovu; ale, protože jest oddělen od jednoty Církve, jeho modlitby nemají účinnosti.

## I.8. Zda může vykonati tuto svátost kněz sesazený.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že sesazený kněz nemůže vykonati tuto svátost. Neboť nikdo nevykonává tuto svátost, leč mocí posvěcovací, kterou má. Ale

III q. 82 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II contra Parmen., sicut Baptismus in eis, scilicet haereticis, schismaticis et excommunicatis, ita ordinatio mansit integra. Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo haeretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare Eucharistiam.

III q. 82 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod haeretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur. Quia, sicut Augustinus dicit, in II contra Parmen., *aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere, et similiter est etiam aliud non dare, et aliud non recte dare*. Illi igitur qui, intra Ecclesiam constituti, receperunt potestatem consecrandi in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per haeresim aut schisma vel excommunicationem ab Ecclesia separentur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, per hoc patet quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiae, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiae est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim aut schisma vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quae ab eis consecrata verum corpus Christi et sanguinem continet, non tamen recte hoc faciunt, sed peccant facientes. Et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

III q. 82 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa et similes intelligendae sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti, sicut etiam supra dictum est quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

III q. 82 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod solus Baptismus permittitur esse ratus haereticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis. In nullo autem casu licite possunt Eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

III q. 82 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi, sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent.

## 8. Utrum degradati.

III q. 82 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus

sesazený kněz nemá moci posvěcovací, ač má moc křtíti, jak praví kánon. Tedy se zdá, že sesazený kněz nemůže posvěcovati Eucharistii.

Mimo to, kdo něco dává, může také odníti. Ale biskup dává knězi moc posvěcovati, když jej světí. Tedy mu také může odníti sesazením.

Mimo to kněz sesazením buď ztrácí moc posvěcovati, nebo pouhé užívání. Ne však pouhé užívání, protože tak by sesazený neztrácel více než vyobcovaný, jenž nesmí užívati. Tedy se zdá, že ztrácí moc posvěcovati. A tak se zdá, že nemůže vykonati tuto svátost.

Avšak proti jest, že Augustin, v II. Proti Parmen. dokazuje, že odpadlíci od víry "nepostrádají křtu, protože po kajícím návratu se neopakuje, a proto se soudí, že ho nelze ztratiti". Ale podobně, když je sesazený přijat, nemá býti znovu svěcen. Tedy neztratil moc posvěcovati. A tak může sesazený kněz vykonati tuto svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že moc posvěcovati Eucharistii patří k charakteru kněžského svěcení. Každý však charakter, protože se dává s nějakým zasvěcením, jest nezničitelný, jak bylo svrchu řečeno, jako též jsou trvalá zasvěcení jakýchkoli věcí a nelze je ztratiti, ani opakovati. Z čehož je zřejmé, že moc posvěcovati se neztrácí sesazením. Praví totiž Augustin, ve II. Proti Parmen.: "Obojí", totiž křest a svěcení, "jsou svátost a obojí se dává člověku nějakým zasvěcením, i když je křtěn, i když je svěcen. Proto není katolíku dovoleno žádné opakovati." A tak je patrné, že sesazený kněz může vykonati tuto svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen kánon nemluví rozhodně, nýbrž zkoumavě, jak lze seznati ze způsobu slov.

K druhému se musí říci, že biskup nedává moc kněžského svěcení vlastní silou, nýbrž nástrojově, jako služebník Boha, jehož účinek nemůže býti zrušen od člověka, podle onoho Mat. 19: "Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj." A proto biskup nemůže odníti tuto moc, jako ani ten, jenž křtí, nemůže odníti charakter křestní.

K třetímu se musí říci, že vyobcování je trest léčivý. A proto se vyobcovanému neodnímá užívání kněžské moci jako navždy, nýbrž dočasně k polepšení. Sesazeným se však odnímá užívání jako navždy odsouzeným.

enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. *Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi*, ut dicit canon. Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

III q. 82 a. 8 arg. 2

Praeterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed episcopus dat presbytero potestatem consecrandi ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando ipsum.

III q. 82 a. 8 arg. 3

Praeterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui executione caret. Ergo videtur quod amittit potestatem consecrandi. Et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in II contra Parmen., probat quod apostatae a fide non carent Baptismate, per hoc quod *per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo non posse amitti iudicatur*. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi. Et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est, sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuae sunt, nec amitti nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus, in II contra Parmen., utrumque, scilicet Baptismus et ordo, sacramentum est, *et quadam consecratione utrumque homini datur, et illud cum baptizatur, et illud cum ordinatur. Ideo non licet a Catholicis utrumque iterari*. Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

III q. 82 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litterae haberi potest.

III q. 82 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cuius effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. XIX, *quos Deus coniunxit, homo non separet*. Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem.

III q. 82 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis quasi in perpetuum, sed ad correctionem, usque ad tempus. Degradatis autem aufertur executio quasi in perpetuum condemnatis.



## I.9. Zda může někdo dobrovolně bráti přijímání od kněží kacířských nebo vyobcovaných nebo také hříšných, a slyšeti jejich mši.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že někdo může dovoleně bráti přijímání od kněží kacířských nebo vyobcovaných nebo také hříšných, a slyšeti jejich mši. Jak totiž Augustin praví, Proti Petilianovi, "ani u člověka dobrého, ani u člověka zlého nikdo nevyhýbej Božím svátostem". Ale kněží, i když jsou hříšní a kacíři a vyobcováni, vykonávají pravou svátost. Tedy se zdá, že není třeba varovati se bráti od nich přijímání nebo slyšeti jejich mši.

Mimo to pravé tělo Kristovo jest obrazem těla mystického, jak bylo svrchu řečeno. Ale, od řečených kněží jest posvěcováno pravé tělo Kristovo. Tedy se zdá, že ti, kteří jsou v mystickém těle, mohou se spojiti s jejich obětí.

Mimo to je mnoho hříchů těžších než smilstvo. Ale není zakázáno slyšeti mši kněží jinak hřešících. Tedy také nemá býti zakázáno slyšeti mše kněží smilných.

Avšak proti jest, co praví kánon, dist.: "Nikdo neslyš mši kněze, o němž nepochybně ví, že má souložnici." A Řehoř praví, ve III Dialog., že proradný otec poslal ariánského biskupa k synovi, aby jeho rukou přijal přijímání svatokrádežného posvěcení. Ale muž Bohu oddaný odbyl, jak měl, přišedšího ariánského biskupa.``

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, kněží, jsou-li kacíři nebo rozkolní nebovyobcováni nebo také hříšní, ač mají moc posvěcovati Eucharistii, přece jí neužívají správně, nýbrž užíváním hřeší. Kdokoli však se spojuje s někým ve hříchu, sám má podíl hříchu. Pročež ve Druhém Kanonickém Janově též se čte, že, "kdo mu řekne, Buď zdráv``, totiž kacíři, má společenství jeho špatných činů. A proto není dovoleno bráti přijímání od řečených, nebo slyšeti jejich mši.

Jest však rozdíl mezi řečenými sektami. Neboť kacíři a rozkolníci a vyobcovaní jsou Církevním rozsudkem zbaveni užívání posvěcování. A proto hřeší, kdokoliv slyší jejich mši neb od nich přijímá svátosti. Ale nejsou všichni hříšníci církevním rozsudkem zbaveni užívání této moci. A tak i když vůči sobě jsou zbaveni Božím rozsudkem, ne však vůči jiným z rozsudku Církve. A proto až do církevního rozsudku je dovoleno bráti od nich přijímání a slyšeti jejich mši. Pročež, k onomu I. Kor. 5, _0□S takovými ani pokrm nebrati' praví Glossa Augustinova: "Tou řečí nechtěl souzení člověka od člověka ze svědectví podezření, nebo také osobováním mimořádného soudu, nýbrž spíše ze zákona Božího, podle církevního řádu, buď na vlastní přiznání, nebo obžalovaného a usvědčeného."

K prvnímu se tedy musí říci, že když vyhýbáme slyšení mše takových kněží, nebo braní přijímání od nich,

## 9. Utrum peccent a talibus communionem recipientes.

III q. 82 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus haereticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis Missam audire. Sicut enim Augustinus, contra Petilianum, dicit, *neque in homine bono neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta*. Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores et haeretici vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere vel eorum Missam audire.

III q. 82 a. 9 arg. 2

Praeterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est. Sed a praedictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

III q. 82 a. 9 arg. 3

Praeterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire Missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire Missas sacerdotum fornicariorum.

III q. 82 a. 9 s. c.

Sed contra est quod canon dicit, XXXII dist., *nullus audiat Missam sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere*. Et Gregorius dicit, in III Dialog., quod *pater perfidus Arianum episcopum misit ad filium, ut ex eius manu sacrilegae consecrationis communionem acciperet, sed vir Deo devotus Ariano episcopo venienti exprobravit ut debuit*.

III q. 82 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdotes, si sint haeretici vel schismatici vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur, unde et in secunda canonica Ioannis legitur quod qui dixerit ei, ave, scilicet haeretico, *communicat operibus illius malignis*. Et ideo non licet a praedictis communionem accipere aut eorum Missam audire. Differt tamen inter praedictas sectas. Nam haeretici et schismatici et excommunicati sunt per sententiam Ecclesiae executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum Missam audit vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiae executione huius potestatis privati. Et sic, quamvis sint suspensi quantum est ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiae. Et ideo, usque ad sententiam Ecclesiae, licet ab eis communionem accipere et eorum Missam audire. Unde super illud I Cor. V, *cum huiusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa Augustini, *hoc dicendo, noluit hominem ab homine iudicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem Ecclesiae, sive ultro confessum, vel accusatum et convictum*.

III q. 82 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod refugimus

nevyhýbáme Božím svátostem, nýbrž jen je ctíme; pročež hostii, po svěcené takovými kněžími náleží klanění, a když jest uchována, lze ji dovoleně přijmouti od kněze zákonitého. Vyhýbáme však vině nehodně přisluhujících.

K druhému se musí říci, že jednota mystického těla jest ovocem požití pravého těla. Ti však, kteří nehodně požívají nebo přisluhují, postrádají ovoce, jak bylo svrchu řečeno. A proto při jejich rozdílení nemají přijímati svátost ti, kteří jsou v jednotě Církve.

K třetímu se musí říci, že ačkoliv smilstvo není těžší než ostatní hříchy, přece jsou k němu lidé náchylnější z dychtivosti tělesně. A proto zvláště tento hřích byl kněžím zakázán a aby nikdo neslyšel mši kněze souložnického. Ale je to rozuměti o vyhlášeném, buď z rozsudku, který jest vynesen nad usvědčeným, nebo z přiznání, vykonaného před právem, nebo, když hřích nelze žádnou vytáčkou zakrýti.

## I.10.Zda jest knězi dovoleno vůbec se zdržeti posvěcování Eucharistie.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že je knězi dovoleno vůbec se zdržeti posvěcování Eucharistie. Jako totiž patří ke kněžskému úřadu posvěcovati Eucharistii, tak také křtíti a přisluhovati jinými svátostmi. Ale kněz není povinen přisluhovati jinými svátostmi, leč z přijaté správy duší. Tedy se zdá, že též není povinen Eucharistii posvěcovati, nemá-li správu duší.

Mimo to nikdo není povinen činiti, co mu není dovoleno, jinak by byl zmatený. Ale knězi hříšníku nebo také vyobcovanému není dovoleno posvěcovati Eucharistii, jak je patrné z řečeného shora. Tedy se zdá, že takoví nejsou povinni sloužiti. A tak ani jiní; jinak by měli výhodu ze své viny.

Mimo to kněžská důstojnost neztrácí se potomní nemocí; praví totiž papež Gelasius, a je v Dekretech, dist. LV: "Příkazy kánonů, jako nedovolují přístup ke kněžství tělesně slabým, tak, jestliže byl v něm někdo postaven a potom byl raněn, nemůže ztratiti to, co přijal v době své bezúhonnosti."

Stává se však někdy, je vysvěcení kněží podlehnou nějakým chybám, které jim brání sloužiti, jako jest malomocenství nebo padoucnice nebo něco takového. Tedy se nezdá, že kněží jsou povinni sloužiti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v kterési Řeči: "Vážné je, že ke tvému stolu nepřicházíme s čistým srdcem a rukou nevinných; vážnější však jest, jestli také oběť nevzdáme, jsouce zastrašeni hříchy."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že kněz může se vůbec zdržeti posvěcování, není-li povinen sloužiti za lid a poskytovati svátosti ze svěřené sobě správy. Ale to je řečeno nerozumně. Protože každý je povinen užívati

audire talium sacerdotum Missam aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramur, unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et, si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo. Sed refugimus culpam indigne ministrantium.

III q. 82 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est. Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt in unitate Ecclesiae.

III q. 82 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet fornicatio non sit gravior ceteris peccatis, tamen ad eam sunt homines proniores, propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum a sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, ne aliquis audiat Missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quae fertur in convictum, vel confessionem in iure factam, vel quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

## 10. Utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione cessare.

III q. 82 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiae abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

III q. 82 a. 10 arg. 2

Praeterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet, alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori, vel etiam excommunicato, non licet Eucharistiam consecrare, ut ex supra dictis patet. Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum. Et ita nec alii, alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

III q. 82 a. 10 arg. 3

Praeterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem, dicit enim Gelasius Papa, et habetur in decretis, dist. LV, *praecepta canonum sicut non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore, ita, si quis in eo fuerit constitutus ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suae sinceritatis accepit*. Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra, vel morbus caducus, vel aliquid huiusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

III q. 82 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in quadam oratione, *grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus, sed gravius est si, dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus*.

III q. 82 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino licite a consecratione abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare pro populo et sacramenta



milosti sobě dané, kdy je příhodno, podle onoho II. Kor. 6: "Napomínáme vás, abyste nepřijímali naprázdno milost Boží." Příhodnost pak podávati oběť nebéře se jenom z poměru k věřícím, jimž je přisluhovati svátostmi, nýbrž především z poměru k Bohu, jemuž se v posvěcení této svátosti podává oběť. Pročež není dovoleno knězi vůbec ustati sloužiti, i když nemá správu duší, nýbrž aspoň zdá se, že je povinen sloužiti o předních svátcích hlavně v ony dny, ve které věřící obvykle přijímají. A odtud jest, co se praví II. Machab. 4, proti některým kněžím, že "již nebyli dbalí o služby oltářní, pohrdajíce chrámem a zanedbávajíce oběti".

K prvnímu se tedy musí říci, že jiné svátosti se dokonávají v užívání věřících. A proto jimi přisluhovati není vázán než ten, kdo vezme správu nad věřícími. Ale tato svátost se dokonává v posvěcení Eucharistie, v němž se podává Bohu obět: a k tomu je kněz povinen ze svěcení již přijatého.

K druhému se musí říci, že hříšný kněz, byl-li církevním rozsudkem buď jednoduše nebo na časzbaven užívání svěcení, stal se neschopným podávati obět; a proto se ruší závazek. To je mu ztrátou duchovního ovoce, ne tak na výhodu. Není-li však zbaven moci sloužiti, neruší se závazek. Přece však není zmatený, protože se může zehříchu káti a sloužiti.

K třetímu se musí říci, že slabost nebo choroba, přišedší po přijetí kněžského svěcení, neruší svěcení; brání však užívati svěcení co do posvěcování Eucharistie. A to, někdy pro nemožnost užívání: jako když pozbude očí nebo prstů nebo vlády jazyka. Někdy pak pro nebezpečí; jak je patrné u toho, jenž trpí padoucnicí, nebo také jakoukoli poruchou mysli. Někdy pro ošklivost: jak je patrné u malomocného, který nemá veřejně sloužiti. Může však čísti mši skrytě, nepokročilo-li malomocenství tak, že po rozhlodání údů jej k tomu učinilo neschopným.

# *LXXXIII. O obřadu této svátosti.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o obřadu této svátosti. A o tom je šest otázek:

1. Zda je při slavení tohoto tajemství Kristus obětován.
2. O době slavení.
3. O místu a jiných, která patří k úpravě tohoto slavení.
4. O tom, co se říká při slavení tohoto tajemství.
5. O tom, co se děje při slavení tohoto tajemství.
6. O chybách, které se přiházejí při slavení této svátosti.

## I.1. Zda při slavení této svátosti obětuje se Kristus.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve slavení této svátosti neobětuje se Kristus. Praví se totiž, Žid. 10, že

praebere. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data cum fuerit opportunum, secundum illud II Cor. VI, *hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*. Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui in consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiam si non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare, sed saltem videtur quod celebrare tenetur in praecipuis festis, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II Machab. IV dicitur contra quosdam sacerdotes quod *iam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis*.

III q. 82 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium. Et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur ex ordine iam suscepto.

III q. 82 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiae sit executione ordinis privatus vel simpliciter vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum, et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit sibi in detrimentum spiritualis fructus, magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio. Nec tamen est perplexus, quia potest de peccato poenitere et celebrare.

III q. 82 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod debilitas vel aegritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit, executionem tamen ordinis impedit quantum ad consecrationem Eucharistiae. Quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis aut digitis, aut usu linguae. Quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis. Quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare. Potest tamen dicere Missam occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

# *83. De ritu huius sacramenti.*

## Prooemium

III q. 83 pr.

Deinde considerandum est de ritu huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur. Secundo, de tempore celebrationis. Tertio, de loco, et aliis quae pertinent ad apparatum huius celebrationis. Quarto, de his quae in celebratione huius mysterii dicuntur. Quinto, de his quae circa celebrationem huius mysterii fiunt. Sexto, de defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

## 1. Utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur.

III q. 83 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in celebratione

Kristus "jednou obětí na věky dokonal posvěcené". Ale podáním jí byl obětován. Tedy se Kristus neobětuje ve slavení této svátosti.

Mimo to obětování Krista stalo se na kříži, na němž "vydal sebe Bohu v oběť a žertvu líbezné vůně", jak se praví Efes. 5. Ale ve slavení tohoto tajemství není Kristus křižován. Tedy ani obětován.

Mimo to, jak praví Augustin, ve IV. O Troj., v obětování Kristově jest totéž kněz i žertva. Ale ve slavení této svátosti není totéž kněz a žertva. Tedy slavení této svátosti není obětováním Krista.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Výroků Prosperových: "Jednou byl Kristus sám v sobě obětován, a přece denně se obětuje ve svátosti."

Odpovídám: Musí se říci, že z dvojího důvodu sluje slavení této svátosti obětováním Krista. A to, nejprve, protože, jak praví Augustin, Simpliciánovi, "Obrazy bývají nazývány jmény těch věcí, jichž jsou obrazy: jako když vidouce malbu deskovou nebo nástěnnou, řekneme: To je Cicero, to Sallustius". Ale slavení této svátosti, jak bylo svrchu řečeno, jest jakýsi obraz, znázorňující utrpení Páně, které je pravé obětování. Pročež praví Ambrož, K listu Žid.: "V Kristu byla jednou podána obět věčné spasitelné moci. Co tedy my?

Zda neobětujeme po všechny dny na připomínku jeho smrti?" Jiným způsobem, co do účinku utrpení: protože totiž touto svátostí se stáváme účastnými ovoce utrpení Páně. Pročež se též praví v jedné nedělní sekretě: "Kdykoli se slaví připomínka této žertvy, koná se dílo našeho vykoupení."

Tudíž co do prvého způsobu mohl Kristus slouti obětovaným také v obrazech Starého zákona; pročež se též praví Zjev. 13: "Jejichž jména jsou napsána v Beránkově knize života, jenž byl zabit od počátku světa." Ale co do druhého způsobu je vlastní této svátosti, že se ve slavení jí obětuje Kristus.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak Ambrož praví, "jedna je žertva", kterou totiž Kristus obětoval i my podáváme, "a ne mnohé, protože jednou byl obětován Kristus, tato pak obět je znázornění oné. Jako totiž co se všude obětuje, je jedno tělo a ne mnohá těla, tak i jedna obět".

K druhému se musí říci, že, jako slavení této svátosti jest obrazem, znázorňujícím utrpení Kristovo, tak oltář je znázorněním jeho kříže, na němž Kristus byl obětován ve vlastní podobě.

K třetímu se musí říci, že z téhož důvodu také kněz jest obrazem Krista, v jehož osobě a moci pronáší slova na posvěcení, jak je patrné ze svrchu řečeného. A tak jest nějak totéž kněz i žertva.

huius sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. X, quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Sed illa oblatio fuit eius immolatio. Ergo Christus non immolatur in celebratione huius sacramenti.

III q. 83 a. 1 arg. 2

Praeterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. V. Sed in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

III q. 83 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, IV de Trin., in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.

III q. 83 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro sententiarum prosperi, *semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento*.

III q. 83 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt, sicut cum, intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus, ille Cicero est, ille Sallustius*. Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est, imago est quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio. Unde Ambrosius dicit, super epistolam ad Heb., *in Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens. Quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus ad recordationem mortis eius?* Alio modo, quantum ad effectum passionis, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde et in quadam dominicali oratione secreta dicitur, *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. Quantum igitur ad primum modum, poterat Christus dici immolari etiam in figuris veteris testamenti, unde et in Apoc. XIII dicitur, *quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi*. Sed quantum ad modum secundum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur.

III q. 83 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus, *et non multae, quia semel oblatus est Christus, hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium*.

III q. 83 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi, ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

III q. 83 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, per eandem rationem, etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet. Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.



## I.2. Zda je vhodně určena doba slavení tohoto tajemství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že je nevhodně určena doba slavení tohoto tajemství. Neboť tato svátost je znázornění utrpení Páně jak bylo řečeno. Ale připomínka utrpení Páně děje se v Církvi jednou za rok: praví totiž Augustin, K Žalmům: "Což je Kristus tolikrát zabíjen, kolikrát se slaví Velikonoce? Nikoli; výroční však připomínka znázorňuje, co se kdysi stalo, působí nám takové dojetí, jako bychom viděli Pána přítomného na kříži." Tedy se tato svátost nemá slaviti než jednou za rok.

Mimo to utrpení Kristovo se připomíná v Církvi v pátek před Velikonocemi, ne však ve svátek Narození. Ježto tedy tato svátost připomíná utrpení Páně, zdá se nevhodné, že se na den Narození slouží třikráte toto tajemství, kdežto na Velký Pátek se docela vynechává.

Mimo to ve slavení této svátosti má Církev následovati ustanovení Kristova. Ale Kristus posvětil tuto svátost v hodině večerní. Tedy se zdá, že v takovou hodinu se má slaviti tato svátost.

Mimo to píše papež Lev Dioscorovi, biskupu alexandrijskému, a je O posv. dist. I., že "je dovoleno sloužiti mše v prvé části dne". Den však začíná od půlnoci, jak bylo shora řečeno. Tedy se zdá, že je také dovoleno sloužiti po půlnoci.

Mimo to v jedné nedělní tiché modlitbě se praví: ‚Prosíme, Pane, dávej nám často tato tajemství." Ale byla by častější, kdyby kněz sloužil několikrát za den. Tedy se zdá, že se nemá knězi brániti sloužiti vícekráte za den.

Avšak pro opak je zvyk, který zachovává Církev podle ustanovení kánonů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ve slavení tohoto tajemství se rozeznává i znázornění utrpení Páně, i dosažení jeho ovoce. A dle obojího bylo třeba určiti vhodnou dobu slavení této svátosti. - Protože totiž denně potřebujeme ovoce utrpení Páně pro denní nedostatky, obětuje se pravidelně denně v Církvi tato svátost. Pročež i Pán, Luk. 11, nás učí prositi: "Chléb náš každodenní dej nám dnes;" což Augustin vykládaje, v knize O Slovech Páně, praví: "Je-li každodenní chléb, proč bys jej přijímal po roce, jak obvykle činí Řekové na východě?Přijímej denně, aby ti denně prospíval." - Protože pak utrpení Páně se slavilo od třetí hodiny až do deváté: proto se pravidelně slavně koná v Církvi tato svátost v tuto část dne.

K prvnímu se tedy musí říci, že se vzpomíná v této svátosti utrpení Kristova tím, že jeho účinek plyne k věřícím. Ale při době umučení se připomíná utrpení Kristovo jen pokud

## 2. De tempore celebrationis.

III q. 83 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis huius mysterii. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis, ut dictum est. Sed commemoratio dominicae passionis fit in Ecclesia semel in anno, dicit enim Augustinus, super Psalmos, *quoties Pascha celebratur, nunquid toties Christus occiditur? Sed tamen anniversaria recordatio repraesentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri tanquam videamus dominum in cruce praesentem*. Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

III q. 83 a. 2 arg. 2

Praeterea, passio Christi commemoratur in Ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo natalis. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicae passionis, videtur inconveniens quod in die natalis ter celebratur hoc sacramentum, in parasceve autem totaliter intermittitur.

III q. 83 a. 2 arg. 3

Praeterea, in celebratione huius sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod tali hora debeat hoc sacramentum celebrari.

III q. 83 a. 2 arg. 4

Praeterea, sicut habetur de Consecr., dist. I, Leo Papa scribit Dioscoro Alexandrino episcopo, quod in prima parte diei Missas celebrare licet. Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

III q. 83 a. 2 arg. 5

Praeterea, in quadam dominicali oratione secreta dicitur, *concede nobis, domine, quaesumus, haec frequentare mysteria*. Sed maior erit frequentia si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

III q. 83 a. 2 s. c.

Sed in contrarium est consuetudo quam servat Ecclesia secundum canonum statuta.

III q. 83 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in celebratione huius mysterii attenditur et repraesentatio dominicae passionis, et participatio fructus eius. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi huius sacramenti. Quia enim fructu dominicae passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et dominus nos petere docet, Luc. XI, *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, quod exponens Augustinus, in libro de verbis domini, dicit, *si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas, quemadmodum Graeci in oriente facere consueverunt? Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit*. Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter celebratur in Ecclesia hoc sacramentum.

III q. 83 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc sacramento recolitur passio Christi secundum quod eius effectus ad

bylo dokonáno v samé hlavě naší. To pak se stalo jednou, kdežto denně přijímají věřící ovoce utrpení Páně. A proto pouhá připomínka se děje jednou za rok; toto však denně, i pro ovoce, i pro ustavičnou pamět.

K druhému se musí říci, že příchodem pravdy přestává obraz. Tato svátost však jest jakýsi obraz a znázornění utrpení Páně, jak bylo řečeno. A proto v den, kdy se připomíná, jak se věcně událo utrpení Páně, nekoná se posvěcení této svátosti. Aby však ani toho dne nebyla Církev bez ovoce utrpení, poskytnutého nám touto svátostí, k požití v ten den uchovává se tělo Kristovo, posvěcené předešlého dne. Ne však krev, pro nebezpečí, a protože krev je výrazněji obrazem utrpení Páně, jak bylo shora řečeno. A také není pravda, co někteří říkají, že vpuštěním částečky těla Kristova do vína promění se víno v krev. Neboť to nemůže jinak nastati, než posvěcením, učiněným povinným tvarem slov.

V den pak Narození slouží se více mší pro trojí Kristovo narození. Z nichž jedno jest věčné, a to pro nás je skryté. A proto se zpívá jedna mše v noci; a v jejím vstupu se praví: "Pán řekl ke mně: Syn můj jsi ty; já dnes jsem tě zplodil." Jiné pak je časné, ale duchovní; kterým totiž vychází Kristus, jako Jitřenka v srdcích našich, jak se praví II. Petr. 1. A proto se zpívá mše na úsvitě, v jejímž vstupu se praví: "Světlo dnes zazáří nad námi." Třetí jest Kristovo narození časné a tělesné, jímž nám viditelný vyšel z panenského lůna, přioděn tělem. A proto se zpívá třetí mše za jasného dne, v jejímž vstupu se praví, "Dítě se nám narodilo". Ačkoli by se naopak mohlo říci, že věčné narození jest za jasného dne: a proto v Evangeliu třetí mše je zmínka o věčném narození. Co do tělesného narození narodil se doslova v noci, na znamení, že přišel k temnotám slabosti naší; proto se také v noční mši čte evangelium o tělesném narození Kristově. Jako také i v jiné dny, kdy připadá připomínání nebo vyprošování několika Božích dobrodiní, slouží se více mší ten den: totiž jedna za svátek a jiná za půst nebo za mrtvé.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Kristus chtěl dáti svým učedníkům tuto svátost naposled, aby se jim silněji vtiskla do srdcí. A proto posvětil a učedníkům odevzdal tuto svátost po večeři a ke konci dne. Od nás pak je slavena v hodinu utrpení Páně; totiž bud' ve sváteční dny ve třetí, kdy byl ukřižován jazyky židovskými, jak se praví Mark. 15, a kdy Duch Svatý sestoupil na učedníky; nebo ve dny polosváteční v šestou kdy byl ukřižován rukama vojínů, jak máme Jan. 19, nebo ve dny postní v devátou, kdy "zvolav hlasem velikým, vypustil duši", jak se praví Mat. 27. Lze však později: zvláště když jest konati svěcení, a především na Bílou Sobotu, jak pro délku obřadů, tak také, protože světiti náleží v neděli, jak je v Dekretech, dist. LXXV. Lze však také sloužiti mše v prvé části dne pro nějakou nutnost, jak máme O svěcení.

fideles derivatur. Sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum quod in ipso capite nostro fuit perfecta. Quod quidem factum est semel, quotidie autem fructum dominicae passionis fideles percipiunt. Et ideo sola commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie, et propter fructum et propter iugem memoriam.

III q. 83 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quaedam et exemplum passionis dominicae, sicut dictum est. Et ideo in die quo ipsa passio domini recolitur prout realiter gesta est, non celebratur consecratio huius sacramenti. Ne tamen Ecclesia eo etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum in die praecedenti reservatur sumendum in illa die. Non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicae passionis, ut supra dictum est. Nec etiam verum est, quod quidam dicunt, quod per immissionem particulae corporis in vinum, convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem nativitatis plures Missae celebrantur, propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est aeterna, quae, quantum ad nos, est occulta. Et ideo una Missa cantatur in nocte, in cuius introitu dicitur, *dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te*. Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus *oritur tanquam Lucifer in cordibus nostris*, ut dicitur II Pet. I. Et propter hoc cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur, *lux fulgebit super nos*. Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali carne indutus. Et ob hoc cantatur tertia Missa in plena luce, in cuius introitu dicitur, *puer natus est nobis*. Licet e converso posset dici quod nativitas aeterna, secundum se, est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiae Missae fit mentio de nativitate aeterna. Secundum autem nativitatem corporalem, ad litteram, natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostrae, unde et in Missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sicut etiam et in aliis diebus in quibus occurrunt plura Christi beneficia vel recolenda vel expetenda, plures Missae celebrantur in die, puta una pro festo, et alia pro ieiunio vel pro mortuis.

III q. 83 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur. Et ideo post cenam et in fine diei hoc sacramentum consecravit et discipulis tradidit. A nobis autem celebratur hora dominicae passionis, scilicet vel in diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Iudaeorum, ut dicitur Marc. XV, et quando spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Ioan. XIX; vel diebus ieiuniorum in nona, quando *voce magna clamans emisit spiritum*, ut dicitur Matth. XXVII. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et praecipue in sabbato sancto; tum propter prolixitatem officii; tum etiam quia ordines pertinent ad diem dominicum, ut habetur in decretis, dist. LXXV, cap. quod a patribus. Possunt tamen etiam Missae celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut habetur de Consecr., dist. I, cap. necesse est et cetera.



Ke čtvrtému se musí říci, že pravidelně dlužno sloužiti mši ve dne, a ne v noci: protože je přítomen v této svátosti sám Kristus, jenž praví, Jan 9: "Musím konati skutky toho, který mne poslal, dokud je den. Přichází noc, kdy nikdo nemůže pracovati. Dokud jsem ve světě, světlo jsem světa." Avšak tak, že se počátek dne nebéře od půlnoci, ani také od východu slunce, to jest, když se zjeví těleso slunce nad zemí: nýbrž, když se začne ukazovati úsvit. Neboť to již považujeme za východ slunce, když se objeví světlo jeho paprsků.

Pročež i Mark. 16 se praví, že ženy přišly ke hrobu "po východu slunce", ač přišly, "když dosud byla tma", ke hrobu, jak se praví Jan. 20. Tak totiž řeší Augustin tento rozpor v knize O souhlasu evangelistů.

Zvláště pak se slouží mše v noci Narození proto, že se Pán narodil v noci; jak máme O posvěc., dist. I. A podobně také na Bílou Sobotu kolem začátku noci, protože Pán v noci vstal, to jest "když dosud byla tma", před zjevným východem slunce.

K pátému se musí říci, že, jak máme O posvěc., dist. I. z dekretu papeže Alexandra, "dostačí knězi sloužiti za den jednu mši: protože Kristus jednou trpěl a celý svět vykoupil; a velmi šťastný je, kdo může jednu sloužiti hodně. Někteří však konají jednu za mrtvé a druhou ze dne, je-li třeba. Kdož však se opovažují sloužiti vjednom dnu více mší k vůli penězům nebo lichocení lidem, nemyslím, že ujdou odsouzení." A Extra, O sloužení, praví Innocenc III., že "mimo den Narození Páně, nekáže-li důvod nutnosti, dostačí knězi sloužiti jednou za den pouze jednumši".

## I.3. Zda je třeba konati tuto svátost v domech a nádobách posvátných.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není třeba konati tuto svátost v posvátných domech a nádobách. Neboť tato svátost je znázornění utrpení Páně. Ale Kristus netrpěl v domě, nýbrž za městskou branou, podle onoho Žid. 1: "Ježíš, aby posvětil lid svou krví, trpěl za branou." Tedy se zdá, že se nemá konati tato svátost v domě, nýbrž spíše pod nebem.

Mimo to v konání této svátosti má Církev následovati způsobu Krista a apoštolů. Ale dům, ve kterém Kristus po prvé vykonal tuto svátost, nebyl posvěcený, nýbrž byl nějaké obecné večeřadlo, připravené od nějakého hospodáře, jak máme Luk. 22. Čteme totiž, Skut. 2, že apoštolové "trvali jednomyslně ve chrámu a lámajíce po domech chléb, přijímali s plesáním". Tedy ani nyní nemusí býti posvěcené domy, v nichž se slaví tato svátost.

Mimo to nemá se díti nic nadarmo v Církvi, která je řízena Duchem Svatým. Ale zdá se nadarmo užívání svěcení kostela nebo oltáře nebo takových neživých věcí, které nevnímají milost nebo duchovní sílu. Tedy se nevhodně dějí taková posvěcování v Církvi.

III q. 83 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod regulariter Missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est praesens in hoc sacramento, qui dicit, Ioan. IX, *me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est. Venit nox, quando nemo potest operari. Quandiu in mundo sum, lux sum mundi*. Ita tamen quod principium diei sumatur non a media nocte; nec etiam ab ortu solis, idest quando substantia solis apparet super terram; sed quando incipit apparere aurora. Tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, inquantum claritas radiorum eius apparet. Unde et Marc. XVI dicitur quod mulieres venerunt ad monumentum orto iam sole; cum tamen venerint, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum, ut dicitur Ioan. XX; sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus, in libro de consensu Evangelistarum. Specialiter tamen in nocte natalis Missa celebratur, propter hoc quod dominus nocte natus est, ut habetur de Consecr., dist. I, cap. nocte et cetera. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod dominus nocte surrexit, idest, cum adhuc tenebrae essent, ante manifestum solis ortum.

III q. 83 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut habetur de Consecr., dist. I, ex decreto Alexandri Papae, *sufficit sacerdoti in die unam Missam celebrare, quia Christus semel passus est et totum mundum redemit; et valde felix est qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt et alteram diei, si necesse est. Qui vero pro pecunia aut adulationibus saecularium uno die praesumunt plures celebrare Missas, non aestimo evadere damnationem*. Et extra, de Celebr., dicit Innocentius III quod, *excepto die nativitatis dominicae, nisi causa necessitatis suaderet, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare*.

## 3. De loto et aliis quae pertinent ad apparatum huius celebrationis.

III q. 83 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrare in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut per suum sanguinem sanctificaret populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub divo.

III q. 83 a. 3 arg. 2

Praeterea, in celebratione huius sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus in qua Christus primo hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cenaculum a quodam patrefamilias praeparatum, ut habetur Luc. XXII. Legitur etiam Act. II quod *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo; et frangentes circa domos panem, sumebant cum exultatione*. Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

III q. 83 a. 3 arg. 3

Praeterea, nihil fieri frustra in Ecclesia debet, quae spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio Ecclesiae vel altari, et huiusmodi rebus inanimatis, quae non sunt susceptiva gratiae vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur huiusmodi consecrationes in Ecclesia

Mimo to pouze Božích činů se má vzpomínati s nějakou slavnostností, podle onoho Žalmu: "Zaplesám nad díly rukou tvých." Ale kostel nebo oltář činem lidským jsou posvěcovány, jako i kalich a služebníci a jiná taková. Ale posvěcení jich se nevzpomíná v Církvi slavnostně. Tedy ani posvěcení kostela nebo oltáře se nemá vzpomínati se slavnostností.

Mimo to pravda má odpovídati obrazu. Ale ve Starém zákoně, který byl obrazem Nového, nebyl oltář z tesaných kamenů: praví se totiž Exod. 20: "Učiníte mi z hlíny oltář. Uděláte-li mi oltář z kamení, nepostavítejej z kamenů tesaných." Také Exod. 27 se poroučí dělati oltář z dříví settim, obloženého mědí, nebo také zlatem, jak máme Exod. 25. Tedy se zdá nevhodně zachováváno v Církvi, že se dělá oltář pouze z kamenů.

Mimo to kalich s miskou znázorňuje hrob Kristův. Ten však byl vytesán ve skále, jak máme v Evangeliích. Tedy se má kalich dělati z kamene, a ne pouze ze stříbra nebo zlata nebo též z cínu.

Mimo to, jako je zlato vzácnější mezi hmotami nádob, tak hedvábné tkaniny jsou vzácnější mezi ostatními tkaninami. Tedy, jako se dělá kalich ze zlata, tak mají se dělati oltářní pokrývky z hedvábí a ne pouze ze tkanin lněných.

Mimo to rozdílení svátostí a pořádání jich přísluší služebníkům Církve, jako spravování časných věcí podléhá pořádání vladařů světských; pročež Apoštol praví, I. Kor. 4: "Tak nás považuj člověk jako služebníky Kristovy a rozdavače tajemství Božích." Ale, kdyby ve spravování časných věcí bylo něco proti ustanovením vladařů, neplatilo by. Tedy, jestliže to, co bylo řečeno, bylo vhodně ustanoveno představený mi Církve, zdá se, že bez nich nelze vykonávati. A tak se zdá následovati, že slova Kristova nejsou dostatečná vykonati tuto svátost; což jest nevhodné. Tedy se nezdá vhodné, aby se to stanovilo pro konání svátosti.

Avšak proti jest, že to, co jest Církví stanoveno, jest nařízeno od samého Krista, který řekl, Mat. 18: "Kdekoli budou shromážděni dva nebo tři ve jménu mém, tam jsem prostřed nich."

Odpovídám: Musí se říci, že v tom, co obklopuje tuto svátost, dvojí se pozoruje: z nichž jedno patří ke znázornění toho, co se dálo při utrpení Páně; jiné pak patří k uctění této svátosti, ve které je Kristus dle pravdy obsažen a nejen jako v obraze. Pročež se též dávají posvěcení těm věcem, kterých se užívá při této svátosti: jednak na uctění svátosti, jednak na znázornění účinku svatosti, který přichází z utrpení Kristova, podle onoho Žid. posl.: "Ježíš, aby posvětil lid svou krví," atd.

fiunt.

III q. 83 a. 3 arg. 4

Praeterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Psalmi, *in operibus manuum tuarum exultabo*. Sed Ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix et ministri et alia huiusmodi. Sed horum consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio Ecclesiae vel altaris cum solemnitate recoli debet.

III q. 83 a. 3 arg. 5

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed in veteri testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis, dicitur enim Exod. XX, *altare de terra facietis mihi. Quod si altare lapideum feceritis mihi, non aedificabitis illud de sectis lapidibus*. Exodi etiam XXVII mandatur fieri altare de lignis settim, vestitis aere; vel etiam auro, ut habetur Exod. XXV. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapidibus.

III q. 83 a. 3 arg. 6

Praeterea, calix cum patena repraesentat sepulcrum Christi. Quod fuit excisum in petra, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento vel auro, vel etiam de stanno.

III q. 83 a. 3 arg. 7

Praeterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo, sicut calix fit de auro, ita pallae altaris debent fieri de serico, et non solum de panno lineo.

III q. 83 a. 3 arg. 8

Praeterea, dispensatio sacramentorum et ordinatio eorum ad ministros Ecclesiae pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subiacet ordinationi principum saecularium, unde apostolus dicit, I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fieret contra statuta principum, habetur irritum. Ergo, si haec quae dicta sunt, convenienter sunt statuta per praelatos Ecclesiae, videtur quod sine his confici non possit. Et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum, quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod haec circa celebrationem sacramenti statuerentur.

III q. 83 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ea quae per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit, Matth. XVIII, *ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*.

III q. 83 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in his quae circumstant hoc sacramentum, duo considerantur, quorum unum pertinet ad repraesentationem eorum quae circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam huius sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum sicut in figura. Unde et consecrationes adhibentur his rebus quae veniunt in usum huius sacramenti, tum propter reverentiam sacramenti; tum ad repraesentandum effectum sanctitatis qui ex passione Christi provenit, secundum illud Heb. ult., *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum,* et cetera.



K prvnímu se tedy musí říci, že pravidelně má se slaviti tato svátost v domě, jímž se naznačuje Církev, podle onoho I. Tim. 3: "Věz, jak se máš chovati v domě Božím, jenž jest chrámem Boha živého." Neboť "mimo Církev není místa pravé oběti", jak praví Augustin. A protože Církev neměla býti zavřena hranicemi židovského národa, nýbrž měla býti založena po celém světě: proto se neslavilo utrpení Kristovo uvnitř židovského města, nýbrž pod nebem, aby se tak měl celý svět k utrpení Kristovu, jako dům. - A přece, jak se praví O posvěc. dist. I: "Konajícím cestu, není-li kostela, dovolujeme pod nebem nebo pod stanem konati mešní slavnost, bude-li tam posvěcená deska a ostatníposvátné taje, patřící k té službě."

K druhému se musí říci, že, poněvadž dům, ve kterém se koná tato svátost, znamená Církev, jako též sluje Církev, vhodně se posvěcuje; jednak na znázornění svatosti, které Církev dosáhla z utrpení Kristova; jednak také na znázornění svatosti, která se vyžaduje v těch, kteří mají přijmouti tuto svátost. Oltářem pak je naznačen sám Kristus, o němž praví Apoštol, Žid. posl.: "Skrze něj obětujme Bohu žertvu chvály." Pročež posvěcení oltáře značí svatost Kristovu, o níž se praví Luk. 1.: "Co se z tebe svatého narodí, slouti bude Syn Boží." Pročež O posvěc., dist. L, se praví: "Bylo rozhodnuto oltáře zasvěcovati ne pouhým mazáním křižmem, nýbrž také kněžským žehnáním."

A proto pravidelně není dovoleno slaviti tuto svátost, leč v posvěcených domech. Proto tak máme O posvěc., dist. L: „Žádný kněz se neopovažuj sloužiti mši, leč na místech, od biskupa posvěcených." Proto také, poněvadž pohané nejsou z Církve, ani jiní nevěřící, se čte v témže oddílu: "Není dovoleno světiti kostel, ve kterém jsou pochovávány mrtvoly zemřelých nevěřících; nýbrž, jeví-li se vhodnými k posvěcení, po odklizení těl a oškrabání stěn nebo trámů toho místa,budiž upraveno. Ale, byl-li dříve posvěcen, jest v něm dovoleno sloužiti mše, jestliže však byli věřící, kdo jsou v němpochováni." Z nutnosti však lze konati tuto svátost v domech neposvěcených nebo zhanobených: avšak se souhlasem biskupovým. Pročež se čte v témž oddílu: "Soudíme, že nelze sloužiti mešní slavnosti kdekoli, nýbrž na místech od biskupa posvěcených, nebo kde on dovolí." Ne však bez posvěceného přenosného oltáře. Pročež se čte v témž oddílu: "Dovolujeme sloužiti mše v kaplích s posvěcenou deskou, když kostely byly zapáleny nebo vyhořely." Protože totiž Kristova svatost jest zdrojem veškeré církevní svatosti, proto v případě nutnosti stačí ke konání této svátosti posvěcený oltář. Proto se také nikdy nesvětí kostel bez oltáře, ač bez kostela se někdy světí oltář s ostatky svatých, jejichž život je skryt s Kristem v Bohu. Pročež také se čte v témž oddílu: "Rozhodujeme, aby, lze-li učiniti, byly vyvráceny od biskupů, kteří vládnou těm místům, oltáře, ve kterých se neshledá uloženo tělo nebo ostatek mučedníka."

K třetímu se musí říci, že kostel a oltář a jiná taková neživá se posvěcují, ne že mohou vnímati milost, nýbrž, že z posvěcení dostávají nějakou duchovní sílu, kterou se

III q. 83 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud I Tim. III, *scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi*. Extra Ecclesiam enim locus non est veri sacrificii, ut Augustinus dicit. Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Iudaicae, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata infra civitatem Iudaeorum, sed sub divo, ut sic totus mundus haberet se ad passionem Christi ut domus. Et tamen, ut dicitur de Consecr., dist. I, cap. concedimus, *in itinere positis, si Ecclesia defuerit, sub divo vel sub tentorio, si tabula consecrata ceteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, Missarum solennia celebrari concedimus*.

III q. 83 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia domus in qua hoc sacramentum celebratur, Ecclesiam significat, sicut et Ecclesia nominatur, convenienter consecratur, tum ad repraesentandum sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi; tum etiam ad significandum sanctitatem quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit apostolus, Heb. ult., *per ipsum offeramus hostiam laudis Deo*. Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. I, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*. Unde de Consecr., dist. I, dicitur, *altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari*. Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde sic habetur de Consecr., dist. I, *nullus presbyter Missam celebrare praesumat nisi in sacratis ab episcopo locis*. Propter quod etiam, quia Pagani non sunt de Ecclesia nec alii infideles, ideo eadem distinctione legitur, *Ecclesiam in qua cadavera mortuorum infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet, sed, si apta videtur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis eius loci, reaedificetur. Sed si haec consecrata prius fuerit, Missas in ea celebrare licet, tamen si fideles fuerunt qui in ea sepulti sunt*. Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis, vel violatis, sed tamen de consensu episcopi. Unde in eadem distinctione legitur, *Missarum solennia non ubicumque, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda censemus*. Non tamen sine altari portatili consecrato, unde in eadem distinctione legitur, *concedimus, si Ecclesiae fuerint incensae vel combustae, in capellis, cum tabula consecrata, Missas celebrare*. Quia enim sanctitas Christi fons est totius sanctitatis ecclesiasticae, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam Ecclesia nunquam sine altari consecratur, tamen sine Ecclesia quandoque consecratur altare, cum reliquiis sanctorum, quorum *vita abscondita est cum Christo in Deo*. Unde in eadem distinctione legitur, *placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiae martyris conditae comprobantur, ab episcopis qui eisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur*.

III q. 83 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Ecclesia et altare et alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiae

stávají příhodnými k uctívání Boha: aby totiž lidé odtud nabývali nějaké zbožnosti, aby byli připravenější k božskému, nezabrání-li tomu neuctivost. Proto se též praví II. Machab. 3: "Opravdu, nějaká Boží síla jest v místě: neboť ten, jenž v nebesích má příbytek, je návštěvníkem a pomocníkem onoho místa."

A odtud jest, že taková před posvěcením jsou čištěna a exorcisována, aby odtud byla vypuzena moc nepřítelova. A z téhož důvodu jsou obnovovány kostely, "které byly poskvrněny prolitím krve nebo něčího semene": protože z hříchu tam spáchaného jeví se tam jakási činnost nepřítelova. Pročež se také čte v témže oddílu: "Kdekoli najdete chrámy ariánské, bez jakýchkoli průtahů hned katolické kostely posvěťte božskými prosbami a úkony."

Pročež též někteří důvodně praví, že za vstup do posvěceného kostela dosahuje člověk odpuštění všedních hříchů, jako též za pokropení svěcenou vodou, uvádějíce, co se praví v Žalmu: "Požehnal jsi, Pane, svou zemi, odpustils nepravost svého lidu." A proto, pro sílu, které nabývá z posvěcení, neopakuje se posvěcení kostela. Pročež se čte v témž oddílu, z Nicejského sněmu: "Kostelům, které byly jednou posvěceny, nemá se opět dávati posvěcení, leč byly ohněm spáleny, nebo poskvrněny prolitím krve, nebo semenem kohokoli: protože, jako dítě, jednou pokřtěné od jakéhokoli kněze ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého, nesmí býti opět křtěno, tak ani nelze znovu posvěcovati místo Bohu zasvěcené, leč z příčin, které jsme svrchu jmenovali; jestliže totiž drželi víru svaté Trojice, kteří posvětili." Jinak nemohou posvěcovati, kdo jsou mimo Církev. Ale, jak se čte v témž oddílu: "Kostely nebo oltáře, jichž posvěcení jest pochybné, buďte posvěceny."

Také proto, že nabývají z posvěcení nějaké duchovní síly, čte se ustanovení v témž oddílu: "Dříví zasvěceného kostela nemá se s žádným jiným dílem spojovati, než na jiném kostele; nebo se spálí ohněm, nebo ve prospěch bratří v klášteře; avšak k dílům laiků jest nepřípustno." A tamtéž se čte: "Oltářní pokrývka, sedadlo, svícen a rouška, jsou-li stářím sešlé, buďtež spáleny; také popel z nich budiž vsypán do křtitelnice, nebo buďte vhozeny ke stěně nebo do jam podlažních, aby nebyly poskvrněny nohama vcházejících."

Ke čtvrtému se musí říci, že, protože posvěcení oltáře znázorňuje svatost Kristovu, posvěcení pak domu svatost celé Církve, proto se vhodněji se slavností vzpomíná posvěcení chrámu nebo oltáře. Proto se také koná osm dní slavnost posvěcení na naznačení blaženého zmrtvýchvstání Kristova a údů Církve. A posvěcení chrámu a oltáře není pouhým dílem člověka, ježto má duchovní sílu. Proto, O posvěc., v témž oddílu, se čte: "Každoročně jest slaviti slavnosti posvěcení chrámů. Že pak jest osm dní slaviti stánky, najdeš ve III. knize Královské, přečet posvěcení chrámu," totiž 8.

K pátému se musí říci, že, jak se čte O posvěc., oddíl. L: "Nejsou-li oltáře z kamene, neposvětí se mazáním křižmem." To pak přísluší i významu této svátosti: jednak proto, že oltář znamená Krista, praví se pak I. Kor. 10, susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et in II Machab. III dicitur, *vere Dei virtus quaedam est in loco, nam ipse qui habet in caelis habitationem, visitator et adiutor est loci illius*. Et inde est quod huiusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione Ecclesiae *quae sanguinis effusione aut cuiuscumque semine pollutae fuerint*, reconciliantur, quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem distinctione legitur, *Ecclesias Arianorum ubicumque inveneritis, Catholicas Ecclesias divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate*. Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum Ecclesiae consecratae homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per aspersionem aquae benedictae, inducentes quod in Psalmo dicitur, *benedixisti, domine, terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuae*. Et ideo, propter virtutem quam ex consecratione acquirit, consecratio Ecclesiae non iteratur. Unde in eadem distinctione, ex Concilio Nicaeno, legitur, *Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustae, aut sanguinis effusione, aut cuiusquam semine pollutae fuerint, quia, sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dedicatus est iterum consecrandus, nisi propter causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctae Trinitatis tenuerunt qui consecraverunt*. Alioquin, qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt. Sed, sicut in eadem distinctione legitur, *Ecclesiae vel altaria quae ambigua sunt de consecratione, consecrentur*. Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione legitur statutum, *ligna Ecclesiae dedicatae non debent ad aliud opus iungi, nisi ad aliam Ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus, in laicorum autem opera non debent admitti*. Et ibidem legitur, *altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur, cineres quoque eorum in baptisterio inferantur, aut in pariete aut in fossis pavimentorum iactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur*.

III q. 83 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia consecratio altaris repraesentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiae, ideo convenientius recolitur cum solemnitate consecratio Ecclesiae vel altaris. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiae. Nec est opus solius hominis consecratio Ecclesiae et altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde de Consecr., distinctione eadem, dicitur, *solemnitates Ecclesiarum dedicationum per singulos annos solemniter sunt celebrandae. Quod autem octo diebus encaenia sint celebranda, III libro regum, perlecta dedicatione templi, reperies*, scilicet VIII.

III q. 83 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut legitur de Consecr., dist. I, *altaria, si non sint lapidea, chrismatis unctione non*



"Skála pak byl Kristus"; jednak také, protože tělo Kristovo bylo uloženo do hrobu kamenného. Přísluší také pro užívání svátosti: kámen jest totiž i pevný, i snadno se všude nalezne. Což nebylo nutné ve Starém zákoně, kde se stavěl oltář na jednom místě. Že pak se nařizuje dělati oltář z hlíny a nebo z netesaných kamenů, bylo na zamezení modloslužby.

K šestému se musí říci, že, jak se v témže oddílu praví: "Kdysi neužívali kněží zlatých, nýbrž dřevěných kalichů; papež Zefyrin však stanovil konání mše se skleněnými miskami; potom Urban vše učinil stříbrné." Potom pak bylo stanoveno, aby kalich Páně s miskou byl buď vůbec ze zlata nebo ze stříbra, anebo aby měli kalich aspoň cínový. Z mědi však a mosazi nebude, protože mocí vína působí měděnku a zároveň dráždí dávení. Nikdo se však neodvažuj zpívati mši s dřevěným nebo skleněným kalichem; protože totiž dřevo je prolínavé a zůstala by v něm posvěcená krev; sklo pak je křehké a mohlo by nastati nebezpečí rozbití. A týž důvod platí o kameni. A proto z úcty ke svátosti bylo stanoveno, aby byl kalich z řečených látek.

K sedmému se musí říci, že, kde mohla učiniti bez nebezpečí, Církev stanovila při této svátosti to, co výrazněji znázorňuje utrpení Kristovo. Nebylo však tolik nebezpečí při těle, které se klade na korporál, jako při krvi, jež jest obsažena v kalichu. A proto, ač se nedělá kalich z kamene, přece korporál se vyrábí ze lněného plátna, jakým bylo obaleno tělo Kristovo. Pročež se čte v listu papeže Silvestra, v témže oddílu: "Úradkem všech stanovíme, aby se nikdo neodvažoval konati oltářní obět na látce hedvábné anebo barevné; nýbrž na čistém plátně, posvěceném od biskupa, jako bylo Kristovo tělo pochováno v čistém a lněném prostěradle." Vhodné jest též lněné plátno pro svou čistotu k naznačení čistoty svědomí, a k naznačení utrpení Kristova pro mnohonásobnou práci, kterou se takové plátno připravuje.

K osmému se musí říci, že udílení svátostí patří služebníkům Církve, ale posvěcení jich jest od samého. Boha. A proto nemají služebníci Církve co stanoviti o tvaru posvěcení, nýbrž o užívání svátosti a způsobu slavení. A proto; když pronáší kněz posvěcující slova nad patřičnou látkou s úmyslem posvětiti, beze všeho vyjmenovaného, totiž bez domu a oltáře a posvěceného kalicha a korporálu a ostatních takových ustanovených Církví, posvěcuje sice vpravdě tělo Kristovo, hřeší však těžce, nezachovávaje obřad Církve.

## I.4. Zda jest vhodně uspořádáno to, co se říká při této svátosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodně uspořádáno to, co se říká při této svatosti. Neboť tato svátost je posvěcována slovy Kristovými, jak praví Ambrož, ve IV. knize O svátostech. Nemá se tedy v této svátosti říkati nic jiného než slova Kristova.

*consecrentur*. Quod quidem competit et significationi huius sacramenti, tum quia altare significat Christum, dicitur autem I Cor. X, *petra autem erat Christus*; tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti, lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique. Quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quod autem mandatur altare fieri de terra vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

III q. 83 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut in distinctione eadem dicitur, cap. vasa, *quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur; Zephyrinus autem Papa patenis vitreis Missas celebrari instituit; deinde Urbanus omnia fecit argentea*. Postmodum autem statutum est *ut calix domini, cum patena, sive ex auro sive ex argento fiat, vel saltem stanneus calix habeatur. De aere autem aut ex aurichalco non fiat, quia hoc vini virtute aeruginem, pariter et vomitum provocat. Nullus autem in ligneo seu vitreo calice cantare praesumat Missam*, quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, et posset fractionis periculum imminere. Et eadem ratio est de lapide. Et ideo, propter reverentiam sacramenti, statutum est ut ex praedictis materiis calix fiat.

III q. 83 a. 3 ad 7

Ad septimum dicendum quod, ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repraesentat passionem Christi. Non autem erat tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo, licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri Papae, in eadem distinctione, legitur, *consulto omnium constituimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare praesumat Missam, sed in puro lineo ab episcopo consecrato, sicut corpus Christi in sindone linea munda sepultum fuit*. Competit etiam pannus lineus, propter sui munditiam, ad significandum conscientiae puritatem; et, propter multiplicem laborem quo talis pannus praeparatur, ad significandam passionem Christi.

III q. 83 a. 3 ad 8

Ad octavum dicendum quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiae, sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiae non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo, si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus praedictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et ceteris huiusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi, peccat tamen graviter, ritum Ecclesiae non servans.

## 4. De his quae in celebratione huius mysterii dicuntur.

III q. 83 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quae circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit, in libro de sacramentis. Non ergo debent

Mimo to řeči a skutky Kristovy poznáváme z Evangelia. Ale při posvěcení této svátosti říká se něco, co neudávají Evangelia: nečte se totiž v Evangeliu, že Kristus pozvedl při posvěcení této svátosti oči k nebi; podobně se také praví v Evangeliích: "Vezměte a jezte", a není tam všichni, kdežto při konání této svátosti se říká: "Pozvednuv oči k nebi", a opět, "Vezměte a jezte z toho všichni". Tedy se nevhodně říkají taková slova při konání této svátosti.

Mimo to všechny jiné svátosti jsou zařízeny ke spáse všech věřících. Ale při konání jiných svátostí neděje se společná modlitba za spásu věřících zesnulých. Tedy se děje nevhodně v této svátosti.

Mimo to křest sluje zvláště svátost víry. To tedy, co náleží k vyučování víře, má se dávati spíše při křtu než při této svátosti, jako učení apoštolské a evangelijní.

Mimo to v každé svátosti se vyžaduje zbožnost věřících. Nemá se tedy v této svátosti více než v jiných rozněcovati zbožnost věřících božskými chválami a povzbuzováními, třebas, když se praví Vzhůru srdce.

Mimo to přisluhující touto svátosti je kněz, jak bylo řečeno. Tedy vše, co se říká při této svátosti, měl by říkati kněz a ne něco od služebníků, něco od sboru.

Mimo to tuto svátost s jistotou působí síla Boží. Zbytečně tedy žádá kněz dokonání této svátosti, když praví: "Kteroužto oběť, ty, Bože, ve všem," atd.

Mimo to oběť Nového zákona je mnohem vznešenější než oběť starých Otců. Nevhodně tedy žádá kněz přijetí této oběti, jako oběti Abelovy, Abrahamovy a Melchisedechovy.

Mimo to, jako nezačíná Kristovo Tělo býti v této svátosti změnou místa, jak bylo svrchu řečeno, tak ani nepřestává býti. Proto nevhodně prosí kněz: "Kaž toto donésti rukama svatého anděla svého na výsostní oltář svůj."

Avšak proti jest, co se praví O posvěcení, dist. 1: "Jakub, bratr Páně podle těla, jemuž prvnímu byla svěřena církev jerusalemská, a Basil, Cesarejský biskup, vydali postup mše"; jejich pak vážnost ukazuje, že se vše při tom říká vhodně.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto v této svátosti jest obsaženo celé tajemství naší spásy, proto se koná s větší slávou než ostatní svátosti. A protože je psáno Eccle. 4: "Opatruj nohy své, vstupuje do domu Páně", a Eccli. 18: "Před modlitbou připrav duši svou", proto před konáním tohoto tajemství se předesílá nějaká příprava na důstojné

aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

III q. 83 a. 4 arg. 2

Praeterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quaedam dicuntur circa consecrationem huius sacramenti quae in Evangeliis non ponuntur. Non enim legitur in Evangelio quod Christus in institutione huius sacramenti oculos ad caelum levaverit; similiter etiam in Evangeliis dicitur, accipite et comedite, nec ponitur omnes, cum in celebratione huius sacramenti dicatur, elevatis oculis in caelum, et iterum, accipite et manducate ex hoc omnes. Inconvenienter ergo huiusmodi verba dicuntur in celebratione huius sacramenti.

III q. 83 a. 4 arg. 3

Praeterea, omnia alia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute omnium fidelium et defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

III q. 83 a. 4 arg. 4

Praeterea, Baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quae pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa Baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

III q. 83 a. 4 arg. 5

Praeterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet devotio fidelium excitari per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur, sursum corda.

III q. 83 a. 4 arg. 6

Praeterea, minister huius sacramenti est sacerdos, ut dictum est. Omnia ergo quae in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quaedam a ministris, quaedam a choro.

III q. 83 a. 4 arg. 7

Praeterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue igitur sacerdos petit huius sacramenti perfectionem, cum dicit, *quam oblationem tu, Deus, in omnibus,* et cetera.

III q. 83 a. 4 arg. 8

Praeterea, sacrificium novae legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahae et Melchisedech.

III q. 83 a. 4 arg. 9

Praeterea, corpus Christi, sicut non incoepit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est, ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit, *iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*.

III q. 83 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. I, *Iacobus frater domini secundum carnem, et Basilius Caesariensis episcopus, ediderunt Missae celebrationem*. Ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

III q. 83 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, quia in hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur, ideo prae ceteris sacramentis cum maiori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. IV, *custodi pedem tuum ingrediens*



konání toho, co následuje. Kteréžto přípravy prvá část jest božská chvála, která se koná při vstupu, podle onoho Žalmu: "Oběť chvály uctí mne, a tudy cesta, kterou mu ukáži spasení Boží." A béře se to ponejvíce ze žalmů, nebo se aspoň zpívá se žalmem; protože, jak praví Diviš, ve III, hl. Círk. Hier.: "Žalmy shrnují na způsob chvály, cokoli jest obsaženo v Písmě svatém." - Druhá část obsahuje připomínku přítomné bídy, když se žádá milosrdenství slovy Kyrie eleison třikráte k osobě Otce; třikráte pak k osobě Syna, když se říká Christe eleisan; a třikráte k osobě Ducha Svatého, když se dodává Kyrie eleison: proti trojí bídě, nevědomosti, viny a trestu; nebo k naznačení, že všechny osoby jsou v sobě navzájem. - Třetí pak část připomíná nebeskou slávu, k níž spějeme po tomto životě a bídě, slovy Sláva na výsostech Bohu; což se zpívá o svátcích, při nichž se připomíná nebeská sláva; vynechává se však při službách smutných, které patří k připomínce naší bídy. - Čtvrtá pak část obsahuje modlitbu, kterou koná kněz za lid, aby byli hodni takových tajemství. Za druhé pak se předesílá poučení věřícího lidu, protože tato svátost je tajemství víry, jak jsme svrchu měli. - To pak poučení se děje přípravně v nauce proroků a apoštolů, již v Církvi čtou lektoři a podjáhni; po tom čtení pak zpívá sbor graduál, což znamená pokrok života; a alleluja, což znamená duchovní jásot; nebo traktus při službách smutných, což znamená duchovní lkání; neboť to má býti výsledkem předchozí nauky ve věřícím lidu. - Dokonale pak se poučuje lid naukou Kristovou, obsaženou v Evangeliu, kterou čtou nejvyšší služebníci, totiž jáhni. A protože Kristu věříme jakožto Boží pravdě, podle onoho Jan. 8, "Jestliže pravdu vám mluvím, proč mi nevěříte?", po četbě evangelia zpívá se Vyznání víry, v němž lid ukazuje, že věrou přisvědčuje nauce Kristově. Zpívá se pak toto Vyznání na svátky, o kterých je nějaká zmínka ve Vyznání, jako na svátky Krista a Blažené Panny a apoštolů, kteří tuto víru založili, a na podobné.

Po takové tedy přípravě a výuce lidu začíná se konání tajemství, jež se jednak podává jako oběť, jednak posvěcuje a přijímá jako svátost. Proto se nejprve vykoná obětování; za druhé posvěcení obětované látky; za třetí přijímání jí. Při obětování pak koná se dvojí: totiž: lid chválí ve zpěvu obětním, čímž se naznačuje veselí obětujících, a kněz modlitbou prosí, aby oběť lidu byla Bohu příjemná. Proto též, I. Paral. 29, pravil David.: "Já v prostotě srdce svého vesele jsem obětoval toto všechno a viděl jsem tvůj lid, který se tu sešel, podávati tobě dary s nesmírnou radostí"; a později se modlí slovy: "Pane Bože, zachovej tuto vůli."

Potom ku posvěcení, které se děje nadpřirozenou mocí, nejprve je povzbuzen lid ke zbožnosti v prefaci; pročež je též vybízen, míti srdce vzhůru k Pánu. A proto po prefaci lid zbožně chválí božství Kristovo s anděly, říkaje: "Svatý, svatý, svatý"; a člověčenství, říkaje s dětmi: "Požehnaný, jenž přichází." Potom kněz tiše připomíná nejprve ty, za které se přináší tato oběť, totiž za celou Církev a za ty, kteří mají vrchnostenské postavení; a zvláště ty, kteří obětují nebo za které se obětuje. Za druhé připomíná svaté, jichž ochranu vyprošuje pro jmenované, když praví "Majíce společenství a uctívajíce památku," atd. - Za třetí dokončuje prosbu, když praví: "Aby tato oběť byla spasitelná těm, za které se podává." - Potom přistupuje k samému posvěcení. Při němž pak nejprve žádá účinek posvěcení, když praví: "Tu oběť ty, Bože", atd. - Za druhé vykoná posvěcení slovy Spasitelovými, když praví: "Jenž

*domum domini*, et Eccli. XVIII, *ante orationem praepara animam tuam*, ideo ante celebrationem huius mysterii, primo quidem praemittitur praeparatio quaedam ad digne agenda ea quae sequuntur. Cuius praeparationis prima pars est laus divina, quae fit in introitu, secundum illud Psalmi, *sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*. Et sumitur hoc, ut pluries, de Psalmis, vel saltem cum Psalmo cantatur, quia, ut Dionysius dicit, in III cap. Eccles. Hier., Psalmi comprehendunt per modum laudis quidquid in sacra Scriptura continetur. Secunda pars continet commemorationem praesentis miseriae, dum misericordia petitur, dicendo kyrie eleison ter pro persona patris; ter pro persona filii, cum dicitur Christe eleison; et ter pro persona spiritus sancti, cum subditur kyrie eleison; contra triplicem miseriam ignorantiae, culpae et poenae; vel ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat caelestem gloriam, ad quam tendimus post praesentem miseriam, dicendo, gloria in excelsis Deo. Quae cantatur in festis, in quibus commemoratur caelestis gloria, intermittitur autem in officiis luctuosis, quae ad commemorationem miseriae pertinent. Quarta autem pars continet orationem, quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem praemittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est. Quae quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et apostolorum, quae in Ecclesia legitur per lectores et subdiacones. Post quam lectionem, cantatur a choro graduale, quod significat profectum vitae; et alleluia, quod significat spiritualem exultationem; vel tractus, in officiis luctuosis, qui significat spiritualem gemitum. Haec enim consequi debent in populo ex praedicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio contentam, quae a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus. Et quia Christo credimus tanquam divinae veritati, secundum illud Ioan. VIII, *si veritatem dico vobis, quare vos non creditis mihi?*, Lecto Evangelio, symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem doctrinae Christi assentire. Cantatur autem hoc symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in hoc symbolo, sicut in festis Christi et beatae virginis, et apostolorum, qui hanc fidem fundaverunt, et in aliis huiusmodi. Sic igitur populo praeparato et instructo, acceditur ad celebrationem mysterii. Quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum, primo enim peragitur oblatio; secundo, consecratio materiae oblatae; tertio, perceptio eiusdem. Circa oblationem vero duo aguntur, scilicet laus populi, in cantu offertorii, per quod significatur laetitia offerentium; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde, I Paralip., dixit David, *ego in simplicitate cordis mei obtuli universa haec, et populum tuum qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria*, et postea orat, dicens, domine Deus, custodi hanc voluntatem. Deinde, circa consecrationem, quae supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in praefatione, unde et monetur sursum corda habere ad dominum. Et ideo, finita praefatione, populus cum devotione laudat divinitatem Christi cum Angelis, dicens, sanctus, sanctus, sanctus; et humanitatem cum pueris, dicens, benedictus qui venit. Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem, illos pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali

den před", atd. Za třetí omlouvá opovážlivost poslušností Kristova nařízení, když praví: "Pročež též pamětlivi", atd. - Za čtvrté žádá, aby tato vykonaná oběť byla Bohu příjemná, když praví: "Na něž milostivou", atd. - Za páté žádá účinek této oběti a svátosti: a to, nejprve pro samy přijímající, když praví: "Snažně tě prosíme"; za druhé pro zemřelé, kteří již nemohou přijímati, když praví: "Vzpomeň také, Pane", atd.; za třetí zvláště pro samy kněze obětující, když praví: "Nám také hříšníkům", atd. Potom nastává přijímání svátosti, a nejprve se připravuje lid na přijetí: a to, nejprve společnou modlitbou všeho lidu, jíž jest modlitba Páně, ve které prosíme, aby nám byl dán náš každodenní chléb; a také soukromou, kterou zvláště za lid kněz podává, když praví: "Vysvoboď nás, prosíme, Pane", atd. - Za druhé připravuje se lid pokojem, dávaným za slov: "Beránku Boží": neboť je to svátost jednoty a pokoje, jak bylo svrchu řečeno. Ve mších však zádušních, ve kterých se přináší oběť ne za pokoj přítomný, nýbrž za klid zemřelých, vynechává se pokoj. - Potom následuje přijímání svátosti; nejprve přijímá kněz, a potom dává druhým, protože, jak praví Diviš, ve III. hl. Církev. Hier., ten, jenž druhým podává božské věci, má nejprve sám býti účasten.

Posléze pak se končí celé. konání mše díkučiněním; lid plesá nad přijetím tajemství, což naznačuje zpěv po přijímání; a kněz díky vzdává v modlitbě, jako i Kristus, vykonav večeři s učedníky, říkal chvalozpěv, jak se praví Mat. 26.

K prvnímu se tedy musí říci, že posvěcení koná se nouze slovy Kristovými. Ostatní jest nutné přidati ku přípravě přijímajícího lidu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, jak se praví Jan. posl., mnoho bylo od Pána učiněno nebo řečeno, co Evangelisté nezapsali, v čemž bylo to, že Pán při večeři zvedl oči k nebi, a Církev pak to měla z podání apoštolského. Neboť se zdá důvodné, že ten, jenž pozvedl oči k nebi při vzkříšení Lazara, jak máme Jan. 11, a při modlitbě, kterou konal za učedníky, zvedl oči k Otci, tím spíše tak učinil při ustanovení této svátosti, jakožto při věci důležitější. - Že pak se praví jezte a ne požívejte, neliší se smyslem, ani mnoho nezáleží, jak se řekne, zvláště když ta slova nenáležejí tvaru, jak bylo svrchu řečeno. - Že pak se přidává všichni, rozumí se ze slov Evangelia, ač není vyjádřeno: protože sám pravil, Jan 6: "Nebudete-li jísti těla Syna člověka, nebudete míti života v sobě", a protože, podávaje kalich, řekl: "Pijte z toho všichni."

K třetímu se musí říci, že Eucharistie je svátost celé

Ecclesia, et pro his qui in sublimitate sunt constituti, I Tim. II; et specialiter quosdam qui offerunt vel pro quibus offertur. Secundo, commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro praedictis, cum dicit, communicantes et memoriam venerantes, et cetera. Tertio, petitionem concludit, cum dicit, hanc igitur oblationem etc. ut fiat oblatio pro quibus offertur salutaris. Deinde accedit ad ipsam consecrationem. In qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit, quam oblationem tu Deus. Secundo, consecrationem peragit per verba salvatoris, cum dicit, qui pridie, et cetera. Tertio, excusat praesumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit, unde et memores. Quarto, petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit, supra quae propitio, et cetera. Quinto, petit huius sacrificii et sacramenti effectum, primo quidem, quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, supplices te rogamus; secundo, quantum ad mortuos, qui iam sumere non possunt, cum dicit, memento etiam, domine, etc.; tertio, specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit, nobis quoque peccatoribus et cetera. Deinde agitur de perceptione sacramenti. Et primo quidem, praeparatur populus ad percipiendum. Primo quidem, per orationem communem totius populi, quae est oratio dominica, in qua petimus panem nostrum quotidianum nobis dari; et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit, libera nos, quaesumus, domine. Secundo, praeparatur populus per pacem, quae datur dicendo, agnus Dei, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est. In Missis autem defunctorum, in quibus hoc sacrificium offertur non pro pace praesenti, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante; quia, ut dicit Dionysius, III cap. Eccles. Hier., qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse. Ultimo autem tota Missae celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii, quod significat cantus post communionem; et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus, celebrata cena cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. XXVI.

III q. 83 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consecratio solis verbis Christi conficitur. Alia vero necesse fuit addere ad praeparationem populi sumentis, ut dictum est.

III q. 83 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur Ioan. ult., multa sunt a domino facta vel dicta quae Evangelistae non scripserunt. Inter quae fuit hoc quod dominus oculos levavit in caelum in cena, quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Ioan. XI, et in oratione quam pro discipulis fecit, Ioan. XVII, oculos levavit ad patrem, in huius sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tanquam in re potiori. Quod autem dicitur manducate, et non comedite, non differt quantum ad sensum. Nec multum refert quid dicatur, praesertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est. Quod autem additur omnes, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur, quia ipse dixerat, Ioan. VI, *nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis*.

III q. 83 a. 4 ad 3



církevní jednoty. A proto zvláště v této svátosti, spíše než v jiných, má býti zmínka o všem, co patří ke spáse celé Církve.

Ke čtvrtému se musí říci, že jest dvojí vyučování víře. Jedno, které se dává po prvé poučovaným, totiž katechumenům; a takové vyučováni se koná před křtem. Jiné pak jest vyučování, jímž je vyučován věřící lid, jenž přijímá toto tajemství. A takové vyučování se děje v této svátosti, ač nejsou z tohoto vyučování vylučováni ani katechumeni a nevěřící. Pročež se praví, O posvěc, dist. I.: "Biskup nikomu nebraň vejíti do kostela a naslouchati slovu Božímu, ani pohanu, ani kacíři, ani Židu, až do mše katechumenů, ve které jest totiž obsaženo vyučování víře.

K pátému se musí říci, že se vyžaduje v této svátosti větší zbožnost než v jiných svátostech, protože je v této svátosti obsažen celý Kristus; a také obecnější, protože se v této svátosti vyžaduje zbožnost všeho křesťanského lidu, za nějž jest oběť podávána, a nejen přijímajících svátost, jako při jiných svátostech. A proto, jak praví Cyprián, "kněz, předesílaje prefaci, připravuje mysli bratří, řka, Vzhůru srdce. aby lid, odpovídající, Máme k Pánu, byl napomenut, že nemá na nic jiného mysliti než na Boha.

K šestému se musí říci, že v této svátosti, jak bylo řečeno. je zmínka o těch, která se týkají celé Církve. A proto něco říká sbor, co se týká lidu; z čehož něco sbor úplně vyříká. co začal kněz, jenž zastupuje Boha: na znamení, že se toho dostalo lidu z Božího zjevení, jako víra a nebeská sláva. A proto kněz začíná Vyznání víry a Slávia na výsostech Bohu. - Něco pak říkají služebníci, jako nauka Starého a Nového zákona, na znamení, že toto učení bylo národům zvěstováno skrze služebníky od Boha poslané. Něco pak kněz sám vyříká, co totiž náleží vlastní službě kněžské, aby totiž podával dary a modlitby za lid, jak se praví Žid. 5. Z toho pak něco říká hlasitě, co totiž se týká kněze i lidu, jako jsou obecné modlitby. Něco :pak přísluší jenom knězi, jako obětování a posvěcení; a proto, to co se při tom říká, mluví kněz tiše. U obojího pak budí pozornost lidu, řka, Pán s vámi; a vyčkává přisvědčení řkoucích Amen. A proto tomu. co se tiše říká, předesílá hlasitě Pán s vám;, a dodává Po všechny věky věků; nebo kněz něco říká tiše na znamení. že za utrpení Kristova učedníci jen tajně vyznávali Krista.

K sedmému se musí říci, že účinnosti svátostných slov lze překážeti úmyslem knězovým. A přece není nevhodné, když od Boha žádáme to, co jistě víme, že učiní; jako Kristus. Jan. 17, žádal své oslavení. - Nezdá se však tam kněz prositi, aby se uskutečnilo posvěcení, nýbrž aby nám bylo plodné: pročež významně praví: "Aby nám se stala tělem a krví"; a to znamenají slova, která předesílá: učiniti "Tuto oběť rač požehnanou", podle Augustina: to jest,

Ad tertium dicendum quod Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticae unitatis. Et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quae pertinent ad salutem totius Ecclesiae.

III q. 83 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod duplex est instructio. Una, quae fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis. Et talis instructio fit circa Baptismum. Alia autem est instructio in qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio. Et talis instructio fit in hoc sacramento. Et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur de Consecr., dist. I, *episcopus nullum prohibeat Ecclesiam ingredi et audire verbum Dei, sive gentilem sive haereticum sive Iudaeum, usque ad Missam catechumenorum*, in qua scilicet continetur instructio fidei.

III q. 83 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod in hoc sacramento maior devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur. Et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi, pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, sicut Cyprianus dicit, *sacerdos, praefatione praemissa, parat fratrum mentes, dicendo, sursum corda, ut, dum respondet plebs, habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se cogitare quam Deum*.

III q. 83 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est, tanguntur ea quae pertinent ad totam Ecclesiam. Et ideo quaedam dicuntur a choro, quae pertinent ad populum. Quorum quaedam chorus totaliter prosequitur, quae scilicet toti populo inspirantur. Quaedam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit, in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria caelestis. Et ideo sacerdos inchoat symbolum fidei et gloria in excelsis Deo. Quaedam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina novi et veteris testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est haec doctrina populis nuntiata. Quaedam vero sacerdos solus prosequitur, quae scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet dona et preces offerat pro populo, sicut dicitur Heb. V. In his tamen quaedam dicit publice, quae scilicet pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes. Quaedam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio. Et ideo quae circa haec sunt dicenda occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo, dominus vobiscum; et expectat assensum dicentium, amen. Et ideo in his quae secreto dicuntur, publice praemittit, dominus vobiscum, et subiungit, per omnia saecula saeculorum. Vel secrete aliqua sacerdos dicit in signum quod, circa Christi passionem, discipuli non nisi occulte Christum confitebantur.

III q. 83 a. 4 ad 7

Ad septimum dicendum quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus, Ioan. XVII, petiit suam clarificationem. Non tamen ibi videtur sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat

"bychom jí byli požehnáni", totiž milostí; zapsanou, to jest, "bychom jí byli v nebi zapsáni"; uznanou,l to jest "bychom skrze ni pronikli do nitra Kristova, nebo byli uznáni v nitru Kristově skrze přivtělení"; rozumnou, to jest, "aby nás zbavila zvířecího smyslu"; příjemnou, to jest, abychom skrze ni byli příjemni jeho jedinému Synu, ač sami sobě se nelíbíme. *1 Sv. Tomáš podává dvojí výklad latinského "ratam"; od ratis, veslo, pročež "proniknouti" jakoby veplouti; od reor, tedy uznaný.*

K osmému se musí říci, že ač tato svátost ze sebe předčí všechny oběti staré, přece oběti starých byly Bohu příjemné pro jejich zbožnost. Žádá tedy kněz, aby Bůh tuto obět pro zbožnost podávajících tak přijal, jako ony byly Bohu příjemné.

K devátému se musí říci, že kněz nežádá ani aby svátostné způsoby byly odneseny do nebe, ani pravé tělo Kristovo, které tam býti nepřestává. Ale žádá to pro tělo mystické, jež totiž je naznačeno v této svátosti: aby totiž anděl, přítomný Božím tajemstvím, přednesl Bohu modlitby kněze a lidu, podle onoho Zjev. 8: "Vystoupil z ruky andělovy dým zápalů při obětech svatých." Výsostním pak oltářem Božím sluje buď sama Církev vítězná, a žádáme uvedení do ní; nebo sám Bůh, a žádáme podíl jeho; o tomto oltáři se totiž praví Exod. 20: "Nevystoupíš po stupních k mému oltáři," to jest, " v Trojici nebudeš dělati stupně", jak praví Glossa. Nebo se andělem rozumí sám Kristus, jenž jest Anděl veliké rady, jenž spojuje své mystické tělo s Bohem Otcem a Církví vítěznou. A z toho také jest jméno mše, protože kněz vysílá modlitby k Bohu skrze anděla, jako lid skrze kněze. Nebo, Kristus jest obětí, nám od Boha poslanou. Proto při zakončení mše propouští jáhen ve sváteční dny lid řka, Jděte, poslána jest, totiž oběť k Bohu skrze anděla, aby totiž byla Bohu příjemná.

## I.5. Zda jest vhodné, co se koná ve slavení této svátosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodné, co se koná při slavení této svátosti. Neboť tato svátost patří do Nového zákona, jak je patrné z jejího tvaru. V Novém však zákoně nelze zachovávati obřady zákona Starého, k nimž patřilo, že kněz a služebníci umývali se vodou, když přistupovali k obětování. Čte se totiž Exod. 30: "Aron a synové jeho umyjí ruce své a nohy své, než vejdou do stánku svědectví a než přistoupí k oltáři". Není tedy vhodné, aby kněz umýval si ruce při slavení mše.

Mimo to tamtéž přikázal Bůh, aby kněz zapálil kadidlo jemné vůně na oltáři, který byl před Slitovnicí; neboť to také patřilo k obřadům Starého zákona. Nevhodně tedy užívá kněz při mši okuřování.

Mimo to, co se koná ve svátostech Církve, nesmí se opakovati. Nevhodně tedy opakuje kněz mnohokrát znamení kříže nad touto svátostí.

fructuosa, unde signanter dicit, ut nobis corpus et sanguis fiat. Et hoc significant verba quae praemittit dicens, hanc oblationem facere digneris benedictam, secundum Augustinum, idest, per quam benedicimur, scilicet per gratiam; adscriptam, idest, per quam in caelo adscribimur; ratam, idest, per quam visceribus Christi censeamur; rationabilem, idest, per quam a bestiali sensu exuamur; acceptabilem, idest, ut, qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico filio simus.

III q. 83 a. 4 ad 8

Ad octavum dicendum quod, licet hoc sacrificium ex seipso praeferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut hoc sacrificium acceptetur Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

III q. 83 a. 4 ad 9

Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit quod species sacramentales deferantur in caelum; neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit. Sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes et populi et sacerdotis Angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet; secundum illud Apoc. VIII, *ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu Angeli*. Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cuius participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exod. XX, *non ascendes ad altare meum per gradus, idest, in Trinitate gradus non facies*. Vel per Angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo patri coniungit et Ecclesiae triumphanti. Et propter hoc etiam Missa nominatur. Quia per Angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem. Vel quia Christus est hostia nobis missa. Unde et in fine Missae diaconus in festis diebus populum licentiat, dicens, *ite, Missa est*, scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

## 5. De his quae circa celebrationem huius mysterii fiunt.

III q. 83 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae in celebratione huius sacramenti aguntur, non sunt convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem testamento non sunt observandae caeremoniae veteris testamenti. Ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur quando accedebant ad offerendum, legitur enim Exod. XXX, *lavabunt Aaron et filii eius manus suas ac pedes quando ingressuri sunt ad altare*. Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter Missarum solemnia.

III q. 83 a. 5 arg. 2

Praeterea, ibidem dominus mandavit quod sacerdos adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium. Quod etiam pertinebat ad caeremoniam veteris testamenti. Inconvenienter ergo sacerdos in Missa thurificatione utitur.

III q. 83 a. 5 arg. 3

Praeterea, ea quae in sacramentis Ecclesiae aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter ergo sacerdos iterat



Mimo to Apoštol praví, Žid. 7: "Bez všeho odporu co menší jest od většího bývá požehnáno." Ale Kristus, jenž je v této svátosti po posvěcení, je mnohem větší než kněz. Nevhodně tedy žehná kněz tuto svátost znamením kříže po posvěcení.

Mimo to ve svátosti Církve nemá se nic díti, co by se zdálo směšné. Zdají se však směšné posunky, k nimž zdá se patřiti, když kněz někdy rozpíná paže, spíná ruce, skládá prsty a uklání se. Tedy se to nemá konati v této svátosti.

Mimo to se také zdá směšné, že se kněz mnohokráte obrací k lidu a mnohokráte pozdravuje lid. Nemá se to tedy konati při slavení této svátosti.

Mimo to Apoštol, I. Kor. l, má za nevhodné, aby byl Kristus rozdělen. Ale posvěcením je Kristus v této svátosti. Nevhodně tedy kněz rozlomí hostii.

Mimo to, co se děje v této svátosti, znázorňuje Kristovo umučení. Ale při umučení Kristově bylo Kristovo tělo rozděleno na místech pěti ran. Tedy by se mělo tělo Kristovo lámati na pět částí spíše než na tři.

Mimo to celé tělo Kristovo je v této svatosti posvěceno odděleně od krve. Nevhodně se tedy jedna jeho část mísí s krví.

Mimo to, jako se podává tělo Kristovo v této svátosti za pokrm, tak i krev Kristova za nápoj. Ale požívání těla Kristova nepřipojuje se při slavení mše jiný tělesný pokrm. Nevhodně tedy přijímá kněz neposvěcené víno po přijetí krve Kristovy.

Mimo to má pravda odpovídati obrazu. Ale o velikonočním beránku, jenž byl obrazem této svátosti, se přikazuje, aby z něho nezůstalo nic do rána. Nevhodně se tedy uchovávají posvěcené hostie a nepožijí se hned.

Mimo to kněz mluví množně k naslouchajícím, když praví, Pán s vámi, a Díky vzdávejme. Ale zdá se nevhodné mluviti množně k jednomu, hlavně menšímu. Tedy se zdá nevhodné, aby kněz sloužil mši v přítomnosti pouze jednoho služebníka. Tak se tudíž zdá, že se konají nevhodně některá ve slavení této svátosti.

Avšak pro opak jest obyčej Církve, která se nemůže mýliti, jakožto poučena Duchem Svatým.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ve

crucesignationes super hoc sacramentum.

III q. 83 a. 5 arg. 4

Praeterea, apostolus dicit, Heb. VII, *sine ulla contradictione, quod minus est a maiori benedicitur*. Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo maior sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum cruce signando.

III q. 83 a. 5 arg. 5

Praeterea, in sacramento Ecclesiae nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus iungit, digitos complicat, et seipsum incurvat. Ergo hoc non debet fieri in hoc sacramento.

III q. 83 a. 5 arg. 6

Praeterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, multoties etiam populum salutat. Non ergo debent haec fieri in celebratione huius sacramenti.

III q. 83 a. 5 arg. 7

Praeterea, apostolus, I Cor. I, pro inconvenienti habet quod Christus sit divisus. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter igitur hostia frangitur a sacerdote.

III q. 83 a. 5 arg. 8

Praeterea, ea quae in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repraesentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi debet, magis quam in tres.

III q. 83 a. 5 arg. 9

Praeterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter igitur una pars eius sanguini miscetur.

III q. 83 a. 5 arg. 10

Praeterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adiungitur in celebratione Missae alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos, post sumptionem sanguinis Christi, vinum non consecratum sumit.

III q. 83 a. 5 arg. 11

Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed de agno paschali, qui fuit figura huius sacramenti, mandatur quod *non remaneret ex eo quidquam usque mane*. Inconvenienter ergo hostiae consecratae reservantur, et non statim sumuntur.

III q. 83 a. 5 arg. 12

Praeterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, puta cum dicit, dominus vobiscum, et, gratias agamus. Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni soli, et maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos, uno tantum ministro praesente, celebret Missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione huius sacramenti.

III q. 83 a. 5 s. c.

Sed in contrarium est Ecclesiae consuetudo, quae errare non potest, utpote spiritu sancto instructa.

III q. 83 a. 5 co.

svátostech něco je dvojím způsobem naznačováno, totiž slovy a úkony, aby bylo dokonalejší naznačení. Naznačuje se pak při konání této svátosti slovy něco patřícího k utrpení Kristovu, co je znázorňováno v této svátosti; nebo také k mystickému tělu, jež se naznačuje v této svátosti; a něco patřícího k užívání této svátosti, které má býti se zbožností a úctou. A proto se ve slavení této svátosti koná něco na znázornění utrpení Kristova, nebo také uspořádání mystického těla; a koná se něco patřícího ke zbožnosti a úctě vůči této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že umývání rukou se děje ve slavení mše z úcty k této svátosti; a to dvojmo. Nejprve proto, že něčeho vzácného se obvykle dotýkáme pouze umytýma rukama, pročež se zdá neslušné, aby k takové svátosti někdo přistoupil s rukama hmotně špinavýma. Za druhé k vůli významu, protože, jak praví Diviš, ve III. hl. Círk. hier., umytí končetin znamená očištění též nejmenších hříchů, podle onoho Jan. 23: "Kdo jest umyt, nepotřebuje než umýti si nohy." A takové očištění se žádá od toho, kdo přistupuje k této svátosti; což se také naznačuje vyznáním, které je před mešním vstupem. A totéž znamenalo kněžské umývání ve Starém zákoně, jak tamtéž Diviš praví. Církev však to nezachovává jako obřadný příkaz Starého zákona, nýbrž jako ustanovené od Církve, jako něco o sobě vhodné; a proto se nezachovává týmž způsobem, jako tehdy. Neboť se opomíjí umytí nohou a zachovává se umývání rukou, jež je spíše nasnadě, a jež dostatečně naznačuje dokonalé očištění. Neboť, ježto ruka je ústroj ústrojů, jak se praví III. O duši, všechna díla se přidělují rukám. Proto v žalmu 25 se praví: "Umyji mezi nevinnými ruce své."

K druhému se musí říci, že také okuřování neužíváme jako obřadného příkazu zákona, nýbrž jako ustanovení Církve, pročež neužíváme týmž způsobem, jak bylo stanoveno ve Starém zákoně. Patří pak ke dvojímu. A to, nejprve k uctění této svátosti, aby totiž vůní byl zapuzen hmotný zápach, kdyby byl v místě a mohl vzbuditi ošklivost. Za druhé patří ke znázornění účinku milosti, jíž, jako dobré vůně, Kristus byl plný, podle onoho Gen. 27: "Hle, vůně syna mého, jako vůně bohatého pole"; a od Krista plyne na věřící. službou přisluhujících, :podle onoho II. Kom. 2: "Vůni zvěsti své rozlévá na nás na každém místě." A proto, dokola okouřivše oltář, jímž jest naznačen Kristus, okuřujeme všechny po pořádku.

K třetímu se musí říci, že kněz při sloužení mše užívá znamenání křížem, aby naznačoval utrpení Kristovo, které se zakončilo na kříži. Utrpení Kristovo pak se koná jako nějakým stupňováním. Neboť nejprve bylo vydání Krista, které se stalo od Boha, Jidáše a Židů. Což naznačuje trojí pokřižování při oněch slovech: "Tyto dary, tato věnování, tyto svaté oběti neposkvrněné." Druhé bylo prodání Krista. Byl pak prodán kněžím, zákoníkům a farizeům. Na znamení toho je opět trojí pokřižování při oněch slovech: "Požehnanou. připsanou, uznanou"; nebo na znamení

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in sacramentis aliquid dupliciter significatur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione huius sacramenti quaedam pertinentia ad passionem Christi, quae repraesentatur in hoc sacramento; vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quaedam pertinentia ad usum sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione huius mysterii quaedam aguntur ad repraesentandum passionem Christi; vel etiam dispositionem corporis mystici; et quaedam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam usus huius sacramenti.

III q. 83 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ablutio manuum fit in celebratione Missae propter reverentiam huius sacramenti. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis. Unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus, etiam corporaliter, inquinatis. Secundo, propter significationem. Quia, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier., extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Ioan. XIII, *qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*. Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum. Quod etiam significatur per confessionem quae fit ante introitum Missae. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tanquam caeremoniale veteris legis praeceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens. Et ideo non eodem modo observatur sicut tunc. Praetermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quae potest fieri magis in promptu, et quae sufficit ad significandam perfectam munditiam. Cum enim manus sit organum organorum, ut dicitur in III de anima, omnia opera attribuuntur manibus. Unde et in Psalmo dicitur, *lavabo inter innocentes manus meas*.

III q. 83 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod thurificatione non utimur quasi caeremoniali praecepto legis, sed sicut Ecclesiae statuto. Unde non eodem modo utimur sicut in veteri lege erat statutum. Pertinet autem ad duo. Primo quidem, ad reverentiam huius sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem. Secundo, pertinet ad repraesentandum effectum gratiae, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Gen. XXVII, *ecce, odor filii mei sicut odor agri pleni*; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II Cor. II, *odorem notitiae suae spargit per nos in omni loco*. Et ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

III q. 83 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacerdos in celebratione Missae utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quae ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quae facta est a Deo, a Iuda, et a Iudaeis. Quod significat trina crucesignatio super illa verba, *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*. Secundo fuit Christi venditio. Est autem venditus sacerdotibus, Scribis et Pharisaeis. Ad quod significandum fit iterum trina



prodejní ceny, totiž třiceti desetníků. Přidávají se pak dva kříže při oněch slovech: "Aby nám tělem a krví", atd., na znamení osoby prodávajícího Jidáše a prodaného Krista. Třetí pak byla předpověď utrpení Krisova, učiněná při večeři, a na znamení toho se činí po třetí dva kříže, jeden při posvěcení těla, druhý při posvěcení krve, kde se pokaždé říká. požehnal. Čtvrté bylo samo umučení Krista. Pročež na znázornění pěti ran Kristových je čtvrté pokřižování pateré při oněch slovech: "Oběť čistou, oběť svatou, oběť neposkvrněnou, svatý chléb věčného života a kalich věčné spásy." Za páté se znázorňuje rozpětí těla a vylití krve a ovoce utrpení trojím pokřižováním, které se děje při oněch slovech: "Přijmeme tělo a krev, veškerým požehnáním", atd. Za šesté se znázorňuje trojí modlitba, kterou konal na kříži: jednu za pronásledovatele, kdy řekl: "Otče, odpusť jim"; druhou za osvobození od smrti, když řekl: "Bože, Bože můj, proč jsi mne opustil?" Třetí se týká dosažení slávy, když řekl: "Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého." A na znamení toho děje se trojí pokřižování při oněch slovech: "Posvěcuješ, oživuješ, žehnáš", atd. Za sedmé se znázorňují tři hodiny, které visel na kříži, totiž od šesté až do hodiny deváté. A na znamení toho děje se opět trojí pokřižování při oněch slovech: "Skrze něj a s ním a v něm." Za osmé pak se znázorňuje odloučení duše od těla, dvěma dalšími kříži, učiněnými mimo kalich. Za deváté se znázorňuje vzkříšení, učiněné třetího dne, třemi kříži, které se dějí při oněch slovech: "Pokoj Páně buď vždy s vámi." Lze však stručněji říci, že posvěcení této svátosti a příjemnost této oběti a její ovoce pochází z moci kříže Kristova; a proto kdekoli je zmínka o některém z nich, užívá kněz pokřižování.

Ke čtvrtému se musí říci, že po posvěcení neužívá kněz pokřižování na žehnání a posvěcení, nýbrž pouze na připomenutí moci kříže a způsobu umučení Krista, jak je patrné z řečeného.

K pátému se musí říci, že, co kněz koná ve mši, nejsou směšné posunky, neboť se konají na znázornění něčeho. Neboť, že kněz rozpíná paže po posvěcení, znamená rozpětí Kristových paží na kříži. Také zvedá ruce při modlitbě na označení, že jeho modlitba směřuje k Bohu za lid; podle onoho Pláč. 3: "Zvedněme srdce svá a ruce k Pánu k nebi"; a Exod. 17 se praví, že "když Mojžíš zvedal ruce, vítězil Izrael". Že pak někdy spíná ruce a uklání se, je snažná a pokorná modlitba, a označuje pokoru a poslušnost Kristovu, ve které trpěl. Spojuje pak prsty po posvěcení, totiž palec s ukazováčkem, jimiž se dotýkal posvěceného těla Kristova, aby neupadla nějaká částečka, kdyby přilnula k prstům. Což patří k uctění svátosti.

K šestému se musí říci, že pětkrát se kněz obrací k lidu na znamení, že se Pán pětkrát zjevil v den vzkříšení, jak bylo svrchu řečeno v pojednání o zmrtvýchvstání Kristově. Pozdravuje pak sedmkrát lid, totiž pětkrát se obraceje k lidu, a dvakrát, když se neobrací, totiž když před Prefací praví, Pán s vámi, a když praví, Pokoj Páně buď vždy s

crucesignatio super illa verba, *benedictam, adscriptam, ratam*. Vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex super illa verba, *ut nobis corpus et sanguis,* etc., ad designandam personam Iudae venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in cena. Ad quod designandum, fiunt tertio duae cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis, ubi utrobique dicitur benedixit. Quarto autem fuit ipsa passio Christi. Unde, ad repraesentandum quinque plagas, fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba, *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae*. Quinto, repraesentatur extensio corporis, et effusio sanguinis, et fructus passionis, per trinam crucesignationem quae fit super illis verbis, *corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione* et cetera. Sexto, repraesentatur triplex oratio quam fecit in cruce, unam pro persecutoribus, cum dixit, *pater, ignosce illis*; secundam pro liberatione a morte, cum dixit, *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Tertia pertinet ad adeptionem gloriae, cum dixit, *pater, in manus tuas commendo spiritum meum*. Et ad hoc significandum, fit trina crucesignatio super illa verba, *sanctificas, vivificas, benedicis*, et cetera. Septimo, repraesentantur tres horae quibus pependit in cruce, scilicet a sexta hora usque ad nonam. Et ad hoc significandum, fit iterum trina crucesignatio ad illa verba, *per ipsum, et cum ipso, et in ipso*. Octavo autem, repraesentatur separatio animae a corpore, per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem, repraesentatur resurrectio tertia die facta, per tres cruces quae fiunt ad illa verba, *pax domini sit semper vobiscum*. Potest autem brevius dici quod consecratio huius sacramenti, et acceptio sacrificii, et fructus eius, procedit ex virtute crucis Christi. Et ideo, ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

III q. 83 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi, ut ex dictis patet.

III q. 83 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod ea quae sacerdos in Missa facit, non sunt ridiculosae gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio eius pro populo dirigitur ad Deum, secundum illud Thren. III, *levemus corda nostra cum manibus ad Deum in caelum*. Et Exod. XVII dicitur quod, *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel*. Quod autem manus interdum iungit, et inclinat se, suppliciter et humiliter orans, designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem iungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut, si qua particula digitis adhaeserat, non dispergatur. Quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

III q. 83 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad designandum quod dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi. Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus quando se convertit ad populum, et

vámi, na znamení sedmeré milosti Ducha Svatého. Biskup pak, sloužící o svátcích, při prvém pozdravu praví, Pokoj vám, což řekl učedníkům po vzkříšení Pán, jehož osobu znázorňuje zvláště biskup.

K sedmému se musí říci, že lámání hostie znamená trojí. A to, nejprve samo rozdělení těla Kristova, které se stalo v umučení, za druhé rozlišení mystického těla podle různých stavů; za třetí rozdílení milostí, vycházejících z utrpení Kristova, jak praví Diviš, III hl. Círk. Hier.; pročež takové lámání nepůsobí dělení Krista.

K osmému se musí říci, že, jak ;praví papež Sergius, je "trojdílné tělo Páně; část obětovaná, vpuštěná do kalicha, značí tělo Kristovo, které již povstalo", totiž samého Krista a Blaženou Pannu, nebo jsou-li ještě jiní svatí již s těly ve slávě. "Část požitá poutníky na zemi, protože totiž žijíce ještě na zemi, se svátosti se spojují a trpnostmi jsou drceni, jako pojídaný chléb je drcen zuby. "Část zůstávající na oltáři až do konce mše je tělo, ležící ve hrobě: protože až do konce světa těla svatých budou ve hrobech", jejich však duše jsou buď v očistci anebo v nebi. Tento však obřad se nyní nezachovává, aby se totiž jedna část uchovávala až do konce mše, pro nebezpečnost. Zůstává však týž význam částí. Což někteří vyjádřili časomírou, řkouce: Hostie na části rozdělená, blažené vlhká svaté, suchá značí živé, jež zbyla, ty v hrobech.

Někteří však praví, že část vpuštěná do kalicha znamená ty, kteří žijí na tomto světě; část pak mimo kalich chovaná znamená plně blažené, totiž co do duše i těla; část pak požitá znamená ostatní.

K devátému se musí říci, že kalich může znamenati dvojí. Jedním způsobem samo utrpení Kristovo, které se znázorňuje v této svátosti. A dle toho. částí vpuštěnou do kalicha jsou naznačeni ti, kteří jsou ještě účastni utrpení Kristových. Jiným způsobem může znamenati blažené požívaní, které také předobrazuje tato svátost. A proto ti, jejichž těla jsou již v plné blaženosti, jsou naznačeni částí vpuštěnou do kalicha. - A jest poznamenati, že část vpuštěná do kalicha nesmí se dávati lidu na doplnění přijímání: protože Kristus podal omočený chléb jen zrádci Jidášovi.

K desátému se musí říci, že víno pro svou vlhkost smývá a proto se bere po požití této svátosti na vymytí úst, aby nezůstaly nějaké zbytky, což patří k uctění této svátosti. Pročež, Extra, O sloužení mše, se praví: "Kněz má vždy vypláchnouti ústa vínem, když přijal celou svátost Eucharistie: leč, když téhož dne má sloužiti jinou mši, aby neznemožnil druhé sloužení, kdyby přijal vyplachující víno." A z téhož důvodu polévá vínem prsty, jimiž se dotýkal těla Kristova.

K jedenáctému se musí říci, že pravda v něčem musí

bis quando se non convertit, scilicet ante praefationem cum dicit, *dominus vobiscum*, et cum dicit, *pax domini sit semper vobiscum*, ad designandum septiformem gratiam spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit, *pax vobis*, quod post resurrectionem dixit dominus, cuius personam repraesentat episcopus praecipue.

III q. 83 a. 5 ad 7

Ad septimum dicendum quod fractio hostiae tria significat, primo quidem, ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione; secundo, distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio, distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit, III cap. Eccles. Hier. Unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

III q. 83 a. 5 ad 8

Ad octavum dicendum quod, sicut Sergius Papa dicit, et habetur in decretis, de Consecr., dist. II, *triforme est corpus domini. Pars oblata in calicem Missa corpus Christi quod iam resurrexit, demonstrat*, scilicet ipsum Christum, et beatam virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus sunt in gloria. *Pars comesta ambulans adhuc super terram*, quia scilicet viventes in terra sacramento uniuntur; et passionibus conteruntur, sicut panis comestus atteritur dentibus. *Pars in altari usque ad finem Missae remanens est corpus Christi in sepulcro remanens, quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris erunt*, quorum tamen animae sunt vel in Purgatorio vel in caelo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem Missae. Manet tamen eadem significatio partium. Quam quidam metrice expresserunt, dicentes, *hostia dividitur in partes, tincta beatos plene, sicca notat vivos, servata sepultos*. Quidam tamen dicunt quod pars in calicem Missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos quantum ad animam et corpus; pars autem comesta significat ceteros.

III q. 83 a. 5 ad 9

Ad nonum dicendum quod per calicem duo possunt significari. Uno modo, ipsa passio, quae repraesentatur in hoc sacramento. Et secundum hoc, per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi. Alio modo, potest significari fruitio beata, quae etiam in hoc sacramento praefiguratur. Et ideo illi quorum corpora iam sunt in plena beatitudine, significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Iudae proditori.

III q. 83 a. 5 ad 10

Ad decimum dicendum quod vinum, ratione suae humiditatis, est ablutivum. Et ideo sumitur post perceptionem huius sacramenti, ad abluendum os, ne aliquae reliquiae remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra, de Celebrat. Miss., cap. ex parte, *sacerdos vino os perfundere debet postquam totum percepit sacramentum, nisi cum eodem die Missam aliam debuerit celebrare, ne, si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret*. Et eadem ratione perfundit vino digitos quibus corpus Christi tetigerat.

III q. 83 a. 5 ad 11



odpovídati obrazu, že se totiž nemá uchovávati na zítřek část posvěcené hostie, ze které přijímal kněz a služebníci nebo i lid. Pročež, jak máme O posvěcení, dist. II, papež Kliment I. ustanovil: "Tolik obětin budiž přineseno na oltář, aby stačily pro lid. Zbude-li, nebuďtež uchovávány na zítřek, nýbrž s bázní a chvěním buďtež péčí duchovních požity." Protože však má býti tato svátost denně přijímána, kdežto velkonoční beránek nebyl požíván denně. proto třeba uschovati jiné posvěcené hostie pro nemocné. Pročež se čte v téže distinkci: "Kněz měj vždy Eucharistii připravenou, aby, když někdo onemocní, ihned mu podal, aby nezemřel bez přijímám.

K dvanáctému se musí říci, že při slavném sloužení mše má býti více přítomných. Proto praví papež Soter, jak máme O posvěcení dist. L: "To bylo též ustanoveno, aby se žádný kněz neopovážil sloužiti mši, není-li on třetí za přítomnosti dvou, jemu odpovídajících; protože, když říká množně Pán s vámi, a před tichými, Modlete se za mne, sluší se vhodně, aby se odpovídalo jeho pozdravu." Proto k větší slavnostnosti se tamtéž čte ustanovení, aby biskup slavil mši s četnějšími. Při soukromých mších však dostačí míti jednoho posluhujícího, jenž je za celý lid katolický a jeho jménem množně odpovídá knězi.

## I.6. Zda lze dostatečně čeliti chybám při slavení této svátosti, zachováváním církevních ustanovení.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nelze dostatečně čeliti chybám, které se přiházejí při konaní této svátosti, zachováváním církevních ustanovení. Neboť se někdy přihází, že umře kněz předposvěcením nebo potom, nebo zešílí nebo nějaká jiná nemoc zabrání, že nemůže přijmouti svátost a tak dokončiti mši. Tedy se zdá, že nelze vyplniti nařízení Církve, aby kněz posvětivší přijal svou oběť.

Mimo to se někdy stane, že kněz před posvěcením nebo potom si vzpomene, že něco jedl nebo pil, nebo že také podléhá nějakému smrtelnému hříchu nebo vyobcovaní, nač si dříve nevzpomněl. Nutně tedy ten, jenž jest v takové okolnosti, musí smrtelně zhřešiti jednáním proti ustanovení církevnímu, ať přijímá nebo nepřijímá.

Mimo to se někdy přihodí, že po posvěcení spadne do kalicha moucha nebo pavouk nebo nějaký jedovatý živočich, nebo také kněz sezná, že byl vpuštěn do kalicha jed od někoho zlovolného, aby byl usmrcen. V takovém pak případě, požije-li, zdá se smrtelně hřešiti zabíjením sebe, nebo pokoušením Boha; podobně, nepožije-li, hřeší jednáním proti církevnímu ustanovení. Tedy se zdá, že je zmatený a podléhá nutnosti zhřešiti, což je nevhodné.

Mimo to se někdy stane, že z nedbalosti posluhujícího buď

Ad undecimum dicendum quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figurae, quia scilicet non debet pars hostiae consecratae de qua sacerdos et ministri, vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de Consecr., dist. II, Clemens Papa statuit, *tanta holocausta in altario offerantur, quanta populo sufficere debeant. Quod si remanserint, in crastinum non reserventur, sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur*. Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur; ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur, *presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut, quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur*.

III q. 83 a. 5 ad 12

Ad duodecimum dicendum quod in solemni celebratione Missae plures debent adesse. Unde Soter Papa dicit, ut habetur de Consecr., dist. I, *hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum Missarum solemnia celebrare praesumat, nisi, duobus praesentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur, quia, cum pluraliter ab eo dicitur, dominus vobiscum, et illud in secretis, orate pro me, apertissime convenit ut ipsi respondeatur salutationi*. Unde et, ad maiorem solemnitatem, ibidem statutum legitur quod episcopus cum pluribus Missarum solemnia peragat. In Missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi Catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet.

## 6. De defectibus qui circa celebrationem huius mysterii committuntur.

III q. 83 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiae observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, moritur vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate praepeditur ne sacramentum sumere possit et Missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiae quo praecipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

III q. 83 a. 6 arg. 2

Praeterea, contingit quandoque quod sacerdos, ante consecrationem vel post, recolit se aliquid comedisse vel bibisse, vel alicui mortali peccato subiacere, vel etiam excommunicationi, cuius prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiae faciens, sive sumat sive non sumat.

III q. 83 a. 6 arg. 3

Praeterea, contingit quandoque quod in calicem musca aut aranea vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem; vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immissum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum. In quo casu, si sumat, videtur peccare mortaliter, se occidendo vel Deum tentando. Similiter, si non sumat, peccat, contra statutum Ecclesiae faciens. Ergo videtur esse perplexus et subiectus necessitati peccandi. Quod est inconveniens.

III q. 83 a. 6 arg. 4

není voda dána do kalicha, nebo také ani víno, a kněz to zpozoruje. Tedy se zdá také v tomto případě zmatený, ať přijme tělo bez krve, ježto koná nedokonalou oběť, nebo nepřijme ani tělo ani krev.

Mimo to někdy se stane, že se kněz nepamatuje, že pronesl posvěcující slova, nebo také jiná, jež se říkají při konání této svátosti. Zdá se tedy hřešiti v tomto případě, ať opakuje nad touže látkou slova, jež snad již vyřkl, nebo požije neposvěceného chleba a vína jako posvěcených.

Mimo to se někdy přihodí pro mráz, že knězi spadne hostie do kalicha, buď před lámáním nebo potom. Tedy v tomto případě nemůže kněz vyplniti církevní obřad buď o lámání samém, nebo také o tom, že pouze třetí část je vpouštěna do kalicha.

Mimo to se někdy stane, že z nedbalosti knězovy rozlije se krev Kristova, nebo také, že kněz vyvrhne přijatou svátost, nebo také, že posvěcené. hostie jsou tak dlouho uchovávány, že zahnívají nebo také jsou ohlodány od myší, nebo také že jakýmkoliv způsobem se zkazí. V takových případech zdá se nemožné vzdávati této svátosti náležitou úctu podle ustanovení Církve. Nezdá se tedy, že lze čeliti těmto chybám nebo nebezpečím, přes ustanovení Církve.

Avšak proti jest, že jak Bůh, tak Církev nepřikazuje něco nemožného.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo čeliti nebezpečím nebo chybám při této svátosti. Jedním způsobem předejitím, totiž, aby nevzešlo nebezpečí; jiným způsobem dodatečně, aby se totiž napravilo, co se stalo buď užitím opravy, nebo aspoň kajícností toho, jenž nedbale jednal při této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, je-li kněz stižen smrtí nebo těžkou nemocí před posvěcením těla a krve Páně, není třeba, aby jiný doplňoval. Přihodí-li se to však při posvěcování, třebas po posvěcení těla před posvěcením krve, nebo také po posvěcení obojího, má jiný dokončiti mešní obřad. Pročež v toledském sněmu se čte: "Uznali jsme vhodným, když kněží posvěcují svatá tajemství při mších, vypukne-li jakákoli nemoc, takže nelze dokončiti započaté tajemství, aby bylo volno biskupovi nebo jinému knězi dokonati posvěcení začaté služby. Neboť není jiného třeba na doplnění začatých tajemství, než dokončeného požehnání buď začínajícího nebo pokračujícího kněze; protože nelze považovati za dokonaná, nebyla-li splněna dokonaným řádem. Ježto totiž všichni jsme jedno v Kristu, různost osob netvoří nic protivného, kde jednota víry znázorňuje účinnost prospěšnosti. Aby se však nezvrátilo v záhubnou opovážlivost, co se zařizuje k vůli slabé přirozenosti, ať žádný služebník či kněz, když začal, neopovažuje se nechávati začaté obřady nedokonané, bez zjevně nastalé překážky. Kdyby někdo se to bezdůvodně

Praeterea, contingit quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium; sive non sumens nec corpus nec sanguinem.

III q. 83 a. 6 arg. 5

Praeterea, contingit quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quae in consecratione huius sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eandem materiam, quae forte iam dixerat; sive utatur pane et vino non consecratis quasi consecratis.

III q. 83 a. 6 arg. 6

Praeterea, contingit quandoque, propter frigus, quod sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos implere ritum Ecclesiae vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

III q. 83 a. 6 arg. 7

Praeterea, contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur; vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit; aut quod etiam hostiae consecratae tandiu conserventur quod putrefiant; vel etiam quod a muribus corrodantur; vel etiam qualitercumque perdantur. In quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiae statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiae statutis.

III q. 83 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, sicut Deus, sic Ecclesia non praecipit aliquid impossibile.

III q. 83 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum evenientibus dupliciter potest occurri. Uno modo, praeveniendo, ne scilicet periculum accidat. Alio modo, subsequendo, ut scilicet id quod accidit emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per poenitentiam eius qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

III q. 83 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero post incoeptam consecrationem hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet Missae celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decretis, VII, qu. I, cap. *nihil*, in Toletano Concilio legitur, *censuimus convenire ut, cum a sacerdotibus Missarum tempore sacra mysteria consecrantur, si aegritudinis accidit cuiuslibet eventus quo coeptum nequeat expleri mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incoepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis quam aut incipientis aut subsequentis benedictione sint completa sacerdotis, quia nec perfecta videri possunt nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim omnes simus unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repraesentat. Nec tamen quod naturae languoris*



opovážil, ponese trest vyobcování."

K druhému se musí říci, že kde vzejde nesnáz, vždy jest voliti to, co je méně nebezpečné. Největším pak nebezpečím při této svátosti jest, co je proti dokonalosti této svátosti: protože je to bezmezná svatokrádež; menší pak je, co se týká jakosti přijímajícího. A proto, když se rozpomene kněz po začatém posvěcování, že něco jedl nebo pil, přece má dokončiti oběť a přijmouti svatost; podobně, vzpomene-li si, že spáchal nějaký hřích, má litovati s předsevzetím zpovědi a zadostiučinění; a tak nepřijme svátost nehodně, nýbrž užitečně. A týž důvod jest, vzpomene-li si, že podléhá nějakému vyobcování; má totiž pojmouti předsevzetí, že pokorně požádá o rozhřešení; a tak od neviditelného velekněze, Ježíše Krista, dosáhne rozhřešení pro tento úkon, aby dokonal božská tajemství. Kdyby si však před posvěcením vzpomněl na některé jmenované, považoval bych za bezpečnější, hlavně v případě jídla a vyobcování, aby přerušil začatou mši, leda by se obával těžkého pohoršení.

K třetímu se musí říci, že, kdyby do kalicha před posvěcením spadla moucha nebo pavouk, nebo také kdyby zpozoroval, že byl do kalicha namíchán jed, musí vylíti, a vymyv kalich, znova jiného vína užíti k posvěcení. Stane-li se však něco takového po posvěcení, má živočicha obezřetně chytiti a pečlivě umýti a spáliti a vodu s popelem vylíti do sakraria. Kdyby však zpozoroval namíchaný tam jed, nikterak nemá sám přijímati, ani jinému dáti, aby se kalich života nezvrátil ve smrt, nýbrž má pečlivě uložiti se zbytky do nějaké vhodné nádoby; a aby svátost nezůstala nedokonaná, má dáti jiné víno do kalicha a znovu začíti od posvěcení krve a dokonati oběť.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jestliže kněz zpozoruje před posvěcením krve a po posvěcení těla, že není bud víno nebo voda v kalichu, má ihned obstarati a posvětiti. Jestliže však zpozoruje po posvěcujících slovech, že chybí voda, má nicméně pokračovati, protože přidání vody, jak bylo svrchu řečeno, není nutné ke svátosti; má však býti potrestán ten, čí nedbalostí se to přihodilo. Nikdy se však nemá mísiti voda s posvěceným již vínem, protože by následovalo porušení svátosti v nějaké části, jak bylo svrchu řečeno. Kdyby však zpozoroval po posvěcujících slovech, že nebylo dáno víno do kalicha, zpozoruje-li to před přijetím těla, má odkliditi vodu, byla-li tam, nalíti víno s vodou a začíti od slov posvěcení krve. Kdyby však to zpozoroval po přijetí těla, má obstarati novou hostii, a posvětiti znova zároveň s krvi; což pravím proto, že, kdyby řekl jen slova posvěcení krve, nebyl by zachován patřičný řád posvěcení; a, jak se praví v řečené kapitole toledského sněmu, "nelze považovati za dokonalé oběti, leč vykonané dokonalým řádem". Kdyby však začal posvěcením krve a opakoval všechna následující slova, nebylo by patřičné, kdyby nebylo posvěcené hostie, ježto v oněch slovech se vyskytují nějaká slova a jednání nejen o krvi, nýbrž také o těle; a ke konci musí opět přijmouti posvěcenou hostii a

*causa consulitur, in praesumptionis perniciem convertatur. Nullus, absque patenti proventu molestiae, minister vel sacerdos, cum coeperit, imperfecta officia praesumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie praesumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit*.

III q. 83 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est quod est contra perfectionem ipsius sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium. Minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo, si sacerdos, post consecrationem incoeptam, recordetur aliquid comedisse vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium et sumere sacramentum. Similiter, si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet poenitere cum proposito confitendi et satisfaciendi, et sic non indigne, sed fructuose sumere sacramentum. Et eadem ratio est si se meminerit excommunicationi cuicumque subiacere. Debet enim assumere propositum absolutionem petendi, et sic per invisibilem pontificem, Iesum Christum, absolutionem consequitur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicuius praedictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod Missam incoeptam desereret, nisi grave scandalum timeretur.

III q. 83 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et, abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi, et diligenter lavari, et comburi, et ablutio, simul cum cineribus, in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi adesse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere nec alii dare ne calix vitae vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari. Et, ne sacramentum remaneat imperfectum, debet vinum apponere in calice, et denuo resumere a consecratione sanguinis, et sacrificium perficere.

III q. 83 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod, si sacerdos, ante consecrationem sanguinis et post consecrationem corporis, percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero hoc post consecrationis verba perceperit, quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia appositio aquae, ut supra dictum est, non est de necessitate sacramenti. Debet tamen puniri ille ex cuius negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino iam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est. Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, debet apponere aliam hostiam iterum simul consecrandam cum sanguine. Quod ideo dico quia, si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi, et, sicut dicitur in praedicto capitulo Toletani Concilii, *perfecta videri non possunt sacrificia nisi perfecto ordine compleantur*. Si vero inciperet a consecratione sanguinis et repeteret omnia

krev, nedbaje, jestli dříve požil vodu, která byla v kalichu; protože příkaz o dokonání nebo přijímání této svátosti má větší váhu než příkaz, že tato svátost má býti přijímána od lačných, jak bylo svrchu řečeno.

K pátému se musí říci, že, ač si kněz nevzpomene, zda řekl něco z toho, co měl říci, přece se nemá proto v mysli zneklidňovati. Neboť, kdo mnoho odříkal, nepamatuje si každé, co řekl; leda by za řeči něco postihl po způsobu již řečeném, neboť tak něco utkví v paměti. Pročež, kdo pozorně myslí na to, co říká, ale nemyslí na to, že říká toto, ne mnoho si potom pamatuje, že to řekl. Neboť tak se něco stává předmětem paměti, pokud se přijímá na způsob minulého, jak se praví v knize O paměti. - Jestliže však kněz důvodně zjistí, že něco opominul, není-li to nutné ke svátosti, nemyslím, že by proto měl znovazačínati, měně pořad oběti, nýbrž že má postupovati dále; zjistí-li však, že opominul něco, co jest nutné ke svátosti,totiž tvar posvěcení, ježto tvar jest nutný ke svátosti, jako též látka, zdá se třeba učiniti totéž, co bylo řečeno o nedostatku látky; aby se totiž začalo znovu od tvaru posvěcení a ostatní se po řadě opakovala, aby se neměnil pořad oběti.

K šestému se musí říci, že lámání posvěcené hostie, a že pouze jedna část se vpouští do kalicha, týká se mystického těla, jako přimíšení vody znamená lid; a proto opominutí těchto nečiní oběť nedokonalou, aby proto bylo třeba něco opakovati při konání této svátosti.

K sedmému se musí říci, že, jak se čte z dekretu papeže Pia: "Ukápne-li nedbalostí něco krve nadesku, upevněnou na podlaze, bude jazykem slíznuto a deska oškrabána. Nebyla-li to deska, bude seškrabána zem avypálena ohněm a popel bude uložen za oltář, a kněz kaj se čtyřicet dní. Ukápne-li pak kalich na oltář, sloužící vyssajkapku a tři dni se kaj; jestli pak na oltářní plátno a krůpěj pronikne k druhému, kaj se čtyři dmi; jestli až k třetímu, kaj se devět dní; a plátna, jichž se kapka dotkla, sloužící třikráte vypere nad kalichem a vodu mytí vezme a uloží vedle oltáře. Mohl by ji také sloužící vypíti, nebrání-li mu odpor. Někteří však ještě onu část plátna odříznou a spálía popel ukládají na oltáři nebo v sakrariu.

Tamtéž pak se také dodává z Kajícnické knihy Bedy Kněze: "Kdyby někdo opilý nebo přejedlý vyvrhl Eucharistii, kaje se čtyřicet dní je-li laik; duchovní nebo mniši, nebo jáhni a kněží kajíse sedmdesát dní, biskup devadesát. Vrhnou-li však pro nemoc, kají se sedm dní."

A tamtéž se čte ze sněmuOrleánského: "Kdo nechrání dobře svátost a myš nebo jiný živočich ji pozře, kaj se čtyřicet dní; kdo pak ji ztratí v kostele nebo upadne-li částka a nenalezne se, kaj se po čtyřicet dní. - A téhož pokání zdá se býti hoden kněz, z jehožnedbalosti zahnijí posvěcené hostie.

V řečených pak dnech musí se kajícník postíti a upustiti od

verba consequentia, non competerent nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quaedam dicenda et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus. Et debet in fine sumere hostiam iterum consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quae erat in calice, quia praeceptum de perfectione sacramenti maioris est ponderis quam praeceptum quod hoc sacramentum a ieiunis sumatur, ut supra dictum est.

III q. 83 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod, licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quae dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari. Non enim qui multa dicit, recolit omnium quae dixit, nisi forte in dicendo aliquid apprehenderit sub ratione iam dicti sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde, si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum recolit postea se dixisse. Sic enim fit aliquid obiectum memoria, inquantum accipitur sub ratione praeteriti, sicut dicitur in libro de memoria. Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non aestimo quod propter hoc debeat resumere immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere. Si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quae sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma sit de necessitate sacramenti sicut et materia, idem videtur faciendum quod dictum est in defectu materiae, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cetera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

III q. 83 a. 6 ad 6

Ad sextum dicendum quod fractio hostiae consecratae, et quod pars una sola mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut et admixtio aquae significat populum. Et ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem huius sacramenti.

III q. 83 a. 6 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut legitur de Consecr., dist. II, ex decreto pii Papae, *si per negligentiam aliquid stillaverit de sanguine in tabula quae terrae adhaeret, lingua lambetur et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis intra altare condetur. Et sacerdos quadraginta dies poeniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam. Et tribus diebus poeniteat. Si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat. Si usque ad tertium, novem diebus poeniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat. Et linteamina quae stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister, calice subtus posito, et aqua ablutionis sumatur et iuxta altare recondatur*. Posset etiam sumi in potu a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altario vel sacrario reponunt. Subditur autem ibidem, ex poenitentiali Bedae presbyteri, *si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus poeniteat; clerici vel monachi, seu diaconi vel presbyteri, sexaginta diebus; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerit, septem diebus poeniteat*. Et in eadem distinctione legitur, ex Concilio Aurelianensi, *qui non bene custodierit sacrificium, et mus vel aliquod aliud animal in Ecclesia comederit, quadraginta diebus*



přijímání. Když se však pováží podmínky záležitosti a osoby, lze řečenému pokání ubrati nebo přidati.

Toho však je dbáti, že, kdekoliv se najdou nezměněné způsoby, mají se uctivě uschovati nebo také požíti; protože, dokud zůstávají způsoby, zůstává tam tělo Kristovo, jak bylo svrchu řečeno. To pak, v čem se najdou, má býti spáleno a popel uložen do sakraria, lze-li tak pohodlně učiniti, jak bylo řečeno O oškrabání desky.

## *LXXXIV. O svátosti pokání.*

### Předmluva

Dělí se na deset článků.

Následuje úvaha o svátosti pokání. O ní jest nejprve uvažovati o samém pokání; za druhé o jeho účinku; za třetí o jeho částech; za čtvrté o přijímajících tuto svátost; za páté o moci přisluhujících, jež plyne od klíčů; za šesté o obřadu této svátosti.

O prvém jest uvážiti dvojí: Nejprve o pokání, pokud je svátost; za druhé o pokání, pokud je ctnost.

O prvním je deset otázek.

1. Zda pokání je svátost.
2. O její vlastní látce.
3. O jejím tvaru.
4. Zda se vyžaduje k této svátosti vzkládání rukou.
5. Zda je tato svátost nutná ke spasení.
6. O jejím poměru k jiným svátostem.
7. O ustanovení jí.
8. 0 jejím trvání.
9. O její ustavičnosti.
10. Zda může býti opakována.

### I.1. Zda pokání je svátost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokání není svátost. Řehoř totiž praví, a je v Dekret., I: "Svátosti jsou křest, křižmo, Kristovo tělo a krev; a proto slují svátosti, že pod rouškou tělesných věcí Boží moc skrytě působí spasení." Ale to se nepřihází v pokání, protože se neužívá nějakých tělesných věcí, pod nimiž by Boží moc působila spasení. Tedy pokání není svátost.

Mimo to svátosti církve udělují se od služebníků; podle onoho I. Kor. 4: "Tak suď o nás člověk, jako o služebnících Kristových a rozdavačích tajemství Božích." Ale pokání se neuděluje služebníky Kristovými, nýbrž vnitřně je vnukáno od Boha lidem, podle onoho Jerem. 3: "Když jsi mne obrátil, činil jsem pokání." Tedy se zdá, že pokání není svátost.

Mimo to ve svátostech, o nichž jsme již svrchu pověděli, jest něco, co je pouze svátost, něco, co jest věc a svátost, něco pak, co je pouze věc, jak je patrné z předeslaného. Ale to se neshledává v pokání. Tedy pokání není svátost.

*poeniteat. Qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars eius ceciderit et non inventa fuerit, triginta diebus poeniteat*. Et eadem poenitentia videtur dignus sacerdos per cuius negligentiam hostiae consecratae putrefiunt. Praedictis autem diebus debet poenitens ieiunare et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personae, potest minui vel addi ad poenitentiam praedictam. Hoc tamen observandum est, quod, ubicumque species integrae inveniuntur, sunt reverenter observandae, vel etiam sumendae, quia, manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est. Ea vero in quibus inveniuntur, comburenda sunt si commode fieri potest, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulae dictum est.

## *84. De sacramento poenitentiae.*

### Prooemium

III q. 84 pr.

Consequenter considerandum est de sacramento poenitentiae. Circa quod primo considerandum est de ipsa poenitentia; secundo, de effectu ipsius; tertio, de partibus eius; quarto, de suscipientibus hoc sacramentum; quinto, de potestate ministrorum; sexto, de solemni ritu huius sacramenti. Circa primum duo sunt consideranda, primo, de poenitentia secundum quod est sacramentum; secundo, de poenitentia secundum quod est virtus. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum poenitentia sit sacramentum. Secundo, de propria materia eius. Tertio, de forma ipsius. Quarto, utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum. Quinto, utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Sexto, de ordine eius ad alia sacramenta. Septimo, de institutione eius. Octavo, de duratione ipsius. Nono, de continuitate eius. Decimo, utrum possit iterari.

### 1. Utrum poenitentia sit sacramentum.

III q. 84 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit, et habetur in decretis, I, qu. I, *sacramenta sunt Baptisma, chrisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius operatur salutem*. Sed hoc non contingit in poenitentia, quia non adhibentur aliquae res corporales sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo poenitentia non est sacramentum.

III q. 84 a. 1 arg. 2

Praeterea, sacramenta Ecclesiae a ministris Christi exhibentur, secundum illud I Cor. IV, *sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Sed poenitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Ierem. XXXI, *postquam convertisti me, egi poenitentiam*. Ergo videtur quod poenitentia non sit sacramentum.

III q. 84 a. 1 arg. 3

Praeterea, in sacramentis de quibus supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex

Avšak proti jest, že, jako se užívá křtu na očištění od hříchu, tak i pokání; pročež i Petr řekl Šimonu Magovi, Skut. 8: "Čiň pokání z této své nepravosti." Ale křest je svátost, jak jsme svrchu měli. Tedy stejným důvodem i pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Řehoř v uvedené hlavě, "svátost je v nějakém obřadu, když totiž konaná věc tak se děje, aby se rozumělo, že něco znamená, co jest svatě přijmouti". Je pak zřejmé, že je ve svátosti pokání taková věc vykonávána, že se naznačuje něco svatého, jak se strany kajícího hříšníka, tak se strany rozhřešujícího kněze. Neboť kající hříšník, tím, co koná a říká, ukazuje, že jeho srdce odstoupilo od hříchu; podobně také kněz tím, co koná a říká nad kajícníkem, naznačuje dílo Boha, odpouštějícího hříchy. Z čehož je zřejmé, že pokání, které se koná v Církvi, je svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jménem tělesných věcí rozumějí se široce i vnější viditelné úkony, které se tak mají v této svátosti, jako voda při křtu nebo křižmo při biřmování. Jest pak uvážiti, že v oněch svátostech, ve kterých se uděluje vynikající milost, která přesahuje veškerou schopnost lidského úkonu, užívá se zevně nějaké tělesné látky: jako při křtu, kde nastává úplné odpuštění hříchů, i co do viny, i co do trestu; a v biřmování, kde se dává plnost Ducha Svatého; a v posledním pomazání, kde se uděluje dokonalé duchovní zdraví, které pochází ze síly Kristovy, jako z nějakého vnějšího původu. Pročež, jsou-li nějaké úkony lidské v takových svátostech, nepatří kbytnosti svátosti, nýbrž mají se uzpůsobivě ke svátostem. V těch pak svátostech, které mají účinek, odpovídající lidským úkonům, jsou ony lidské viditelné úkony místo látky, jako se přihází v pokání a manželství. Jako také v tělesném léčení něco jsou věci zevně přikládané, jako náplasti a odvary; něco pak jsou úkony uzdravovaných, třebas nějaké cviky.

K druhému se musí říci, že ve svátostech, které mají tělesnou látku, musí býti oné látky použito od služebníka Církve, jenž zastupuje osobu Kristovu, na znamení, že vynikající síla, působící ve svátosti, jest od Krista. Ve svátosti však pokání, jak bylo řečeno, za látku jsou lidské úkony, jež pocházejí z vnitřního vnuknutí; pročež látka není používána od služebníka, nýbrž od Boha, vnitřně působícího; ale služebník poskytuje dokončení svátosti, když rozhřešuje kajícníka

K třetímu se musí říci, že také v pokání je něco, co jest jenom svátost, totiž zevnější úkon, konaný jak kajícím hříšníkem, tak rozhřešujícím knězem; věc pak a svátost jest vnitřní pokání hříšníkovo; toliko pak věc a ne svátost jest odpuštění hříchu. Z čehož prvé, celé zároveň vzato, je příčinou druhého; prvé pak a druhé jsou jaksi příčinou třetího.

praemissis patet. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum.

III q. 84 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, sicut Baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et poenitentia, unde et Petrus dixit Simoni, Act. VIII, *poenitentiam age ab hac nequitia tua*. Sed Baptismus est sacramentum, ut supra dictum est. Ergo pari ratione et poenitentia.

III q. 84 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in capite supra dicto, *sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus quod sancte accipiendum est*. Manifestum est autem quod in poenitentia ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur, tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis, nam peccator poenitens per ea quae agit et dicit, significat cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa poenitentem, significat opus Dei remittentis peccatum. Unde manifestum est quod poenitentia quae in Ecclesia agitur, est sacramentum.

III q. 84 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento sicut aqua in Baptismo vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in Baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et in confirmatione, ubi datur spiritus sancti plenitudo; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis; quae provenit ex virtute Christi quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia materiae sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio. Sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae, sicut emplastra et electuaria; quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam.

III q. 84 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in sacramentis quae habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem poenitentiae, sicut dictum est, sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante, sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit.

III q. 84 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum



## I.2. Zda hříchy jsou vlastní látkou této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hříchy nejsou vlastní látkou této svátosti. Neboť v jiných svátostech jest látka posvěcována nějakými pronesenými slovy, a posvěcena působí účinek svátosti. Hříchy však nelze posvětiti; poněvadž odporují účinku svátosti, jímž jest milost, odpouštějící hříchy. Tedy hříchy nejsou vlastní látkou této svátosti.

Mimo to praví Augustin, v knize O pokání: "Nikdo nemůže začíti nový život, nelituje-li životastarého." Ale ke starobě života patří nejen hříchy, nýbrž i některé trestnosti přítomného života. Nejsou tedy hříchy vlastní látkou pokání.

Mimo to nějaký hřích je prvotní, nějaký smrtelný, nějaký všední.

Ale svátost pokání není zařízena proti prvotnímu hříchu, jenž se odnímá křtem; ani proti hříchu smrtelnému, který se odnímá vyznáním hříšníkovým; ani také proti hříchu všednímu, jenž se odnímá bitím v hruď a svěcenou vodou a jinými takovými. Tedy hříchy nejsou vlastní látkou pokání.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 12: "Nečinili pokání za

nečistotou a smilstvo a nestydatost, které páchali." Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí látka, totiž blízká a vzdálená: jako blízká látka sochy je kov, vzdálená pak voda. Bylo však řečeno, že blízká látka této svátosti jsou úkony kajícníkovy, jejichž látkou jsou hříchy, jichž lituje, a jež vyznává, a za které dostiučiní. Pročež zůstává, že vzdálenou látkou pokání jsou hříchy, ne schvalované, nýbrž odmítané a ničené.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o blízké látce svátosti.

K druhému se musí říci, že starý a smrtelný život je předmětem pokání, ne pro trest, nýbrž pro spojenou vinu.

K třetímu se musí říci, že pokání jest jaksi za každý druh hříchů, ne však týmž způsobem. - Neboť za skutkový hřích smrtelný je pokání vlastně a hlavně. Vlastně totiž, protože pokání myslíme vlastně za to, co jsme spáchali svou vůlí; hlavně pak, protože tato svátost byla hlavně ustanovena na ničení hříchu smrtelného. Za hříchy pak všední je sice pokání vlastně, pokud byly učiněny naší vůlí; avšak proti těm tato svátost nebyla ustanovena hlavně. Za hřích pak prvotní pokání není ani hlavně, protože proti tomu není zařízena tato svátost, nýbrž spíše křest, ani také vlastně, protože prvotní hřích nebyl vykonán naší vůlí, leda snad, pokud se vůle Adamova považuje za naši, dle způsobu mluvy, jimž praví Apoštol, Řím. 5: "V němž všichni zhřešili." Pokud se však široce béře pokání za jakékoli odmítání minulé věci, lze mluviti o pokání za prvotní

sunt causa tertii.

## 2. De materia huius sacramenti.

III q. 84 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccata non sint propria materia huius sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria huius sacramenti.

III q. 84 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *nullus potest inchoare novam vitam nisi eum veteris vitae poeniteat*. Sed ad vetustatem vitae pertinent non solum peccata, sed etiam poenalitates praesentis vitae. Non ergo peccata sunt propria materia poenitentiae.

III q. 84 a. 2 arg. 3

Praeterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed poenitentiae sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per Baptismum; neque etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, et aquam benedictam, et alia huiusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia poenitentiae.

III q. 84 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, II Cor. XII, *non egerunt poenitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt*.

III q. 84 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuae proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem quod proxima materia huius sacramenti sunt actus poenitentis, cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, et quae confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia poenitentiae sunt peccata, non attentanda, sed detestanda et destruenda.

III q. 84 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

III q. 84 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod vetus et mortalis vita est obiectum poenitentiae, non ratione poenae, sed ratione culpae annexae.

III q. 84 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod poenitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter, proprie quidem, quia proprie dicimur poenitere de his quae nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est institutum. De peccatis autem venialibus est quaedam poenitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta, non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali poenitentia nec principaliter est, quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis Baptismus, nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum; nisi forte inquantum

hřích: jako mluví Augustin, v knize O pokání.

## I.3. Zda to je tvar této svátosti: Já tě rozřešuji.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že to není tvar této svátosti, Já tě rozhřešuji. Neboť tvary svátostí máme z ustanovení Kristem a užívání Církví. Ale nečte se, že Kristus ustanovil tento tvar, ani také není v obecném užívání; naopak v některých rozhřešeních, která se v Církvi veřejně dějí, jako v Primě a Kompletáři a na Zelený Čtvrtek, rozhřešující neužívá řeči oznamovací, aby říkal, Já tě rozhřešuji, nýbrž řeči prosebné, když :praví: "Smiluj se nad vámi všemohoucí Bůh", nebo "Rozhřešení a odpuštění uděl vám všemohoucí Bůh". Tedy to není tvar této svátosti, Já tě rozhřešuji.

Mimo to papež Lev praví, že odpuštění Božího nelze obdržeti, leč prosbami kněží. Mluví však o odpuštění Božím, které se poskytuje kajícníkům. Tedy tvar této svátosti má býti na způsob prosby.

Mimo to rozhřešovati od hříchu je totéž, co hřích odpouštěti. Ale jedině Bůh odpouští hřích, jenž také jediný člověka vnitřně očišťuje od hříchu, jak praví Augustin, K Jan. Tedy se zdá, že jedině Bůh rozhřešuje od hříchu. Nemá tedy kněz říkati, Já tě rozhřešuji, jako neříká, Já ti odpouštím hříchy.

Mimo to, jako dal Pán učedníkům moc rozhřešovati od hříchů, tak jim také dal moc uzdravovati nemoci, a aby vymítali démony a aby vyléčili neduhy, jak máme Mat. 10 a Luk. 9. Ale, když apoštolové uzdravovali nemocné, neužívali těchto slov, Já tě uzdravuji, nýbrž, Uzdrav tě Pán Ježíš Kristus, jak řekl Petr ochrnulému. Tedy se zdá, že kněží, mající moc odevzdanou od Krista apoštolům, nemají užívati tohoto tvaru slov, Já tě rozhřešuji, nýbrž, Kristus uděl ti rozhřešení.

Mimo to někteří, užívajíce tohoto tvaru, takto jej vykládají: Já tě rozhřešuji, to jest, ohlašuji rozhřešení. Ale ani to nemůže kněz učiniti bez Božího zjevení. Pročež, jak se čte Mat. 16, než bylo Petrovi řečeno, "Cokoliv rozvážeš na zemi", atd., bylo mu řečeno, "Blahoslavený jsi, Šimone, synu Jonášův, neboť krev a tělo nezjevily tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích". Tedy se zdá, že kněz, nemaje zjevení, opovážlivě říká, Já tě rozhřešuji, i kdyby se vyložilo, že jest ohlášení rozhřešení.

Avšak proti jest, že, jako řekl Pán učedníkům, Mat. posl.: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je", atd., tak řekl Petrovi, Mat. 16: "Cokoli rozvážeš na zemi", atd. Avšak kněz, podepřen autoritou oněch slov Kristových, 'praví, Já tě křtím. Tedy touž autoritou má říci v této svátosti, Já tě rozhřešuji.

voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi quo apostolus dicit, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt*. Inquantum tamen accipitur poenitentia large pro quacumque detestatione rei praeteritae, potest dici poenitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in libro de poenitentia.

## 3. De forma ipsius.

III q. 84 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma huius sacramenti, ego te absolvo. Formae enim sacramentorum ex institutione Christi et usu Ecclesiae habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse. Neque etiam in communi usu habetur, quinimmo in quibusdam absolutionibus quae in Ecclesia publice fiunt, sicut in prima et completorio et in cena domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat, ego vos absolvo, sed oratione deprecativa, cum dicit, misereatur vestri omnipotens Deus, vel, absolutionem tribuat vobis omnipotens Deus. Ergo haec non est forma huius sacramenti, ego te absolvo.

III q. 84 a. 3 arg. 2

Praeterea, Leo Papa dicit, *indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri*. Loquitur autem de indulgentia Dei quae praestatur poenitentibus. Ergo forma huius sacramenti debet esse per modum deprecationis.

III q. 84 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem est absolvere a peccato quod peccatum remittere. Sed *solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius a peccato mundat*, ut Augustinus dicit, super Ioan. Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet dicere sacerdos, ego te absolvo, sicut non dicit, ego tibi peccata remitto.

III q. 84 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, scilicet *ut Daemonia eiicerent et ut languores curarent*, ut habetur Matth. X et Luc. IX. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis, ego te sano, sed, sanet te dominus Iesus Christus. Ergo videtur quod sacerdotes, habentes potestatem apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum, ego te absolvo, sed, absolutionem praebeat tibi Christus.

III q. 84 a. 3 arg. 5

Praeterea, quidam hac forma utentes sic eam exponunt, *ego te absolvo, idest, absolutum ostendo*. Sed neque hoc sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur. Unde, ut legitur Matth. XVI, antequam Petro diceretur, *quodcumque solveris super terram, erit* etc., dictum est ei, *beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui in caelis est*. Ergo videtur quod sacerdos cui non est facta revelatio, praesumptuose dicat, ego te absolvo, etiam si exponatur, idest, absolutum ostendo.

III q. 84 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut dominus dixit discipulis, Matth. ult., *euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*, ita dixit Petro, Matth. XVI, *quodcumque solveris*. Sed sacerdos, auctoritate illorum verborum Christi fretus, dicit, ego te baptizo. Ergo, eadem auctoritate, dicere debet in hoc



Odpovídám: Musí se říci, že v každé věci dokonalost přiděluje se tvaru. Bylo však řečeno shora, že se tato svátost dokonává tím, co je se strany knězovy. Pročež je třeba, aby to, co je se strany kajícníkovy, ať jsou to slova. nebo úkony, bylo jakousi látkou této svátosti; to však, co je se strany knězovy, aby se mělo na způsob tvaru. Ježto pak svátosti Nového zákona činí co znamenají, jak bylo svrchu řečeno, musí tvar svátosti znamenati to, co se ve svátosti děje přiměřeně svátostné látce. Proto tvar křtu jest, Já tě křtím, a tvar biřmování jest, Poznamenávám tě znamením kříže a posiluji tě křižmem spásy, protože tyto svátosti se dokonávají v užití látky. Ve svátosti však Eucharistie, která záleží v samém posvěcení látky, vyjadřuje se pravda posvěcení, když se praví, Toto jest tělo mé.

Tato však svatost, totiž pokání, nezáleží v posvěcení nějaké látky, ani v užívání nějaké posvěcené látky, nýbrž spíše v odstranění nějaké látky, totiž hříchu, pokud hříchy slují látkou pokání, jak je patrné z řečeného. Takové pak odstranění je naznačeno od kněze, když se praví, Já tě rozhřešuji. Neboť hříchy jsou jakási pouta, podle onoho Přísl. 5: "Nepravosti jeho jímají bezbožného a každý je svázán provazy hříchů svých." Z čehož je patrné, že nejvhodnější tvar této svátosti je toto: Já tě rozhřešuji.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten tvar je vzat ze samých slov Kristových, jimiž řekl Petrovi, Mat. 16: "Cokoliv rozvážeš na zemi", atd. A takového tvaru užívá Církev při svátostném rozhřešení. Ona však rozhřešení, na veřejnosti konaná, nejsou svátostná, nýbrž jsou nějaké modlitby, určené na odpuštění všedních hříchů. Proto by nedostačilo říci ve svátostném rozhřešení, Smiluj se nad tebou všemohoucí Bůh, nebo, Rozhřešení a odpuštění uděl ti Bůh: protože těmi slovy nenaznačuje kněz výkon rozhřešení, nýbrž ,prosí, aby nastalo. Předesílá se však také ve svátostném rozhřešení taková modlitba, aby účinku svátosti se nepřekáželo se strany kajícníkovy, jehož úkony mají se jaksi látkově v této svátosti, ne však ve křtu nebo biřmování.

K druhému se musí říci, že slovo Lvovo jest rozuměti o prosbě, která se předesílá rozhřešení; nečiní však zbytečným rozhřešení kněžími.

K třetímu se musí říci, že jedině Bůh svrchovanostně i rozhřešuje od hříchů, i hřích odpouští. Kněží však obojí činí jako služebníci, pokud totiž slova knězova působí v této svátosti nástrojově, z božské síly, jako také v jiných svátostech. Neboť Boží síla jest, která uvnitř působí ve všech svátostných znameních, ať jsou věci nebo slova, jak je patrné z řečeného. Pročež i Pán vyjádřil obojí: neboť Mat. 16 řekl Petrovi, Cokoliv rozvážeš na zemi, atd. a Jan. 20 řekl učedníkům: "Komukoli odpustíte hříchy, odpouštějí se jim." Proto však kněz spíše říká, Já tě rozhřešuji, než, Já ti odpouštím hříchy, že se to více shoduje se slovy, které Pán řekl, ukazuje moc klíčů, jimiž kněží rozhřešují. Protože však kněz rozhřešuje jako služebník, vhodně se připojuje něco, co patří k prvé sacramento, ego te absolvo.

III q. 84 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum est autem supra quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba sive facta, sint quaedam materia huius sacramenti, ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habent per modum formae. Cum autem sacramenta novae legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est; oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur, proportionaliter materiae sacramenti. Unde forma Baptismi est, ego te baptizo, et forma confirmationis, *consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis*, eo quod huiusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiae. In sacramento autem Eucharistiae, quod consistit in ipsa consecratione materiae, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur, *hoc est corpus meum*. Hoc autem sacramentum, scilicet poenitentiae, non consistit in consecratione alicuius materiae, nec in usu alicuius materiae sanctificatae, sed magis in remotione cuiusdam materiae, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae, ut ex supra dictis patet. Talis autem remotio significatur a sacerdote cum dicitur, ego te absolvo, nam peccata sunt quaedam vincula, secundum illud Proverb. V, *iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur*. Unde patet quod haec est convenientissima forma huius sacramenti, ego te absolvo.

III q. 84 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ista forma sumitur ex ipsis verbis Christi quibus Petro dixit, *quodcumque solveris super terram*, et cetera. Et tali forma utitur Ecclesia in sacramentali absolutione. Huiusmodi autem absolutiones in publico factae non sunt sacramentales, sed sunt orationes quaedam ordinatae ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere, misereatur tui omnipotens Deus, vel, absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus, quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis, cuius actus materialiter se habent in hoc sacramento, non autem in Baptismo vel in confirmatione.

III q. 84 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Leonis Papae est intelligendum quantum ad deprecationem quae praemittitur absolutioni. Non autem removet quin sacerdotes absolvant.

III q. 84 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccata remittit. Sacerdotes autem utrumque faciunt per ministerium, inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur, sicut etiam in aliis sacramentis; nam virtus divina est quae interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res sive sint verba, sicut ex supra dictis patet. Unde et dominus utrumque expressit, nam Matth. XVI dixit Petro, *quodcumque solveris super terram*, etc.; et Ioan. XX dixit discipulis, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit, ego te absolvo, quam, ego tibi peccata remitto,

svrchovanosti Boží, že se totiž říká, Já tě rozhřešuji ve jménu Otce, i Syna, i Ducha Svatého, buď silou utrpení Kristova, nebo zmocněn Bohem, jak vykládá Diviš, III. hl. Nebes. Hier. Protože to však není určeno Kristovými slovy, jako ve křtu, ponechává se takový přídavek rozhodnutí knězovu.

Ke čtvrtému se musí říci, že apoštolům nebyla dána moc, aby sami uzdravovali nemocné, nýbrž aby by li nemocní uzdravováni na jejich modlitbu; byla jim však udělena moc působiti nástrojově nebo služebně ve svátostech. A proto mohou ve svátostných tvarech spíše vyjádřiti svůj úkon než při uzdravování nemocných. Při nich pak neužívali vždy způsobu prosebného, nýbrž někdy způsobu oznamovacího nebo rozkazovacího, jako Skut. 3 se čte, že Petr řekl chromému: "Co mám, to ti dávám. Ve jménu Ježíše Krista Nazaretského vstaň a choď."

K pátému se musí říci, že onen výklad, Já tě rozhřešuji, to jest, ohlašuji rozhřešení, je v něčem pravdivý, není však úplný. Neboť svátosti Nového zákona nejen znamenají, nýbrž také činí, co znamenají. Proto, jako kněz křtěním někoho ohlašuje vnitřní obmytí slovy a činy, a ne pouze náznakově, nýbrž i účinně, tak také, když praví, Já tě rozhřešuji, ohlašuje rozhřešení člověka nejen náznakově, nýbrž i účinně. - Nemluví se však jako o nejisté věci, protože, jako jiné svátosti Nového zákona mají ze sebe jistý účinek ze síly utrpení Kristova, ač může býti překážka se strany přijímajícího, také v této svátosti. Pročež praví Augustin, v II. knize O cizolož. manž.: "Není hanbou, ani těžké, obnovení manželství po spáchání ale očištění cizoložství, kde skrze klíče nebeského království nepochybně nastává odpuštění hříchů." Proto ani kněz nepotřebuje pro sebe zvláštního zjevení, nýbrž dostačí obecné zjevení víry, skrze kterou se odpouštějí hříchy. Proto se praví, že zjeveni víry se dostalo Petrovi. Byl by však dokonalejší výklad: Já tě rozhřešuji, to jest, uděluji ti svátost rozhřešení.

## I.4. Zda se vyžaduje vzkládání rukou knězových v této svátosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se vyžaduje v této svátosti vzkládání knězových rukou. Praví se totiž, Mark. posl.: "Na nemocné budou ruce vzkládati a dobře jim bude." Hříšníci však jsou duchovně nemocní, kteří nabývají dobrého stavu skrze tuto svátost. Tedy se má konati v této svátosti vzkládání rukou.

Mimo to ve svátosti pokání nabývá člověk ztraceného Ducha Svatého; pročež se praví v osobě kajícníkově v žalmu: "Vrat mi veselost ochrany své a duchem statečným mne posilni." Ale Duch Svatý se dává skrze vzkládání rukou: čte se totiž, Skut. 8, že "apoštolové vzkládali na ně ruce a dostávali Ducha Svatého"; a Mat. 19 se praví, že ,;byli podáni Pánu maličtí, aby na ně vzkládal ruce". Tedy se má konati v této svátosti vzkládání rukou.

quia hoc magis congruit verbis quae dominus dixit virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertineat ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur, *ego te absolvo in nomine patris et filii et spiritus sancti*, vel, per virtutem passionis Christi, vel, auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit, XIII cap. Caelest. Hier. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in Baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

III q. 84 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur. Est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter, sive ministerialiter, in sacramentis. Et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum. In quibus tamen non semper utebantur modo deprecativo, sed quandoque etiam modo indicativo et imperativo, sicut Act. III legitur quod Petrus dixit claudo, *quod habeo, hoc tibi do. In nomine Iesu Christi, surge et ambula*.

III q. 84 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod ista expositio, *ego te absolvo, idest, absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos, baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, non solum significative, sed etiam effective; ita etiam cum dicit, ego te absolvo, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Nec tamen loquitur quasi de re incerta. Quia sicut alia sacramenta novae legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam est et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit, in libro de Adult. Coniug., *non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio coniugii, ubi per claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio peccatorum*. Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta, sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio, ego te absolvo, idest, sacramentum absolutionis tibi impendo.

## 4. Utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum.

III q. 84 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marc. ult., *super aegros manus imponent, et bene habebunt*. Aegri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

III q. 84 a. 4 arg. 2

Praeterea, in sacramento poenitentiae recuperat homo spiritum sanctum amissum, unde ex persona poenitentis dicitur in Psalmo, *redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*. Sed spiritus sanctus datur per impositionem manuum, legitur enim Act. VIII, quod *apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant spiritum sanctum*; et Matth. XIX dicitur quod *oblati sunt domino parvuli ut eis manus imponeret*. Ergo in hoc



Mimo to slova knězova nemají v této svátosti větší účinnost než v jiných svátostech. Ale v jiných svátostech nedostačí slova přisluhujícího, nevykonává-li nějaký úkon: jako ve křtu zároveň s tím, co kněz říká,Já tě křtím, vyžaduje se tělesné obmytí. Proto také zároveň s tím, co kněz říká, Já tě rozhřešuji musí konati nějaký úkon nad kajícníkem, vzkládaje naň ruce.

Avšak proti jest, že, když Pán řekl Petrovi, Mat. 16, "Cokoli rozvážen na zemi", atd., neučinil zmínky o vzkládání ruky; ani také, když všem řekl zároveň, "Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim", Jan. 20. Tedy se nevyžaduje v této svátosti vzkládání rukou.

Odpovídám: Musí se říci, vzkládání rukou děje se ve svátostech Církve na označení nějakého hojného účinku milosti, kterým ti, na něž se vzkládají ruce, v jakémsi podobenství nabývají spojitosti s přisluhujícími, v nichž má býti hojnost milosti. A :proto se koná vzkládání rukou ve svátosti biřmování, ve kterém se uděluje plnost Ducha Svatého; a ve svátosti kněžství, v němž se uděluje nějaká vynikající moc v božských tajemstvích. Pročež též II. Tim. 1 se praví: "Oživuj milost Boží, která je v tobě ze vzkládání rukou mých." Avšak svátost pokání není zařízena k dosažení nějaké vymykající milosti, nýbrž k odklizení hříchů. A proto se nevyžaduje k této svátosti vzkládání rukou, jako také ani ve křtu, v němž se děje plnější odpuštění hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono vzkládání rukou není svátostné, nýbrž je zařízeno k vykonávání zázraků: aby totiž dotykem ruky posvěceného člověka byla odňata také tělesná nemoc; jako se také čte o Pánu, Mark. 6, že "uzdravoval nemocné vzkládáním rukou", a Mat. 8 se čte, že dotykem uzdravil malomocného.

K druhému se musí říci, že ne každé přijetí Ducha Svatého vyžaduje vzkládání rukou: Protože také ve křtu přijímá člověk Ducha Svatého a neděje se tam vzkládání rukou; ale přijetí Ducha Svatého s plností vyžaduje vzkládání rukou, což patří do biřmování.

K třetímu se musí říci, že ve svátostech, které se dokonávají v užívání látky, má přisluhující vykonávati nějaký tělesný úkon nad tím, který přijímá svátost, jako ve křtu a v biřmování a v posledním pomazání. Ale tato svátost nezáleží v užívání nějaké látky zevně podávané, nýbrž místo látky je to, co je se strany kajícníkovy. Proto, jako v Eucharistii kněz svátost dokonává pouhým pronešením slov nad látkou, tak také 'pouhá slova rozhřešujícího kněze dokonávají svátost rozhřešení. A kdyby byl nutný nějaký úkon tělesný se strany knězovy, nebylo by méně příhodné pokřižování, kterého se užívá v Eucharistii, než vzkládání rukou, na znamení, že skrze krev kříže Kristova se odpouštějí hříchy; a přece není

sacramento est manus impositio facienda.

III q. 84 a. 4 arg. 3

Praeterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt maioris efficaciae quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceret, sicut in Baptismo, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te baptizo, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam, simul cum hoc quod dicit sacerdos, ego te absolvo, oportet quod aliquem actum exerceat circa poenitentem, imponendo ei manus.

III q. 84 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dixit Petro, *quodcumque solveris super terram, erit* etc., nullam mentionem de manus impositione faciens. Neque etiam cum omnibus apostolis simul dixit, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

III q. 84 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum effectum gratiae, quo illi quibus manus imponitur, quodammodo continuantur per quandam similitudinem ministris, in quibus copia esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis ministeriis; unde et II Tim. I dicitur, *resuscites gratiam Dei quae est in te per impositionem manuum mearum*. Sacramentum autem poenitentiae non ordinatur ad consequendum aliquam excellentiam gratiae, sed ad remissionem peccatorum. Et ideo ad hoc sacramentum non requiritur impositio, sicut etiam nec ad Baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum.

III q. 84 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula facienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur. Sicut etiam legitur de domino, Marci VI, quod *infirmos impositis manibus curavit*; et Matth. VIII legitur quod per contactum leprosum mundavit.

III q. 84 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quaelibet acceptio spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in Baptismo accipit homo spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio. Sed acceptio spiritus sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

III q. 84 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, minister habet aliquem corporalem actum exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in Baptismo et confirmatione et extrema unctione. Sed hoc sacramentum non consistit in usu alicuius materiae exterius appositae, sed loco materiae se habent ea quae sunt ex parte poenitentis. Unde, sicut in Eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super poenitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis, non minus competeret

nutné k této svátosti, jako ani ke svátosti Eucharistie.

## I.5. Zda je tato svátost nutná ke spasení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost není nutná ke spasení, protože k onomu Žalmu, ‚Kdo zasévá v slzách', atd., praví Glosa: "Nebuď smutný, máš-li dobrou vůli, z níž se žne pokoj." Ale smutek jev pojmu pokání, podle onoho II. Kor. 7: "Smutek, který je podle Boha, působí pokání k stálé spáse." Tedy dostačí ke spasení dobrá vůle bez pokání.

Mimo to Přísl. 10 se praví: "Láska přikrývá veškerá provinění", a níže, 15: "Milosrdenstvím a věrou očišťují se hříchy." Ale tato svátost není než na očišťování hříchů. Tedy, maje lásku a víru a milosrdenství, může každý dosáhnouti spasení i bez svátosti pokání.

Mimo to svátosti Církve mají počátek z Kristova ustanovení. Ale, jak se čte Jan. 8, Kristus cizoložnou ženu rozhřešil bez pokání. Tedy se zdá, že pokání není nutné ke spasení.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. 13: "Nebudete-li míti pokání, všichni zároveňzahynete."

Odpovídám: Musí se říci, že něco je nutné ke spasení dvojmo: jedním způsobem naprosto; jiným způsobem z předpokladu. Naprosto pak nutné jest ke spasení to, bez čeho nikdo nemůže dosáhnouti spasení, jako milost Kristova a svátost křtu, ve které se kdo v Kristu znovu zrodí. Z předpokladu pak jest nutná svátost pokání, kteráž není nutná všem, nýbrž podléhajícím hříchu. Praví se totiž II. Paral. posl.: "Ty, Pane, Bože spravedlivých, neuložil jsi pokání spravedlivým, Abrahamovi, Isákovi a Jakubovi, a těm, kteří proti tobě nezhřešili." Hřích však, když byl dokonán, rodí smrt, jak se praví Jak. 1. A proto jest nutné ke spasení hříšníkovu, aby mu byl odňat hřích; to však se nemůže státi bez svátosti pokání, v níž působí síla utrpení Kristova skrze rozhřešení knězem zároveň s dílem kajícníkovým, jenž spolupůsobí s milostí na zničení hříchu. Jak totiž praví Augustin, K Janovi: "Jenž tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe." Z čehož je patrné, že svátost pokání jest nutná ke spasení po hříchu, jako léčení tělesné, když člověk upadl do nebezpečné nemoci.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa zdá se míněna o tom, jenž má dobrou vůli bez přerušení, které se děje hříchem: takový totiž nemá příčinu smutku. Ale, jakmile hřích zruší dobrou vůli, nemůže býti obnovena bez smutku, kterým kdo lituje minulého hříchu, což patří k pokání.

crucesignatio, quae adhibetur in Eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata. Et tamen non est de necessitate sacramenti, sicut nec de necessitate Eucharistiae.

## 5. Utrum hot sacramentum sit de necessitate salutis.

III q. 84 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis. Quia super illud Psalmi, *qui seminant in lacrimis* etc., dicit Glossa, *noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax*. Sed tristitia est de ratione poenitentiae, secundum illud II Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Ergo bona voluntas, sine poenitentia, sufficit ad salutem.

III q. 84 a. 5 arg. 2

Praeterea, Proverb. X dicitur, *universa delicta operit caritas*; et infra, XV, *per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo, habendo caritatem et fidem et misericordiam, potest quisque salutem consequi, etiam sine poenitentiae sacramento.

III q. 84 a. 5 arg. 3

Praeterea, sacramenta Ecclesiae initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Ioan. VIII, Christus mulierem adulteram absolvit absque poenitentia. Ergo videtur quod poenitentia non sit de necessitate salutis.

III q. 84 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. XIII, *si poenitentiam non egeritis, omnes simul peribitis*.

III q. 84 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter, uno modo, absolute; alio modo, ex suppositione. Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum Baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum poenitentiae, quod quidem necessarium non est omnibus, sed peccato subiacentibus; dicitur enim in II Paralip. ult., *et tu, domine iustorum, non posuisti poenitentiam iustis, Abraham, Isaac et Iacob, his qui tibi non peccaverunt. Peccatum autem, cum consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Iac. I. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo. Quod quidem fieri non potest sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati, sicut enim dicit Augustinus, super Ioan., *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Unde patet quod sacramentum poenitentiae est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis postquam homo in morbum periculosum inciderit.

III q. 84 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa videtur intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quae fit per peccatum, tales autem non habent tristitiae causam. Sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato praeterito, quod pertinet ad poenitentiam.



K druhému se musí říci, že, jakmile někdo upadne do hříchu, láska, víra a milosrdenství bez pokání neosvobodí člověka. Láska totiž vyžaduje, aby člověk litoval urážky, spáchané proti příteli, a aby se člověk snažil zadostučiniti příteli; také sama víra vyžaduje, aby hledal ospravedlnění od hříchů, skrze sílu utrpení Kristova, které působí ve svátostech; také i samo milosrdenství spořádané vyžaduje, aby člověk pokáním pomohl své bídě, do níž upadl hříchem, podle onoho Přísl. 14: "Hřích činí bídnými národy"; pročež Eccli. 30 se praví: "Slituj se nad svou duší zalíbením Bohu."

K třetímu se musí říci, že k výsostné moci, kterou měl jediný Kristus, jak bylo svrchu řečeno, patřilo, že Kristus udělil bez svátosti pokání účinek svátosti pokání, jenž jest odpuštění hříchů, ženě cizoložné, ač ne bez pokání vnitřního, které v ní sám milostí působil.

## I.6. Zda jest pokání druhou deskou po ztroskotání.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pokání není druhou deskou po ztroskotání. Protože, k onomu Isai. 3, ‚Hřích svůj jak Sodoma hlásali', praví Glossa: "Druhou deskou po ztroskotání jest ukrývati hříchy." Pokání však neukrývá hříchy, nýbrž spíše je odhaluje. Tedy pokání není druhou deskou.

Mimo to základ v budově nemá druhé místo, nýbrž první. Pokání však je v duchovní budově základem, podle onoho Žid. 6, "Nekladouce znovu základ pokáním ze skutků mrtvých"; pročež předchází též samému křtu, podle onoho Skut. 2: "Čiňte pokání a buď pokřtěn každý z vás." Tedy pokání nemá slouti druhou deskou.

Mimo to všechny svátosti jsou jakési desky, to jest prostředky proti hříchu. Ale pokání nemá druhé místo mezi svátostmi, nýbrž spíše čtvrté, jak je patrné z řečeného. Tedy pokání nemá slouti druhou deskou po ztroskotání,

Avšak proti jest, co praví Jeronym, že "druhou deskou po ztroskotání je pokání".

Odpovídám: Musí se říci, že to, co jest o sobě, je přirozeně dříve než to, co je případkově, jako též podstata jest dříve než případek. Ale některé svátosti jsou o sobě určeny ke spasení člověka: jako křest, jenž je duchovní zrození, a biřmování, které je duchovní vzrůst, a Eucharistie, která je duchovní výživa. Pokání však je zařízeno k spasení člověka jako případkově a za nějakého předpokladu, totiž z předpokladu hříchu. Kdyby totiž člověk nezhřešil skutkem, nepotřeboval by pokání, potřeboval by však křtu a biřmování a Eucharistie; jako též v tělesném životě nepotřeboval by člověk léčení, kdyby nechuravěl; potřeboval by však člověk o sobě k životu narození, růstu a výživy. A proto má pokání druhé místo vzhledem ke stavu úplnosti, jenž se uděluje a udržuje řečenými svátostmi; pročež sluje též metaforicky druhá deska po ztroskotání.

III q. 84 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas et fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine poenitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo reconciliari studeat. Requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis Ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis. Requirit etiam ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat poenitendo suae miseriae, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb. XIV, *miseros facit populos peccatum*, unde et Eccli. XXX dicitur, *miserere animae tuae placens Deo*.

III q. 84 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad potestatem excellentiae, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est, pertinuit quod Christus effectum sacramenti poenitentiae, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulterae sine poenitentiae sacramento, licet non sine interiori poenitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

## 6. De ordine eius ad alia sacramenta.

III q. 84 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit secunda tabula post naufragium. Quia super illud Isaiae III, *peccatum suum sicut Sodoma praedicaverunt*, dicit Glossa, *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*. Poenitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

III q. 84 a. 6 arg. 2

Praeterea, fundamentum in aedificio non tenet secundum, sed primum locum. Poenitentia autem in spirituali aedificio est fundamentum, secundum illud Heb. VI, *non rursum iacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis*. Unde et praecedit ipsum Baptismum, secundum illud Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula.

III q. 84 a. 6 arg. 3

Praeterea, omnia sacramenta sunt quaedam tabulae, idest remedia contra peccatum. Sed poenitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet. Ergo poenitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

III q. 84 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit quod *secunda tabula post naufragium est poenitentia*.

III q. 84 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quaedam per se ordinantur ad salutem hominis, sicut Baptismus, qui est spiritualis generatio, et confirmatio, quae est spirituale augmentum, et Eucharistia, quae est spirituale nutrimentum. Poenitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati. Nisi enim homo peccaret actualiter, poenitentia non indigeret, indigeret tamen Baptismo et confirmatione et Eucharistia, sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione nisi infirmaretur, indiget autem homo per se ad vitam generatione, augmento et

Neboť, jako prvním prostředkem přeplouvajícím moře jest, aby byli zachováni na lodi úplné, druhým pak prostředkem po ztroskotání lodi jest, aby se člověk zachytil desky; tak také prvý prostředek na moři tohoto života jest, aby člověk zachoval úplnost, druhý pak prostředek jest, aby se vrátil pokáním, ztratil-li hříchem úplnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ukrývání hříchů se přihází dvojmo. Jedním způsobem, když se samy hříchy dějí. Jest pak horší hřešiti veřejně než tajně: jednak proto, že veřejný hříšník zdá se hřešiti z většího pohrdání; jednak také, že hřeší s pohoršením druhých. A proto jest jakýmsi zmírněním u hříchů, že někdo hřeší tajně. A podle toho praví Glossa, že druhou deskou po ztroskotání jest ukrývati hříchy; ne že by se tím zrušil hřích, jako pokáním, nýbrž že se tím hřích stává menším. Jiným způsobem ukrývá někdo hřích dříve učiněný, zanedbávaje zpověď. A to odporuje pokání, a tak skrývati hříchy není druhou deskou po ztroskotání, nýbrž spíše opakem desky; praví se totiž Přísl. 28: "Kdo ukrývá zločiny své, nebude řízen."

K druhému se musí říci, že pokání nemůže slouti základ duchovní budovy jednoduše, to jest, při svém vybudování; nýbrž je základem ve druhém znovubudování, jež se děje zničením hříchu: neboť pokání první potkává vracející se k Bohu. Apoštol tam však mluví o základu duchovní nauky. Pokání pak, kteří předchází křtu, není svátost pokání.

K třetímu se musí říci, že tři předchozí svátosti patří k úplnosti lodi, to jest, ke stavu úplnosti, vzhledem k němuž sluje pokání druhou deskou.

## I.7. Zda byla tato svátost vhodně ustanovena v Novém zákoně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost nebyla vhodně ustanovena v Novém zákoně. Neboť, co je z přirozeného práva, to nepotřebuje ustanovení. Ale z přirozeného práva je pokání za zla, jež kdo učinil: neboť nemůže někdo milovati dobro, aniž lituje opaku. Tedy nebylo pokání vhodně ustanoveno v Novém zákoně.

Mimo to, co bylo ve Starém zákoně, nemělo se ustanovovati v Novém. Ale také ve Starém zákoně bylo pokání, pročež si též Pán stěžuje, Jerem. 8, řka: "Není, kdo by činil pokání za hřích svůj, říkaje: Co jsem učinil?" Tedy nemělo býti ustanoveno pokání v Novém zákoně.

Mimo to pokání následuje po křtu; ježto je druhou deskou, jak bylo shora řečeno. Ale pokání se zdá ustanoveno od Pána před křtem: neboť čteme, že Pán řekl na začátku svého kázání, Mat. 4: "Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské." Tedy nebyla vhodně ustanovena tato svátost v Novém zákoně.

nutrimento. Et ideo poenitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui confertur et conservatur per sacramenta praedicta. Unde metaphorice dicitur secunda tabula post naufragium. Nam primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est, post navim fractam, ut aliquis tabulae adhaereat. Ita etiam primum remedium in mari huius vitae est quod homo integritatem servet, secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per poenitentiam redeat.

III q. 84 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod abscondere peccata contingit dupliciter. Uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem peius peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex contemptu maiori peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo est quoddam remedium in peccatis quod aliquis in occulto peccet. Et secundum hoc dicit Glossa quod *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per poenitentiam; sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo, aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis. Et hoc contrariatur poenitentiae. Et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulae, dicitur enim Proverb. XXVIII, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur*.

III q. 84 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia non potest dici fundamentum spiritualis aedificii simpliciter, idest in prima aedificatione, sed est fundamentum in secunda reaedificatione, quae fit post destructionem peccati; nam primo redeuntibus ad Deum occurrit poenitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinae. Poenitentia autem quae Baptismum praecedit, non est poenitentiae sacramentum.

III q. 84 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod tria praecedentia sacramenta pertinent ad navem integram, idest ad statum integritatis, respectu cuius poenitentia dicitur secunda tabula.

## 7. De institutione eius.

III q. 84 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quae sunt de iure naturali, institutione non indigent. Sed poenitere de malis quae quis gessit, est de iure naturali, non enim potest aliquis bonum diligere quin de contrario doleat. Ergo non est poenitentia convenienter instituta in nova lege.

III q. 84 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit. Sed etiam in veteri lege fuit poenitentia, unde et dominus conqueritur, Ierem. VIII, dicens, *nullus est qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens, quid feci?* Ergo poenitentia non debuit institui in nova lege.

III q. 84 a. 7 arg. 3

Praeterea, poenitentia consequenter se habet ad Baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est. Sed poenitentia videtur a domino instituta ante Baptismum, nam in principio praedicationis suae legitur dominus dixisse, Matth. IV, *poenitentiam agite,*



Mimo to svátosti Nového zákona mají ustanovení od Krista, z jehož síly působí, jak bylo shora řečeno. Ale nezdá se, že Kristus ustanovil tuto svátost, ježto sám jí neužíval, jako jiných svátostí. které ustanovil. Tedy tato svátost nebyla vhodně ustanovena v Novém zákoně.

Avšak proti jest, co praví Pán, Luk. posl.: "Kristus musil trpěti a vstáti z mrtvých třetího dne a musilo býti hlásáno jeho jménem pokání a odpuštění hříchů všem národům."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v této svátosti úkon kajícníkův se má jako látka; to však, co je se strany knězovy, jenž působí jako služebník Kristův, se má jako tvarové a dokonávající svátost. Látka však také v jiných svátostech jest předem v přírodě, jako voda, nebo uměle, jako chléb; ale, aby se taková látka brala ke svátosti, potřebuje ustanovení, určujícího to. Ale tvar svátostí a síla její je zcela z ustanovení Kristem, z jehož utrpení vychází síla svátosti.

Tak tudíž látka této svátosti je předem od přírody: neboť z přirozeného rozumu je člověk veden k pokání za zla, jež učinil; ale, aby konal pokání tím nebo oním způsobem, je z ustanovení Božího. - Pročež též Pán na začátku svého kázání, nabádal lidi nejen se káti, nýbrž aby činili pokání, naznačuje určité způsoby úkonů, jež se vyžadují k této svátosti. Ale to, co patří k úkolu služebníků, určil Mat. 16, když řekl Petrovi: "Tobě dám klíče království nebeského", atd. Účinnost pak této svátosti a původ síly její zjevil po zmrtvýchvstání, Luk. posl., kde řekl, že "musí se hlásati jeho jménem pokání a odpuštění hříchů všem národům", předeslav o utrpení a zmrtvýchvstání. Neboť tato svátost má účinnost na odpouštění hříchů ze síly jména Ježíše Krista trpícího a vzkříšeného. A tak je patrné, že tato svátost byla v Novém zákoně vhodně ustanovena.

K prvnímu se tedy musí říci, že je z přirozeného práva, aby se někdo kál za zla, jež učinil, v tom, že lituje spáchání jich a bolesti hledal lék nějakým způsobem, a také aby ukázal nějaké známky bolesti: jako též Ninivští učinili, jak se čte Jonáš. 3; u nichž však bylo připojeno něco víry, kterou pojali z kázání Jonášova: že totiž to konali v naději dosažení odpuštění od Boha, podle toho, co se tamtéž čte: "Kdož ví, snad se Bůh obrátí a odpustí, a zanechá přísného hněvu svého a nezahyneme!" Ale, jako jiná, jež jsou z přirozeného práva, dostala vymezení z ustanovení zákona Božího, jak bylo řečeno ve Druhé Části, tak také i pokání.

K druhému se musí říci, že to, co patří k přirozenému právu, dostává různým způsobem vymezení ve Starém a v Novém zákoně, jak náleží nedokonalosti Starého zákona a dokonalosti Nového zákona. Pročež i pokání mělo ve

*appropinquabit enim regnum caelorum*. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

III q. 84 a. 7 arg. 4

Praeterea, sacramenta novae legis institutionem habent a Christo, ex cuius virtute operantur, ut supra dictum est. Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quae ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

III q. 84 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Luc. ult., *oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis die tertia, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*.

III q. 84 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in hoc sacramento actus poenitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero, etiam in aliis sacramentis, praeexistit a natura, ut aqua, vel ab aliqua arte, ut panis, sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, indiget institutione hoc determinante. Sed forma sacramenti, et virtus ipsius, totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum. Sic igitur materia praeexistit a natura, ex naturali enim ratione homo movetur ad poenitendum de malis quae fecit, sed quod hoc vel illo modo homo poenitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et dominus, in principio praedicationis suae, indixit hominibus ut non solum poeniterent, sed etiam poenitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit Matth. XVI, ubi dixit Petro, *tibi dabo claves regni caelorum*, et cetera. Efficaciam autem huius sacramenti, et originem virtutis eius, manifestavit post resurrectionem, Luc. ult., ubi dixit quod *oportebat praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, praemisso de passione et resurrectione, virtute enim nominis Iesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet ad remissionem peccatorum. Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege fuisse institutum.

III q. 84 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de iure naturali est quod aliquis poeniteat de malis quae fecit, quantum ad hoc quod doleat se fecisse, et doloris remedium quaerat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat, sicut Ninivitae fecerunt, ut legitur Ionae III. In quibus tamen aliquid fuit adiunctum fidei quam ceperant ex praedicatione Ionae, ut scilicet hoc agerent sub spe veniae consequendae a Deo, secundum illud quod legitur ibi, *quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* Sed, sicut alia quae sunt de iure naturali determinationem acceperunt ex institutione legis divinae, ut in secunda parte dictum est, ita etiam et poenitentia.

III q. 84 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt iuris naturalis diversimode determinationem accipiunt in veteri et nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et

Starém zákoně jakési vymezení. A to, co do lítosti, aby byla spíše v srdci než ve vnějších znameních, podle onoho Joel. 2: "Roztrhněte srdce svá a ne své šaty." Co do hledáni léku bolesti pak, aby nějakým způsobem vyznali služebníkům Božím své hříchy, aspoň všeobecně. Proto praví Pán, Levit. 5: "Duše zhřešila-li z nevědomosti, přinese knězineposkvrněného beránka ze stád, podle míry a zhodnocení hříchu; ten se bude zaň modliti, že nevědomky učinil, a bude mu odpuštěno." Neboť v tom, že někdo konal oběť za svůj hřích, jaksi vyznával svůj hřích knězi; a dle toho se praví Přísl. 28: "Kdo ukrývá své zločiny, nebude řízen; kdo však vyzná a zanechá jich, dosáhne milosrdenství." Nebyla však dosud ustanovena moc klíčů, která plyne z utrpení Kristova; a v důsledku nebylo dosud ustanoveno, aby kdo želel hříchu s předsevzetím podrobiti se vyznáním a zadostiučiněním klíčům Církve, v naději dosažení odpuštění silou utrpení Kristova.

K třetímu se musí říci, že když kdo správně pozoruje to, co řekl Pán o nutnosti křtu, Jan. 3, časově předcházela ta, jež řekl, Mat. 4, o nutnosti pokání. Neboť to, co řekl Nikodemovi o křtu, bylo před uvězněním Jana, o němž se pak dodává, že křtil; to však, co řekl o pokání, Mat. 4, bylo po uvěznění Jana. Kdyby však byl dříve nabádal k pokání než ke křtu, bylo by proto, že i před křtem se vyžaduje nějaké pokání; jako i Petr řekl, Skut. 2: "Čiňte pokání a budiž pokřtěn každý z vás."

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus nepoužil křtu, jejž sám ustanovil, nýbrž byl pokřtěn křtem Janovým, jak bylo shora řečeno. Ale ani činně neužil své přísluhy, protože sám nekřtil všeobecně, nýbrž jeho učedníci, jak se praví Jan. 4; ač jest věřiti, že pokřtil své učedníky, jak praví Augustin, Seleuciánovi. Nepatřilo mu však nikterak použiti této svátosti od něho ustavené, ani v tom, že by se kál on, na němž nebylo hříchu; ani v tom, aby druhým uděloval tuto svátost, protože na důkaz milosrdenství a své síly poskytoval bez svátosti účinek této svátosti. Svátost však Eucharistie i sám přijal i jiným dal: jednak na doporučení vznešenosti této svátosti, jednak, protože tato svátost je připomínkou jeho utrpení, v níž je Kristus i knězem i oběti.

## I.8. Zda má pokání trvati až do konce života.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že pokání nemá trvati až do konce života. Neboť pokání je zařízeno ke zničení hříchu. Ale kajícník dosahuje hned odpuštění hříchů, podle onoho Ezech. 18: "Bude-li bezbožnýčiniti pokání za všechny hříchy, které učinil, zůstane živ a nezemře." Tedy není třeba dále prodlužovati pokání.

Mimo to činiti pokání patří do stavu začátečníků. Ale člověk má postoupiti z tohoto stavu do stavu

perfectioni novae. Unde et poenitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit. Quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Ioel II, *scindite corda vestra, et non vestimenta vestra*. Quantum autem ad remedium doloris quaerendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali, unde dominus, Levit. V, dicit, *anima quae peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, iuxta mensuram aestimationemque peccati, qui orabit pro eo quod nesciens fecerit, et dimittetur ei*; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo peccatum suum sacerdoti confitebatur; et secundum hoc dicitur Proverb. XXVIII, *qui abscondit scelera sua, non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Nondum autem instituta erat potestas clavium, quae a passione Christi derivatur. Et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subiiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiae, sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

III q. 84 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si quis recte consideret ea quae dominus dixit de necessitate Baptismi, Ioan. III, tempore praecesserunt ea quae dixit, Matth. IV, de necessitate poenitentiae. Nam id quod dixit Nicodemo de Baptismo, fuit ante incarcerationem Ioannis, de quo postea subditur quod baptizabat, illud vero quod de poenitentia dixit, Matth. IV, fuit post incarcerationem Ioannis. Si tamen prius ad poenitentiam induxisset quam ad Baptismum, hoc ideo esset quia ante Baptismum etiam requiritur quaedam poenitentia, sicut et Petrus dixit, Act. II, *poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*.

III q. 84 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod Christus non est usus Baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus Baptismo Ioannis, ut supra dictum est. Sed nec active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV; quamvis credendum videtur quod discipulos baptizaverit, ut Augustinus dicit, ad Seleucianum. Usus autem huius sacramenti, ab eo instituti, nullo modo competebat, neque quantum ad hoc quod ipse poeniteret, in quo peccatum non fuit; neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis praeberet, quia, ad ostendendum misericordiam et virtutem suam, effectum huius sacramenti sine sacramento praebebat, ut supra dictum est. Sacramentum autem Eucharistiae et ipse sumpsit, et aliis dedit. Tum ad commendandam excellentiam huius sacramenti. Tum quia hoc sacramentum est memoriale suae passionis, inquantum Christus est sacerdos et hostia.

## 8. De duratione ipsius.

III q. 84 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non debeat durare usque ad finem vitae. Poenitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed poenitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. XVIII, *si poenitentiam egerit impius ab omnibus peccatis suis quae operatus est, vita vivet et non morietur*. Ergo non oportet ulterius poenitentiam protendi.

III q. 84 a. 8 arg. 2

Praeterea, agere poenitentiam pertinet ad statum



pokračujících, a dále do stavu dokonalých. Tedy nemá člověk činiti pokání až do konce života.

Mimo to, jako v jiných svátostech má člověk zachovávati ustanovení Církve, tak také v této svátosti. Ale podle kánonů jsou určité doby pokání: aby totiž, kdo spáchal ten či onen hřích, kál se tolik let. Tedy se zdá, že se nemá pokání prodlužovati až do konce života.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání: "Co nám zbývá, nežli kláti po celý život? Neboť, kde se končí bolest, přestává i pokání; jestli se však skončí pokání, co zůstává z odpuštění?"

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí pokání, totiž vnitřní a vnější. Vnitřní pak pokání jest, když někdo lituje spáchaného hříchu. A takové pokání musí trvati až do konce života; neboť vždy má člověk nelibost, že zhřešil; kdyby se mu totiž líbilo, že zhřešil již tím by upadl do hříchu a ztratil by ovoce odpuštění. Nelibost však působí bolest v tom, jenž je bolesti schopen, jaký je člověk v tomto životě; po tomto však životě svatí nejsou schopni bolesti. Pročež budou míti v nelibosti minulé hříchy bez veškerého zármutku; podle onoho Isai. 65: "Zapomenutí dány jsou dřívější úzkosti."

Pokání pak vnější jest, jímž kdo ukazuje vnější známky bolesti, a slovy vyznává své hříchy rozhřešujícímu knězi a zadostičiní podle jeho rozhodnutí. A takové pokání nemusí trvati až do konce života, nýbrž až do určené doby, podle míry hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pravé pokání nejen odklízí minulé hříchy, nýbrž také ochraňuje člověka před hříchy budoucími. Ačkoliv tudíž člověk v prvém mžiku pravého pokání dosáhne odpuštění minulých hříchů, přece je třeba, aby v člověku setrvalo pokání, aby znovu neupadl do hříchu.

K druhému se musí říci, že činiti zároveň pokání vnitřní a vnější patří do stavu začátečníků, kteří totiž se odvracejí od hříchu. Ale vnitřní pokání má místo také u pokračujících a dokonalých, podle onoho Žalmu: "Uspořádal vzestupy ve svém srdci, v slzavém údolí." Pročež i sám Pavel pravil, I. Kor. 15: "Nejsem hoden slouti apoštol, protože jsem pronásledoval Církev Boží."

K třetímu se musí říci, že ony doby se stanoví kajícníkům co do konání vnějšího pokání.

## I.9. Zda může býti pokání ustavičné.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že pokání nemůže býti ustavičné. Praví se totiž Jerem. 3: "Přestaň hlas tvůj plakati a oči tvé slzeti." Ale, to by nemohlo býti při ustavičném pokání, které záleží v pláči a slzách. Tedy nemůže pokání býti ustavičné.

incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo poenitentiam agere usque ad finem vitae.

III q. 84 a. 8 arg. 3

Praeterea, sicut in aliis sacramentis homo debet conservare statuta Ecclesiae, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora poenitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis poeniteat. Ergo videtur quod non sit poenitentia extendenda usque ad finem vitae.

III q. 84 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de poenitentia, *quid restat nobis nisi dolere in vita? Ubi enim dolor finitur, deficit poenitentia. Si vero poenitentia finitur, quid derelinquitur de venia?*

III q. 84 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod duplex est poenitentia, scilicet interior, et exterior. Interior quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso. Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae. Semper enim debet homini displicere quod peccavit, si enim ei placeret peccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructus veniae perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita. Post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris. Unde displicebunt eis peccata praeterita sine omni tristitia, secundum illud Isaiae LXV, *oblivioni traditae sunt angustiae priores*. Poenitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbotenus confitetur peccata sua sacerdoti absolventi, et iuxta eius arbitrium satisfacit. Et talis poenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitae, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

III q. 84 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vera poenitentia non solum removet peccata praeterita, sed etiam praeservat eum a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti verae poenitentiae remissionem consequatur praeteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

III q. 84 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod agere poenitentiam interiorem simul et exteriorem pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato. Sed poenitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud Psalmi, *ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrimarum*. Unde et ipse Paulus dicebat, I Cor. XV, *non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei*.

III q. 84 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa tempora praefiguntur poenitentibus quantum ad actionem exterioris poenitentiae.

## 9. De continuitate eius.

III q. 84 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non possit esse continua. Dicitur enim Ierem. XXXI, *quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrimis*. Sed hoc esse non posset si poenitentia continuaretur, quae consistit in ploratu et lacrimis. Ergo poenitentia non potest continuari.

Mimo to člověk se má radovati z každého dobrého díla, podle onoho Žalmu: "Služte Pánu ve veselosti." Ale činiti pokání je dobré dílo. Tedy se má člověk z něho radovati. Ale člověk se nemůže zároveň radovati a rmoutiti, jak je patrné z Filosofa, v IX. Ethic. Tedy nemůže býti, aby kajícník ustavičně se rmoutil nad minulými hříchy, což patří k pojmu pokání. Tedy pokání nemůže býti ustavičné.

Mimo to II. Kor. 2 praví Apoštol: "Potěšte," totiž kajícníka, "aby snad nebyl pohlcen nadbytkem smutku, kdo je takový." Ale útěcha zahání smutek, jenž patří k pojmu pokání. Tedy pokání nemá býti ustavičné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání: "Bolest budiž ustavičně držena v pokání."

Odpovídám: Musí se říci, že pokání se říká dvojmo, dle skutku a dle pohotovosti. Je sice nemožné, aby člověk ustavičně skutkem činil pokání: protože jest nutné, aby úkon pokání, ať vnitřní či vnější, byl přerušován aspoň spánkem a jinými, která náleží tělesným nezbytnostem. Jiným způsobem se říká činiti pokání dle pohotovosti. A tak potřebuje člověk ustavičného pokání, i v tom, aby člověk nikdy neučinil nic protivného pokání, čím by se odstranilo pohotovostní uzpůsobení kajícníkovo; i v tom, že člověk vždycky má míti rozhodnou nelibost minulých hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že pláč a slzy patří k úkonu vnějšího pokání, jenž nejen nemusí býti ustavičný, ale ani nemusí trvati až do konce života, jak bylo řečeno. Pročež též se tam významně dodává: "Neboť má odměnu tvé dílo." Jest pak odměnou díla kajícníkova úplné odpuštění hříchu, i co do viny, i co do trestu: a po dosažení toho není třeba, aby člověk dále konal vnější pokání. Tím se však nevylučuje ustavičnost pokání, jaká byla udána.

K druhému se musí říci, že o bolesti a radosti můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jsou vášněmi žádosti smyslové: a tak žádným způsobem nemohou býti zároveň, poněvadž jsou veskrze protivami, buď se strany předmětu, třebas když jsou o témž; nebo aspoň se strany pohybu srdce: neboť radost je s rozšířením srdce, smutek však se stažením. A tím způsobem mluví Filosof, v IX. Ethic. Jinak můžeme mluviti o radosti a smutku, pokud pozůstávají v jednoduchém úkonu vůle, které se něco líbí nebo nelíbí; a podle toho nemohou míti protivnost, leč se strany předmětu, třebas když jsou o témž a podle téhož. A tak radost a smutek nemohou býti zároveň, protože totéž se nemůže zároveň líbiti a nelíbiti podle téhož. Jestliže však radost a smutek, tak vzaty, nejsou z téhož a podle téhož, nýbrž buď o různých nebo o témž podle rozličných, tak není protivnost radosti a smutku. Pročež nic nebrání, aby se člověk zároveň radoval a rmoutil: třebas, když, vidíme spravedlivého trpěti, zároveň se nám líbí jeho spravedlnost a nelíbí jeho trápení. A tímto způsobem se někomu může právě nelíbiti, že zhřešil, a líbiti, že se mu to nelíbí v naději odpuštění, takže sám smutek je látkou radosti. Pročež též

III q. 84 a. 9 arg. 2

Praeterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud Psalmi, *servite domino in laetitia*. Sed agere poenitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed *non potest homo simul tristari et gaudere*, ut patet per philosophum, IX Ethic. Ergo non potest esse quod poenitens simul tristetur de peccatis praeteritis, quod pertinet ad rationem poenitentiae.

III q. 84 a. 9 arg. 3

Praeterea, II ad Cor. II, apostolus dicit, *consolemini*, scilicet poenitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est huiusmodi*. Sed consolatio depellit tristitiam, quae pertinet ad rationem poenitentiae. Ergo poenitentia non debet esse continua.

III q. 84 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *dolor in poenitentia continue custodiatur*.

III q. 84 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod poenitere dicitur dupliciter, scilicet secundum actum, et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue poeniteat, quia necesse est quod actus poenitentis, sive interior sive exterior, interpoletur, ad minus somno et aliis quae ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur poenitere secundum habitum. Et sic oportet quod homo continue poeniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium faciat poenitentiae, per quod habitualis dispositio poenitentis tollatur; et quantum ad hoc quod debet in proposito gerere quod semper sibi peccata praeterita displiceant.

III q. 84 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ploratus et lacrimae ad actum exterioris poenitentiae pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitae, ut dictum est. Unde et signanter ibi subditur quod est merces operi tuo. Est autem merces operis poenitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam, post cuius consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem poenitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas poenitentiae qualis dicta est.

III q. 84 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi. Et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariae, vel ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem; vel saltem ex parte motus cordis, nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione. Et hoc modo loquitur philosophus in IX Ethicorum. Alio modo loqui possumus de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet. Et secundum hoc, non possunt habere contrarietatem nisi ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem et secundum idem. Et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem et secundum idem, sed vel de diversis vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiae. Unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari, puta, si videamus iustum affligi, simul placet nobis eius iustitia, et displicet afflictio. Et hoc modo potest alicui



praví Augustin v knize O pokání: "Kající stále žel, a z žalu se raduj." Kdyby však smutek žádným způsobem nestrpěl spolu radost, nerušila by se tím pohotovostní ustavičnost pokání, nýbrž skutková.

K třetímu se musí říci, že podle Filosofa, v II. Ethic., ctnosti náleží držeti střed ve vášních. Avšak smutek, který v žádosti kajícího následuje z nelibosti vůle, je nějaká vášeň; pročež musí býti mírněn podle ctnosti, a nadbytek jeho je neřestný, protože přivádí k zoufalosti, což naznačuje Apoštol, řka tamtéž: "By přílišným smutkem nestrávil se ten, jenž je takový." A tak útěcha, o níž tam Apoštol mluví, je mírněním smutku ne však zrušením celého.

## I.10.Zda se má svátost pokání opakovati.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že svátost pokání se nemá opakovati. Praví totiž Apoštol, Žid. 6: "Nemožné jest opětné obnovení ku pokání těch, kteří byli jednou osvíceni a také okusili nebeského daru a stali se účastni Ducha Svatého, a upadli." Ale kdokoliv se káli, byli osvíceni a přijali dar Ducha Svatého. Tedy, kdokoli zhřeší po pokání, nemůže se opět káti.

Mimo to praví Ambrož, v knize O pokání: "Najdou se zastánci častějšího pokání, kteří zbujněli vůči Kristu; neboť, kdyby opravdu činili pokání, nemyslili by potom na opakování, protože, jako jest jeden křest, tak jest též jediné pokání." Ale křest se neopakuje. Tedy ani pokání.

Mimo to zázraky, kterými Pán uzdravil tělesné nemoci, znamenají uzdravení duchovních nemocí, jimiž totiž jsou lidé osvobozováni od hříchů. Ale nečte se, že Pán nějakého slepce dvakrát osvítil, nebo nějakého malomocného dvakrát očistil, nebo nějakého mrtvého dvakrát vzkřísil. Tedy se zdá, že se ani nějakému hříšníku neuděluje dvakrát odpuštění skrze pokání.

Mimo to Řehoř praví, v Homilii Postní: "Pokání jest oplakávati minulé hříchy a nedopouštěti se oplakávaných"; a Isidor, v knize O nejvyšším dobru, praví: "Posměvač je a ne kajícník, kdo zase koná, z čeho se kaje." Jestliže tedy někdo opravdu se kaje, nezhřeší opět. Tedy nemůže býti, aby se pokání opakovalo.

Mimo to, jako má křest účinnost z utrpení Kristova, tak i pokání. Ale křest se neopětuje pro jedinost Kristova utrpení a smrti. Tedy stejným důvodem neopakuje se pokání.

Mimo to praví Ambrož; že "snadnost odpuštění dává podnět provinění". Poskytuje-li tedy Pánčasto odpuštění za pokání, zdá se sám dávati lidem podnět provinění, a tak by se zdál míti potěšení ve hříších, což nesluší jeho dobrotě. Nemůže se tedy pokání opakovati.

displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniae, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat*. Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas poenitentiae, sed actualis.

III q. 84 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum philosophum, in II Ethic., ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quae in appetitu poenitentis sensitivo consequitur ex displicentia voluntatis, passio quaedam est. Unde moderanda est secundum virtutem, et eius superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem. Quod significat apostolus ibidem dicens, *ne maiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Et sic consolatio de qua ibi apostolus loquitur, est moderativa tristitiae, non autem totaliter ablativa.

## 10. Utrum possit iterari.

III q. 84 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacramentum poenitentiae non debeat iterari. Dicit enim apostolus, Heb. VI, *impossibile est eos qui semel illuminati sunt, et gustaverunt donum caeleste, et participes facti sunt spiritus sancti, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam*. Sed quicumque poenituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post poenitentiam, non potest iterato poenitere.

III q. 84 a. 10 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de poenitentia, *reperiuntur qui saepius agendam poenitentiam putant. Qui luxuriantur in Christo. Nam, si vere poenitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia, sicut unum est Baptisma, ita una poenitentia*. Sed Baptismus non iteratur. Ergo nec poenitentia.

III q. 84 a. 10 arg. 3

Praeterea, miracula quibus dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationes spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod dominus aliquem caecum bis illuminaverit, vel aliquem leprosum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per poenitentiam veniam largiatur.

III q. 84 a. 10 arg. 4

Praeterea, Gregorius dicit, in homilia Quadragesimae, *poenitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere*. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, *irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet*. Si ergo aliquis vere poeniteat, iterum non peccabit. Ergo non potest quod poenitentia iteretur.

III q. 84 a. 10 arg. 5

Praeterea, sicut Baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et poenitentia. Sed Baptismus non iteratur, propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione et poenitentia non iteratur.

III q. 84 a. 10 arg. 6

Praeterea, Gregorius dicit, *facilitas veniae incentivum praebet delinquendi*. Si ergo Deus frequenter veniam praebet per poenitentiam, videtur quod ipse incentivum praebeat hominibus delinquendi, et sic videtur delectari in

Avšak proti jest, že člověk jest přiváděn k milosrdenství příkladem milosrdenství Božího podle onoho Luk. 6: Buďte milosrdní, jako i Otec váš milosrdný jest." Ale Pán ukládá učedníkům svým to milosrdenství, aby častěji odpouštěli bratřím, hřešícím proti nim; pročež, jak se praví Mat. 18, Petrovi, tážícímu se: "Kolikrát zhřeší proti mně bratr můj a odpustím mu? Až sedmkrát?" odpověděl Ježíš; "Nepovím ti, až sedmkrát, nýbrž až sedmdesátkrát sedmkrát." Tedy také Bůh častěji skrze pokání poskytuje odpuštění hřešícím, zvláště když nás učí prositi: "Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům."

Odpovídám: Musí se říci, že ohledně pokání někteří bloudili, říkajíce, že člověk nemůže po druhé dosáhnouti odpuštění hříchů skrze pokání. Z nichž někteří, totiž Novatiáni, to tak rozšířili, že řekli, že zhřešivší po prvém pokání, které se děje při křtu, nemůže býti skrze pokání opět obnoven. Byli pak jiní kacíři, jak praví Augustin, v knize O pokání, kteří říkali, že po křtu je sice pokání užitečné, ale ne vícekráte, nýbrž pouze jednou.

Zdá se pak, že takové bludy vycházejí z dvojího. A to nejprve z toho, že bloudili v pojmu pravého pokání. Ježto se totiž ku pravému pokání vyžaduje láska, bez níž se neničí hříchy, věřili, že nelze ztratiti lásku, jednou nabytou, a v důsledku, že pokání, je-li pravé, nikdy se hříchem nezruší, aby bylo nutné je opakovati. Ale to byloodmítnuto v Druhé Části, kde bylo ukázáno, že lásku, jednou drženou, lze ztratiti, pro svobodu rozhodování; a v důsledku i po pravém pokání může někdo zhřešiti smrtelně. Za druhé z toho, že bloudili v hodnocení tíhy hříchu. Domnívali se totiž, že hřích, jehož se někdo dopouští po dosaženém odpuštění, je tak těžký, že je nemožné jeho odpuštění. V tom pak se mýlili i se strany hříchu, který také po dosaženém odpuštění může býti těžší nebo lehčí, než byl první odpuštěný hřích; a mnohem více vůči nekonečnosti milosrdenství Božího, které překonává každou četnost a velikost hříchů, podle onoho Žalmu: "Smiluj se nade mnou, Bože, podle svého velikého milosrdenství; a podle množství svých slitování znič nepravost mou." Pročež se kárá slovo Kaina, řkoucího: "Větší jest nepravost má, než abych zasluhoval odpuštění." A proto milosrdenství Boží uděluje hříšníkům odpuštění skrze pokání bez jakýchkoli mezí. Pročež se praví II. Paral.: "Nesmírné a nevyzpytatelné milosrdenství přislíbení tvého lidské špatnosti." Z čehož je zjevné, že pokání je častěji opakovatelné.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože byla u Židů dle zákona ustanovena některá umývání, v nichž se častěji očišťovali od nečistot, my slili někteří Židé, že i obmytím křestním může se někdo častěji očistiti. Aby to vyloučil, píše Apoštol Židům, že "je nemožné ty, kteří byli jednou osvíceni", totiž křtem, "opět obnoviti ku pokání", totiž křtem, jenž jest "obmytí znovuzrozující a obnovující Duchem Svatým", jak se praví Tit. 3. A označuje důvod z toho, že křtem člověk umírá s Kristem; proto následuje:

peccatis. Quod eius bonitati non congruit. Non ergo potest poenitentia iterari.

III q. 84 a. 10 s. c.

Sed contra est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinae misericordiae, secundum illud Luc. VI, *estote misericordes, sicut et pater vester misericors est*. Sed dominus hanc misericordiam discipulis imponit, ut saepius remittant fratribus contra se peccantibus, unde, sicut dicitur Matth. XVIII, Petro quaerenti, *quoties peccaverit in me frater meus, dimittam ei usque septies?* Respondit Iesus, *non dico tibi usque septies, sed usque septuagesies septies*. Ergo etiam Deus saepius per poenitentiam veniam peccantibus praebet, praesertim cum doceat nos petere, *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*.

III q. 84 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod circa poenitentiam erraverunt quidam dicentes non posse hominem per poenitentiam secundo consequi veniam peccatorum. Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc in tantum extenderunt quod dixerunt post primam poenitentiam quae agitur in Baptismo, peccantes non posse per poenitentiam iterato restitui. Alii vero fuerunt haeretici, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia, qui post Baptismum dicebant quidem esse utilem poenitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum. Videntur autem huiusmodi errores ex duobus processisse. Primo quidem, ex eo quod errabant circa rationem verae poenitentiae. Cum enim ad veram poenitentiam caritas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant quod caritas semel habita non possit amitti, et per consequens quod poenitentia, si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte, ubi ostensum est quod caritas semel habita, propter libertatem arbitrii, potest amitti; et per consequens post veram poenitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo, ex eo quod errabant circa aestimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant et ex parte peccati, quod, etiam post remissionem consecutam, potest esse et gravius et levius etiam quam fuerit ipsum primum peccatum remissum, et multo magis contra infinitatem divinae misericordiae, quae est super omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud Psalmi, *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam, et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam*. Unde reprobatur verbum Caini dicentis, Genes. IV, *maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Et ideo misericordia Dei peccantibus per poenitentiam veniam praebet absque ullo termino. Unde dicitur II Paralip. ult., *immensa et investigabilis misericordia promissionis tuae super malitias hominum*. Unde manifestum est quod poenitentia est pluries iterabilis.

III q. 84 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia apud Iudaeos erant secundum legem quaedam lavacra instituta, quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Iudaeorum quod etiam per lavacrum Baptismi aliquis pluries purificari possit. Ad quod excludendum, apostolus scribit Hebraeis quod impossibile est eos qui semel sunt illuminati, scilicet per Baptismum, rursum renovari ad poenitentiam, scilicet per Baptismum, qui est *lavacrum regenerationis et*



"Opět sobě křižujíce Syna Božího."

K druhému se musí říci, že Ambrož tam mluví o slavnostním pokání, které se v Církvi neopakuje, jak bude níže řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O pokání, "Pán osvítil mnoho slepých, a v různých dobách, a mnoho slabých posilnil, ukazuje v oněch různých časté odpouštění týchž hříchů, když napřed uzdraveného malomocného v jiné době osvítil slepého. Neboť proto uzdravil tolik horečnatých, tolik chorých, tolik chromých, slepých a schnoucích, aby hříšník nad sebou nezoufal. Proto se nepíše, že někoho častěji než jednou uzdravil, aby se každý bál spojení s hříchem; nazývá se lékařem a vyhovujícím nikoli zdravým, nýbrž špatně se majícím. Ale jaký to lékař, jenž neumí vyléčiti opětovnou nemoc? Neboť lékař musí stokrát nemocného vyléčiti. A byl by menší ostatních, kdyby neznal možná druhým."

Ke čtvrtému se musí říci, že káti se jest oplakávati spáchané hříchy a nepáchati oplakávané, totiž zároveň, když oplakává, buď skutkem, nebo předsevzetím. Ten je totiž posmívač a ne kajícník, kdo zároveň s pokáním činí, z čeho se kaje, nebo zamýšlí opět konati, co učinil, nebo také skutkem hřeší týmž nebo jiným druhem hříchu. Že pak někdo později hřeší, buď skutkem nebo předsevzetím, nevylučuje, že prvé pokání bylo pravé; nikdy totiž pravda dřívějšího úkonu se nevylučuje následujícím protivným úkonem: jako totiž vpravdě běžel, kdo potom sedí, tak se vpravdě kál, kdo později zhřeší.

K pátému se musí říci, že křest má moc z utrpení Kristova, jakožto nějaké duchovní zrození z duchovní smrtí předešlého života. Avšak "bylo určeno lidem jednou zemříti", Žid. 9, a jednou se naroditi; a proto toliko jednou má býti člověk pokřtěn. Ale pokání má moc z utrpení Kristova, jakožto duchovní lék, který lze často opakovati.

K šestému se musí říci, že dle Augustina, v knize O pokání, "jest jisté, že velmi se nelíbí hříchy Bohu, jenž jest vždycky hotov je zničiti, aby nezahynulo, co miloval", totiž zoufalstvím.

## *LXXXV. O pokání, pokud je ctnost.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o pokání, pokud je ctnost.

A o tom je šest otázek:

1. Zda pokání je ctnost.
2. Zda jest zvláštní ctnost.
3. Pod kterým druhem ctnosti jest obsaženo.
4. O jeho podmětu.
5. O jeho příčině.

*renovationis spiritus sancti*, ut dicitur ad Tit. III. Et rationem assignat ex hoc quod per Baptismum homo Christo commoritur, unde sequitur, *rursum crucifigentes in semetipsis filium Dei*.

III q. 84 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de poenitentia solemni, quae in Ecclesia non iteratur, ut infra dicetur.

III q. 84 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *multos caecos in diverso tempore dominus illuminavit, et multos debiles confortavit, ostendens in diversis illis eadem saepe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminat caecum. Ideo enim tot sanavit caecos, claudos et aridos, ne desperet saepe peccator. Ideo non scribitur aliquem nisi semel sanasse, ut quisque timeat se iungi peccato. Medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum, sed qualis hic medicus qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum centies curare. Qui ceteris minor esset, si alii possibilia ignoraret*.

III q. 84 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod poenitere est anteacta peccata deflere et flenda non committere simul dum flet, vel actu vel proposito. Ille enim est irrisor et non poenitens qui, simul dum poenitet, agit quod poenitet, proponit enim iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat, vel actu vel proposito, non excludit quin prima poenitentia vera fuerit. Nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem, sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere poenituit qui postea peccat.

III q. 84 a. 10 ad 5

Ad quintum dicendum quod Baptismus habet virtutem ex passione Christi sicut quaedam spiritualis regeneratio, cum spirituali morte praecedentis vitae. Statutum est autem hominibus semel mori, et semel nasci. Et ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed poenitentia habet virtutem ex passione Christi sicut spiritualis medicatio, quae frequenter iterari potest.

III q. 84 a. 10 ad 6

Ad sextum dicendum quod Augustinus, in libro de poenitentia, dicit quod *constat Deo multum displicere peccata, qui semper praesto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, ne corrumpatur quod amavit*, scilicet per desperationem.

## *85. De poenitentia secundum quod est virtus.*

### Prooemium

III q. 85 pr.

Deinde considerandum est de poenitentia secundum quod est virtus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum poenitentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, sub qua specie virtutis contineatur. Quarto, de subiecto eius. Quinto, de causa ipsius. Sexto, de ordine eius ad alias virtutes.

6. O jeho poměru k jiným ctnostem.

## I.1. Zda pokání je ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokání není ctnost. Neboť pokání jest jedna svátost, počítaná s jinými svátostmi, jak je patrné z řečeného shora. Ale žádná jiná svátost není ctnost. Tedy ani pokání není ctnost.

Mimo to, podle Filosofa, IV. Ethic., "stydlivost není ctnost", jednak, protože jest vášní, mající tělesnou změnu, jednak, protože není uzpůsobením dokonalého, protože jest o hanlivém úkonu, jenž nemá místa v ctnostném člověku. Ale podobně pokání jest jakási vášeň, mající tělesnou změnu, totiž nářek, jak praví Řehoř, že "káti se jest oplakávati minulé hříchy". A také jest o hanlivých činech, totiž hříších, jež nemají místa v ctnostném člověku. Tedy pokání není ctnost.

Mimo to, podle Filosofa, ve IV. Ethic., "z těch, kteří jsou podle ctnosti, nikdo není pošetilý". Ale zdá se pošetilé lkáti nad spáchaným minulým, jež nemůže nebýti, což však patří ku pokání. Tedy pokání není ctnost.

Avšak proti jest, že přikázání zákona se dávají o úkonech ctností, protože zákonodárce zamýšlí učiniti občany ctnostnými, jak se praví v II. Ethic. Ale přikázání Božího zákona jest o pokání, podle onoho Mat. 4: "Čiňte pokání," atd. Tedy pokání je ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, káti se je lkáti nad něčím, co bylo dříve vykonáno. Bylo však řečeno, že bolest nebo smutek se říká dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest jednou vášní smyslové žádosti; a co do toho pokání není ctnost, nýbrž vášeň. Jiným způsobem, pokud záleží ve vůli. A tímto způsobem jest s jakousi volbou. Ta pak, je-li správná, nutně jest úkon ctnosti: praví se totiž, v II. Ethic., že ctnost je zběhlost,volící dle správného rozumu. Patří však ke správnému rozumu, aby někdo želel toho, čeho je želeti, a s tím způsobem a cílem, jak je želeti. A to se zachovává v pokání, o němž nyní mluvíme: neboť kajícník přijímá spořádaný žal nad minulými hříchy, s úmyslem je odstraniti. Z čehož je zjevné, že pokání, o kterém nyní mluvíme, je ctnost, nebo úkon ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, ve svátosti pokání lidské skutky jsou jako látka: což nenastává ve křtu nebo biřmování. A proto, ježto ctnost je původem nějakého úkonu, pokání je ctnost nebo se ctností spíše než křest nebo biřmování.

K druhému se musí říci, že pokání, pokud jest vášní, není ctnost, jak bylo řečeno; tak pak má připojenu nějakou tělesnou změnu. Jest však ctností, pokud má se strany vůle správnou volbu; to pak spíše lze říci o pokání než o stydlivosti. Neboť stydlivost se týká hanlivého činu, jakožto přítomného; pokání však jakožto minulého. Jest pak proti dokonalosti ctnosti, že někdo má v přítomnosti

## 1. Utrum poenitentia sit virtus.

III q. 85 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Poenitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supra dictis patet. Sed nullum aliud sacramentorum est virtus. Ergo neque poenitentia est virtus.

III q. 85 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., verecundia non est virtus, tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi acto, quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter poenitentia est quaedam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit quod *poenitere est peccata praeterita plangere*. Est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quae non habent locum in homine virtuoso. Ergo poenitentia non est virtus.

III q. 85 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., *nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem*. Sed stultum videtur dolere de commisso praeterito, quod non potest non esse, quod tamen pertinet ad poenitentiam. Ergo poenitentia non est virtus.

III q. 85 a. 1 s. c.

Sed contra est quod praecepta legis dantur de actibus virtutum, quia legislator intendit cives facere virtuosos, ut dicitur in II Ethic. Sed praeceptum divinae legis est de poenitentia, secundum illud Matth. III, poenitentiam agite, et cetera. Ergo poenitentia est virtus.

III q. 85 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, poenitere est de aliquo a se prius facto dolere. Dictum est autem supra quod dolor vel tristitia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi. Et quantum ad hoc, poenitentia non est virtus, sed passio alio modo, secundum quod consistit in voluntate. Et hoc modo est cum quadam electione. Quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis, dicitur enim in II Ethic. quod *virtus est habitus electivus secundum rationem rectam*. Pertinet autem ad rationem rectam quod aliquis doleat de quo dolendum est. Quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur, nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis, cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

III q. 85 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramento poenitentiae materialiter se habent actus humani, quod non contingit in Baptismo vel confirmatione. Et ideo, cum virtus sit principium alicuius actus, potius poenitentia est virtus, vel cum virtute, quam Baptismus vel confirmatio.

III q. 85 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est. Sic autem habet corporalem transmutationem adiunctam. Est autem virtus secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam. Quod tamen magis potest dici de poenitentia quam



hanlivý čin, za nějž se musí styděti. Není však proti dokonalosti ctnosti, že někdo nejprve se dopustil hanlivých činů, z nichž se musí káti, ježto se z hříšného někdo stane ctnostným.

K třetímu se musí říci, že želeti toho, co se prve stalo, s úmyslem snahy o to, aby to bylo neučiněným, bylo by pošetilé. To však nezamýšlí kající, nýbrž jeho žal jest nelibost čili zavržení minulého činu, s úmyslem odstraniti jeho následky, totiž urážku Boží a provinu trestu. A to není pošetilé.

## I.2. Zda je pokání zvláštní ctnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pokání není zvláštní ctnost. Neboť se zdá býti téhož rázu, radovati se z dříve vykonaných dobrých skutků a želeti spáchaných zlých. Ale radost z dříve vykonaného dobra není zvláštní ctnost, nýbrž jest jakýsi chvalný cit, pocházející z lásky, jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě Božím; pročež též Apoštol, I. Kor. 13, praví, že "láska se neraduje z nepravosti, nýbrž spoluraduje se z pravdy". Tedy ze stejného důvodu ani pokání, které jest žal nad hříchy minulými, není zvláštní ctnost, nýbrž jakýsi cit, pocházející z lásky.

Mimo to každá zvláštní ctnost má zvláštní látku: protože zběhlosti se rozlišují dle úkonů a úkony dle předmětů. Ale pokání nemá zvláštní látku: jsou totiž její látkou minulé hříchy ve kterékoliv látce. Tedy pokání není zvláštní ctnost.

Mimo to nic není vypuzováno, leč svou protivou. Ale pokání vypuzuje všechny hříchy. Tedy jest opakem všech hříchů. Není tedy zvláštní ctnost.

Avšak proti jest, že jest o něm dáno zvláštní přikázání zákona, jak jsme svrchu měli.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli ve Druhé Části, druhy zběhlostí se rozlišují podle druhů úkonů; a proto, kde se vyskytuje zvláštní chvalný úkon, tam musí býti stanovena zvláštní ctnostná zběhlost. Jest však zjevné, že v pokání se nachází zvláštní ráz chvalného úkonu, totiž úsilí zničiti minulý hřích, pokud jest urážkou Boha, což nepřísluší k rázu jiné ctnosti. Pročež jest nutné stanoviti, že pokání jest zvláštní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že nějaký úkon plyne z lásky dvojmo. Jedním způsobem jako od ní vzbuzený. A takový ctnostný úkon nevyžaduje jiné ctnosti mimo lásku: jako milovati dobro, radovati se z něho, a rmoutiti se z opaku. Jiným způsobem vychází nějaký úkon z lásky, jakožto nařízený od lásky. A tak, protože ona rozkazuje všem ctnostem, poněvadž je zařizuje ke svému cíli, může úkon, vycházející z lásky, také patřiti k jiné zvláštní ctnosti. Jestliže se tedy pozoruje v úkonu kajícníkově nelibost nad

de verecundia. Nam verecundia respicit turpe factum ut praesens, poenitentia vero respicit turpe factum ut praeteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in praesenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari. Non autem est contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum poenitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

III q. 85 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolere de eo quod prius factum est cum hac intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens, sed dolor eius est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae. Et hoc non est stultum.

## 2. Utrum sit virtus specialis.

III q. 85 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit specialis virtus. Eiusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex caritate proveniens, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, unde et apostolus, I Cor. XIII, dicit quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Ergo pari ratione poenitentia, quae est dolor de peccatis praeteritis, non est specialis virtus, sed est quidam affectus ex caritate proveniens.

III q. 85 a. 2 arg. 2

Praeterea, quaelibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed poenitentia non habet materiam specialem, sunt enim eius materia peccata praeterita circa quamcumque materiam. Ergo poenitentia non est specialis virtus.

III q. 85 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non est ergo specialis virtus.

III q. 85 a. 2 s. c.

Sed contra est quod de ea datur speciale legis praeceptum, ut supra habitum est.

III q. 85 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, species habituum distinguuntur secundum species actuum, et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia sit specialis virtus.

III q. 85 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod a caritate derivatur aliquis actus dupliciter. Uno modo, sicut ab ea elicitus. Et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem praeter caritatem, sicut diligere bonum et gaudere de eo, et tristari de opposito. Alio modo aliquis actus a caritate procedit quasi a caritate imperatus. Et sic, quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum,

minulým hříchem, to patří bezprostředně k lásce, jako též radost z minulých dober. Ale úmysl usilovati o zničení minulého hříchu vyžaduje zvláštní ctnosti pod láskou.

K druhému se musí říci, že pokání má sice věcně povšechnou látku, pokud totiž se týká všech hříchů; ale přece pod zvláštním pojetím, pokud totiž jsou napravitelné úkonem člověka pracujícího s Bohem na svém ospravedlnění.

K třetímu se musí říci, že každá zvláštní ctnost vypuzuje tvarově zběhlost protilehlé neřesti, jako bělost vypuzuje čerň z téhož podmětu. Ale pokání vypuzuje účinně každý hřích, pokud pracuje ke zničení hříchu, pokud jest odpustitelný z Boží milosti, za spolupráce člověkovy. Pročež nenásleduje, že jest povšechnou ctností.

## I.3. Zda ctnost pokání je druh spravedlnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ctnost pokání není druh ctnosti spravedlnosti. Neboť spravedlnost není

ctnost božská, nýbrž mravní; jak je patrné v Druhé Části. Pokání však se zdá býti ctností božskou, protože má Boha za předmět: neboť zadostčiní Bohu, s nímž také smiřuje hříšníka. Tedy se zdá, že pokání není zvláštní druh spravedlnosti.

Mimo to spravedlnost, ježto je mravní ctnost, záleží ve středu. Ale pokání nezáleží ve středu, nýbrž v jakémsi nadbytku, podle onoho Jerem. 6: "Učiň si hořké bědování, smutek nad jednorozencem." Tedy pokání není druh spravedlnosti.

Mimo to jsou dva druhy spravedlnosti, jak se praví v V. Ethic., totiž podílná a směnná. Ale pod žádnou nezdá se pokání obsaženo. Tedy se zdá, že pokání není druh spravedlnosti.

Mimo to, k onomu Luk. 6, ‚Blažení, kteří nyní pláčete', praví Glossa: "Hle, opatrnost, kterou se ukazuje, jak ubohé je toto pozemské, a jak blaživé nebeské." Tedy jest pokání spíše druh opatrnosti než spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání: "Pokání jest jakási msta želícího, stále trestajícího na sobě, čeho spáchání želí." Ale konati mstu náleží spravedlnosti; pročež Tullius, ve své Rhetorice stanoví mstu za jeden druh spravedlnosti. Tedy se zdá, že pokání je druh spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pokání, že je zvláštní ctnost, nemá pouze z toho, že želí spáchaného zla, na to by totiž dostačila láska, nýbrž z toho, že kající želí spáchaného hříchu, pokud jest urážkou Boha, s předsevzetím napravení. Avšak napravení urážky, vůči někomu spáchané, nenastane pouhým zanecháním urážení, nýbrž se vyžaduje ještě jakási náhrada, jež přichází v

actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere. Si ergo in actu poenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis. Sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub caritate.

III q. 85 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam iustificationem.

III q. 85 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaelibet virtus specialis expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto. Sed poenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

## 3. Sub qua specie virtutis contineatur.

III q. 85 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus poenitentiae non sit species iustitiae. Iustitia enim non est virtus theologica sed moralis, ut in secunda parte patet. Poenitentia autem videtur virtus esse theologica, quia habet Deum pro obiecto, satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod poenitentia non sit pars iustitiae.

III q. 85 a. 3 arg. 2

Praeterea, iustitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed poenitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Ierem. VI, *luctum unigeniti fac tibi, planctum amarum*. Ergo poenitentia non est species iustitiae.

III q. 85 a. 3 arg. 3

Praeterea, duae sunt species iustitiae, ut dicitur in V Ethic., scilicet distributiva et commutativa. Sed sub neutra videtur poenitentia contineri. Ergo videtur quod poenitentia non sit species iustitiae.

III q. 85 a. 3 arg. 4

Praeterea, super illud Luc. VI, *beati qui nunc fletis*, dicit Glossa, *ecce prudentia, per quam ostenditur quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia*. Sed flere est actus poenitentiae. Ergo poenitentia magis est prudentiae quam iustitiae.

III q. 85 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet se commisisse*. Sed facere vindictam pertinet ad iustitiam, unde Tullius, in sua rhetorica, ponit vindicativam unam speciem iustitiae. Ergo videtur quod poenitentia sit species iustitiae.

III q. 85 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, poenitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas, sed ex eo quod poenitens dolet de peccato commisso inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito. Emendatio autem offensae contra aliquem



urážkách vůči druhému spáchaných, jakož i odplata: leda že náhrada je se strany toho, jenž uráží, když totiž zadostčiní; odplata však je se strany toho, proti němuž byla spáchána urážka. Obojí pak patří k látce spravedlnosti: protože obojí jest jakási směna. Z čehož je zjevné, že pokání, jakožto ctnost, je část spravedlnosti.

Je však věděti, že podle Filosofa, v V. Ethic., dvojím způsobem se říká spravedlivé, totiž jednoduše a z části. Jednoduše pak spravedlivé jest mezi rovnými: protože spravedlnost jest jakási rovnost, čemuž on říká spravedlivé politické nebo občanské: protože všichni občané jsou rovni v tom, že jsou bezprostředně pod vládcem, jako mající svobodu. Spravedlivým pak z části sluje, co je mezi těmi, z nichž jeden je pod mocí druhého: jako otrok pod pánem, syn pod otcem, manželka pod mužem. A takové spravedlivé se béře při pokání. Pročež se vrací kajícník k Bohu s předsevzetím nápravy, jako otrok k pánovi, podle onoho Žalmu: "Jako oči otroků v rukou svých pánů, tak oči naše k Pánu Bohu našemu, až se smiluje nad námi;" a jako syn k Otci, podle onoho Luk. 15: "Otče; zhřešil jsem proti nebi a před tebou;" a jako manželka k muži, podle onoho Jerem. 3: "Smilnila jsi s mnohými milenci; vrať se však ke mně, praví Pán."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno v V. Ethic., spravedlnost je ctnost vůči druhému. Ten však, vůči němuž je spravedlnost, nesluje látkou spravedlnosti, nýbrž spíše věci, které se rozdílejí nebo vyměňují. Pročež též látkou pokání není Bůh, nýbrž lidské úkony, jimiž jest Bůh urážen nebo smiřován, kdežto Bůh se má jako ten, vůči němuž je spravedlnost. Z čehož je patrné, že pokání není ctnost božská, protože nemá Boha za předmět či látku.

K druhému se musí říci, že střed spravedlnosti je rovnost, která se ustavuje mezi těmi, mezi nimiž je spravedlnost, jak se praví v V. Ethic. U některých však nelze ustaviti dokonalou rovnost, pro vynikání jednoho, jako mezi otcem a synem, nebo mezi Bohem a člověkem, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. Pročež v takových, kdo jest menší, má činiti cokoli může. Nebude však dostatečné jednoduše, nýbrž jenom dle přijetí vyššího. A to se míní nadbytkem, jenž se přiděluje pokání.

K třetímu se musí říci, že, jako jest jakási směna v dobrodiních, když totiž někdo odplácí vděkem za přijaté dobrodiní; tak je také směna při: urážkách, když totiž někdo za urážku, proti druhému spáchanou, buď jest nechtě trestán, což patří ke spravedlnosti mstící, nebo dobrovolně nahrazuje pokutou, což patří ku pokání, které se týká osoby hříšníkovy, jako spravedlnost mstící osoby soudcovy. Z čehož je zjevné, že obě jsou obsaženy pod spravedlností směnnou.

Ke čtvrtému se musí říci, že pokání, ačkoli přímo je druh spravedlnosti, obsahuje přece jaksi to, co patří ke všem ctnostem. Pokud totiž jest jakási spravedlnost člověka vůči Bohu, musí míti nějaký podíl na tom, co patří božským ctnostem, jež mají Boha za předmět. Proto pokání je s

commissae fit non per solam cessationem offensae, sed exigitur ulterius quaedam recompensatio, quae habet locum in offensis in alterum commissis sicut et retributio, nisi quod recompensatio est ex parte eius qui offendit, ut puta cum satisfactione; retributio autem est ex parte eius in quem fuit offensa commissa. Utrumque autem ad materiam iustitiae pertinet, quia utrumque est commutatio quaedam. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiae. Sciendum tamen quod, secundum philosophum, in V Ethic., dupliciter dicitur iustum, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem iustum est inter aequales, eo quod iustitia est aequalitas quaedam. Quod ipse vocat iustum politicum vel civile, eo quod omnes cives aequales sunt, quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Iustum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale iustum consideratur in poenitentia. Unde poenitens recurrit ad Deum, cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud Psalmi, *sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. XV, *pater, peccavi in caelum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Ierem. III, *fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus*.

III q. 85 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in V Ethic. dicitur, iustitia est ad alterum. Ille autem ad quem est iustitia, non dicitur esse materia iustitiae, sed magis res quae distribuuntur vel commutantur. Unde et materia poenitentiae non est Deus, sed actus humani quibus Deus offenditur vel placatur, sed Deus se habet sicut ille ad quem est iustitia. Ex quo patet quod poenitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro materia vel pro obiecto.

III q. 85 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod medium iustitiae est aequalitas quae constituitur inter illos inter quos est iustitia, ut dicitur in V Ethic. In quibusdam autem non potest perfecta aequalitas constitui, propter alterius excellentiam, sicut inter filium et patrem, inter hominem et Deum, ut philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quidquid potest, nec tamen hoc erit sufficiens, sed solum secundum acceptationem superioris. Et hoc significatur per excessum qui attribuitur poenitentiae.

III q. 85 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut est commutatio quaedam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam iustitiam; vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad poenitentiam, quae respicit personam peccatoris sicut iustitia vindicativa personam iudicis. Unde manifestum est quod utraque sub iustitia commutativa continetur.

III q. 85 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod poenitentia, licet directe sit species iustitiae, comprehendit tamen quodammodo ea quae pertinent ad omnes virtutes. Inquantum enim est

věrou v utrpení Kristovo, skrze niž jsme ospravedlňováni od hříchů, a s nadějí odpuštění; a s nenávistí neřestí, což patří k lásce. Pokud však je mravní ctnost, má nějaký podíl opatrnosti, která řídí všechny mravní ctnosti. Ale ze samého rázu spravedlnosti má nejen to, co patří do spravedlnosti, nýbrž do styku se spravedlností přichází také to, co patří do mírnosti a statečnosti: pokud totiž to, co působí potěšení, patří do mírnosti, nebo nahání hrůzu, již mírní statečnost.

A dle toho patří do spravedlnosti i zdržovati se těšících, což patří do mírnosti, i snášeti tvrdá, což patří statečnosti.

## I.4. Zda jest vůle vlastně podmětem pokání.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vůle není vlastně podmětem pokání. Neboť pokání je druh smutku. Ale smutek je v dychtivé, jako též radost. Tedy jest pokání v dychtivé.

Mimo to pokání jest jakási msta, jak praví Augustin, v knize O pokání. Ale msta zdá se patřiti do náhlivé, protože hněv je žádost msty. Tedy se zdá, že pokání jest v náhlivé.

Mimo to minulé je vlastním předmětem paměti, podle Filosofa, v knize O paměti. Ale pokání jest o minulém, jak bylo řečeno. Tedy jest pokání v paměti, jako v podmětu.

Mimo to nic nepůsobí, kde není. Ale pokání odnímá hříchy ze všech mohutností duše. Proto jest pokání v každé mohutnosti duše, a ne toliko ve vůli.

Avšak proti, pokání jest jakási obět, podle onoho Žalm. 50: "Obětí Bohu duch zkormoucený." Ale podávati obět jest úkon vůle, podle onoho Žalmu, "Dobrovolně ti budu obětovati". Tedy pokání je ve vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že můžeme mluviti dvojmo o pokání. Jedním způsobem, pokud jest jednou vášní. A tak, ježto je druh smutku, je v dychtivé, jako v podmětu. Jiným způsobem, pokud je ctnost. A tak, jak bylo řečeno, je druh spravedlnosti. Spravedlnost však, jak jsme měli v Druhé Části, má za podmět žádost rozumovou, což je vůle. Z čehož je zjevné, že pokání, pokud je ctnost, je ve vůli, jako v podmětu, a jeho vlastním úkonem je předsevzetí napraviti, co bylo proti Bohu spácháno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o pokání, pokud je vášní.

K druhému se musí říci, že žádati mstu z vášně proti druhému patří do náhlivé. Ale žádati mstu z důvodu pro sebe nebo druhého patří do vůle.

iustitia quaedam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quae sunt virtutum theologicarum, quae habent Deum pro obiecto. Unde poenitentia est cum fide passionis Christi, per quam iustificamur a peccatis; et cum spe veniae; et cum odio vitiorum, quod pertinet ad caritatem inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiae, quae est directiva omnium virtutum moralium. Sed ex ipsa ratione iustitiae non solum habet id quod iustitiae est, sed etiam ea quae sunt temperantiae et fortitudinis, inquantum scilicet ea quae delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in commutationem iustitiae veniunt. Et secundum hoc ad iustitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam; et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

## 4. De subiecto eius.

III q. 85 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod subiectum poenitentiae non sit proprie voluntas. Poenitentia enim est tristitiae species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

III q. 85 a. 4 arg. 2

Praeterea, poenitentia est vindicta quaedam, ut Augustinus dicit, in libro de poenitentia. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictae. Ergo videtur quod poenitentia sit in irascibili.

III q. 85 a. 4 arg. 3

Praeterea, praeteritum est proprium obiectum memoriae, secundum philosophum, in libro de memoria. Sed poenitentia est de praeterito, ut dictum est. Ergo poenitentia est in memoria sicuti in subiecto.

III q. 85 a. 4 arg. 4

Praeterea, nihil agit ubi non est. Sed poenitentia excludit peccata ab omnibus viribus animae. Ergo poenitentia est in qualibet vi animae, et non in voluntate tantum.

III q. 85 a. 4 s. c.

Sed contra, poenitentia est sacrificium quoddam, secundum illud Psalmi, *sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud Psalmi, *voluntarie sacrificabo tibi*. Ergo poenitentia est in voluntate.

III q. 85 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod de poenitentia dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est passio quaedam. Et sic, cum sit species tristitiae, est in concupiscibili sicut in subiecto. Alio modo, secundum quod est virtus. Et sic, sicut dictum est, est species iustitiae. Iustitia autem, ut in secunda parte dictum est, habet pro subiecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod poenitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subiecto. Et proprius eius actus est propositum emendandi Deo quod contra eum commissum est.

III q. 85 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de poenitentia secundum quod est passio.

III q. 85 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod vindictam expetere ex passione de alio pertinet ad irascibilem. Sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.



K třetímu se musí říci, že pamět je schopnost, vnímající minulost. Pokání však nepatří do schopnosti vnímavé, nýbrž žádostivé, která předpokládá úkon vnímavé. Pročež pokání není v paměti, nýbrž ji předpokládá.

Ke čtvrtému se musí říci, že vůle, jak jsme měli v Prvé Části, hýbe všemi ostatními duševními mohoucnostmi. A proto není nevhodné, že schopnost, jsoucí ve vůli, působí něco v jednotlivých mohoucnostech duše.

## I.5. Zda původ pokání je v bázni.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že původ pokání není z bázně. Pokání totiž začíná ošklivením si hříchy. Ale to patří k lásce, jak bylo svrchu řečeno. Tedy pokání spíše vzniká z lásky než z bázně.

Mimo to lidé jsou k pokání přiváděni očekáváním království nebeského, podle onoho Mat. 3: "Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské." Ale království nebeské je předmětem naděje. Tedy pokání vychází spíše z naděje než z bázně.

Mimo to bázeň je nějaký vnitřní úkon člověka. Pokání však nezdá se býti v nás z činnosti lidské, nýbrž z činnosti Boží, podle onoho Jerem. 3: "Když jsi mně obrátil, činil jsem pokání." Tedy pokání nevychází z bázně.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 26: "Jako počavší, když se přiblížila k porodu, bolestně křičí v bolestech svých, takovými učiněni jsme," totiž pokáním; a později se dodává podle jiného písma: "Počali jsme z tvé bázně, Pane, jako rodící porodili jsme ducha spasení," to jest, pokání spasitelného, jak je patrné z řečeného. Tedy pokání vychází z bázně.

Odpovídám: Musí se říci, že o pokání můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem co do pohotovosti. A tak je bezprostředně Bohem vlito, bez našeho hlavního působení, ne však bez našeho uzpůsobivého spolupůsobení skrze některé úkony. Jiným způsobem můžeme mluviti o pokání co do úkonů, kterými spolupůsobíme s Bohem, v pokání působícím; kterýchžto úkonů první původ jest působení Boha, obracejícího srdce, podle onoho Pláč. posl.: "Obrať nás, Pane, k sobě, a obrátíme se." Druhý úkon je hnutí víry. Třetí úkon je hnutí otrocké bázně, jímž bývá někdo odváděn od hříchů bázní trestů. Čtvrtý úkon je hnutí naděje, kterým někdo pojme předsevzetí polepšení z naděje dosažitelného odpuštění. Pátý úkon je hnutí lásky, kterým se někomu zneliba hřích o sobě, ne již pro tresty. Šestý úkon hnutí je hnutí bázně synovské, jíž někdo sám dobrovolně, z úcty k Bohu, podává Bohu nějakou náhradu. Tak tudíž je patrné, že úkon pokání vychází z otrocké bázně, jako z prvého hnutí účinku, vedoucího k tomu; z bázně pak synovské, jako z bezprostředního a nejbližšího původu.

III q. 85 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod memoria est vis apprehensiva praeteriti. Poenitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quae praesupponit actum apprehensivae. Unde poenitentia non est in memoria, sed supponit eam.

III q. 85 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod voluntas, sicut in prima parte habitum est, movet omnes alias potentias animae. Et ideo non est inconveniens si poenitentia, in voluntate existens, aliquid in singulis potentiis animae operatur.

## 5. De causa eius.

III q. 85 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod principium poenitentiae non sit ex timore. Poenitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo poenitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

III q. 85 a. 5 arg. 2

Praeterea, ad poenitentiam homines provocantur per expectationem regni caelestis, secundum illud Matth. IV, *poenitentiam agite, appropinquabit enim regnum caelorum*. Sed regnum caelorum est obiectum spei. Ergo poenitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

III q. 85 a. 5 arg. 3

Praeterea, timor est interior actus hominis. Poenitentia autem non videtur esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Ierem. XXXI, *postquam convertisti me, egi poenitentiam*. Ergo poenitentia non procedit ex timore.

III q. 85 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Isaiae XXVI dicitur, *sicut quae concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*, scilicet per poenitentiam, et postea subditur, secundum aliam litteram, *a timore tuo, domine, concepimus, et parturivimus, et peperimus spiritum salutis*, idest poenitentiae salutaris, ut per praemissa patet. Ergo poenitentia procedit ex timore.

III q. 85 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod de poenitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo, quantum ad habitum. Et sic immediate a Deo infunditur, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de poenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in poenitentia cooperamur. Quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Secundus actus est motus fidei. Tertius actus est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur. Quartus actus est motus spei, quo quis, sub spe veniae consequendae, assumit propositum emendandi. Quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia. Sextus actus est motus timoris filialis, quo, propter reverentiam Dei, aliquis emendam Deo voluntarius offert. Sic igitur patet quod actus poenitentiae a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante, a timore autem filiali sicut ab immediato et proximo principio.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích nejprve se začíná nelíbiti člověku, hlavně hříšníku, pro tresty, k nimž přihlíží bázeň otrocká, než pro urážku Boha nebo ošklivost hříchu, což patří do lásky.

K druhému se musí říci, že při blízkém království nebeském rozumí se příchod krále nejen odměňujícího, nýbrž také trestajícího. Pročež též, Mat. 3, řekl Jan Křtitel: „Pokolení zmijí, kdo vám ukázal útěk před příchozím hněvem?"

K třetímu se musí říci, že také samo hnutí bázně vychází z činu Boha, obracejícího srdce; pročež se praví Deut. 5: "Kdo dá, aby měli takovou mysl, aby se mne báli?" A proto tím, že pokání vychází z bázně, nevylučuje se jeho vycházení z činu Boha, obracejícího srdce.

## I.6. Zda pokání je první ctnost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pokání je první ctnost, protože, k onomu Mat. 3, ‚Čiňte pokání', praví Glossa: "První ctnost je, skrze pokání zahubiti starého člověka a nenáviděti neřesti."

Mimo to se zdá, že odstoupiti od konce je dříve než přistoupiti ke konci. Ale všechny ctnosti se zdají patřiti k přistoupení ke konci: protože všemi je člověk zařizován ke konání dobra, kdežto pokání se zdá zařízeno k odstoupení od zla. Tedy pokání se zdá prvnější všech ostatních ctností.

Mimo to před pokáním je v duši hřích. Ale nemůže býti žádná ctnost v duši zároveň se hříchem. Tedy není žádná ctnost před pokáním; nýbrž ono se zdá první, jež ostatním otvírá přístup odklizením hříchu.

Avšak proti jest, že pokání vychází z víry, naděje a lásky, jak již bylo

řečeno. Tedy pokání není první ctnost. Odpovídám: Musí se říci, že u ctností se nepřihlíží k pořadí časovému co do pohotovostí, protože, ježto ctnosti jsou spojité, jak jsme měli ve Druhé Části, všechny zároveň začínají býti v duši. Ale jedna z nich sluje dřívější druhé řádem přírody, jenž se béře od řádu úkonů, pokud totiž úkon jedné ctnosti předpokládá úkon ctnosti druhé.

Dle toho se tedy musí říci, že některé chvalné úkony mohou také časově předcházeti úkonu a pohotovosti pokání; jako úkon neutvářené víry a naděje a úkon otrocké bázně. Ale úkon a pohotovost lásky jsou zároveň časově s úkonem a pohotovostí pokání a s pohotovostmi jiných ctností. Neboť, jak jsme měli v Druhé Části, při ospravedlnění bezbožného je zároveň pohyb svobodného rozhodování k Bohu, což jest úkon víry, utvářený láskou, a hnutí svobodného rozhodování proti hříchu, což jest úkon pokání. První pak z těchto dvou úkonů přírodně předchází druhému; neboť úkon ctnosti pokání je z lásky Boží proti hříchu; proto první úkon je důvodem a příčinou druhého. Tak tudíž pokání není jednoduše první ctnost, ani řádem časovým ani řádem přírodním: protože podle řádu přírody

III q. 85 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia, quae respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad caritatem.

III q. 85 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in regno caelorum appropinquante intelligitur adventus regis non solum praemiantis, sed etiam punientis. Unde et, Matth. III, Ioannes Baptista dicebat, *progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

III q. 85 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam ipse motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor, unde dicitur Deuteron. V, *quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideo per hoc quod poenitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

## 6. De ordine eius ad alias virtutes.

III q. 85 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod poenitentia sit prima virtutum. Quia super illud Matth. III, *poenitentiam agite*, dicit Glossa, *prima virtus est per poenitentiam punire veterem hominem et vitia odire*.

III q. 85 a. 6 arg. 2

Praeterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliae virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes homo ordinatur ad bonum agendum. Poenitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo poenitentia videtur prior esse omnibus aliis virtutibus.

III q. 85 a. 6 arg. 3

Praeterea, ante poenitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animae inest. Ergo nulla virtus est ante poenitentiam, sed ipsa videtur esse prima, quae aliis aditum aperit excludendo peccatum.

III q. 85 a. 6 s. c.

Sed contra est quod poenitentia procedit ex fide, spe et caritate, sicut iam dictum est. Non ergo poenitentia est prima virtutum.

III q. 85 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia, cum virtutes sint connexae, ut in secunda parte habitum est, omnes simul incipiunt esse in anima. Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. Secundum hoc ergo dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum poenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis. Actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu poenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum, nam, sicut in secunda parte habitum est, in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter praecedit secundum, nam actus poenitentiae virtutis est contra peccatum ex amore Dei, unde primus actus est ratio et causa secundi. Sic igitur poenitentia non est simpliciter prima virtutum, nec ordine



předcházejí mu ctnosti božské.

Ale v něčem jest první mezi ostatními. ctnostmi řádem časovým, co do svého úkonu, jenž první nastupuje v ospravedlnění bezbožného; ale řádem přírodním zdají se býti dříve jiné ctnosti, jako co je o sobě, je dříve než to, co je případkově: neboť jiné ctnosti zdají se o sobě nutné k dobru člověka, pokání však za předpokladu, totiž skutečnosti hříchu, jak také bylo řečeno o postavení svátosti pokání vůči jiným jmenovaným svátostem.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa mluví vzhledem k tomu, že úkon pokání jest první časově mezi úkony ostatních ctností mravních.

K druhému se musí říci, že v postupných pohybech odstoupení od konce jest časově dříve než přistoupení ke konci; a dříve přírodně, pokud je se strany podmětu, čili dle řádu příčiny látkové. Ale podle řádu příčiny jednající a účelové dříve je přistoupení ke konci: to je totiž první, co jednající nejprve zamýšlí. A tento řád hlavně platí v úkonech duše, jak se praví ve II. Fysic.

K třetímu se musí říci, že pokání otvírá přístup ctnostem, vypuzujíc hřích ctností víry, naděje a lásky, jež jsou přírodně dříve. Avšak otvírá jim přístup tak, že vstupují zároveň s ním; neboť v ospravedlnění bezbožného zároveň s pohybem svobodného rozhodování k Bohu a proti hříchu jest odpuštění viny a vlití milosti s níž se vlévají zároveň všechny ctnosti, jak jsme měli ve Druhé Části.

# *LXXXVI. O účinku pokání co do odpuštění smrtelných hříchů.*

## Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o účinku pokání. A nejprve, co do odpuštění hříchů smrtelných; za druhé, co do odpuštění hříchu všedních; za třetí, co do návratu odpuštěných hříchů; za čtvrté, co do navrácení ctností.

1. Zda jsou odstraněny pokáním všechny smrtelné hříchy.
2. Zda mohou býti odstraněny bez pokání.
3. Zda může býti jeden odpuštěn bez druhého.
4. Zda pokání odstraňuje vinu, ponechávajíc provinu.
5. Zda zůstávají nějaké ostatky hříchů.
6. Zda odstraniti hřích jest účinkem pokání jako ctnosti nebo jako svátosti.

## I.1. Zda se pokáním odstraňují všechny hříchy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se neodstraňují pokáním všechny hříchy. Praví totiž Apoštol, Žid. 12, že Esau nenašel místa pokání, ač je se slzami žádal. Glossa: "To jest, nenašel místa odpuštění a požehnání skrze pokání." A II. Machab. se praví o Antiochovi: "Prosil nešlechetník Boha, od něhož neměl dosáhnouti milosrdenství." Nezdá se tedy, že se odstraňují pokáním všechny hříchy.

temporis nec ordine naturae, quia ordine naturae simpliciter praecedunt ipsam virtutes theologicae. Sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine temporis, quantum ad actum eius qui primus occurrit in iustificatione impii. Sed ordine naturae videntur esse aliae virtutes priores, sicut quod est per se prius est eo quod est per accidens, nam aliae virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis, poenitentia autem supposito quodam, scilicet peccato praeexistenti; sicut etiam dictum est circa ordinem sacramenti poenitentiae ad alia sacramenta praedicta.

III q. 85 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus poenitentiae primus est tempore inter actus aliarum virtutum.

III q. 85 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum; et prius natura quantum est ex parte subiecti, sive secundum ordinem causae materialis. Sed secundum ordinem causae agentis et finalis, prius est pervenire ad terminum, hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo praecipue attenditur in actibus animae, ut dicitur in II physicorum.

III q. 85 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod poenitentia aperit aditum virtutibus expellendo peccatum per virtutem fidei et caritatis, quae sunt naturaliter priores. Ita tamen aperit eis aditum quod ipsae simul intrant cum ipsa, nam in iustificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpae et infusio gratiae, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est.

# *86. De defectu poenitentiae.*

## Prooemium

III q. 86 pr.

Deinde considerandum est de effectu poenitentiae. Et primo, quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo, quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio, quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto, quantum ad restitutionem virtutum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum peccata mortalia per poenitentiam auferantur. Secundo, utrum possint sine poenitentia tolli. Tertio, utrum possit remitti unum sine alio. Quarto, utrum poenitentia auferat culpam remanente reatu. Quinto, utrum remaneant reliquiae peccatorum. Sexto, utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae inquantum est virtus, vel inquantum est sacramentum.

## 1. Utrum omnia peccata mortalia per poenitentiam auferantur.

III q. 86 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non removeantur omnia peccata. Dicit enim apostolus, Heb. XII, quod *Esau non invenit locum poenitentiae, quamvis cum lacrimis inquisisset eam*, Glossa, *idest, non invenit locum veniae et benedictionis per poenitentiam*. Et II Machab. IX dicitur de Antiocho, *orabat scelestus ille dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus*.

Mimo to praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře, že takové je poskvrnění oním hříchem, když totiž někdo, poznav Boha skrze milost Kristovu, potírá bratrství a proti milosti samé je zmítán palčivou závistí, že není schopen pokorné prosby, i když jej špatné svědomí nutí uznati a vyznati hřích. Nemůže tedy býti odstraněn pokáním každý hřích.

Mimo to Pán praví, Mat. 12: "Řekne-li kdo slovo proti Duchu Svatému, nebude mu odpuštěno anina tomto světě, ani v budoucím." Nemůže tedy býti odpuštěn pokáním každý hřích.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 18: "Všech nepravostí jeho, které učinil, nevzpomenu více."

Odpovídám: Musí se říci, že to, že se nemůže nějaký hřích pokáním odstraniti, může se přihoditi dvojmo. Jedním způsobem, že někdo nemůže hříchu želeti; jiným způsobem, že by pokání nemohlo odstraniti hřích.

Prvým pak způsobem nemohou se pokáním zničiti hříchy démonů, a také zavržených lidí: protože jejich cítění jest utvrzeno ve zlém, takže se mu nemůže nelíbiti hřích, pokud jest vinou, nýbrž nelíbí se jim pouze, pokud jest trestem, který trpí, z čehož mají jakési pokání ale neplodné, podle onoho Moudr. 5: "Činíce pokání a z ducha sklíčeného hořekujíce." Proto takové pokání není s nadějí odpuštění, nýbrž se zoufalstvím. Takový však nemůže býti žádný hřích člověka poutníka, jehož svobodné rozhodování jest ohebné k dobru i ke zlu. Pročež je bludné říci, že jest nějaký hřích v tomto životě, jehož někdo nemůže želeti; a to, nejprve proto, že by se tím odstranila svoboda rozhodování; za druhé, protože by se tím ubíralo síle milosti, kterou může býti pohnuto srdce jakéhokoli hříšníka ku pokání, podle onoho Přísl. 21: "Srdce královo v ruce Boží, a kamkoliv bude chtíti, obrátí je."

Bludné je také, že by druhým způsobem nemohl býti odpuštěn nějaký hřích skrze pokání. A to nejprve, protože to odporuje milosrdenství Boha, o kterém se praví Joel. 2, že jest dobrotivý a milosrdný a trpělivý a velmi milosrdný a přístupný vůči zlým; byl by totiž Bůh jaksi přemožen člověkem, kdyby člověk chtěl zničiti hřích, který by Bůh zničiti nechtěl. Za druhé, protože by to ubíralo síly utrpení Kristovu, skrze které působí pokání, jakož i ostatní svátosti, ježto je psáno, I. Jan. 12: "On jest smíření za hříchy naše, nejen za naše, nýbrž také celého světa." Proto jest jednoduše říci, že každý hřích může býti odstraněn pravým pokáním v tomto životě.

K prvnímu se tedy musí říci, že Esau se nekál opravdově, což plyne z toho, že řekl, Gen. 27: "Pominou dny smutku za otce mého, pak zabiji Jakuba, bratra svého." Podobně ani Antioch se opravdu nekál. Želel totiž minulé viny ne že urazil Boha, nýbrž pro tělesnou nemoc, kterou trpěl.

Non ergo videtur quod per poenitentiam omnia peccata tollantur.

III q. 86 a. 1 arg. 2

Praeterea, dicit Augustinus, in libro de sermone Dom. in monte, quod *tanta est labes illius peccati (scilicet, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidiae facibus agitatur), ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur*. Non ergo omne peccatum potest per poenitentiam tolli.

III q. 86 a. 1 arg. 3

Praeterea, dominus dicit, Matth. XII, *qui dixerit contra spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*. Non ergo omne peccatum remitti potest per poenitentiam.

III q. 86 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *omnium iniquitatum eius quas operatus est, non recordabor amplius*.

III q. 86 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod aliquod peccatum per poenitentiam tolli non possit, posset contingere dupliciter, uno modo, quia aliquis de peccato poenitere non posset; alio modo, quia poenitentia non posset delere peccatum. Et primo quidem modo, non possunt deleri peccata Daemonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt in malo confirmati, ita quod non potest eis displicere peccatum inquantum est culpa, sed solum displicet eis inquantum est poena quam patiuntur; ratione cuius aliquam poenitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. V, *poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes*. Unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse peccatum aliquod hominis viatoris, cuius liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita de quo aliquis poenitere non possit, est erroneum. Primo quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii. Secundo, quia derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad poenitendum, secundum illud Proverb. XXI *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*. Quod autem secundo modo non possit per veram poenitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum. Primo quidem, quia repugnat divinae misericordiae, de qua dicitur, Ioel II, quod *benignus et misericors est, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia*. Vinceretur quodammodo enim Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo, quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam poenitentia operatur, sicut et cetera sacramenta, cum scriptum sit, I Ioan. II, *ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi*. Unde simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per poenitentiam deleri potest.

III q. 86 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Esau non vere poenituit. Quod patet ex hoc quod dixit, *venient dies luctus patris mei, et occidam Iacob fratrem meum*. Similiter etiam nec Antiochus vere poenituit. Dolebat enim de culpa praeterita non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.



K druhému se musí říci, že onomu slovu Augustinovu je tak rozuměti: Takové jest poskvrnění oním hříchem, že není schopen pokorné prosby, to jest, snadno; jako se říká, že nelze uzdraviti, koho nelze uzdraviti snadno. Může se to však státi silou Boží milosti, která někdy přivede i z hlubiny mořské, jak se praví v žalmu 67.

K třetímu se musí říci. že ono slovo čili rouhání proti Duchu Svatému jest konečná nekajícnost, jak praví Augustin, v knize O slovech Páně, kteráž jest naprosto nedopustitelná, protože po konci tohoto života není odpuštění hříchů. Nebo, rozumí-li se rouháním Duchu Svatému hřích, který je z jisté zloby, nebo také samo rouhání DuchuSvatému, neodpouští se, totiž snadno, nebo, že takový hřích nemá v sobě důvodu omluvného; nebo, že za takový hřích je někdo trestán i na tomto světě, i v budoucím, jak bylo vyloženo v Druhé Části.

## I.2. Zda může býti hřích odpuštěn bez pokání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hřích může býti odpuštěn bez pokání. Není totiž menší síla Boží vůči dospělým než vůči dětem. Ale dětem odpouští hříchy bez pokání. Tedy také dospělým.

Mimo to Bůh neomezil svou moc na svátosti. Ale pokání jest jedna svátost. Tedy mocí Boží mohou býti odpuštěny hříchy bez pokání.

Mimo to milosrdenství Boží jest větší než milosrdenství člověka. Ale člověk leckdy odpouští urážku i člověku nekajícímu; pročež sám Pán též přikazuje, Mat. 5: "Milujte své nepřátele, dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí." Tedy mnohem spíše odpouští Bůh urážku lidem nekajícím.

Avšak proti jest, co Pán praví, Jerem. 18: "Bude-li konati pokání onen lid za zlo, kteréučinil, i já budu konati pokání ve zlu, které jsem jim pomýšlel učiniti." A tak se obráceně zdá, že, nekoná-li člověkpokání, Bůh mu neodpustí urážku.

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby skutkový smrtelný hřích byl odpuštěn bez pokání, mluvíme-li o pokání, které jest ctnost. Ježto totiž hřích jest urážka Boha, Bůh takovým způsobem odpouští hřích, jakýmodpouští urážku proti sobě spáchanou. Urážka však přímo je protilehlá milosti: neboť z toho sluje někdo uraženým vůči druhému, že je zapuzuje od své milosti. Jak jsme pak měli ve Druhé Části, ten je rozdíl mezi milostí Boží a milostí člověka, že milost člověka nepůsobí, nýbrž předpokládá dobrotu skutečnou nebo zdánlivou v milém člověku; ale milost Boží působí dobrotu v milém člověku, protože blahovůle Boží, která se rozumí ve jméně milosti, jest příčinou všeho stvořeného dobra. Proto se může státi, že člověk odpouští urážku, pro kterou jest vůči někomu uraženým, aniž nějak mění jeho vůli; nemůže se však přihoditi, aby Bůh odpustil někomu urážku bez změny jeho vůle. Urážka pak smrtelným hříchem vychází z toho, že vůle člověka jest odvrácena od Boha v obrácení k

III q. 86 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud verbum Augustini sic est intelligendum, tanta est labes illius peccati ut deprecandi humilitatem subire non possit, scilicet, de facili, secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari. Potest tamen hoc fieri per virtutem divinae gratiae, quae etiam interdum in profundum maris convertit, ut dicitur in Psalmo.

III q. 86 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud verbum vel blasphemia contra spiritum sanctum est finalis impoenitentia, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, quae penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitae non est remissio peccatorum. Vel, si intelligatur per blasphemiam spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili, quia tale non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc saeculo et in futuro; ut in secunda parte expositum est.

## 2. Utrum possint sine poenitentia tolli.

III q. 86 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sine poenitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine poenitentia. Ergo etiam et adultis.

III q. 86 a. 2 arg. 2

Praeterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed poenitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine poenitentia dimitti.

III q. 86 a. 2 arg. 3

Praeterea, maior est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non poenitenti, unde et ipse dominus mandat, Matth. V, *diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non poenitentibus.

III q. 86 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ierem. XVIII, *si poenitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam et ego poenitentiam a malo quod cogitavi ut facerem ei*. Et sic e converso videtur quod, si homo poenitentiam non agat, quod Deus ei non remittat offensam.

III q. 86 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est peccatum actuale mortale sine poenitentia remitti, loquendo de poenitentia quae est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiae, ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus, quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte, hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed praesupponit bonitatem, veram vel apparentem, in homine grato, sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quae in nomine gratiae intelligitur, est causa boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis eius, non autem potest contingere quod Deus remittat offensam alicui

nějakému proměnnému dobru. Pročež se k odpuštění urážky Boha vyžaduje, aby se lidská vůle tak změnila, aby se obrátila k Bohu s odmítnutím předchozího obrácení, a s předsevzetím nápravy. Což patří k pojmu pokání, pokud je ctnost. A proto jest nemožné, aby se někomu odpustil hřích bez pokání, pokud je ctnost. Avšak svátost pokání, jak bylo svrchu řečeno, se dokonává službou kněze, svazujícího a rozvazujícího, bez něhož Bůh může odpustiti hřích, jako odpustil Kristus cizoložné ženě, jak se čte Jan. 8, a hříšnici. jak se čte Luk. 7, jimž však neodpustil hříchy bez ctnosti pokání: neboť, jak praví Řehoř, "milostí táhl uvnitř", totiž ku pokání, "tu, kterou v milosrdenství zevně při jal".

K prvnímu se tedy musí říci, že v dětech není než prvotní hřích, jenž nezáleží v nějaké skutkové nezřízenosti vůle, nýbrž v nějaké pohotovostní nezřízenosti přirozenosti, jak jsme měli ve Druhé Části. A proto se jim odpouští hřích s pohotovostní změnou, vlitím milosti a ctnosti, ne však se skutkovou. Ale dospělému, ve kterém jsou skutkové hříchy, které záleží ve skutkové nezřízenosti vůle, neodpouštějí se hříchy, ani na křtu, bez skutkové změny vůle, což nastává pokáním.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o pokání, pokud je svátost.

K třetímu se musí říci, že milosrdenství Boží má větší sílu než milosrdenství člověka v tom, že mění vůli člověka ku pokání; což milosrdenství člověka učiniti nemůže.

## I.3. Zda se může pokáním odpustiti jeden hřích bez druhého.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pokáním může se odpustiti jeden hřích bez druhého. Praví se totiž Amos 4: "Spustil jsem déšť na jedno město a na druhé město jsem déšť nespustil: jeden díl byl zavlažen, a díl, na který jsem déšť nespustil, uschl." Což vykládaje Řehoř, K Ezechielovi, praví: "Když ten, kdo nenávidí bližního, v jiných neřestech se napraví, jedno a totéž město jest z části zavlaženo a z části zůstává suché; protože jsou, kteří, když některé hříchy vymýtí, v jiných těžkých zůstávají. Tedy' se může pokáním jeden hřích odpustiti bez druhého.

Mimo to Ambrož, k žalmu Blahoslavení neposkvrnění na cestě, praví, že první útěcha jest, že Bůh nezapomíná slitování; druhá v potrestání, kde, byť chyběla víra, trest zadostčiní a pozvedá". Může tedy někdo býti pozvednut z nějakého hříchu, zůstávaje hříšný nevěrou.

Mimo to lze odstraniti jedno bez druhého z těch, která nemusí nutně býti zároveň. Ale hříchy nejsou spojité, jak jsme měli ve Druhé Části; a tak jeden může býti bez druhého. Tedy také pokáním může býti odpuštěn jeden druhého.

absque immutatione voluntatis eius. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinae offensae quod voluntas hominis sic immutetur quod convertatur ad Deum, cum detestatione praedictae conversionis et proposito emendae. Quod pertinet ad rationem poenitentiae secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia secundum quod est virtus. Sacramentum autem poenitentiae, sicut supra dictum est, perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis. Sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulterae, ut legitur Ioan. VIII, et peccatrici, ut legitur Luc. VII. Quibus tamen non remisit peccata sine virtute poenitentiae; nam, sicut Gregorius dicit, in homilia, per gratiam traxit intus, scilicet ad poenitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris*.

III q. 86 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturae, ut in secunda parte habitum est. Et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiae et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto in quo sunt actualia peccata, quae consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in Baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per poenitentiam.

III q. 86 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de poenitentia secundum quod est sacramentum.

III q. 86 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod misericordia Dei est maioris virtutis quam misericordia hominis in hoc, quod immutat voluntatem hominis ad poenitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

## 3. Utrum possit unum remitti sine alio.

III q. 86 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos IV, *plui super unam civitatem, et super alteram non plui, pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit*. Quod exponens Gregorius, super Ezech., dicit, *cum ille qui proximum odit ab aliis vitiis se corrigit, una et eadem civitas ex parte compluitur, et ex parte arida manet, quia sunt qui, cum quaedam vitia resecant, in aliis graviter perdurant*. Ergo potest unum peccatum per poenitentiam remitti sine alio.

III q. 86 a. 3 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit, super beati immaculati, *prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus, secunda per punitionem, ubi, et si fides desit, poena satisfacit et relevat*. Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato manente peccato infidelitatis.

III q. 86 a. 3 arg. 3

Praeterea, eorum quae non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est, non sunt connexa, et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo unum eorum potest remitti sine alio per



Mimo to hříchy jsou dluhy, jichž odpuštění prosíme, když říkáme v modlitbě Páně: "Odpust nám naše dluhy." Ale člověk někdy odpouští jeden dluh bez druhého. Tedy také Bůh odpouští v pokání jeden hřích bez druhého.

Mimo to skrze milováni Boha se odpouštějí člověku hříchy, podle onoho Jerem. 31: "V lásce věčné jsem tě miloval; proto jsem tě slitovně přitáhl." Ale nic nebrání, aby Bůh miloval člověka v jednom, a byl vůči němu uražený v jiném: jako miluje hříšníka co do přirozenosti, nenávidí však co do viny. Tedy se zdá možné, aby Bůh odpustil v pokání jeden hřích bez druhého.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání: „Jsou mnozí, kteří litují hříchů, ale ne vůbec, vyhrazujíce si některá, v nichž mají potěšení, nepozorujíce, že Pán hluchého a němého zároveň osvobodil od démona, uče nás tím, že nejsme nikdy uzdravováni, leč ze všeho."

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby byl v pokání odpuštěn jeden hřích bez druhého. A to, nejprve proto, že hřích se odpouští, pokud se skrze milost odstraňuje urážka Boha. Pročež jsme měli ve Druhé Části, že nemůže žádný hřích býti odpuštěn bez milosti. Avšak každý smrtelný hřích je protivou milosti a vylučuje ji. Pročež jest nemožno, aby byl odpuštěn jeden hřích bez druhého. Za druhé, protože, jak bylo ukázáno, smrtelný hřích nemůže býti odpuštěn bez pravého pokání, k němuž patří odpuštění hříchu, pokud jest proti Bohu; to však je společné všem smrtelným hříchům. Kde pak je týž pojem, týž i účinek. Pročež nemůže býti opravdově kající, kdo se kaje z jednoho hříchu a ne z druhého. Kdyby se mu totiž znelíbil onen hřích, protože je proti Bohu nade vše milovanému, což se vyžaduje k pojmu pravého pokání, následovalo by, že by se kál ze všech hříchů. Z čehož následuje, že jest nemožné, aby byl v pokání odpuštěn jeden hřích bez druhého. Za třetí, protože by to bylo proti dokonalosti milosrdenství Boha, jehož díla jsou dokonalá, jak se praví Deut. 32; pročež nad kým se smiluje, cele se smiluje. A to je, co praví Augustin, v knize O pokání: "Jest jedna bezbožnost nevěry, doufati polovičaté odpuštění od toho, jenž je spravedlivý i spravedlnost."

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Řehořovo nelze rozuměti co do odpuštění viny, nýbrž co do zanechání skutku, protože někdy ten, jenž obvykle páše více hříchů, opouští jeden, ne však druhý, což se také děje pomocí Boží, jež však nedosahuje až k odpuštění viny.

K druhému se musí říci, že v onom slově Ambrože nelze mysliti víru, kterou se věří v Krista, protože, jak praví Augustin, k onomu Jan. ‚Kdybych nebyl přišel a nemluvil jim, neměli by hříchu', totiž nevěry: "To jest, hřích, jímž jsou zadržovány všechny hříchy." Věrou se však myslí svědomí, protože leckdy někdo tresty, které trpělivě snáší, dosahuje odpuštění hříchu, jehož si není vědom.

poenitentiam.

III q. 86 a. 3 arg. 4

Praeterea, peccata sunt debita quae nobis relaxari petimus cum dicimus in oratione dominica, dimitte nobis debita nostra. Sed homo quandoque dimittit debitum unum sine alio. Ergo etiam Deus per poenitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

III q. 86 a. 3 arg. 5

Praeterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans*. Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offensus quantum ad aliud, sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per poenitentiam remittat unum peccatum sine alio.

III q. 86 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *sunt plures quos poenitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quaedam in quibus delectentur, non animadvertentes dominum simul mutum et surdum a Daemonio liberasse, per hoc docens nos nunquam nisi de omnibus sanari*.

III q. 86 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti. Primo quidem, quia peccatum remittitur inquantum tollitur Dei offensa per gratiam, unde in secunda parte habitum est quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiae, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo quia, sicut ostensum est, peccatum mortale non potest sine vera poenitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum inquantum est contra Deum. Quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus. Ubi autem eadem ratio est et idem effectus. Unde non potest esse vere poenitens qui de uno peccato poenitet et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum quia est contra Deum super omnia dilectum, quod requiritur ad rationem verae poenitentiae, sequeretur quod de omnibus peccatis poeniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum remitti sine alio. Tertio, quia hoc esset contra perfectionem misericordiae Dei, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII. Unde cuius miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, *quaedam impietas infidelitatis est ab illo qui iustus et iustitia est, dimidiam sperare veniam*.

III q. 86 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpae, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud. Quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpae.

III q. 86 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi qua creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit, super illud Ioan. XV, *si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis, *hoc enim est peccatum quo tenentur cuncta peccata*. Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum

K třetímu se musí říci, že hříchy, ač nejsou spojité co do obrácení k dobru proměnnému, přece jsou spojité co do odvrácení od dobra neproměnného, v čemž se shodují všechny hříchy smrtelné. A s této stránky mají ráz urážky, kterou je třeba odstraniti pokáním.

Ke čtvrtému se musí říci, že dlužení vnější věci, třebas peněz, není protiva přátelství, z něhož se dluh odpouští; a proto lze jedno odpustiti bez druhého. Ale dluh viny je protivou přátelství; a proto jedna vina nebo urážka se neodpouští bez druhé, jeví se totiž směšným, aby také člověka někdo prosil o odpuštění jedné urážky, a ne druhé.

K pátému se musí říci, láska, kterou Bůh miluje přirozenost člověka, není zařízena k dobru slávy, jehož překážkou je člověku jakýkoli smrtelný hřích, nýbrž láska milostí, skrze kterou nastává odpuštění smrtelného hříchu, zařizuje člověka k věčnému životu, podle onoho Řím. 6: "Milost Boží život věčný." Pročež není podobného důvodu.

## I.4. Zda po odpuštění viny v pokání zůstává provina trestu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že po odpuštění viny v pokání nezůstává provina trestu. Neboť odstranění příčiny odstraňuje účinek. Avšak vina jest příčinou proviny trestu: neboť proto je někdo hoden trestu, že spáchal vinu. Tedy odpuštění viny nemůže ponechati provinu trestu.

Mimo to, jak praví Apoštol, Řím. 5, dar Kristův jest účinnější než hřích Adamův. Ale hříchem člověk podléhá zároveň vině i provině trestu. Tedy mnohem spíše skrze dar milosti se zároveň odpouští vina a odstraňuje provina trestu.

Mimo to odpuštění hříchů děje se v pokání silou utrpení, podle onoho Řím. 3: "Jejž ustanovil Bůh smírčím, skrze víru v krvi jeho, když pomíjel předešlá provinění." Ale utrpení Kristovo jest dostatečné zadostučinění za všechny hříchy, jak bylo svrchu řečeno. Nezůstává tedy po odpuštění viny nějaká provina trestu.

Avšak proti jest, co se praví II. Král. 12, že, když řekl kající David proroku Nathanovi, , Zhřešil jsem proti Pánu", řekl mu Nathan: "Také Pán odňal hřích tvůj, nezemřeš; avšak syn, který se ti narodil, smrtí zemře;" což bylo za trest předchozího hříchu, jak se tamtéž praví. Tedy odpuštění viny ponechává provinu nějakého trestu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli ve Druhé Části, ve smrtelném hříchu je dvojí; totiž odvrácení od neproměnného dobra a nezřízené obrácení k dobru proměnnému. Tedy se strany odvrácení od neproměnného dobra sleduje smrtelný hřích provina věčné o trestu, aby

per poenas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati cuius conscientiam non habet.

III q. 86 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia. Et ex hac parte habent rationem offensae, quam oportet per poenitentiam tolli.

III q. 86 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod debitum exterioris rei, puta pecuniae, non contrariatur amicitiae, ex qua debitum remittitur. Et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpae contrariatur amicitiae. Et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera. Ridiculum etiam videretur quod aliquis ab homine veniam peteret de una offensa et non de alia.

III q. 86 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriae, a qua impeditur homo per quodlibet mortale peccatum. Sed dilectio gratiae, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam aeternam, secundum illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Unde non est similis ratio.

## 4. Utrum poenitentia auferat culpam remanente reatu.

III q. 86 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, remissa culpa per poenitentiam, non remaneat reatus poenae. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus poenae, ideo enim est aliquis dignus poena quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus poenae.

III q. 86 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut apostolus dicit, Rom. V, donum Christi est efficacius quam peccatum. Sed peccando homo simul incurrit culpam et poenae reatum. Ergo multo magis per donum gratiae simul remittitur culpa et tollitur poenae reatus.

III q. 86 a. 4 arg. 3

Praeterea, remissio peccatorum fit in poenitentia per virtutem passionis Christi, secundum illud Rom. III, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem praecedentium delictorum*. Sed passio Christi sufficienter est satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra habitum est. Non ergo post remissionem culpae remanet aliquis reatus poenae.

III q. 86 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, II Reg. XII, dicitur quod, cum David poenitens dixisset ad Nathan, peccavi domino, dixit Nathan ad illum, *dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen filius qui natus est tibi, morte morietur*, quod fuit in poenam praecedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicuius poenae.

III q. 86 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte igitur aversionis ab incommutabili



ten, jenž zhřešil proti věčnému dobru, na věky byl trestán. Také se strany obrácení k proměnnému dobru pokud je nezřízené, sleduje smrtelný hřích provina nějakého trestu, protože nezřízenost viny není vrácena řádu spravedlnosti než skrze trest. Neboť jest spravedlivé, aby ten, jenž své vůli povolil více, než směl, trpěl něco proti své vůli: tak totiž bude rovnost. Proto také, Zjev. 18, se praví: "Kolik se oslavoval a byl v rozkoších, tolik mu dejte muk a zármutku."

Protože však obrácení k proměnnému dobru je omezené, s této stránky nenáleží smrtelnému hříchu věčný trest. Pročež, je-li nezřízené obrácení k proměnnému dobru bezodvrácení od Boha, jako jest v hříších všedních, nenáleží hříchu trest věčný, nýbrž časný. Když tudíž skrze milost odpouští se vina, odstraní se odvrácení duše od Boha, pokud se duše spojuje s Bohem skrze milost. Pročež též v důsledku se zároveň odstraňuje provina věčného trestu. Může však zůstati provina nějakého trestu časného.

K prvnímu se tedy musí říci, že smrtelná vina má obojí, i odvrácení od Boha i obrácení ke stvořenému dobru. Ale, jak jsme měli ve Druhé Části, odvrácení od Boha je tam jako tvarové, obrácení pak ke stvořenému dobru je tam jako látkové. Avšak odstraněním tvarového kterékoli věci odstraní se druh: jako, když odstranění rozumového odstraňuje druh člověka. A proto se říká, že tím se odpouští smrtelný hřích, že skrze milost odstraní se odvrácení mysli od Boha zároveň s provinou věčného trestu; zůstává však to, co jest látkové, totiž nezřízené obrácení ke stvořenému dobru, za něž náleží provina časného trestu.

K druhému se musí říci, že, jak jsme měli v Druhé Části, milosti přísluší způsobiti v člověku ospravedlnění od hříchu a spolupůsobiti s člověkem, aby správně jednal. Tudíž odpuštění viny a proviny trestu věčného patří milosti působící; ale odpuštění proviny časného trestu patří milosti spolupůsobící, pokud totiž člověk s pomocí milosti Boží trpělivým snášením trestů je zbaven proviny časného trestu. Jako tudíž dříve jest účinek milosti působící než milosti spolupůsobící, tak také je dříve odpuštění viny a věčného trestu než plné osvobození od trestu časného: obojí totiž jest od milosti, ale první pouze od milosti, druhé od milosti a svobodného rozhodování.

K třetímu se musí říci, že utrpení Kristovo jest o sobě dostačující na odstranění veškeré proviny trestu, nejen věčného, nýbrž i časného; a dle způsobu, jakým člověk má podíl síly utrpení Kristova, dostává také osvobození od proviny trestu. Na křtu pak člověk má plný podíl síly utrpení Kristova, jakožto skrze vodu a Ducha Kristova mrtvý hříchu a v něm obrozený k novému životu. A proto na křtu dosahuje člověk odpuštění proviny celého trestu. V pokání však dosahuje síly utrpení Kristova dle míry vlastních úkonů, jež jsou látkou pokání, jako křtu voda, jak bylo svrchu řečeno. A proto se neodstraňuje hned provina celého trestu skrze první úkon pokání, nýbrž dokončením všech úkonů pokání.

bono, consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, ut qui contra aeternum bonum peccavit, in aeternum puniatur. Ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicuius poenae, quia inordinatio culpae non reducitur ad ordinem iustitiae nisi per poenam; iustum est enim ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur, sic enim erit aequalitas; unde et Apoc. XVIII dicitur, *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*. Quia tamen conversio ad bonum commutabile finita est, non habet ex hac parte peccatum mortale quod debeatur ei poena aeterna. Unde, si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, inquantum per gratiam anima Deo coniungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae. Potest tamen remanere reatus alicuius poenae temporalis.

III q. 86 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo et conversionem ad bonum creatum, sed, sicut in secunda parte habitum est, aversio a Deo est ibi sicut formale, conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cuiuscumque rei, tollitur species, sicut, remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo, simul cum reatu poenae aeternae. Remanet tamen id quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum. Pro qua debetur reatus poenae temporalis.

III q. 86 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est, ad gratiam pertinet operari in homine iustificando a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpae et reatus poenae aeternae pertinet ad gratiam operantem, sed remissio reatus poenae temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo, cum auxilio divinae gratiae, patienter poenas tolerando, absolvitur etiam a reatu poenae temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiae operantis quam cooperantis, ita etiam prius est remissio culpae et poenae aeternae quam plena absolutio a poena temporali, utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et ex libero arbitrio.

III q. 86 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum est quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum poenae non solum aeternae, sed etiam temporalis, et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu poenae. In Baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christo commortuus peccato et in eo regeneratus ad novam vitam. Et ideo in Baptismo homo consequitur remissionem reatus totius poenae. In poenitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia poenitentiae, sicut aqua Baptismi, ut supra dictum est. Et ideo non statim per primum actum poenitentiae, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius poenae, sed completis omnibus poenitentiae actibus.

## I.5. Zda jsou odstraněny všechny ostatky hříchu odpuštěním smrtelné viny.

Při páté se ‚postupuje takto: Zdá se, že odpuštěním smrtelné viny odstraňují se všechny ostatky hříchu. Praví totiž Augustin, v knize O pokání: "Nikdy Pán nikoho neuzdravil, aniž jej zcela vysvobodil; neboť celého člověka uzdravil v sobotu, protože i tělo od veškeré nemoci, i duši od veškeré nákazy." Ale ostatky hříchu patří k nemoci hříchu. Tedy se nezdá možné, aby odpuštění viny ponechalo ostatky hříchu.

Mimo to, podle Diviše, hl. IV. O Bož. Jmén., dobro jest . účinnější než zlo, protože zlo nejedná než mocí dobra. Ale člověk hříchem propadá zároveň celé nákaze hříchu. Tedy mnohem spíše pokáním jest osvobozen také od všech ostatků hříchu.

Mimo to práce Boží jest účinnější než práce lidská. Ale užíváním lidské práce na dobru odstraňují se ostatky opačného hříchu. Tedy tím spíše se odstraňují odpuštěním viny, které je práce Boží.

Avšak proti jest, co se čte Mark. 8, že uzdravenému slepci Pán nejprve vrátil nedokonalé vidění, pročež řekl: "Vidím lidi choditi jako stromy"; potom byl uzdraven dokonale, "takže jasně všechno viděl". Osvícení však slepého znamená osvobození od hříchu. Tedy po prvém odpuštění viny, kterým se hříšníku vrací duchovní zrak, ještě v něm zůstávají nějaké ostatky minulého hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že smrtelný hřích se strany nezřízeného obrácení k proměnnému dobru působí jakési uzpůsobení v duši, nebo také zběhlost, jestliže se úkon často opakuje. Jak pak bylo řečeno, vina smrtelného hříchu se odpouští, pokud se skrze milost odstraňuje odvrácení mysli od Boha. Avšak odstranění toho, co je se strany odvrácení, nicméně může ponechati to, co je se strany nezřízeného obrácení, ježto toto bývá bez onoho, jak bylo prve řečeno. A proto nic nebrání, aby odpuštění viny zanechalo uzpůsobení, povstavší předchozími úkony, jež slují ostatky hříchu. Zůstávají však oslabená a zmenšená, takže nevládnou člověku, a to spíše na způsob uzpůsobení než na způsob zběhlosti, jako též zůstává troud po křtu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh celého člověka dokonale uzdravuje; ale někdy náhle, jako Petrově tchyni vrátil ihned dokonalé zdraví, "takže vstavši sloužila jim", jak se čte Luk. 4, někdy však postupně, jak bylo řečeno o uzdraveném slepci, Mark. 7. A tak také duchovně někdy obrátí srdce člověka takovým pohnutím, že hned dosahuje duchovního zdraví, nejen odpuštěním viny, nýbrž odstraněním všech ostatků hříchu, jak je patrné u Magdaleny, Luk. 7. Někdy však nejprve odpouští vinu skrze milost působící, a potom skrze milost spolupůsobící postupně odstraňuje ostatky hříchu.

## 5. Utrum remaneant reliquiae peccatorum.

III q. 86 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiae peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de poenitentia, *nunquam dominus aliquem sanavit quem omnino non liberavit, totum enim hominem sanavit in sabbato, quia corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione*. Sed reliquiae peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod, remissa culpa, remaneant reliquiae peccati.

III q. 86 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni. Sed homo peccando simul totam infectionem peccati contrahit. Ergo multo magis poenitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

III q. 86 a. 5 arg. 3

Praeterea, opus Dei est efficacius quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiae peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpae, quae est opus Dei.

III q. 86 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Marci VIII legitur quod caecus illuminatus a domino, primo restitutus est ad imperfectum visum, unde ait, *video homines velut arbores ambulare*; deinde restitutus est perfecte, ita ut videret clare omnia. Illuminatio autem caeci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpae, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo reliquiae aliquae peccati praeteriti.

III q. 86 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa mortalis peccati remittitur inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominentur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post Baptismum.

III q. 86 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus totum hominem perfecte curat, sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati, ita ut surgens ministraret ei, ut legitur Luc. IV; quandoque autem successive, sicut dictum est de caeco illuminato, Marci VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc. VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.



K druhému se musí říci, že hřích také někdy hned uvádí slabé uzpůsobení, jakožto způsobené jedním úkonem; někdy pak silnější, způsobené mnohými úkony.

K třetímu se musí říci, že jedním lidským úkonem neodstraní se všechny ostatky hříchu: protože, jak se praví v Praedicam., špatný, přivedený k lepším výkonům, něco málo pokročí, aby byl lepší; množením pak výkonů přijde k tomu, že je dobrý získanou ctností." To však mnohem účinněji působí milost Boží buď jedním úkonem nebo četnějšími.

## I.6. Zda odpuštění viny jest účinkem pokání jako ctnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že odpuštění viny není účinkem pokání jako ctnosti. Pokání totiž sluje ctností, pokud je původem lidského skutku. Ale lidský skutek nepřispívá k odpuštění viny, které jest účinek milosti působící. Tedy odpuštění viny není účinek pokání jako ctnosti.

Mimo to některé jiné ctnosti jsou vyšší než pokání. Ale odpuštění viny nesluje účinkem některé jiné ctnosti. Tedy také není účinkem pokání jako ctnosti.

Mimo to odpuštění viny není než ze síly utrpení Kristova, podle onoho Žid. 9: "Bez prolití 'krve nenastává odpuštění." Ale pokání jako svátost působí v síle utrpení Kristova, jako též ostatní svátosti, jak je patrné z řečeného. Tedy odpuštění viny není účinek pokání jako ctnosti, nýbrž jako svátosti.

Avšak proti, to je vlastní příčinou něčeho, bez čeho nemůže býti, neboť každý účinek závisí na své příčině. Ale odpuštění viny může býti od Boha bez svátosti pokání, ne však bez pokání jako ctnosti, jak bylo svrchu řečeno; pročež též před svátostmi Nového zákona odpouštěl Bůh kajícím. Tedy odpuštění viny jest hlavně účinek pokání jako ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pokání je ctnost pokud je původem některých lidských úkonů. Lidské pak úkony, které jsou se strany hříšníkovy, mají se látkově ve svátosti pokání. Každá pak svátost působí svůj účinek nejen silou tvaru, nýbrž také silou látky, neboť z obojího jest jedna svátost, jak jsme svrchu měli. Proto, jako odpuštění viny nastává na křtu nejen silou tvaru, nýbrž také silou látky, totiž vody, hlavně však silou tvaru, od něhož i sama voda dostává sílu, tak také odpuštění viny jest účinek pokání: prvotně sice z moci klíčů, kterou mají přisluhující, z jejichž strany se béře to, co je tvarové v této svátosti, jak bylo svrchu řečeno; druhotně pak z moci úkonů kajícníkových, patřících ke ctnosti pokání; pokud však jsou tyto úkony nějak zařizovány ke klíčům Církve. A tak je patrné, že odpuštění viny jest účinkem pokání jako

III q. 86 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam, quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

III q. 86 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in praedicamentis, *pravus, ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit*, multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia, sive uno sive pluribus actibus.

## 6. Utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae inquantum est virtus vel inquantum est sacramentum.

III q. 86 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio culpae non sit effectus poenitentiae secundum quod est virtus. Dicitur enim poenitentia virtus secundum quod est principium humani actus. Sed humani actus non operantur ad remissionem culpae, quae est effectus gratiae operantis. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

III q. 86 a. 6 arg. 2

Praeterea, quaedam aliae virtutes sunt excellentiores poenitentia. Sed remissio culpae non dicitur effectus alicuius alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

III q. 86 a. 6 arg. 3

Praeterea, remissio culpae non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Heb. IX, *sine sanguinis effusione non fit remissio*. Sed poenitentia inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cetera sacramenta, ut ex supra dictis patet. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

III q. 86 a. 6 s. c.

Sed contra, illud est proprie causa alicuius sine quo esse non potest, omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpae potest esse a Deo sine poenitentiae sacramento, non autem sine poenitentia secundum quod est virtus, ut supra dictum est. Unde et ante sacramenta novae legis poenitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus.

III q. 86 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod poenitentia est virtus secundum quod est principium quorundam actuum humanorum. Actus autem humani qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est. Unde, sicut remissio culpae fit in Baptismo non solum virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quam habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est; secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem

ctnosti, hlavně však jako svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že účinek milosti působící jest ospravedlnění bezbožného, jak bylo řečeno ve Druhé Části, při němž, jak bylo tamtéž řečeno, není pouze vliti milosti a odpuštění viny, nýbrž také pohyb svobodného rozhodování k Bohu, což jest úkon utvářené víry, a pohyb svobodného rozhodování proti hříchu, což jest úkon pokání. Ty však lidské úkony jsou tam jakožto účinky milosti. působící, způsobené zároveň s odpuštěním viny. Pročež odpuštění viny nenastává bez úkonu ctnosti pokání, ač jest účinkem milosti působící.

K druhému se musí říci, že v ospravedlnění bezbožného není pouze úkon pokání, nýbrž také úkon víry, jak bylo řečeno. A proto odpuštění viny neudává se pouze za účinek ctnosti pokání, nýbrž hlavně víry a lásky.

K třetímu se musí říci, že úkon ctnosti pokání jest zařizován k utrpení Kristovu i skrze víru, i skrze zařízení ke klíčům Církve. A proto obojím způsobem koná odpuštění viny silou utrpení Kristova.

K tomu pak, co se namítá proti, je třeba říci, že úkonu ctnosti pokání je vlastni, že bez něho nemůže nastati odpuštění viny, jak jest neoddělitelný účinek milosti, kterou hlavně se odpouští vina, a která působí ve všech svátostech. A proto z toho nelze uzavírati, leč že milost jest přednější příčinou odpuštění viny než svátost pokání. Jest však věděti, že také ve Staré zákoně a v zákoně přirozeném byla nějak svátost pokání, jak bylo svrchu řečeno.

## *LXXXVII. O odpuštění všedních hříchů.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o odpuštění všedních hříchů.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda může býti odpuštěn všední hřích bez pokání.

2. Zda může býti odpuštěn bez vlití milosti.

3. Zda se odpouštějí všední hříchy pokropením svěcenou vodou a biskupským požehnáním a bitím v prsa a Modlitbou Páně a jinými takovými.

4. Zda může býti odpuštěn všední hřích bez smrtelného.

### I.1. Zda může býti opuštěn všední hřích bez pokání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích může býti odpuštěn bez pokání. Jak totiž bylo svrchu řečeno, k pojmu pravého pokání patří, aby člověk nejen želel minulého hříchu, nýbrž si také předsevzal varovati se budoucího. Ale bez takového předsevzetí odpouštějí se všední hříchy, ježto jest jisté, že člověk nemůže vésti přítomný život bez všedních hříchů. Tedy mohou býti

poenitentiae, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. Et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

III q. 86 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus gratiae operantis est iustificatio impii, ut in secunda parte dictum est. In qua, ut ibidem dictum est, non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis.

III q. 86 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in iustificatione impii non solum est actus poenitentiae, sed etiam actus fidei, ut dictum est. Et ideo remissio culpae non ponitur effectus solum poenitentiae virtutis, sed principalius fidei et caritatis.

III q. 86 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiae. Et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi.

III q. 86 a. 6 ad 4

Ad id autem quod in contrarium obiicitur, dicendum est quod actus poenitentiae virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpae, inquantum est inseparabilis effectus gratiae, per quam principaliter culpa remittitur, quae etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpae quam poenitentiae sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturae erat aliqualiter sacramentum poenitentiae, ut supra dictum est.

## *87. De remissione venialium peccatorum.*

### Prooemium

III q. 87 pr.

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sine poenitentia peccatum veniale possit dimitti. Secundo, utrum possit dimitti sine gratiae infusione. Tertio, utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae, et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia huiusmodi. Quarto, utrum veniale possit dimitti sine mortali.

### 1. Utrum sine poenitentia peccatum veniale possit remitti.

III q. 87 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine poenitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est, ad rationem verae poenitentiae quod non solum homo doleat de peccato praeterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit homini quod sine peccatis



odpuštěny všední hříchy bez pokání.

Mimo to pokání není bez skutkového zošklivení hříchů. Ale všední hříchy mohou býti odpuštěny bez skutkového zošklivení jich, jak je patrné u toho, jenž by ve snu byl zabit pro Krista; ihned totiž by se vznesl, což se neděje, zůstanou-li všední hříchy. Tedy mohou býti odpuštěny všední hříchy bez pokání.

Mimo to všední hříchy jsou protilehlé vroucí lásce, jak bylo řečeno ve Druhé Části. Ale jedno protilehlé zaniká skrze druhé. Tedy skrze vroucnost lásky, jež se přiházívá bez skutkového zošklivení všedního hříchu, nastává odpuštění všedních hříchů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání, že "jest jakési pokání, které se denně koná v Církvi za všední hříchy", jež by bylo marné, 'kdyby mohly býti všední hříchy odpuštěny bez pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že odpuštění viny, jak bylo řečeno, nastává spojením člověka s Bohem, od něhož nějak odděluje vina. Ale toto oddělení nastává sice dokonale hříchem smrtelným, avšak hříchem všedním nedokonale: neboť smrtelným hříchem se mysl odvrací vůbec od Boha, poněvadž jedná proti lásce. Hříchem pak všedním zpomaluje se cítění člověka, aby se nenesl hbitě k Bohu. A proto obojí hřích se sice odpouští pokáním, protože obojím jest vůle člověka nezřízená nespořádaným obrácením ke stvořenému dobru: jako totiž nemůže býti odpuštěn smrtelný hřích, dokud lne vůle ke hříchu, tak také ani všední hřích, protože trváním příčiny trvá účinek.

Vyžaduje se však na odpuštění smrtelného hříchu dokonalejší pokání, aby si totiž člověk skutkově zošklivil spáchaný smrtelný hřích, co na něm jest, aby totiž vynaložil péči na připomenutí každého smrtelného hříchu, by si. každý zošklivil. Ale to se nevyžaduje k odpuštění všedních hříchů; nedostačuje však pohotovostní zošklivení, které je dáno v pohotovosti ctnosti lásky nebo pokání, protože tak by láska nestrpěla všedního hříchu, což jest patrně nesprávné. Z toho následuje, že se vyžaduje nějaké zošklivení účinkové, když totiž někdo svým cítěním tak lne k Bohu a k božským věcem, že si ošklivilo, cokoli by se vyskytlo, co by jej v tomto pohybu zdržovalo a želel by spáchaného, i kdyby skutkově na to nemyslil. To však nedostačí k odpuštění hříchu smrtelného, leda co do hříchů zapomenutých po bedlivém pátrání.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk ve stavu milosti může uniknouti všem smrtelným hříchům a každému; může také uniknouti každému hříchu všednímu, ale ne všem, jak je patrné z toho, co bylo řečeno ve Druhé Části. A proto pokání za smrtelné hříchy vyžaduje, aby si člověk předsevzal zdržeti se všech smrtelných hříchů a každého. Ale k pokání za všední hříchy se vyžaduje, aby si člověk předsevzal zdržeti se každého, ale ne všech; protože toho nesnese slabost tohoto života. Musí však míti předsevzetí připravovati se na omezování všedních hříchů; jinak by mu bylo nebezpečím pádu, kdyby opustil žádost pokroku nebo odklízení překážek duchovního pokroku, jimiž jsou všední

venialibus praesentem vitam ducere non possit. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

III q. 87 a. 1 arg. 2

Praeterea, poenitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum; statim enim evolaret, quod non contingit manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine poenitentia.

III q. 87 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccata venialia opponuntur fervori caritatis, ut in secunda parte dictum est. Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem caritatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

III q. 87 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod *est quaedam poenitentia quae quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus*. Quae frustra esset si sine poenitentia peccata venialia possunt dimitti.

III q. 87 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod remissio culpae, sicut dictum est, fit per coniunctionem ad Deum, a quo aliqualiter separat culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale, nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum, sicut enim peccatum mortale remitti non potest quandiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia, manente causa, manet effectus. Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum. Non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia, puta cum aliquis fertur hoc modo secundum affectum in Deum et res divinas ut quidquid ei occurrat quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se hoc commisisse, etiam si actu de illo non cogitaret. Quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

III q. 87 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia; ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus. Sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitae non patitur. Debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda, alioquin esset ei periculum deficiendi,

hříchy.

K druhému se musí říci, že umučení podstoupené pro Krista, jak bylo svrchu řečeno, má sílu křtu. A proto očišťuje od každé viny, i všední i smrtelné, nenalezlo-li vůli skutkově lnoucí ke hříchu.

K třetímu se musí říci, že horlivost lásky účinkově zahrnuje ošklivení všedních hříchů, jak bylo svrchu řečeno.

## I.2. Zda se vyžaduje k odpuštění všedních hříchů vlití milosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se vyžaduje k odpuštění všedních hříchů vlití milosti. Neboť účinek není bez vlastní příčiny. Ale vlastní příčinou odpuštění hříchů jest milost: neodpouštějí se totiž hříchy člověka za vlastní zásluhy; pročež se praví Efes. 2: "Bůh, který jest bohatý na milosrdenství, pro převelikou svou lásku, kterou nás miloval, ač jsme byli mrtvi hříchy, spolu obživil nás v Kristu, jehož milostí jste spaseni." Tedy se neodpouštějí všední hříchy bez vlití milosti.

Mimo to všední hříchy se neodpouštějí bez pokání. Ale v pokání se vlévá milost, jako též v jiných svátostech Nového zákona. Tedy se neodpouštějí všední hříchy bez vlití milosti.

Mimo to všední hřích dělá duši nějakou skvrnu. Ale skvrna se neodstraňuje než skrze milost, která je duchovní okrasa duše. Tedy se zdá, že se všední hříchy neodpouštějí bez vlití milosti.

Avšak proti jest, že přišedší všední hřích neodnímá milost, ani také neumenšuje, jak jsme měli ve Druhé Části. Tedy ze stejného důvodu k tomu, aby byl odpuštěn všední hřích, nevyžaduje se vlití nové milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že každá věc zaniká skrze svou protivu. Avšak všední hřích není protivou pohotovostní milosti nebo lásky, nýbrž zpomaluje její úkon, pokud člověk příliš lne ke stvořenému dobru, ač ne proti Bohu, jak jsme měli ve Druhé Části. A proto na to, aby byl všední hřích odstraněn, nevyžaduje se, aby byla vlita nějaká pohotovostní milost, nýbrž dostačí nějaký pohyb milosti nebo lásky, aby byl odpuštěn. - Protože však v majících užívání svobodného rozhodování, kteří jediní mohou míti všední hříchy, není vlití milosti bez skutkového pohybu svobodného rozhodování k Bohu a proti hříchu, proto, kdykoli se znovu vlévá milost, odpouštějí se všední hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že také odpuštění všedních hříchů jest účinek milosti: ve skutku totiž, který znovu vykoná, ne však v něčem pohotovostním, vlitém znovu do duše.

K druhému se musí říci, že všední hříchy se nikdy

cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia.

III q. 87 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est, obtinet vim Baptismi. Et ideo purgat ab omni culpa et mortali et veniali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.

III q. 87 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est.

## 2. Utrum possit dimitti sine gratiae infusione.

III q. 87 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia, non enim ex meritis propriis hominis peccata propria remittuntur; unde dicitur Ephes. II, *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis*. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

III q. 87 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccata venialia non remittuntur sine poenitentia. Sed in poenitentia infunditur gratia, sicut et in aliis sacramentis novae legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

III q. 87 a. 2 arg. 3

Praeterea, peccatum veniale maculam quandam animae infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quae est spiritualis animae decor. Ergo videtur quod peccata venialia non remittantur sine gratiae infusione.

III q. 87 a. 2 s. c.

Sed contra est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est. Ergo, pari ratione, ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novae gratiae infusio.

III q. 87 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiae vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis haeret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est. Et ideo ad hoc quod peccatum tollatur, non requiritur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiae vel caritatis ad eius remissionem. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solum possunt esse peccata venialia, non contingit esse infusionem gratiae sine actuali motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum; ideo, quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

III q. 87 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiae, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animae infusum.

III q. 87 a. 2 ad 2



neodpouštějí bez nějakého úkonu ctnosti pokání, výrazného nebo účinkového, jak bylo svrchu řečeno. Může však býti odpuštěn všední hřích bez svátosti pokání, což se tvarově vykonává v rozhřešení kněžském, jak bylo svrchu řečeno. A proto nenásleduje, že se vyžaduje k odpuštění všedního hříchu vlití milosti, která, ač je v každé svátosti, není v každém ctnostném úkonu.

K třetímu se musí říci, že jako se skvrna na těle přihází dvojmo, jedním způsobem zbavením toho, co se vyžaduje k okrase, totiž patřičné barvy nebo patřičné souměrnosti údů, jiným způsobem nahozením něčeho překážejícího okrase, třebas blata nebo prachu, tak se také duši dělá skvrna jedním způsobem smrtelným hříchem zbavením okrasy, jiným způsobem nezřízeným přikloněním citu k něčemu časnému, a to se děje hříchem všedním. A proto na odstranění skvrny smrtelného hříchu se vyžaduje vlití milosti; ale na odstranění skvrny všedního hříchu vyžaduje se nějaký úkon, vycházející z milosti, kterou se odstraňuje nezřízené přilnutí k časné věci.

## I.3. Zda se odpouštějí všední hříchy pokropením svěcenou vodou a jinými takovými.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všední hříchy se neodpouštějí pokropením svěcenou vodou a biskupským požehnáním a jinými takovými. Neboť všední hříchy se neodpouštějí bez pokání, jak bylo řečeno. Ale pokání o sobě dostačí na odpuštění všedních hříchů. Tedy tato nic nepřispívají k takovému odpuštění.

Mimo to každé z těchto má týž vztah k jednomu všednímu hříchu a ke všem. Jestli se tedy odpouští některým z těchto nějaký všední hřích, následuje, že stejným důvodem se odpouštějí všechny; a tak jedním úderem v prsa nebo jedním pokropením svěcenou vodou byl by člověk prost všech všedních hříchů. Což se zdá nevhodně.

Mimo to všední hříchy přivádějí provinu nějakého utrpení, ačkoli časného. Praví se totiž I. Kor. 3 o tom, jenž staví ze dřeva, sena a slámy, že bude spasen, tak však jako skrze oheň. Ale ta, jež dle řečeného odpouštějí všední hřích, neobsahují žádné utrpení, nebo jen nepatrné. Tedy nestačí na plné odpuštění všedních hříchů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pokání, že "za lehké hříchy bijeme se v prsa a říkáme, Odpusť nám naše viny". A tak se zdá, že bití v prsa a Modlitba Páně působí odpuštění všedních hříchů. A týž důvod se zdá pro jiná.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, nevyžaduje se k odpuštění všedního hříchu nové vliti milosti; nýbrž stačí nějaký úkon, vycházející z milosti,

Ad secundum dicendum quod veniale peccatum nunquam remittitur sine aliquali actu poenitentiae virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est. Potest tamen remitti veniale peccatum sine poenitentiae sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis requiratur gratiae infusio, quae licet sit in quolibet sacramento, non tamen in quolibet actu virtutis.

III q. 87 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem eius quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debitae proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam in anima inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiae per peccatum mortale, alio modo per inclinationem inordinatam affectus ad aliquid temporale; et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam mortalis peccati requiritur infusio gratiae, sed ad tollendam maculam peccati venialis, requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem.

## 3. Utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae et tunsionem pectoris et orationem dominicam et alia huiusmodi.

III q. 87 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata venialia non remittantur per aspersionem aquae benedictae, et episcopalem benedictionem, et alia huiusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine poenitentia, ut dictum est. Sed poenitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad huiusmodi remissionem.

III q. 87 a. 3 arg. 2

Praeterea, quodlibet istorum relationem habet ad unum peccatum veniale, et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur peccatum veniale, sequetur quod pari ratione remittantur omnia. Et ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquae benedictae, redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus. Quod videtur inconveniens.

III q. 87 a. 3 arg. 3

Praeterea, peccata venialia inducunt reatum alicuius poenae, licet temporalis, dicitur enim, I Cor. III, de eo qui *superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod salvus erit, sic tamen quasi per ignem*. Sed huiusmodi per quae dicitur peccatum veniale remitti, vel nullam vel minimam poenam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

III q. 87 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de poenitentia, quod pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, *et dicimus, dimitte nobis debita nostra*. Et ita videtur quod tunsio pectoris et oratio dominica causent remissionem peccatorum. Et eadem ratio videtur esse de aliis.

III q. 87 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad

jímž někdo odmítá hřích buď výslovně nebo aspoň obsahem, jako když někdo vroucně jde k Bohu. A proto trojím způsobem působí něco odpuštění všedních hříchů. Jedním způsobem, pokud se při nich vlévá milost: protože vlitím milosti se odstraňují všední hříchy, jak bylo svrchu řečeno. A tímto způsobem odpouštějí se všední hříchy skrze Eucharistii a poslední pomazání a vesměs skrze všechny svátosti Nového zákona, v nichž se uděluje milost. Za druhé, pokud jsou s nějakým hnutím zošklivení hříchů. A tímto způsobem povšechné vyznání, bití v prsa a Modlitba Páně přispívají k odpuštění všedních hříchů; neboť v modlitbě Páně prosíme: Odpusť nám naše viny. Třetím způsobem, pokud jsou s nějakým hnutím uctivosti k Bohu a k věcem božským. A tímto způsobem biskupské požehnání, pokropení svěcenou vodou a kterékoliv svátostinové pomazání, modlitba v posvěceném kostele, a jsou-li ještějiná podobná, působí odpuštění všedních hříchů.

K prvnímu se 'tedy musí říci, že ta všechna působí odpuštění všedních hříchů, pokud naklánějí duši ke hnutí pokání, jímž jest odmítání hříchů, buď obsahem nebo výslovné.

K druhému se musí říci, že všechna tato, co na nich jest, přispívají k odpuštění všedních hříchů. Může však býti zabráněno odpuštění při některých hříších všedních, k nimž mysl skutkově lne; jako klam někdy překáží účinku křtu.

K třetímu se musí říci, že řečenými odstraňují se sice všední hříchy co do viny, jak mocí nějakého zadostiučinění, tak také mocí lásky, jejíž hnutí se řečenými rozněcuje. Neodstraňuje se vždycky skrze každé z řečených celá provina trestu, protože tak, kdo je zcela prost smrtelného hříchu, pokropen svěcenou vodou ihned by se vznesl; nýbrž provina trestu se odpouští řečenými podle hnutí vroucnosti k Bohu, která se rozněcuje řečenými někdy více, někdy však méně.

## I.4. Zda může býti odpuštěn všední hřích bez smrtelného.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích může býti odpuštěn bez smrtelného, protože k onomu Jan. 8, ‚Kdo z vás je bez hříchu, první hoď po ní kamenem' praví jedna Glos a, že "oni všichni byli ve smrtelném hříchu, neboť všední se jim odpouštěly skrze obřady". Tedy může býti odpuštěn všední hřích bez smrtelného.

Mimo to k odpuštění všedního hříchu se nevyžaduje vliti milosti, vyžaduje se však k odpuštění smrtelného. Tedy může býti odpuštěn všední hřích bez smrtelného.

Mimo to větší je rozdíl mezi všedním hříchem a smrtelným než jiným všedním. Ale jeden všední hřích může býti odpuštěn bez druhého, jak bylo řečeno. Tedy může býti odpuštěn všední bez smrtelného.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Amen, pravím tobě, remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia quo homo detestetur peccatum vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo, inquantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiae tolluntur peccata venialia, ut supra dictum est. Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo, inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum. Et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum, nam in oratione dominica petimus, dimitte nobis debita nostra. Tertio, inquantum sunt cum aliquo motu reverentiae in Deum et ad res divinas. Et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, et si qua alia sunt huiusmodi, operantur ad remissionem peccatorum.

III q. 87 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum, vel implicite vel explicite.

III q. 87 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia ista, quantum est de se, operantur ad remissionem omnium venialium peccatorum. Potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhaeret, sicut etiam per fictionem impeditur aliquando effectus Baptismi.

III q. 87 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod per praedicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tum virtute alicuius sanctificationis, tum etiam virtute caritatis, cuius motus per praedicta excitatur. Non autem per quodlibet praedictorum semper tollitur totus reatus poenae, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret. Sed reatus poenae remittitur per praedicta secundum motum fervoris in Deum, qui per praedicta excitatur quandoque magis, quandoque minus.

## 4. Utrum peccatum veniale possit remitti sine mortali.

III q. 87 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Quia super illud Ioan. VIII, *qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quaedam Glossa quod *omnes illi erant in peccato mortali, venialia enim eis dimittebantur per caeremonias*. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

III q. 87 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiae infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

III q. 87 a. 4 arg. 3

Praeterea, plus distat veniale peccatum a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

III q. 87 a. 4 s. c.



nevyjdeš odtud", totiž ze žaláře, do něhož je člověk uvržen za smrtelný hřích, "dokud nevrátíš poslední haléř", jímž se naznačuje hřích všední. Tedy není odpuštěn všední hřích bez smrtelného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, odpuštění kterékoli viny nikdy nenastává než skrze moc milosti: protože, jak praví Apoštol, Řím. 4, milosti Boží náleží, aby Bůh někomu nepřičítal hřích; což Glossa tam vykládá o všedním. Ten však, jenž jest ve smrtelném hříchu, postrádá milosti Boží. Tedy mu není odpuštěn žádný všední hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední hříchy slují tam závady čili

znečištění, kterých se dopouštěli proti zákonu. K druhému se musí říci, že ač na odpuštění hříchu všedního se nevyžaduje nové vlití pohotovostní milosti, přece se vyžaduje nějaký výkon milosti, jenž nemůže býti v tom, kdo podléhá smrtelnému hříchu.

K třetímu se musí říci, že všední hřích nevylučuje veškerý výkon milosti, jímž mohou býti odpuštěny všední hříchy. Ale smrtelný hřích vylučuje zcela pohotovost milosti, bez níž nemůže býti odpuštěn žádný hřích smrtelný, ani všední. A proto není podobný důvod.

# *LXXXVIII. O návratu hříchů odpuštěných v pokání.*

## Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o návratu hříchů odpuštěných pokáním.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda skrze následující hřích se jednoduše navrátí hříchy odpuštěné v pokání.

2. Zda se nějak zvláště navrátí pro nevděk u některých hříchů.

3. Zda hříchy se vracejí se stejnou provinou.

4. Zda onen nevděk, pro který se vracejí, je zvláštní hřích.

## I.1. Zda hříchy odpuštěné se navracejí pro následující hřích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odpuštěné hříchy se navracejí pro následující hřích. Praví totiž Augustin, v knize I. O křtu: "Že se navracejí odpuštěné hříchy, kde není bratrské lásky, otevřeně učí Pán v evangeliu na onom služebníku, od něhož pán žádá odpuštěný dluh, poněvadž on nechtěl odpustiti dluh svému spolu služebníkovi." Ale bratrská láska se ničí každým smrtelným hříchem. Tedy pro každý smrtelný hřích se navracejí hříchy prve v pokání odpuštěné.

Mimo to, k onomu Luk. 11, Navrátím se do svého domu, odkud jsem vyšel', praví Beda: "Strach náleží tomuto verši, ne výklad; aby vina, kterou jsme v sobě pokládali za zaniklou, nezavalila nás, nečinné v bezstarostnosti." To by však nebylo, kdyby se nenavracela. Tedy se navrací vina, Sed contra est quod dicitur Matth. V, non exibis inde, scilicet de carcere, in quem introducitur homo pro peccato mortali, donec reddas novissimum quadrantem, per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

III q. 87 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, remissio culpae cuiuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiae, quia, ut apostolus dicit, Rom. IV, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputat peccatum, quod Glossa ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum peccatum veniale sibi remittitur.

III q. 87 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod venialia ibi dicuntur irregularitates sive immunditiae quas contrahebant secundum legem.

III q. 87 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiae, requiritur tamen aliquis gratiae actus. Qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali.

III q. 87 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiae, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti. Sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiae, sine quo nullum peccatum mortale vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

# *88. De reditu peccatorum per poenitentiam dimissorum.*

## Prooemium

III q. 88 pr.

Deinde considerandum est de reditu peccatorum post poenitentiam dimissorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. Secundo, utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata. Tertio, utrum redeant in aequali reatu. Quarto, utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

## 1. Utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum.

III q. 88 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus, in libro I de Baptismo, *redire dimissa peccata ubi fraterna caritas non est, apertissime dominus in Evangelio docet in illo servo a quo dimissum debitum dominus petiit eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere*. Sed fraterna caritas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per poenitentiam dimissa.

III q. 88 a. 1 arg. 2

Praeterea, super illud Luc. XI, *revertar in domum meam unde exivi*, dicit Beda, *timendus est ille versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam*

odpuštěná v pokání.

Mimo to Ezech. 18 praví Pán: "Odvrátí-li se spravedlivý od své spravedlnosti a učiníne pravost, nebude vzpomenuto veškerých jeho spravedlností, které učinil." Ale mezi ostatními spravedlnostmi, které učinil, jest obsaženo také předchozí pokání, ježto bylo svrchu řečeno, že pokání je část spravedlnosti. Tedy, když kajícník zhřeší, není mu přičítáno předchozí pokání, v němž dosáhl odpuštění hříchů. Navracejí

se tedy ony hříchy.

Mimo to minulé hříchy jsou zakryty milostí, jak je patrné z Apoštola, Řím. 4, uvádějícího ono Žalm., ‚Blahoslavení, jejichž nepravosti jsou odpuštěny a jejichž hříchy jsou zakryty'. Ale následujícím smrtelným hříchem odstraňuje se milost. Tedy hříchy, které byly dříve spáchány, zůstávají odkryty. A tak se zdá, že se navracejí.

Avšak proti jest., co praví Apoštol, Řím. 11: ‚;Bůh neželí darů a povolání svých." Ale odpuštění hříchů kajícího je Boží dar. Tedy následujícím hříchem nenavracejí se odpuštěné hříchy, jako by Bůh litoval daru odpuštění.

Mimo to Augustin praví, v I. knize Odpovědí Prosperovi: "Kdo odstupuje od Krista a zbaven milostí skončí tento život, kam jde než do záhuby? Ale neupadá do toho, co bylo odpuštěno, ani nebude zavržen za prvotní hřích."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ve smrtelném hříchu je dvojí, totiž odvrácení od Boha a obrácení k dobru stvořenému. Cokoliv pak jest se strany odvrácení ve smrtelném hříchu, o sobě vzato je společné všem smrtelným hříchům, protože každým smrtelným hříchem se člověk odvrací od Boha. Proto též v důsledku skvrna, která je ze ztráty milosti, a provina věčného trestu jsou společné všem smrtelným hříchům. A dle toho se rozumí, co se praví Jak. 2: "Kdo v jednom zhřeší, provinil se všemi." Ale se strany obrácení smrtelné hříchy jsou různé a někdy protivami. Z čehož je zjevné, že se strany obrácení nepůsobí následující smrtelný hřích návrat smrtelných hříchů dříve odstraněných: jinak by následovalo, že se člověku hříchem marnotratnosti navrací zběhlost nebo uzpůsobení lakomství, před tím zaniklého. A tak by :protiva byla příčinou své protivy, což je nemožné. - Ale vzhledem k tomu, co ve smrtelných hříších je naprostě se strany odvrácení, skrze následující smrtelný hřích navrátí se to, co bylo při dřívějších hříších před odpuštěním, pokud následujícím smrtelným hříchem je člověk zbaven milosti a nabývá proviny věčného trestu, jakou dříve měl.

Protože však ve smrtelném hříchu obrácení je jaksi příčinou odvrácení, ta, která jsou na straně odvrácení, dostávají jaksi odlišnost ze srovnání s různými obráceními, jakožto s různými příčinami, takže jest jiné odvrácení a jiná skvrna a jiná provina, pokud povstává z jiného a jiného skutku smrtelného hříchu. A tím způsobem nastává otázka, zda se navracejí skrze následující smrtelný hřích skvrna a provina věčného trestu, pokud měly příčinu v úkonech hříchů dříve odpuštěných.

*credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat*. Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per poenitentiam dimissa redit.

III q. 88 a. 1 arg. 3

Praeterea, Ezech. XVIII dominus dicit, *si averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur amplius*. Sed inter alias iustitias quas fecit, etiam praecedens poenitentia concurrit, cum supra dictum sit poenitentiam esse partem iustitiae. Ergo, postquam poenitens peccat, non imputatur ei praecedens poenitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

III q. 88 a. 1 arg. 4

Praeterea, peccata praeterita per gratiam teguntur, ut patet per apostolum, Rom. IV, inducentem illud Psalmi, *beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata*. Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quae fuerant prius commissa, remanent detecta. Et ita videtur quod redeant.

III q. 88 a. 1 s. c. 1

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XI, *sine poenitentia sunt dona Dei, et vocatio*. Sed peccata poenitentis sunt remissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis poeniteat.

III q. 88 a. 1 s. c. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro responsionum prosperi, *qui recedit a Christo et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? Sed non in id quod dimissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur*.

III q. 88 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est aversionis in peccato mortali secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo. Unde et per consequens macula, quae est per privationem gratiae, et reatus poenae aeternae, communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Iac. II, *qui offendit in uno, factus est omnium reus*. Sed ex parte conversionis, peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita. Alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiae prius abolitae et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens homo privatur gratia et fit reus poenae aeternae, sicut et prius erat. Verum, quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo diversitatem induit per comparationem ad diversas conversiones sicut ad diversas causas, ita quod sit alia aversio et alia macula et alius reatus prout consurgit ex alio actu peccati mortalis, hoc ergo in quaestionem vertitur, utrum macula et reatus poenae aeternae, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens. Quibusdam igitur visum est quod simpliciter hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse.



Některým se tudíž zdálo, že se také jednoduše navracejí tímto způsobem. Ale to nemůže býti, protože lidským dílem nemůže býti zmařeno dílo Boží. Ale odpuštění dřívějších hříchů bylo dílo Božího milosrdenství, pročež nemůže býti zmařeno následujícím hříchem člověka, podle onoho Řím. 3: ‚;Zda jejich nevěra zmaří věrnost Boží?"

A proto jiní, tvrdíce, že se hříchy navracejí, řekli, že Bůh kajícníkovi, zase zhřešivšímu, neodpouští hříchy podle předzvědění, nýbrž podle přítomné spravedlnosti. Předvídá totiž, že jej za tyto hříchy potrestá věčně, přece však jej činí skrze milost nyní spravedlivým. Ale ani to nemůže obstáti, protože, je-li příčina dána naprostě, i účinek je dán naprostě. Kdyby tudíž skrze milost a svátosti milosti nenastávalo naprostě odpuštění hříchů, nýbrž s nějakou podmínkou, závislou na budoucnosti, následovalo by, že milost a svátosti milosti nejsou dostatečnou příčinou odpuštění hříchů. Což je blud, protože ujímají milosti Boží.

A proto nikterak není možné, aby se navrátila skvrna a provina předešlých hříchů, pokud vznikly z takových úkonů. Přihází se však, že následující hříšný úkon obsahuje účinkově provinu dřívějšího hříchu, pokud totiž nějaký člověk, po druhé zhřešiv, právě tím se zdá tíže hřešiti, než dříve hřešil, podle onoho Řím. 2: "Podle tvrdosti své a nekajícího srdce hromadíš sobě hněv v den hněvu", to jest, již tím, že se pohrdá Boží dobrotou, která čeká na pokání. Mnohem více však se pohrdá Boží dobrotou, opakuje-li se po druhé hřích po odpuštění dřívějšího hříchu, jako je větším dobrodiním odpustiti hřích, nežlisnášeti hříšníka.

Tak tedy pro hřích, následující pokání, navrací se nějak provina dříve odpuštěných hříchů: ne pokud měly za příčinu ony' hříchy dříve odpuštěné, nýbrž pokud mají příčinu ve hříchu naposled spáchaném, jemuž přitěžují dřívější hříchy. A to není návrat odpuštěných hříchů jednoduše, nýbrž návrat z části, pokud totiž jsou účinkově obsaženy v následujícím hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo se zdá myšleno o návratu hříchů co do proviny věčného trestu, o sobě vzaté: protože totiž hřešící po pokání podléhá provině věčného trestu, jako též dříve, ne však pro docela týž důvod. Pročež Augustin, v knize Odpovědí Prosperovi, když řekl, že "neupadá do toho, co bylo odpuštěno, ani nebude zavržen za prvotní hřích", dodává: "Jenž však touž smrt utrpí, která mu příslušela za ty, které byly odpuštěny", že totiž propadá věčné smrti, kterou zasloužil hříchy minulými.

K druhému se musí říci, že v oněch slovech nezamýšlí Beda říci, že dříve odpuštěná vina zavalí člověka pro návrat minulé proviny, nýbrž pro opakování úkonu.

K třetímu se musí říci, že pro následující hřích jsou odevzdány zapomenutí předešlé spravedlnosti, pokud byly zásluhou života věčného; ne však, pokud byly překážkou hříchu. Pročež, když někdo zhřeší smrtelně, když splatil dluh, nenabývá viny, jako by dluhu nesplatil; a tím méně pokání dříve vykonané jest odevzdáno zapomenutí co do odpuštění viny, ježto odpuštění viny více je dílo Boha než člověka.

Quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem priorum peccatorum est opus divinae misericordiae. Unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. III, *nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit?* Et ideo alii, ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata poenitenti postmodum peccaturo secundum praescientiam, sed solum secundum praesentem iustitiam. Praescit enim eum pro his peccatis aeternaliter puniendum, et tamen per gratiam facit eum praesentialiter iustum. Sed nec hoc stare potest. Quia, si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si ergo absolute non fieret peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, per gratiam et gratiae sacramenta, sequeretur quod gratia et gratiae sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum. Quod est erroneum, utpote derogans gratiae Dei. Et ideo nullo modo potest esse quod macula et reatus praecedentium peccatorum redeant secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis secundo peccans ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat; secundum illud Rom. II, *secundum duritiam tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi iram in die irae*, ex hoc solo scilicet quod contemnitur Dei bonitas, quae ad poenitentiam expectat; multo autem magis contemnitur Dei bonitas si, post remissionem prioris peccati, secundo peccatum iteretur; quanto maius est beneficium peccatum remittere quam sustinere peccatorem. Sic igitur per peccatum sequens poenitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

III q. 88 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum poenae aeternae in se consideratum, quia scilicet post poenitentiam peccans incurrit reatum poenae aeternae sicut et prius; non tamen omnino propter eandem rationem. Unde Augustinus, in libro de responsionibus prosperi, cum dixisset quod *non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur*, subdit, *qui tamen ea morte afficitur quae ei propter peccata dimissa debebatur*, quia scilicet incurrit mortem aeternam, quam meruerat per peccata praeterita.

III q. 88 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in illis verbis non intendit Beda dicere quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum praeteriti reatus, sed per iterationem actus.

III q. 88 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod per sequens peccatum iustitiae priores oblivioni traduntur inquantum erant meritoriae vitae aeternae, non tamen inquantum erant impeditivae peccati. Unde, si aliquis peccet mortaliter postquam restituit debitum, non efficitur reus quasi debitum non reddidisset. Et multo minus traditur oblivioni poenitentia prius acta quantum ad remissionem culpae, cum remissio culpae magis sit opus Dei quam hominis.

Ke čtvrtému se musí říci, že milost jednoduše odnímá skvrnu a provinu věčného trestu; zakrývá pak minulé hříšné činy, že totiž za ně Bůh člověka nezbaví milosti a má za provinilce věčného trestu. A co milost jednou učinila, zůstává na věky.

## I.2. Zda se hříchy zvláště navracejí nějakým způsobem pro některé hříchy pro nevděk.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odpuštěné hříchy se nenavracejí pro nevděčnost, která je zvláště podle čtyř druhů hříchů, totiž podle nenávisti bratra, odpadu od víry, pohrdnutí vyznáním a želení vykonaného pokání, což někteří vyjádřili časomírou:

Bratry nezná, i zrádcem se stal, i zhrdá vyznáním, lituje, že se kdys kál, vina se vrací stará.

Tím je totiž větší nevděk, čím těžší je hřích, který kdo páše proti Bohu po dobrodiní odpuštění hříchů. Ale některé jiné hříchy jsou těžší než tyto; jako rouhání proti Bohu a hřích proti Duchu Svatému. Tedy se zdá, že odpuštěné hříchy se nenavracejí pro nevděk spáchaný spíše podle těchto hříchů než podle jiných.

Mimo to Rabanus praví: "Bůh vydal ničemného služebníka mučitelům, dokud by nevrátil veškerý dluh, protože lidem nebudou přičítány na trest pouze hříchy, které spáchali po křtu, nýbrž i prvotní, které jim byly na křtu odpuštěny." Ale i všední hříchy jsou počítány ke dluhům, za něž říkáme, Odpusť nám naše dluhy. Tedy také ty se navracejí pro nevděk. A ze stejného důvodu se zdá, že pro všední hříchy navracejí se hříchy dříve odpuštěné, a nejen pro vyjmenované hříchy.

Mimo to, tím je nevděk větší, čím větší dobrodiní přijal, kdo potom hřeší. Ale dobrodiním Božím jest také sama nevinnost, kterou unikáme hříchu: praví totiž Augustin, ve II. Vyzn.: "Milosti tvé přičítám, kdykoli jsem se nedopustil hříchů." Nevinnost pak je větší dar než odpuštění i všech hříchů. Tedy není méně nevděčný Bohu, kdo prvně zhřeší po nevinnosti, než kdo zhřeší po pokání. A tak se zdá, že pro nevděk, který je při vyjmenovaných hříších, nenavracejí se nejvíce hříchy odpuštěné.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XVIII. Moral.: "Ze slov Evangelia vysvítá, neodpustíme-li zesrdce, čím se nám ubližuje, že bude vymáháno znova i ono, z jehož odpuštění v pokání již jsme se radovali." A tak zvláště pro nenávist bratra se podle nevděku navracejí hříchy odpuštěné. A týž důvod se zdá pro jiná.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, říkáme, že se navracejí hříchy odpuštěné pokáním, pokud jejich

proviny jsou pro nevděk účinkově obsaženy v následujícím hříchu. Nevděk pak lze spáchati dvojmo. Jedním způsobem v tom, že se něco děje proti dobrodiní. A tím způsobem každým smrtelným hříchem, kterým uráží Boha, stává se člověk nevděčným Bohu, jenž odpustil hříchy. A

III q. 88 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum poenae aeternae, tegit autem actus peccati praeteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet et reum habeat poenae aeternae. Et quod gratia semel facit, perpetuo manet.

## 2. Utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata.

III q. 88 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem quae specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de poenitentia habita, secundum quod quidam metrice dixerunt, *fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, poenituisse piget, pristina culpa redit*. Tanto enim est maior ingratitudo quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quaedam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum haec peccata, quam secundum alia.

III q. 88 a. 2 arg. 2

Praeterea, Rabanus dicit, *nequam servum tradidit Deus tortoribus quoadusque redderet universum debitum, quia non solum peccata quae post Baptismum homo egit reputabuntur ei ad poenam, sed originalia, quae ei sunt dimissa in Baptismo*. Sed etiam inter debita peccata venialia computantur, pro quibus dicimus, dimitte nobis debita nostra. Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem. Et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per praedicta peccata.

III q. 88 a. 2 arg. 3

Praeterea, tanto est maior ingratitudo quanto post maius beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus, dicit enim Augustinus, in II Confess., *gratiae tuae deputo quaecumque peccata non feci*. Maius autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post poenitentiam. Et ita videtur quod per ingratitudinem quae fit secundum peccata praedicta, non maxime redeant peccata dimissa.

III q. 88 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVIII Moral., *ex dictis evangelicis constat quia, si quod in nos delinquitur ex corde non dimittimus, et illud rursus exigetur quod nobis iam per poenitentiam dimissum fuisse gaudebamus*. Et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt per ingratitudinem. Et eadem ratio videtur de aliis.

III q. 88 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur inquantum reatus eorum, ratione ingratitudinis, virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter. Uno modo, ex eo quod aliquid fit contra beneficium. Et hoc modo per omne peccatum mortale quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata



tak každým následujícím smrtelným hříchem navracejí se pro nevděk dříve odpuštěné hříchy. Jiným způsobem páše se nevděk nejen jednáním proti dobrodiní samému, nýbrž také jednáním proti tvaru prokázaného dobrodiní. Tím tvarem pak, pozorovaným se strany dobrodincovy, jest odpuštění dluhů. Pročež jedná proti tomuto tvaru, kdo neodpouští bratru, žádajícímu prominutí, nýbrž drží nenávist. Pozoruje-li se všakse strany kajícníkovy, jenž dostal toto dobrodiní, shledává se s jeho strany dvojí pohyb svobodného rozhodování. Z nichž první je pohyb svobodného rozhodování k Bohu, což jest úkon utvářené víry; a proti tomu jedná člověk odpadem od víry. Druhý pak je pohyb svobodného rozhodování proti hříchu, což jest úkon pokání. Jemuž, jak bylo svrchu řečeno, nejprve náleží, aby si člověk zošklivil minulé hříchy; a proti tomu jedná ten, jenž lituje, že se kál. Za druhé náleží k úkonu pokání, aby si kajícník umínil, vyznáním podrobiti se klíčům Církve, podle onoho Žalmu: "Řekl jsem, vyznám proti sobě svou nespravedlnost Pánu; a tys odpustil bezbožnost hříchu mého." A proti tomu jedná ten, jenž zúmyslně pohrdá vyznáním. A proto se praví, že zvláště nevděk hříšných lidí působí návrat hříchů prve odpuštěných.

K prvnímu se tedy musí říci, že se to neříká zvláště o oněch hříších proto, že jsou těžší než ostatní, nýbrž, protože jsou příměji protilehlé dobrodiní odpuštění hříchů.

K druhému se musí říci, že také všední hříchy, i hřích prvotní, navracejí se řečeným způsobem, jakož i. hříchy smrtelné, pokud se pohrdá dobrodiním Božím, kterým byly odpuštěny tyto hříchy. Avšak nikdo skrze všední hřích neupadá do nevděku: protože člověk všedním hříchem nejedná proti Bohu, nýbrž mimo něj. A proto žádným způsobem se všedními hříchy nenavracejí hříchy odpuštěné.

K třetímu se musí říci, že nějaké dobrodiní lze odhadovati dvojmo. Jedním způsobem z velikosti dobrodiní samého. A dle toho nevinnost je větším dobrodiním než pokání, které sluje druhá deska po ztroskotání. Jiným způsobem lze odhadovati dobrodiní se strany přijímajícího, jenž jest méně hoden, a tak se mu dostává větší milosti, pročež on je též více nevděčný, pohrdne-li. A tímto způsobem je větším dobrodiním odpuštění viny, pokud se poskytuje zcela nehodnému. A proto z toho následuje větší nevděk.

## I.3. Zda se navracejí ve stejné provině.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nevděkem následujícího hříchu povstává taková provina, jaká byla hříchů dříve odpuštěných. Neboť podle velikosti hříchu je velikost dobrodiní, kterým se hřích odpouští, a v důsledku velikost nevděku, který tímto dobrodiním pohrdá. Ale podle velikosti nevděku je velikost následující proviny. Tedy taková je provina, která povstává z nevděku následujícího hříchu, jaká byla provina všech předcházejících hříchů.

Mimo to více hřeší, kdo uráží Boha, než kdo uráží člověka. Ale otrok propuštěný od některého pána jest uváděn do

remisit. Et sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis. Alio modo committitur ingratitudo non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii praestiti. Quae quidem forma, si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum. Unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte poenitentis, qui recipit hoc beneficium, invenitur duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et contra hoc facit homo apostatando a fide, secundus autem, motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Ad quam primo pertinet, ut supra dictum est, quod homo detestetur peccata praeterita, et contra hoc facit ille qui dolet se poenituisse. Secundo pertinet ad actum poenitentiae ut poenitens proponat se subiicere clavibus Ecclesiae per confessionem, secundum illud Psalmi, *dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam domino, et ut remisisti impietatem peccati mei*. Et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitudo horum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

III q. 88 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis quia sint ceteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

III q. 88 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam peccata venialia et peccatum originale redeunt modo praedicto, sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium quo haec peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem, quia homo, peccando venialiter, non facit contra Deum, sed praeter ipsum. Et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

III q. 88 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter. Uno modo, ex quantitate ipsius beneficii. Et secundum hoc, innocentia est maius Dei beneficium quam poenitentia, quae dicitur secunda tabula post naufragium. Alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis sibi fit gratia. Unde et ipse magis est ingratus si contemnat. Et hoc modo beneficium remissionis culpae est maius, inquantum praestatur totaliter indigno. Et ideo ex hoc sequitur maior ingratitudo.

## 3. Utrum redeant in aequali reatu.

III q. 88 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus quantus fuerat peccatorum prius dimissorum. Quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur; et per consequens magnitudo ingratitudinis qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitudinis est quantitas reatus consequentis. Ergo tantus reatus surgit ex ingratitudine sequentis peccati quantus fuit reatus omnium praecedentium peccatorum.

III q. 88 a. 3 arg. 2

téhož otroctví, od něhož byl dříve osvobozen, anebo také do těžšího. Tedy mnohem spíše, kdo hřeší proti Bohu po vysvobození z hříchu, jest uváděn do takové proviny trestu, jakou dříve měl.

Mimo to Mat. 18 se praví, že rozhněvaný pán vydal jej (jemuž znova pro nevděk přičítal hříchy odpuštěné), mučitelům, dokud nezaplatí veškerý dluh. Ale to by nebylo, kdyby nepovstávala z nevděku taková provina, jaká byla všech předešlých hříchů. Tedy se navrací stejná provina pro nevděk.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 25: "Podle míry hříchu bude i míra ran." Z čehož je patrné, že z malého hříchu nepovstává veliká provina. Ale někdy následující smrtelný hřích je mnohem menší než kterýkoliv hřích dříve odpuštěný. Tedy se nenavrací z následujícího hříchu taková provina, jaká byla hříchů prve odpuštěných.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že z následujícího hříchu povstává pro nevděk taková provina, jaká byla hříchů dříve odpuštěných, vedle vlastní proviny tohoto hříchu. Ale to není nutné, protože, jak bylo svrchu řečeno, provina předchozích hříchů nenavrací se pro následující hřích, pokud následovala z úkonů předešlých hříchů, nýbrž pokud sleduje úkon následujícího hříchu. A proto velikost navracející se proviny musí býti podle tíhy následujícího hříchu.

Může se však státi, že tíha následujícího hříchu rovná se tíži všech hříchů předešlých. Ale to není vždy nutné, ať mluvíme o jeho velikosti, kterou má ze svého druhu, ježto následující hřích je někdy jednoduché smilstvo, kdežto hříchy předešlé byly cizoložstva nebo vraždy či svatokrádeže; i kdybychom mluvili také o velikosti, kterou má z připojeného nevděku. Není totiž třeba, aby velikost nevděku se naprosto rovnala velikosti přijatého dobrodiní, jehož velikost se béře podle velikosti hříchů, dříve odpuštěných. Přihází se totiž, že proti témuž dobrodiní jeden jest velmi nevděčný buď podle hloubky pohrdání dobrodiním, anebo podle tíhy viny, spáchané proti dobrodinci; jiný však málo, buď proto, že méně pohrdá, nebo proto, že méně jedná proti dobrodinci. Ale poměrně velikost nevděku rovná se velikosti dobrodiní; neboť za předpokladu stejného pohrdání dobrodiním nebo urážky dobrodince, tím větší bude nevděk, čím větší bylo dobrodiní.

Z čehož je zjevné, že není nutné, aby pro nevděk vždycky se vracelo za následující hřích tolik proviny, kolik bylo za předešlé hříchy, nýbrž nutně tím větší se vrátí provina za jakýkoli následující smrtelný hřích úměrně, čím byly dříve odpuštěné hříchy četnější a větší.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobrodiní odpuštění viny nabývá naprosté velikosti podle velikosti hříchů dříve odpuštěných. Ale hřích nevděku nenabývá naprosté velikosti podle velikosti dobrodiní, nýbrž podle velikosti pohrdání nebo urážky, jak bylo řečeno. A proto důvod

Praeterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eandem servitutem a qua prius fuerat liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum poenae quantum primo habuerat.

III q. 88 a. 3 arg. 3

Praeterea, Matth. XVIII dicitur quod iratus dominus tradidit eum, cui replicantur peccata dimissa propter ingratitudinem, tortoribus, quoadusque redderet universum debitum. Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus quantus fuit omnium praeteritorum peccatorum. Ergo aequalis reatus per ingratitudinem redit.

III q. 88 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque mortale peccatum sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

III q. 88 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti, propter ingratitudinem, consurgit tantus reatus quantus fuit reatus omnium peccatorum prius dimissorum, supra reatum proprium huius peccati. Sed hoc non est necesse. Quia supra dictum est quod reatus praecedentium peccatorum non redit per peccatum sequens inquantum sequebatur ex actibus praecedentium peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ita oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequentis. Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequentis adaequat gravitatem omnium praecedentium peccatorum, sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate eius quam habet ex sua specie, cum quandoque peccatum sequens sit simplex fornicatio, peccata vero praeterita fuerunt homicidia vel adulteria seu sacrilegia; sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitudine annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitudinis sit absolute aequalis quantitati beneficii suscepti, cuius quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus, vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpae contra benefactorem commissae; alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adaequatur quantitati beneficii, supposito enim aequali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitudo quanto beneficium fuit maius. Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus quantus fuit praecedentium peccatorum, sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et maiora, tanto redeat maior reatus per qualecumque sequens peccatum mortale.

III q. 88 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beneficium remissionis culpae recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum dimissorum. Sed peccatum



nedokazuje.

K druhému se musí říci, že ani propuštěný otrok nevrací se do původního otroctví pro jakýkoliv nevděk, nýbrž pro nějaký těžký.

K třetímu se musí říci, že tomu, jemuž se odpouštěné hříchy zase přičítají pro následující nevděk, vrací se celý dluh, pokud velikost předešlých hříchů úměrně se nalézá v následujícím nevděku, ne však naprostě, jak bylo řečeno.

## I.4. Zda nevděk, pro nějž následující hřích působí návrat hříchů dříve odpuštěných, je zvláštní hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevděk, pro nějž následující hřích působí návrat hříchů dříve odpuštěných, je zvláštní hřích. Neboť vzdávati díky náleží do oplácení, jež se vyžaduje ve spravedlnosti; jak je patrné z Filosofa v V. Ethic. Ale spravedlnost je zvláštní ctnost. Tedy nevděk je zvláštní hřích.

Mimo to Tullius, ve II. Rhetor., stanoví, že vděčnost je zvláštní ctnost. Ale nevděk je protilehlý vděčnosti. Tedy nevděk je zvláštní hřích.

Mimo to zvláštní účinek pochází od zvláštní příčiny. Ale nevděk má zvláštní účinek, že totiž působí nějaký návrat hříchů dříve odpuštěných. Tedy nevděk je zvláštní hřích.

Avšak proti, co sleduje všechny hříchy, to není zvláštní hřích. Ale každým hříchem smrtelným stává se každý nevděčným Bohu; jak je patrné z předešlého. Tedy nevděk není zvláštní hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že nevděk hřešícího jest někdy zvláštní hřích, někdy však ne, nýbrž jest okolnost, povšechně sledující každý smrtelný hřích, který se páše proti Bohu. Hřích totiž nabývá druhu z úmyslu hřešícího; pročež, jak praví Filosof, v V. Ethic., kdo cizoloží, aby kradl, ten je spíše zloděj než cizoložník. Jestli tedy nějaký hříšník páše nějaký hřích z pohrdání Bohem a přijatým dobrodiním, onen hřích vstupuje do druhu nevděku; a tím způsobem nevděk hřešícího je zvláštní hřích. Jestliže však někdo, zamýšleje spáchati nějaký hřích, jako vraždu nebo cizoložství, neodvrátí se od něho, ačkoli obsahuje pohrdání Bohem, nevděk nebude zvláštní hřích, nýbrž vstoupí v druh onoho hříchu, jako nějaká okolnost. Avšak, jak Augustin praví, v knize O přirozenosti a milosti, není každý hřích z pohrdání, a přece se v každém hříchu pohrdá Bohem v jeho přikázáních. Pročež je zjevné, že nevděk hřešícího je někdy zvláštní hřích, ale ne vždycky.

ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus vel offensae, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

III q. 88 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

III q. 88 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum praecedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolute, ut dictum est.

## 4. Utrum illa ingratitudo per quam redeunt sit speciale peccatum.

III q. 88 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in iustitia, ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

III q. 88 a. 4 arg. 2

Praeterea, Tullius, in II Rhetoric., ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiae. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

III q. 88 a. 4 arg. 3

Praeterea, specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quod facit aliqualiter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

III q. 88 a. 4 s. c.

Sed contra est. Id quod sequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex praemissis patet. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

III q. 88 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum; quandoque non, sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale quod contra Deum committitur. Peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis, unde, ut philosophus dicit, in V Ethic., *ille qui moechatur ut furetur, magis est fur quam moechus*. Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committit, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis, et haec ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahatur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum, sed traheretur ad speciem alterius peccati sicut circumstantia quaedam. Ut autem Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis praeceptis. Unde manifestum est quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť prvé důvody dokazují, že nevděk o sobě jest nějaký druh hříchu. Poslední pak důvod dokazuje, že nevděk, pokud se shledává v každém hříchu, není zvláštní hřích.

## *LXXXIX. O znovu nabytí ctnosti pokáním.*

### Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o znovunabytí ctností pokáním.

A o tom je šest otázek.

1. Zda pokáním jsou navráceny ctnosti.
2. Zda jsou navráceny ve stejné velikosti.
3. Zda je navrácena kajícníkovi stejná hodnota.
4. Zda díla ctností jsou umrtvena následujícím hříchem.
5. Zda skutky hříchem umrtvené ožijí pokáním.
6. Zda mrtvé skutky, to jest, vykonané bez lásky, ožijí pokáním.

### I.1. Zda jsou ctnosti navráceny pokáním.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pokáním nejsou navráceny ctnosti. Neboť ztracené ctností nemohly by býti navráceny pokáním, leč by pokání bylo příčinou ctností. Ale pokání, ježto je ctnost, nemůže býti příčinou všech ctností, zvláště, když některé ctnosti jsou přirozeně před pokáním, totiž víra, naděje a láska, jak bylo shora řečeno. Tedy nejsou ctnosti pokáním navráceny.

Mimo to pokání záleží v nějakých úkonech kajícníkových. Ale darmo dané ctnosti nejsou působeny našimi úkony: praví totiž Augustin, v II. knize O svobodném rozhodování, že ctnosti působí v nás Bůh bez nás. Tedy se zdá, že pokáním nejsou navráceny ctnosti.

Mimo to, mající ctnost koná úkony ctností bez obtíží a s radosti, pročež praví Filosof, v I. Ethic., že není spravedlivý, koho netěší spravedlivé jednání. Ale mnozí kající trpí ještě obtížemi konajíce úkony ctností. Nenavracejí se tedy ctnosti pokáním.

Avšak proti jest, že, jak se čte Luk. 15, otec poručil aby kajícího syna oděli nejlepším rouchem, což je dle Ambrože oděv moudrosti, kterého zároveň nabývají všechny ctnosti, podle onoho Moudr. 8: "Učí střízlivosti a spravedlnosti, opatrnosti a ctnosti, nad něž v žití není nic užitečnějšího lidem." Tedy jsou pokáním navráceny všechny ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pokáním odpouštějí se hříchy, jak bylo shora řečeno. Avšak odpuštění hříchů nemůže nastati, leč vlitím milosti. Pročež zbývá, že skrze pokání se vlévá člověku milost. Milost pak sledují všechny ctnosti darmo dané, jako plynou všechny mohoucnosti z bytnosti duše: jak jsme měli v Druhé Části. Pročež zůstává, že pokáním jsou navráceny všechny ctnosti.

III q. 88 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod ingratitudo secundum se sit quaedam species peccati. Ultima autem ratio concludit quod ingratitudo secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

## *89. De recuperatione virtutum per poenitentiam.*

### Prooemium

III q. 89 pr.

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per poenitentiam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per poenitentiam restituantur virtutes. Secundo, utrum restituantur in aequali quantitate. Tertio, utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas. Quarto, utrum opera virtutum per peccatum mortificentur. Quinto, utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant. Sexto, utrum opera mortua, idest absque caritate facta, per poenitentiam vivificentur.

### 1. Utrum per poenitentiam restituantur virtutes.

III q. 89 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissae per poenitentiam restitui nisi poenitentia virtutes causaret. Sed poenitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, praesertim cum quaedam virtutes sint naturaliter priores poenitentia, ut supra dictum est. Ergo per poenitentiam non restituuntur.

III q. 89 a. 1 arg. 2

Praeterea, poenitentia in quibusdam actibus poenitentis consistit. Sed virtutes gratuitae non causantur ex actibus nostris, dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod virtutes Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo videtur quod per poenitentiam non restituantur virtutes.

III q. 89 a. 1 arg. 3

Praeterea, habens virtutem sine difficultate et delectabiliter actus virtutum operatur, unde philosophus dicit, in I Ethic., quod *non est iustus qui non gaudet iusta operatione*. Sed multi poenitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per poenitentiam restituuntur virtutes.

III q. 89 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, Luc. XV, pater mandavit quod filius poenitens indueretur stola prima, quae, secundum Ambrosium, est amictus sapientiae, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus*. Ergo per poenitentiam omnes virtutes restituuntur.

III q. 89 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod per poenitentiam, sicut dictum est supra, remittuntur peccata. Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiae. Unde relinquitur quod per poenitentiam gratia homini infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitae, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae, ut in



K prvnímu se tedy musí říci, že pokání tím způsobem navrací ctnosti, jakým způsobem je příčinou milosti, jak již bylo řečeno. Je pak příčinou milosti, pokud je svátost; neboť, pokud je ctnost, je spíše účinkem milosti. A proto není nutné, aby pokání, jakožto ctnost, bylo příčinou všech ctností; nýbrž, aby pohotovost pokání byla účinkem svátosti pokání zároveň s pohotovostmi jiných ctností.

K druhému se musí říci, že ve svátosti pokání úkony lidské jsou látkou; ale tvarová síla této svátosti závisí na moci klíčů. A proto moc klíčů působí účinně milost a ctnosti, byť nástrojově. Ale prvý úkon kajícího se má jako poslední uzpůsobení k dosažení milosti, totiž zkroušenost; jiné pak následující úkony pocházejí již z milosti a ctností.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, někdy po prvém úkonu pokání, kterým je zkroušenost, zůstávají nějaké zbytky hříchů, totiž uzpůsobení, vzniklá z dřívějších hříšných úkonů, z nichž povstává kajícímu nějaká nesnáz při konání ctnostných úkonů; ale se strany samého sklonu lásky a jiných ctností, kající koná ctnostné úkony radostně a bez nesnáze; jako kdyby ctnostný případkově trpěl nesnáz v konání ctnostného skutku pro spánek nebo jinou tělesnou neurovnanost.

### I.2. Zda po pokání povstává člověk ve stejné ctnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že po pokání povstává člověk ve stejné ctnosti. Praví totiž Apoštol, Řím. 8: "Milujícím Boha vše spolupůsobí k dobrému"; kdež praví Glossa, že "to je tak pravdivé, že jestliže někteří z nich zbloudí a odchýlí se, i z toho jim Bůh učiní prospěch v dobrém". Ale to by nebylo, kdyby člověk povstával v menší ctnosti. Tedy se zdá, že kající nikdy nepovstává v menší ctnosti.

Mimo to Ambrož praví, že "pokání jest znamenitá věc, jež všechny nedostatky vrací v dokonalému". Ale to by nebylo, kdyby se nenabývalo ctností ve stejné velikosti. Tedy pokáním se vždycky nabývá stejné ctnosti.

Mimo to k onomu Gen. 1, ‚Nastal večer a ráno, den jeden', praví Glossa: "Večerní světlo jest, ze kterého kdo vypadl; jitřní, ve kterém povstává." Ale jitřní světlo jest větší než večerní. Tedy. někdo povstává ve větší milosti nebo lásce, než dříve měl. Což se také zdá z toho, co Apoštol praví, Řím. 5: "Kde hojnost přestupku, též přehojnost milosti."

Avšak proti, láska pokročilá nebo dokonalá je větší než láska začínající. Ale někdy padá někdo v lásce pokročilé, povstává však v lásce začínající. Tedy vždycky povstane člověk v menší ctnosti.

secunda parte habitum est. Unde relinquitur quod per poenitentiam omnes virtutes restituantur.

III q. 89 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod eodem modo poenitentia restituit virtutes per quem modum est causa gratiae, ut iam dictum est. Est autem causa gratiae inquantum est sacramentum, nam inquantum est virtus, est magis gratiae effectus. Et ideo non oportet quod poenitentia, secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus poenitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum causetur.

III q. 89 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent materialiter, sed formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen. Sed actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio, alii vero sequentes actus poenitentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus.

III q. 89 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quandoque post primum actum poenitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatae, ex quibus praestatur difficultas quaedam poenitenti ad operandum opera virtutum, sed quantum est ex ipsa inclinatione caritatis et aliarum virtutum, poenitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum aut aliquam corporis dispositionem.

### 2. Utrum restituantur in aequali quantitate.

III q. 89 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod post poenitentiam resurgat homo in aequali virtute. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ubi dicit Glossa Augustini quod hoc adeo verum est *ut, si qui horum devient et exorbitent, hoc ipsum Deus faciat eis in bonum proficere*. Sed hoc non esset si homo resurgeret in minori virtute.

III q. 89 a. 2 arg. 2

Praeterea, Ambrosius dicit quod *poenitentia optima res est, quae omnes defectus revocat ad perfectum*. Sed hoc non esset nisi virtutes in aequali quantitate recuperarentur. Ergo per poenitentiam semper recuperatur aequalis virtus.

III q. 89 a. 2 arg. 3

Praeterea, super illud Genes. I, *factum est vespere et mane dies unus*, dicit Glossa, *vespertina lux est a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit*. Sed lux matutina est maior quam vespertina. Ergo aliquis resurgit in maiori gratia vel caritate quam prius habuerat. Quod etiam videtur per id quod apostolus dicit, Rom. V, *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*.

III q. 89 a. 2 s. c.

Sed contra, caritas proficiens vel perfecta maior est quam caritas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a caritate proficiente, resurgit autem in caritate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori etiam virtute.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, hnutí svobodného rozhodování, které jest v ospravedlnění bezbožného, je poslední uzpůsobení k milosti. Pročež v témž mžiku je vlití milosti s řečeným hnutím svobodného rozhodování, jak jsme měli ve Druhé Části; a v tom hnutí je zahrnut úkon pokání, jak bylo shora řečeno. Jest pak zjevné, že tvary, které mohou přijímati více a méně, sílí a ochabují podle různého uzpůsobení podmětu, jak jsme měli v Druhé Části. A odtud jest, že, pokud hnutí svobodného rozhodování v kajícím je silnější nebo chabější, potud dosahuje kajícník větší nebo menší milosti. Stává se pak, že síla hnutí kajícníkova jest někdy úměrná větší milosti, než byla ta, které pozbyl hříchem, někdy zase stejná, někdy pak menší. A proto kajícník někdy povstává ve větší milosti, než dříve měl, někdy' pak ve stejné, někdy také v menší. A týž důvod jest o ctnostech, které jsou důsledek milostí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne všem milujícím Boha spolupůsobí k dobrému to, že hříchem odpadají od lásky Boží, což je patrné u těch, kteří padnou a nikdy nevstanou, nebo kteří vstavše opět padnou, nýbrž pouze těm, "kteří podle úradku mají povolání svatých", totiž předurčeným, kteří, kolikrátkoli padnou, nakonec přece povstanou. Stává se jim tedy dobrem to, že klesají, ne že vždy povstávají ve větší milosti, nýbrž že povstávají v trvalejší milosti; ne sice se strany milosti samé, protože čím je milost větší, tím jest o sobě trvalejší; nýbrž se strany člověka, jenž zůstává tím stálejší v milosti, čím jest obezřelejší a pokornější. Proto také Glossa tamtéž dodává, že "proto jim prospívá k dobrému. že klesnou, protože se vracejí pokornější a poučenější".

K druhému se musí říci, že pokání samo o sobě má moc upraviti dokonalost ze všech nedostatků a také přivésti do vyššího stavu; ale to má někdy překážku se strany člověka, jenž chaběji se pohybuje k Bohu a k ošklivení hříchu. Jako také na křtu dosahují někteří dospělí větší nebo menší milosti, podle různosti svého uzpůsobení.

K třetímu se musí říci, že ono připodobnění obojí milosti ke světlu večernímu a rannímu je z podobnosti pořadu, protože po večerním světle následuje noční tma, kdežto po světle ranním následuje denní světlo; ne však z podobnosti většího nebo menšího rozsahu. Také ono slovo Apoštolovo se rozumí o milosti Kristově, která převyšuje veškerou hojnost lidských hříchů. Není však pravdivé u všech, že čím hojněji hřeší, tím větší milosti nabývají, považíme-li rozsah milosti pohotovostní. Milost však jest oplývající co do samého pojmu milosti: protože většímuhříšníku se více darmo uděluje dobrodiní odpuštění. Ačkoli někdy hojně hřešící hojněji želí a tak dosahují hojnější pohotovosti milosti a ctností, jak je patrné na Magdaleně.

K tomu pak, co se pro opak namítá, musí se říci, že v

III q. 89 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam, unde in eodem instanti est gratiae infusio cum praedicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est. In quo quidem motu comprehenditur actus poenitentiae, ut supra dictum est. Manifestum est autem quod formae quae possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subiecti, ut in secunda parte habitum est. Et inde est quod, secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur maiorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiae quam illa a qua cecidit per peccatum; quandoque vero aequali; quandoque vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat; quandoque autem in aequali; quandoque etiam in minori. Et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur.

III q. 89 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt iterum casuri, sed in *his qui secundum propositum vocati sunt sancti*, scilicet praedestinatis, qui, quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit igitur eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in maiori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia, non quidem ex parte ipsius gratiae, quia, quanto gratia est maior, tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit quod ideo proficit eis in bonum quod cadunt, quia humiliores redeunt, et quia doctiores fiunt.

III q. 89 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulteriorem statum, sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati. Sicut etiam in Baptismo aliqui adulti consequuntur maiorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

III q. 89 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa assimilatio utriusque gratiae ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebrae noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter maiorem vel minorem similitudinem quantitatis. Illud etiam verbum apostoli intelligitur de gratia, quae exsuperat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem hoc est verum in omnibus, quod quanto abundantius peccavit, tanto abundantiorem gratiam consequatur, pensata quantitate habitualis gratiae. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiae rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur. Quamvis quandoque abundanter peccantes abundanter dolent, et sic abundantiorem habitum gratiae et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

III q. 89 a. 2 ad 4



jednom a témž větší je milost pokročilá nežli začínající; ale v různých to nemusí býti. Jeden totiž začíná od větší milosti, než druhý měl ve stavu pokročilém, jak praví Řehoř, ve II. Dialog.: "Aby i přítomní i následující všichni poznali, s jak dokonalou milostí života začalo Požehnané Dítko."

## I.3. Zda se pokáním navrací člověku dřívější hodnota.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se pokáním člověku nenavrací dřívější hodnota. Neboť k onomu Amos. 5, 'Padla panna izraelská', praví Glossa: "Nepopírá možnost povstání, nýbrž nepovstane panna izraelská, protože ovce jednou zabloudivší, i když byla přinesena na ramenou pastýřových, nemá takovou slávu, jakou ta, která nikdy nezabloudila." Tedy nenabývá člověk pokáním dřívější hodnoty.

Mimo to Jeronym praví: "Kdokoli neostříhají hodnoty božského stupně, spokojte se spásou duše: neboť jest nesnadno vrátiti se na dřívější stupeň. A papež Inocenc I. praví, že "kanony, ustanovené v Nicei, vylučují kajícníky i z nejnižších duchovních služeb". Tedy nenabývá člověk pokáním dřívější hodnoty.

Mimo to před hříchem může někdo vystoupiti na vyšší stupeň. Nepovoluje se to však kajícníkovi po hříchu. Praví se totiž Ezech. 44: "Levité, kteří odešli ode mne, nikdy se mi nepřiblíží, aby vykonávali kněžství"; též se čte na sněmu Ilerdském, jak je Dekret. dist. 50: "Ti, kteří slouží svatému oltáři, kdyby náhle padli v žalostné slabosti těla, a Pán dopřál hodného pokání, tak obdrží místa svých služeb, že nemohou dále postupovati k vyšším službám." Nenavrací tedy pokání člověka dřívější hodnotu.

Avšak proti jest, že, jak se čte v téže distinkci, praví Řehoř, píše Sekundinovi: "Věříme, že člověk po hodném zadostučinění může se vrátiti do své cti." A na sněmu Agathském se čte: "Zatvrzelí duchovní buďte potrestáni od biskupů, jak dovolí řád hodnosti; tak, aby dostali svůj stupeň a hodnost, až je napraví pokání."

Odpovídám: Musí se říci, že člověk ztrácí hříchem dvojí hodnotu: jednu vzhledem k Bohu, jinou pak vzhledem k Církvi.

Vzhledem k Bohu pak ztrácí dvojí hodnotu: jednu hlavní, kterou totiž skrze milost byl počten mezi syny Boží; a tuto hodnotu získává zpět pokáním, což se naznačuje Luk. 15 na marnotratném synu, jemuž kajícímu poručil otec navrátiti nejlepší roucho a prsten a obuv. Jinou pak ztrácí hodnotu druhotnou, totiž nevinnost; jíž, jak se tamtéž čte, honosil se starší syn, řka: "Hle, tolik let ti sloužím a nikdy jsem nepřestoupil tvého rozkazu." A této hodnoty nemůže kajícník získati zpět. Získává však někdy něco většího: protože; jak praví Řehoř, v Homilii O sto ovcích, "ti, kteří uvažují, že zabloudili daleko od Boha, nahradí předešlé škody následujícími zisky. Je tedy z nich větší radost v

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod una et eadem gratia maior est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse. Unus enim incipit a maiori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit, in II Dialog., *praesentes et secuturi omnes cognoscant, Benedictus puer a quanta perfectione conversionis gratiam incoepisset*.

## 3. Utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas.

III q. 89 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem. Quia super illud Amos V, *virgo Israel cecidit*, dicit Glossa, *non negat ut resurgat, sed ut resurgere virgo possit, quia semel oberrans ovis, etsi reportetur in humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam quae nunquam erravit*. Ergo per poenitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

III q. 89 a. 3 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit, *quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare, reverti enim in pristinum gradum difficile est*. Et Innocentius Papa dicit quod *apud Nicaeam constituti canones poenitentes etiam ab infimis clericorum officiis excludunt*. Non ergo per poenitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

III q. 89 a. 3 arg. 3

Praeterea, ante peccatum potest aliquis ad maiorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur poenitenti, dicitur enim Ezech. XLIV, *Levitae qui recesserunt a me, nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur*. Et, sicut habetur in decretis, dist. l, in Hilerdensi Concilio legitur, *hi qui sancto altario deserviunt, si subito flenda debilitate carnis corruerint, et, domino respiciente, poenituerint, officiorum suorum loca recipiant, nec possint ad altiora officia ulterius promoveri*. Non ergo poenitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

III q. 89 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut in eadem distinctione legitur, Gregorius, scribens Secundino, dixit, *post dignam satisfactionem, credimus hominem posse redire ad suum honorem*. Et in Concilio Agathensi legitur, *contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur, ita ut, cum eos poenitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant*.

III q. 89 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem. Unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam. Et hanc dignitatem recuperat per poenitentiam. Quod significatur Luc. XV de filio prodigo, cui pater poenitenti iussit restitui stolam primam et anulum et calceamenta. Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior, dicens, *ecce, tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum praeterivi*. Et hanc dignitatem poenitens recuperare non potest. Recuperat tamen quandoque aliquid maius. Quia, ut Gregorius dicit, in homilia de centum ovibus, *qui errasse a*

nebi, protože i vůdce v bitvě více miluje toho vojína, který, vrátiv se po útěku, statečně tiskne nepřítele, než onoho, který nikdy neukázal záda a nikdy nic statečného nevykonal".

Církevní pak hodnotu ztrácí hříchem člověk, protože se stal nehodným toho, co náleží k vykonávání církevní hodnosti; té pak zpět získati nesmí. Jedním způsobem proto, že se nekaje. Pročež píše Isidor biskupu Misianovi, jak se čte v téže dist. hl. Domino: "Kanony stanoví návrat na dřívější stupně těch, kteří napřed zadostučinili pokáním, nebo patřičně vyznali hříchy. Opačně však ti, kteří nenapraví neřestné porušení, nenabývají ani stupně cti, ani milosti společenství." - Za druhé, protože koná pokání nedbale. Pročež se praví v téže dist., hl. Si quis diaconus: "Když se u některých nejeví ani zkroušená pokora, ani vytrvalá modlitba, ani je nevidíme oddané postům a četbě, můžeme poznati, v jaké nedbalosti by zůstávali, kdyby se vrátili k dřívější cti." - Za třetí, jestliže se dopustil hříchu, spojeného s nějakým vyřazením; pročež se praví v téže dist., ze sněmu papeže Martina: "Kdo by pojal vdovu nebo od druhého opuštěnou, nebudiž přijat mezi duchovenstvo; kdyby se vloudil, budiž svržen. Podobně také, kdyby měl po křtu na svědomí vraždu, ať skutkem nebo rozkazem nebo radou nebo chráněním." Ale to není pro hřích, nýbrž pro vyřazenost. - Za čtvrté pro pohoršení. Pročež se čte v téže dist., hl. De his vero: "Kteří byli veřejně usvědčeni nebo přistiženi v křivé přísaze, krádeži a smilstvu a ostatních takových zločinech, podle nařízení svatých kanonů, pozbudou vlastního stupně: protože je pohoršením lidu Božímu míti nad sebou postavené takové osoby. Kdo se však skrytě zpovídají knězi z řečených hříchů, jimi tajně spáchaných, postarají-li se o svou očistu posty a almužnami a bděními a svatými skutky, těm, zůstávajícím na vlastnímstupni, jest přislíbiti naději v milosrdenství Boha odpouštějícího." A totéž se praví, Extra, o vlastnostech svěcenců, hl. Quaesitum: "Nejsou-li uvedené zločiny soudním řízením prokázány, nebo jinak rozhlášeny, mimo provinilé vraždou, popokání nelze brániti v přijetí nebo vykonávání svěcení."

K prvnímu se tedy musí říci, že týž důvod jest o znovunabytí panenství a o znovunabytí nevinnosti, jež patří do druhotné hodnoty vzhledem k Bohu.

K druhému se musí říci, že Jeronym nepraví v oněch slovech, že je člověku nemožné, nýbrž že jest nesnadné po hříchu znovunabýti dřívějšího stupně, protože se to povoluje pouze dokonale kajícímu, jak bylo řečeno. K ustanovením pak kanonů, které se to zdají zakazovati, odpovídá Augustin, píše Bonifáciovi: "Že bylo ustanoveno v Církvi, aby nikdo po pokání za nějaký zločin nepřijímal duchovenství, ani se k němu nevracel, ani aby nezůstával v duchovenství, nebylo zoufání nad odpuštěním, nýbrž přísnost kázně; jinak by se pochybovalo o klíčích Církvi daných, o nichž bylo řečeno: "Cokoliv rozvážete na zemi, bude rozvázáno i v nebi." A potom dodává: "Neboť i svatý David činil pokání za smrtelné zločiny, a přece zůstal ve své cti; a blažený Petr zajisté se kál za zapření Pána, když prolil přehořké slzy, a přece zůstal apoštolem. Ale nemá se proto pokládati za marnou pečlivost potomních, kteří, kde *Deo se considerant, damna praecedentia lucris sequentibus recompensant. Maius ergo gaudium de eis fit in caelo, quia et dux in praelio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit et nunquam aliquid fortiter fecit*. Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, qui indignum se reddit ad ea quae competunt dignitati ecclesiasticae exercenda. Quam quidem recuperare prohibentur, uno modo, quia non poenitent. Unde Isidorus ad Misianum episcopum scribit, sicut in eadem distinctione legitur, cap. domino, *illos ad pristinos gradus canones redire praecipiunt quos poenitentiae praecessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis*. Secundo, quia poenitentiam negligenter agunt. Unde in eadem distinctione, cap. si quis diaconus, dicitur, *cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec ieiuniis vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent*. Tertio, si commisit aliquod peccatum habens irregularitatem aliquam admixtam. Unde in eadem distinctione, ex Concilio Martini Papae, dicitur, *si quis viduam, vel ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum. Quod si irrepserit, deiiciatur. Similiter si homicidii aut facto aut praecepto aut consilio aut defensione, post Baptismum, conscius fuerit*. Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto, propter scandalum. Unde in eadem distinctione legitur, cap. de his vero, *Rabanus dicit, hi qui deprehensi vel capti fuerint publice in periurio, furto aut fornicatione, et ceteris criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decidant, quia scandalum est populo Dei tales personas superpositas habere. Qui autem de praedictis peccatis absconse a se commissis sacerdoti confitentur, si se per ieiunia et eleemosynas vigiliasque et sacras orationes purgaverint, his etiam, gradu proprio servato, spes veniae de misericordia Dei promittenda est*. Et hoc etiam dicitur extra, de qualitate Ordinand., cap. quaesitum, *si crimina ordine iudiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, praeter reos homicidii, post poenitentiam in susceptis vel iam suscipiendis ordinibus impedire non possunt*.

III q. 89 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis et de recuperatione innocentiae, quae pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

III q. 89 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed dicit esse difficile hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte poenitenti, ut dictum est. Ad statuta autem canonum qui hoc prohibere videntur, respondet Augustinus, Bonifacio scribens, *ut constitueretur in Ecclesia ne quisquam post alicuius criminis poenitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae. Alioquin contra claves datas Ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est, quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo*. Et postea subdit, *nam et sanctus David de criminibus egit poenitentiam, et*



se nic neujímalo spáse, přidali nějaké pokoření, zkusivše, jak myslím, klamavá pokání některých z bažení po čestném postavení."

K třetímu se musí říci, že ono ustanovení rozumí se o těch, kteří konají veřejné pokání, kteří pak nemohou postoupiti na vyšší stupeň. Neboť i Petr po zapření byl ustanoven pastýřem ovcí Kristových, jak je patrné Jan. posl. Tam také Zlatoústý praví že "Petr po zapření a pokání ukázal, že má větší důvěru v Krista. Tomu totiž, jenž se při večeři neodvážil otázati, nýbrž Jana pověřil otázkou, potom bylo svěřeno i představenství bratří, i nejen druhého nepověřuje otázkou na svou záležitost, nýbrž potom sám se za Jana táže Mistra."

## I.4. Zda mohou býti umrtveny skutky ctností, vykonané v lásce.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že skutky ctností, vykonané v lásce, nemohou býti umrtveny. Neboť, co není, nelze změniti. Ale umrtvení jest nějaká změna ze života ve smrt. Ježto tedy skutky ctností, když se staly, již nejsou, zdá se, že nadále nemohou býti umrtveny.

Mimo to ctnostnými skutky, vykonanými v lásce, zasluhuje člověk věčný život. Ale odejmouti mzdu zasloužilému je nespravedlnost, do které Bůh neupadá. Tedy nemůže býti, aby skutky ctností, vykonané v lásce, byly umrtveny následujícím hříchem.

Mimo to silnější není zrušeno slabším. Ale skutky lásky jsou silnější než kterékoli hříchy: protože, jak se praví Přísl. 10, "láska přikrývá veškerá provinění". Tedy se zdá, že skutky, vykonané v lásce, nemohou býti umrtveny následujícím smrtelným hříchem.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 18: "Odvrátí-li se spravedlivý od spravedlnosti své,nebude vzpomenuto všech spravedlností jeho, které učinil."

Odpovídám: Musí se říci, že živá věc ztrácí smrtí životní činnost. Pročež v jakémsi podobenství slují věci umrtvenými, když se jim překazí vlastní účinek nebo činnost. Účinkem pak ctnostných skutků, které jsou z lásky, jest přivésti do věčného života, a tomu se zabrání následujícím smrtelným hříchem, jenž odnímá milost. A dle toho skutky, vykonané v lásce, slují umrtvené následujícím smrtelným hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako hříšné skutky pominou činem a zůstávají provinou, tak skutky vykonané v lásce, když pominou činem, zůstávají zásluhou v Božím přijetí. A dle toho jsou umrtveny, pokud je člověku zabráněno dosáhnouti své odměny.

K druhému se musí říci, že mzda může býti bez *tamen in honore suo perstitit. Et beatum Petrum, quando amarissimas lacrimas fudit, utique dominum negasse poenituit, et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum diligentia, qui, ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas poenitentias per affectatas honorum potentias*.

III q. 89 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam poenitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad maiorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Ioan. ult. Ubi dicit Chrysostomus quod *Petrus post negationem et poenitentiam ostendit se habere maiorem fiduciam ad Christum. Qui enim in cena non audebat interrogare, sed Ioanni interrogationem commisit, huic postea et praepositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quae ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Ioanne magistrum interrogat*.

## 4. Utrum opera virtutum per peccatum sequens mortificentur.

III q. 89 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera virtutum in caritate facta mortificari non possunt. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quaedam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, iam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possunt.

III q. 89 a. 4 arg. 2

Praeterea, per opera virtutis in caritate facta homo meretur vitam aeternam. Sed subtrahere mercedem merenti est iniustitia, quae non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in caritate facta per peccatum sequens mortificentur.

III q. 89 a. 4 arg. 3

Praeterea, fortius non corrumpitur a debiliori. Sed opera caritatis sunt fortiora quibuslibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb. X, *universa delicta operit caritas*. Ergo videtur quod opera in caritate facta per sequens mortale peccatum mortificari non possunt.

III q. 89 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *si averterit se iustus a iustitia sua, omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur*.

III q. 89 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod res viva per mortem perdit operationem vitae, unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari quando impediuntur a proprio suo effectu vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam. Quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc, opera in caritate facta dicuntur mortificari per sequens peccatum mortale.

III q. 89 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut opera peccatorum transeunt actu et manent reatu, ita opera in caritate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione. Et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

III q. 89 a. 4 ad 2

nespravedlnosti odňata zasloužilému, když se sám učinil nehodným mzdy následující vinou. Neboť někdy též to, co člověk již přijal, spravedlivě ztrácí za vinu.

K třetímu se musí říci, že není ze síly hříšných skutků, že jsou umrtveny skutky, učiněné dříve v lásce; nýbrž jest ze svobody vůle, která se může odkloniti od dobrého ke zlému.

## I.5. Zda oživnou pokáním skutky, umrtvené hříchem.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že skutky umrtvené hříchem neoživnou pokáním. Jako se totiž odpouštějí minulé hříchy následujícím pokáním, tak se také umrtvují následujícím hříchem skutky, vykonané dříve v lásce. Ale nevracejí se hříchy odpuštěné pokáním, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se zdá, že také umrtvené skutky neoživnou láskou.

Mimo to skutky slují umrtvené z podobnosti se živočichy, kteří umírají, jak bylo řečeno. Ale mrtvý živočich nemůže opět oživnouti. Tedy ani umrtvené skutky nemohou pokáním opět oživnouti.

Mimo to skutky vykonané v lásce zasluhují slávu podle velikosti milosti nebo lásky. Ale někdy vstává člověk pokáním v menší milosti nebo lásce. Tedy nedosáhne slávy podle zásluhy dřívějších skutků; a tak se zdá, že neoživnou skutky umrtvené hříchem.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Joel. 2, _0Nahradím vám leta, která snědla kobylka': "Nestrpím zánik hojnosti, kterou jste ztratili s rozrušením ducha."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že záslužné skutky, umrtvené následujícím hříchem, neoživují následujícím pokáním, uvažujíce, že ony skutky nezůstávají, aby mohly býti oživeny. Ale to nemůže zabrániti, aby nebyly oživeny. Neboť nemají síly dovésti do věčného života, což patří k jejich životu, pouze pokud jsou skutkově, nýbrž také, když přestanou skutkově býti, pokud zůstávají Bohem přijaté. Tak však zůstávají, pokud na nich jest, i když jsou umrtveny hříchem: protože Bůh vždycky přijme ony skutky. jak byly vykonány, a svatí se z nich budou radovati, podle onoho Zjev. 3: ‚Drž co máš, aby jiný nevzal koruny tvé." Ale že nejsou účinné k přivedení do věčného života tomu, jenž je vykonal, pochází z překážky následujícího hříchu, jímž se stal nehodným věčného života. Tato však překážka se odstraňuje pokáním, pokud se jím odpouštějí hříchy. Pročež zůstává, že skutky prve umrtvené nabývají pokáním účinnosti přivésti toho, jenž je vykonal, do věčného života, což jest jejich ožití. A tak je patrné, že umrtvené skutky oživují pokáním.

Ad secundum dicendum quod sine iniustitia potest subtrahi merces merenti quando ipse reddiderit se indignum mercede per culpam sequentem. Nam et ea quae homo iam accepit, quandoque iuste propter culpam perdit.

III q. 89 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est propter fortitudinem operum peccati quod mortificantur opera prius in caritate facta, sed est propter libertatem voluntatis, quae potest a bono in malum deflecti.

## 5. Utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant.

III q. 89 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod opera mortificata per peccatum per poenitentiam non reviviscant. Sicut enim per poenitentiam subsequentem remittuntur peccata praeterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in caritate facta. Sed peccata dimissa per poenitentiam non redeunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod etiam opera mortificata per caritatem non reviviscant.

III q. 89 a. 5 arg. 2

Praeterea, opera dicuntur mortificari ad similitudinem animalium quae moriuntur, ut dictum est. Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per poenitentiam reviviscere.

III q. 89 a. 5 arg. 3

Praeterea, opera in caritate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiae vel caritatis. Sed quandoque per poenitentiam homo resurgit in minori gratia vel caritate. Ergo non consequetur gloriam secundum merita priorum operum. Et ita videtur quod opera mortificata per peccatum non reviviscant.

III q. 89 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, super illud Ioel II, *reddam vobis annos quos comedit locusta*, dicit Glossa, *non patiar perire ubertatem quam cum perturbatione animi amisistis*. Sed illa ubertas est meritum bonorum operum, quod fuit perditum per peccatum. Ergo per poenitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

III q. 89 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per poenitentiam sequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possent. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur. Non enim habent vim perducendi in vitam aeternam, quod pertinet ad eorum vitam, solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. III, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*. Sed quod isti qui ea fecit non sint efficacia ad ducendum ad vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditur indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera



K prvnímu se tedy musí říci, že hříšné skutky odstraňují se o sobě pokáním: tak totiž, že po Božím odpuštění z nich nadále nevychází ani poskvrna, ani provina. Ale skutky vykonané v lásce neodstraňují se Bohem, od něhož zůstávají přijaty; ale dostávají překážku se strany jednajícího člověka. A proto po zániku překážky, která je se strany jednajícího člověka, Bůh splní se své strany to, co ony skutky zasloužily.

K druhému se musí říci, že skutky vykonané v lásce nejsou umrtveny ze sebe, jak bylo řečeno, nýbrž pouze z přistupující překážky se strany jednajícího. Zvířata pak umírají ze sebe, pokud jsou zbavena zdroje života, a proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že, kdo povstává z pokání v menší lásce dosáhne sice bytnostné odměny podle velikosti lásky, ve které se nalézá. Bude však míti větší radost ze skutků, vykonaných v prvé lásce než ze skutků které vykonal v lásce druhé: což patří do odměny případkové.

## I.6. Zda následujícím pokáním oživnou také skutky mrtvé.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že následujícím pokáním oživnou také skutky mrtvé, které totiž nebyly vykonány v lásce. Neboť se zda nesnadnější, aby přišlo k životu to, co bylo umrtveno, což se nikdy neděje v přírodě, než to. co nikdy nebylo živé, aby bylo oživeno, protože se v přírodě nějaká živá rodí z neživých. Ale skutky umrtvené jsou pokáním oživovány, jak bylo řečeno. Tedy mnohem spíše oživují skutky mrtvé.

Mimo to odstranění příčiny odstraňuje účinek. Ale příčinou, proč skutky' z rodu dobrých vykonané bez lásky, nebyly živé, bylo chybění lásky a milosti. Ale tento nedostatek se odstraní pokáním. Tedy pokáním oživnou skutky mrtvé.

Mimo to praví Jeronym, k onomu Agg. I.: _0˜Sili jste mnoho': "Když někdy vidíš, že nějaký hříšník mezi mnohými špatnými skutky vykoná některé, jež jsou spravedlivé, není Bůh tak nespravedlivý, aby pro množství špatností zapomněl na nečetná dobra." Ale to se nejvíce zdá, když minulé špatnosti jsou zrušeny pokáním. Tedy se zdá, že pro pokání Bůh odmění dřívější dobré skutky, vykonané ve stavu hříchu; což jest jejich ožití.

Avšak proti jest co praví Apoštol, I. Kor. 13: "Kdybych rozdal na pokrm chudých všechen svůj majetek a kdybych vydal své tělo, takže bych hořel, lásky však bych neměl, nic mi neprospívá." To by však nebylo, kdyby byly oživeny aspoň následujícím pokáním. Tedy pokání neoživuje skutky dříve mrtvé.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký skutek sluje mrtvý dvojmo. - Jedním způsobem účinkově, protože totiž jest příčinou smrti. A dle toho hříšné skutky slují skutky mrtvými; podle onoho Žid. 9: "Krev Kristova vyčistí

mortificata per poenitentiam reviviscunt.

III q. 89 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opera peccati per poenitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducitur. Sed opera ex caritate facta non abolentur a Deo, in cuius acceptatione remanent, sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis. Et ideo, remoto impedimento quod est ex parte hominis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

III q. 89 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera in caritate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est, sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitae. Et ideo non est simile.

III q. 89 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui per poenitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem praemium essentiale secundum quantitatem caritatis in qua invenitur, habebit tamen gaudium maius de operibus in prima caritate factis quam de operibus quae in secunda fecit. Quod pertinet ad praemium accidentale.

## 6. Utrum opera mortua idest sine caritate facta per poenitentiam vivificentur.

III q. 89 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam subsequentem etiam opera mortua, quae scilicet non sunt in caritate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod nunquam fit secundum naturam, quam illud quod nunquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam viva aliqua generantur. Sed opera mortificata per poenitentiam vivificantur, ut dictum est. Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

III q. 89 a. 6 arg. 2

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine caritate facta non fuerunt viva, fuit defectus caritatis et gratiae. Sed iste defectus tollitur per poenitentiam. Ergo per poenitentiam opera mortua vivificantur.

III q. 89 a. 6 arg. 3

Praeterea, Hieronymus dicit, *si quando videris inter multa opera peccatorum facere quemquam aliqua quae iusta sunt, non est tam iniustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum*. Sed hoc videtur maxime quando mala praeterita per poenitentiam tolluntur. Ergo videtur quod post poenitentiam Deus remuneret priora bona in statu peccati facta, quod est ea vivificari.

III q. 89 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Hoc autem non esset si saltem per poenitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo poenitentia vivificat opera prius mortua.

III q. 89 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter. Uno modo, effective, quia scilicet est causa mortis. Et secundum hoc, opera peccati dicuntur opera

svědomí naše od skutků mrtvých." Tyto tedy mrtvé skutky nejsou oživeny pokáním, nýbrž jsou spíše zahlazeny, podle onoho Žid. 6: "Nekladouce znovu základ pokání za mrtvé skutky." - Jiným způsobem slují skutky mrtvé strádavě, že totiž postrádají duchovního života, jenž je z lásky, kterou spojuje se duše s Bohem, z něhož žije, jako tělo z duše. A tímto způsobem sluje mrtvou také víra, která jest bez lásky; podle onoho Jak. 2: "Víra bez skutků jest mrtvá." A tímto způsobem také všechny skutky, které jsou dobré z rodu, dějí-li se bez lásky, slují mrtvé: pokud totiž nevycházejí způvodu života, jako kdybychom zvuk citery nazvali zvukem mrtvým. Tak tedy' rozlišení života a smrti ve skutcích je dle přirovnání k původu, od něhož pocházejí. Skutky však nemohou znovu vyjíti od původu, protože pominou a nelze číselně tytéž opět učiniti. Pročež jest nemožné, aby mrtvé skutky staly se znovu živými skrze pokání.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve věcech přírodních jak mrtvé, tak umrtvené postrádají původu života. Ale skutky slují umrtvené nikoli se strany původu, z něhož vyšly, nýbrž se strany vnější překážky; mrtvé pak slují se strany původu A proto není stejný důvod.

K druhému se musí říci, že skutky z rodu dobrých, vykonané bez lásky, slují mrtvé pro nedostatek lásky a milosti jakožto původu. Toho se jim však nedostává z následujícího pokání, že vyšly z takového původu. Pročež důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že Bůh vzpomene dober, která kdo koná ve stavu hříchu; ne aby je odměnil ve věčném životě, jenž patří jen živým skutkům, to jest, vykonaným z lásky; nýbrž aby odměnil je odměnou časnou, jak praví Řehoř, v Homilii O boháči a Lazarovi, že "kdyby nebyl boháč onen něco dobrého vykonal a neobdržel odměnu na tomto světě, nebyl by mu Abraham řekl ‚Přijal jsi dobra ve svém životě'. Nebo to lze také vztahovati k tomu, že podstoupí snesitelnější soud. Proto praví Augustin, v knize O trpělivosti: "Nemůžeme říci: Rozkolnému by bylo lépe zapříti Krista a nevytrpěti nic z toho, co vytrpěl vyznávaje nýbrž jest mysliti, že bude míti snesitelnější soud, než kdyby nic z toho netrpěl, zapřev Krista"; takže to, co praví Apoštol: "Kdybych vydal své tělo, takže bych hořel, lásky pak bych neměl, nic mi neprospívá", rozumí se řečeno o dosažení království nebeského, ne o snesitelnějším podstoupení rozsudku posledního trestu."

## *XC. O částech pokání obecně.*

### Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o částech pokání. A nejprve povšechně; za druhé zvláště o jednotlivých,

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda pokání má části.
2. O počtu částí.
3. Jaké jsou části.
4. O jeho rozdělení na části podmětné.

mortua, secundum illud Heb. IX, *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*. Haec igitur opera mortua non vivificantur per poenitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Heb. VI, *non rursus iacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis*. Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quae est ex caritate, per quam anima Deo coniungitur, ex quo vivit sicut corpus per animam. Et per hunc modum etiam fides quae est sine caritate, dicitur mortua, secundum illud Iac. II, *fides sine operibus mortua est*. Et per hunc etiam modum omnia opera quae sunt bona ex genere, si sine caritate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitae; sicut si dicamus sonum citharae vocem mortuam dare. Sic igitur differentia mortis et vitae in operibus est secundum comparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero assumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per poenitentiam.

III q. 89 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitae. Sed opera dicuntur mortificata non ex parte principii a quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci. Mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

III q. 89 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera de genere bonorum sine caritate facta dicuntur mortua propter defectum caritatis et gratiae sicut principii. Hoc autem non praestatur eis per poenitentiam subsequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

III q. 89 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus recordatur bonorum quae quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita aeterna, quod debetur solis operibus vivis, idest ex caritate factis, sed remunerat temporali remuneratione. Sicut Gregorius dicit, in homilia de divite et Lazaro, quod, *nisi dives ille aliquod bonum egisset et in praesenti saeculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret, recepisti bona in vita tua*. Vel hoc etiam potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius iudicium. Unde dicit Augustinus, in libro de patientia, *non possumus dicere schismatico melius fuisse ei ut, Christum negando, nihil eorum pateretur quae passus est confitendo, ut illud quod ait apostolus, si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest, intelligatur ad regnum caelorum obtinendum, non ad extremi iudicii supplicium tolerabilius subeundum*.

## *90. De partibus poenitentiae in generali.*

### Prooemium

III q. 90 pr.

Deinde considerandum est de partibus poenitentiae. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum poenitentia habeat partes. Secundo, de numero partium. Tertio, quales partes sint. Quarto, de divisione eius in partes subiectivas.



### I.1. Zda se mají pokání určiti části.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se pokání nemají určovati části, Neboť ve svátostech Boží moc tajemně působí spasení. Ale moc Boží jest jedna a jednoduchá. Ježto tedy pokání je svátost, nemají se mu určovati části.

Mimo to pokání jest i ctnost i je svátost. Ale neurčují se mu části, pokud je ctnost: protože ctnost jest nějaká pohotovost, jež jest jednoduchá jakost mysli. Podobně také se nezdá, že se mají určovati části pokání, pokud je svátost: protože křtu a jiným svátostem neurčují se části. Tedy žádným způsobem se nemají určovati části pokání.

Mimo to látkou pokání jest hřích, jak bylo svrchu řečeno. Ale hříchu se neurčují části. Tedy ani pokání se nemají části určovati.

Avšak proti jest, že části jsou, z nichž se doplňuje něčí dokonalost. Ale dokonalost pokání se doplňuje z několika, totiž lítosti, vyznání a zadostučinění. Tedy pokání má části.

Odpovídám: Musí se říci, že části věci jsou, na něž se celek hmotně dělí; neboť části se mají k celku jako látka ke tvaru. Pročež v II. Fysic. kladou se části do rodu látkové příčiny, celek pak do rodu příčiny tvarové. Kdekoli se tudíž najde nějaká mnohost se strany látky, tam jest hledati ráz částí. Bylo však řečeno svrchu, že ve svátosti pokání mají se lidské úkony nazpůsob látky. A proto, ježto se vyžaduje více úkonů k dokonalému pokání, totiž lítost, vyznání a zadostučinění, jak bude níže patrné, důsledek jest, že svátost pokání má části.

'K prvnímu se tedy musí říci, že kterákoli svátost jest jednoduchá pro moc Boží, která v ní působí. Ale moc Boží pro svou velikost může působiti i jedním, i mnohými, k vůli nimž lze určovati části nějaké svátosti.

K druhému se musí říci, že pokání, pokud je ctnost, neurčují se části: neboť lidské úkony, kterých je více v pokání, nesrovnávají se s pohotovostí ctnosti jako části, nýbrž jako účinky. Proto zůstává, že se určují části pokání, pokud je svátost, s níž se lidské úkony srovnávají jako látka. V jiných však svátostech nejsou látkou lidské úkony, nýbrž nějaká věc vnější, buď jedna jednoduchá, jako voda nebo olej, nebo složená, jako křižmo. A proto se neurčují části jiným svátostem.

K třetímu se musí říci, že hříchy jsou vzdálenou látkou pokání, pokud totiž jsou látkou či předmětem lidských úkonů, které jsou vlastní látkou pokání, pokud je svátost.

### 1. Utrum poenitentia habeat partes.

III q. 90 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentiae non debent partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo poenitentiae, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

III q. 90 a. 1 arg. 2

Praeterea, poenitentia est virtus, et est sacramentum. Sed ei inquantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis. Similiter etiam ei poenitentiae inquantum est sacramentum, non videtur quod partes sint assignandae, quia Baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo poenitentiae nullae debent partes assignari.

III q. 90 a. 1 arg. 3

Praeterea, poenitentiae materia est peccatum, ut supra dictum est. Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec poenitentiae sunt partes assignandae.

III q. 90 a. 1 s. c.

Sed contra est quod partes sunt ex quibus perfectio alicuius integratur. Sed poenitentiae perfectio integratur ex pluribus, scilicet ex contritione, confessione et satisfactione. Ergo poenitentia habet partes.

III q. 90 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur, habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam; unde in II Physic. partes ponuntur in genere causae materialis, totum autem in genere causae formalis. Ubicumque igitur ex parte materiae invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. Dictum est autem supra quod in sacramento poenitentiae actus humani se habent per modum materiae. Et ideo, cum plures actus humani requirantur ad perfectionem poenitentiae, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit, consequens est quod sacramentum poenitentiae habeat partes.

III q. 90 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinae, quae in eo operatur. Sed virtus divina, propter sui magnitudinem, operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

III q. 90 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentiae secundum quod est virtus, non assignantur partes, actus enim humani, qui multiplicantur in poenitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur poenitentiae inquantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior, una quidem simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

III q. 90 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccata sunt materia remota poenitentiae, inquantum scilicet sunt ut materia vel obiectum humanorum actuum, qui sunt propria materia poenitentiae prout est sacramentum.

## I.2. Zda se vhodně určují části pokání, lítost, vyznání a zadostiučinění.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně určují části pokání, lítost, vyznání a zadostučinění. Neboť lítost jest v srdci a tak patří k vnitřnímu pokání. Vyznání pak jest v ústech a zadostučinění ve skutku; a tak dvě poslední patří k zevnějšímu pokání. Vnitřní však pokání není svátost, nýbrž pouze pokání vnější, jež podléhá smyslu. Tedy se neurčují vhodně tyto části svátosti pokání.

Mimo to ve svátosti Nového zákona uděluje se milost, jak jsme svrchu měli. Ale v zadostučinění se neuděluje nějaká milost. Tedy není zadostučinění částí svátosti.

Mimo to není totéž užitek věci a část. Ale zadostučinění jest užitek pokání; podle onoho Luk. 3: "Čiňte hodné ovoce pokání." Tedy není částí pokání.

Mimo to pokání je zařízeno proti hříchu. Ale hřích lze dokonati pouhým souhlasem v srdci, jak jsme měli v Druhé Části. Tedy též pokání. Nemají se tedy udávati části pokání vyznání ústy a zadostučinění skutkem.

Avšak proti., zdá se, že třeba udávati více částí pokání. Neboť se stanoví jako část člověka nejen tělo, které jest jeho hmotou, nýbrž také duše, která jest jeho tvarem. Ale tři řečená, ježto jsou úkony kajícníkovy, mají se jako látka; rozhřešení pak knězem se má nazpůsob tvaru. Tedy se má udávati rozhřešení zpovědníkem jako čtvrtá část pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí část, jak se praví v VII. Metafys., totiž část bytnosti a část ličnosti. Části bytnosti jsou jednak přírodní, látka a tvar, jednak rozumové, rod a odlišnost. Tímto pak způsobem se každá svátost dělí na látku a tvar, jako na části bytnostní. Pročež bylo též svrchu řečeno, že svátosti sestávají z věcí a slov. Ale, protože ličnost se má se strany látky, části ličnostní jsou části látky. A tímto způsobem se zvláště určují svátosti pokání části, jak bylo svrchu řečeno, co do úkonů kajícníkových, jež jsou látkou této svátosti.

Bylo však řečeno svrchu, že náhrada urážky jiným způsobem děje se v pokání a ve spravedlnosti trestající. Neboť v trestající spravedlnosti děje se náhrada dle rozhodnutí soudcova, nikoli dle vůle uraziviho nebo uraženého. Ale v pokání jest náhrada urážky dle vůle zhřešivšího a dle rozhodnutí Boha, proti němuž se hřeší: protože se tu nevyhledává jen pouhé obnovení rovnosti spravedlnosti, jako u spravedlnosti trestající, nýbrž spíše přátelské smíření, které nastává, když uraziviši nahradí dle vůle toho, jehož urazil. Tak tudíž se strany kajícníkovy se vyžaduje nejprve vůle nahraditi, což nastává lítostí; za druhé, aby se podrobil rozhodnutí kněze místo Boha, což nastává ve vyznání; za třetí, aby nahradil podle rozhodnutí služebníka Božího, což nastává v zadostučinění. A proto se lítost, vyznání a zadostučinění udávají jako části pokání.

## 2. De numero partium eius.

III q. 90 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes poenitentiae contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem poenitentiam. Confessio autem est in ore, et satisfactio in opere, et sic duo ultima pertinent ad poenitentiam exteriorem. Poenitentia autem interior non est sacramentum, sed sola poenitentia exterior, quae sensui subiacet. Non ergo convenienter assignantur hae partes sacramento poenitentiae.

III q. 90 a. 2 arg. 2

Praeterea, in sacramento novae legis confertur gratia, ut supra habitum est. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

III q. 90 a. 2 arg. 3

Praeterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus poenitentiae, secundum illud Luc. III, *facite vobis dignos fructus poenitentiae*. Ergo non est pars poenitentiae.

III q. 90 a. 2 arg. 4

Praeterea, poenitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est. Ergo et poenitentia. Non ergo debent poenitentiae partes poni confessio oris et satisfactio operis.

III q. 90 a. 2 s. c.

Sed contra, videtur quod debeant poni plures partes poenitentiae. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quasi materia, sed etiam anima, quae est forma. Sed tria praedicta, cum sint actus poenitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formae. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars poenitentiae.

III q. 90 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est pars, ut dicitur in V Metaphys. scilicet pars essentiae, et pars quantitatis. Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem, forma et materia, logice autem, genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in partes essentiae, unde et supra dictum est quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiae, partes quantitatis sunt partes materiae. Et hoc modo sacramento poenitentiae specialiter assignantur partes, ut supra dictum est, quantum ad actus poenitentis, qui sunt materia huius sacramenti. Dictum est autem supra quod alio modo fit recompensatio offensae in poenitentia, et in vindicativa iustitia. Nam in vindicativa iustitia fit recompensatio secundum arbitrium iudicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensi, sed in poenitentia fit recompensatio offensae secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei, in quem peccatur; quia hic non quaeritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quod fit dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte poenitentis, primo quidem, voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo, quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio, quod recompenset



K prvnímu se tedy musí říci, že lítost dle bytnosti je v srdci a patří k vnitřnímu pokání; účinkem pak patří do vnějšího pokání, pokud totiž obnáší předsevzetí vyznání a zadostučinění.

K druhému se musí říci, že zadostučinění uděluje milost, pokud je v předsevzetí, a zvětšuje ji, pokud je vykonáno; jako také křest dospělých, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že zadostučinění je částí svátosti pokání, ctnost pak pokání užitkem.

Ke čtvrtému se musí říci, že se vyžadují četnější k dobru, které pochází z úplné příčiny, než ke zlu, které vychází z každého nedostatku, podle Diviše hl. IV. O Božích Jménech. A proto, ač hřích se dokoná souhlasem srdce, přece k dokonání pokání se vyžaduje i lítost srdce, i vyznání ústy, i zadostučinění skutkem.

K opaku pak je řešení patrné z toho, co bylo řečeno.

## I.3. Zda řečená tři jsou doplňkové části pokání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že řečená tři nejsou doplňkové části pokání. Neboť pokání, jak bylo řečeno, je zařízeno proti hříchu. Ale hřích srdcem, ústy a skutkem jsou podmětné části hříchu, a ne části doplňkové, protože hřích se vypovídá o každém z nich. Tedy také v pokání lítost srdce a vyznání ústy a zadostučinění skutkem nejsou části doplňkové.

Mimo to žádná část doplňková neobsahuje v sobě jinou svého výčtu. Ale lítost obsahuje v sobě vyznání a předsevzetí zadostučiniti. Tedy nejsou části doplňkové.

Mimo to z částí doplňkových sestává zároveň a stejně celek: jako přímka ze svých částí. Ale to zde není. Tedy řečená nejsou doplňkové části pokání.

Avšak proti, ony části slují doplňkové, z nichž se doplňuje dokonalost celku. Ale ze tří jmenovaných se doplňuje dokonalost pokání samého. Tedy jsou částmi pokání doplňkovými.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že tyto tři jsou podmětnými částmi pokání. Ale to nemůže býti, protože každá část podmětná má celou sílu celku, i zároveň, i stejně: jako celá síla živočicha, jakožto živočicha, je zachována ve všech druzích živočicha, na něž zároveň a stejně dělí se živočich. Ale to není v tomto případě.

A proto jiní řekli, že jsou to části působnostní. Ale ani to

secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes poenitentiae.

III q. 90 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem poenitentiam, virtualiter autem pertinet ad poenitentiam exteriorem, inquantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

III q. 90 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito, et auget eam prout est in executione, sicut Baptismus in adultis, ut supra dictum est.

III q. 90 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod satisfactio est pars poenitentiae sacramenti; fructus autem poenitentiae virtutis.

III q. 90 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod plura requiruntur ad bonum, quod procedit ex integra causa, quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Et ideo, licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen poenitentiae requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

III q. 90 a. 2 ad 5

Ad contrarium patet solutio per ea quae dicta sunt.

## 3. Quales partes sint.

III q. 90 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praedicta tria non sint partes integrales poenitentiae. Poenitentia enim, ut dictum est, contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subiectivae peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum praedicatur. Ergo etiam in poenitentia contritio cordis et confessio oris et satisfactio operis non sunt partes integrales.

III q. 90 a. 3 arg. 2

Praeterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

III q. 90 a. 3 arg. 3

Praeterea, ex partibus integralibus simul et aequaliter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo praedicta non sunt partes integrales poenitentiae.

III q. 90 a. 3 s. c.

Sed contra, illae dicuntur partes integrales ex quibus integratur perfectio totius. Sed ex tribus praedictis integratur perfectio poenitentiae. Ergo sunt partes integrales poenitentiae.

III q. 90 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt haec tria esse partes subiectivas poenitentiae. Sed hoc non potest esse. Quia partibus subiectivis singulis adest tota virtus totius, et simul, et aequaliter, sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quae simul et aequaliter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito.

nemůže býti pravdivé; protože v jednotlivých částech působnostních je celek podle celé bytnosti: jako je celá bytnost duše v kterékoli její mohutnosti. Ale to není v tomto případě. Proto zůstává, že zmíněné tři jsou doplňkové části pokání, k jejichž pojmu se vyžaduje, aby celek nebyl v jednotlivých částech, ani v celé své síle, ani dle celé své bytnosti, nýbrž ve všech dohromady.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích, protože má ráz zla, může v pouhém jednom býti naplněn, jak bylo řečeno. A proto hřích, jenž jenom v srdci je naplněn, jest jeden druh hříchu. Jiný pak druh hříchu ,je hřích, který se naplňuje v srdci a ve slovech. Třetí pak druh hříchu je hřích, který se naplňuje v srdci a ve slovech a ve skutku. A tohoto hříchu jakoby doplňkové části jsou, že je v srdci, a že je ve slovech, a že je ve skutku. A proto tato tři jsou doplňkové části pokání, jež se v těchto třech naplňuje.

K druhému se musí říci, že jedna doplňková část může obsahovati celek, byť ne podle bytnosti: neboť síla základu obsahuje jaksi celou budovu. A tímto způsobem moc lítosti obsahuje celé pokání.

K třetímu se musí říci, že všechny doplňkové části jsou nějak k sobě navzájem zařízeny. Ale některé mají zařízení toliko z polohy, ať jdou za sebou, jako části vojska, nebo také se dotýkají, jako části hromady, nebo také jsou připevněny, jako části domu, nebo také jsou souvislo, jako části přímky. Některé pak jsou zařízeny silou, jako části živočichovy, z nichž první síla je srdce. a jiné mají závislost navzájem nějakým pořadem síly. Třetím způsobem jsou zařízeny řádem časovým, jako části času a pohybu. Tudíž části pokání mají navzájem zařízení silou a časové, protože jsou úkony; ne však zařízení polohou, protože nemají postavení.

## I.4. Zda se pokání vhodně dělí na pokání před křtem, a pokání ze smrtelných a pokání ze všedních.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se pokání nevhodně dělí na pokání před křtem, pokání ze smrtelných a pokání ze všedních. Neboť pokání je druhá deska po ztroskotání, jak bylo svrchu řečeno, křest však první. To tedy, co jest před křtem, nemá se udávati za druh pokání.

Mimo to, čím lze zničiti větší, lze zničiti také menší. Ale smrtelný hřích je větší hřích než všední; avšak ono pokání, který jest ze smrtelných, je totéž také ze všedních. Nemají se tedy udávati různé druhy pokání.

Mimo to, jako se po křtu hřeší všedně a smrtelně, tak také před křtem. Rozlišuje-li se tedypo křtu pokání ze všedních a smrtelných, stejným důvodem třeba rozlišovati před křtem. Tedy se nevhodně dělí pokání na tyto druhy.

Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales. Sed nec hoc iterum esse potest. Quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animae adest cuilibet eius potentiae. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod praedicta tria sint partes integrales poenitentiae, ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus neque secundum totam virtutem eius, neque secundum totam essentiam, sed omnibus simul.

III q. 90 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est. Et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde et opere. Et huius peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo poenitentiae, quae in his tribus perficitur, haec tria sunt partes integrales.

III q. 90 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam, fundamentum enim quodammodo virtute continet totum aedificium. Et hoc modo contritio continet virtute totam poenitentiam.

III q. 90 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes partes integrales habent ordinem quendam ad invicem. Sed quaedam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus; sive se tangant, sicut partes acervi; sive etiam colligentur, sicut partes domus; sive etiam continuentur, sicut partes lineae. Quaedam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor, et aliae quodam ordine virtutis dependent ab invicem. Tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur poenitentiae habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

## 4. De divisione eius in partes subiectivas.

III q. 90 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur poenitentia in poenitentiam ante Baptismum, et poenitentiam mortalium, et poenitentiam venialium. Poenitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est, Baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante Baptismum, non debet poni species poenitentiae.

III q. 90 a. 4 arg. 2

Praeterea, quod potest destruere maius, potest etiam destruere minus. Sed mortale est maius peccatum quam veniale. Illa vero poenitentia quae est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversae species poenitentiae.

III q. 90 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut post Baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante Baptismum. Si ergo post Baptismum distinguitur poenitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distingui ante Baptismum.



Avšak proti jest, že Augustin, v knize O pokání, udává tři řečené druhy pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že toto dělení jest pokání jako ctnosti. Jest však uvážiti, že každá ctnost pracuje podle vhodnosti času, jako též podle jiných náležitých okolností. Pročež i ctnost pokání má svou činnost v tomto čase, jak přísluší Novému zákonu. Náleží pak pokání, aby si ošklivilo minulé hříchy s předsevzetím změniti život k lepšímu, což jest jako cíl pokání. A protože smrtelné nabývají druhu podle cíle, jak jsme měli ve Druhé Části, je vhodné, že se berou různé druhy pokání podle různých změn, jež kajícník zamýšlí.

Je pak trojí změna, zamýšlená kajícníkem. A to, první skrze obrození k novému životu. A to patří k pokání, které je před křtem. Druhá pak změna je přetvořením minulého života, již pokaženého, a to patří k pokání ze smrtelných hříchů po křtu. Třetí pak změna jest na dokonalejší skutky života, a to patří k pokání ze všedních hříchů, které se odpouštějí nějakým vroucím úkonem lásky, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokání, které je před křtem, není svátost, nýbrž jest úkon ctnosti, připravující na svátost křtu.

K druhému se musí říci, že pokání, které zahlazuje smrtelné hříchy, zahlazuje také všední; ale nezaměňuje se. A proto tato dvě pokání mají se jako dokonalé a nedokonalé.

K třetímu se musí říci, že před křtem nejsou všední hříchy bez smrtelných. A protože všední nemůže býti odpuštěn bez smrtelného, jak bylo svrchu řečeno, proto před křtem se nerozlišuje pokání ze smrtelných a všedních.

Původní práce sv. Tomáše Akvinského zde skončena smrtí jeho.

Non ergo convenienter distinguitur poenitentia per has species.

III q. 90 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de poenitentia, ponit praedictas tres species poenitentiae.

III q. 90 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod haec divisio est poenitentiae secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quaelibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias. Unde et virtus poenitentiae actum suum habet in hoc tempore secundum quod convenit novae legi pertinet autem ad poenitentiam ut detestetur peccata praeterita, cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi poenitentiae finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est; consequens est quod diversae species poenitentiae accipiantur secundum diversas immutationes quas poenitens intendit. Est autem triplex immutatio a poenitente intenta. Prima quidem per regenerationem in novam vitam. Et haec pertinet ad poenitentiam quae est ante Baptismum. Secunda autem immutatio est per reformationem vitae praeteritae iam corruptae. Et haec pertinet ad poenitentiam mortalium post Baptismum. Tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitae. Et haec pertinet ad poenitentiam venialium, quae remittuntur per aliquem ferventem actum caritatis, ut supra dictum est.

III q. 90 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poenitentia quae est ante Baptismum, non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum Baptismi.

III q. 90 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia quae delet peccata mortalia delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hae duae poenitentiae se habent sicut perfectum et imperfectum.

III q. 90 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ante Baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est; ideo ante Baptismum non distinguitur poenitentia mortalium et venialium.

Fr. Rainaldus Romanus, Supplementum Quaestiones 1-99 Appendices

# OBSAH


***I. O vhodnosti vtělení. 4***

I.1. Zda bylo vhodné, aby se Bůh vtělil. 4

I.2. Zda bylo třeba k obnovení lidského pokolení, aby se vtělilo Slovo Boží. 6

I.3. Zdali by se byl Bůh vtělil, kdyby člověk nebyl zhřešil. 8

I.4. Zda se Bůh spíše vtělil k vyléčení hříchů osobních než k vyléčení hříchu dědičného. 10

I.5. Zda by bývalo vhodné, aby se Kristus vtělil na začátku lidského pokolení. 12

I.6. Zda mělo býti dílo vykoupení odsunuto až ke konci světa. 14

***II. O způsobu spojení vtěleného slova vzhledem k samému spojení. 15***

II.1. Zda se stalo spojení v jedné přirozenosti. 16

II.2. Zda spojení Slova se stalo v osobě. 18

II.3. Zda se stalo spojení vtěleného Slova ve svébytí čili hypostasi. 19

II.4. Zda osoba čili hypostase Krista po vtělení je složená. 22

II.5. Zda bylo v Kristu spojení duše s tělem. 22

II.6. Zda byla lidská přirozenost spojena případkově se Slovem. 24

II.7. Zda spojení přirozenosti božské s lidskou jest něčím stvořeným. 27

II.8. Zda jest totožné spojení s přijetím. 28

II.9. Zda sjednocení dvou přirozeností jest největší ze sjednocení. 29

II.10. Zda spojení Vtělení je skrze milost. 30

II.11. Zda spojení Vtělení následovalo po nějakých zásluhách. 32

II.12. Zda milost spojení byla přirozená Kristu člověku. 33

***III. O spojení se strany přijímající osoby. 34***

III.1. Zda přísluší božské osobě, aby přijala stvořenou přirozenost. 34

III.2. Zda přijmouti přísluší božské přirozenosti. 36

III.3. Zda by mohla přijmouti přirozenost, kdybychom si rozumem odmyslili osobnost. 37

III.4. Zda jedna osoba může přijmouti lidskou přirozenost, aniž by druhá přijímala. 38

III.5. Zda jiná božská osoba kromě osoby Synovy mohla přijmouti lidskou přirozenost. 39

III.6. Zda mohou dvě božské osoby přijmout číselně jednu a tutéž přirozenost. 40

III.7. Zda mohla jedna božská osoba přijmouti dvě lidské přirozenosti. 42

III.8. Zda bylo vhodnější, aby se vtělil Syn Boží a ne Otec nebo Duch svatý. 43

***IV. O spojení vzhledem k přijatému. 45***

IV.1. Zda byla lidská přirozenost přijatelnější od Syna Božího než jakákoliv jiná přirozenost. 46

IV.2. Zda přijal Syn Boží osobu. 47

IV.3. Zda přijala božská osoba člověka. 48

IV.4. Zda musil přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost odloučenou od všech jednotlivců. 49

IV.5. Zda musil přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost ve všech jednotlivcích. 51

IV.6. Zda bylo vhodné, aby Syn Boží přijal lidskou přirozenost z kmene Adamova. 52

***V. O přijetí částí lidské přirozenosti. 53***

V.1. Zda Syn Boží přijal pravé tělo. 53

V.2. Zda měl Kristus tělo tělesné čili pozemské. 55

V.3. Zda přijal Syn Boží duši. 56

V.4. Zda přijal Syn Boží lidskou mysl čili rozum. 58

***VI. O pořadu vtělení. 59***

VI.1. Zda Syn Boží přijal tělo prostřednictvím duše. 60

VI.2. Zda Syn Boží přijal duši prostřednictvím ducha. 61

VI.3. Zda duše Kristova byla od Slova přijata dříve než tělo. 62

VI.4. Zda bylo tělo Kristovo dříve přijato Slovem než spojeno s duší. 64

VI.5. Zda Syn Boží přijal celou lidskou přirozenost prostřednictvím částí. 65

VI.6. Zda Syn Boží přijal lidskou přirozenost prostřednictvím milosti. 66

***VII. O milosti Kristově, pokud jest jednotlivým člověkem. 67***

VII.1. Zda v přijaté duši Slovem byla milost pohotovostní. 68





VII.2. Zda v Kristu byly ctnosti. 69

VII.3. Zda v Kristu byla víra. 70

VII.4. Zda byla v Kristu naděje. 71

VII.5. Zda byly v Kristu dary. 72

VII.6. Zda byl v Kristu dar bázně. 73

VII.7. Zda byly v Kristu milosti darmo dané. 74

VII.8. Zda byla proroctví v Kristu. 76

VII.9. Zda byla v Kristu plnost milosti. 77

VII.10. Zda plnost milosti je Kristu vlastní. 78

VII.11. Zda milost Kristova jest nekonečná. 80

VII.12. Zda mohla růsti milost Kristova. 81

VII.13. Zda milost pohotovostní v Kristu následovala. 82

***VIII. O milosti Krista, pokud jest hlavou Církve. 84***

VIII.1. Zda Kristu, pokud je člověkem, přísluší býti hlavou Církve. 84

VIII.2. Zda je Kristus hlavou lidí co do těl. 86

VIII.3. Zda je Kristus hlavou všech lidí. 87

VIII.4. Zda je Kristus jakožto člověk hlavou andělů. 88

VIII.5. Zda je tatáž milost, kterou Kristus je hlavou Církve, s milostí zvláštní onoho člověka. 90

VIII.6. Zda jest vlastní Kristu býti hlavou Církve. 91

VIII.7. Zda je ďábel hlavou zlých. 92

VIII.8. Zda je Antikrist hlavou zlých. 93

***IX. O vědění Kristově povšechně. 95***

IX.1. Zda bylo v Kristu nějaké vědění kromě božského. 95

IX.2. Zda bylo v Kristu vědění blažených čili patřících. 96

IX.3. Zda bylo v Kristu jiné vlité vědění kromě vědění blaženého. 98

IX.4. Zda bylo v Kristu nějaké nabyté zkušenostní vědění. 99

***X. O blaženém vědění duše Kristovy. 101***

X.1. Zda duše Kristova postihovala a postihuje Slovo nebo Boží bytnost. 101

X.2. Zda duše Kristova poznává všechno ve Slově. 102

X.3. Zda duše Kristova může poznávati ve Slově nekonečná. 104

X.4. Zda vidí duše Kristova Slovo dokonaleji než kterýkoli jiný tvor. 106

***XI. O daném či vlitém vědění duše Kristovy. 107***

XI.1. Zda Kristus věděním daným čili vlitým věděl všechno. 108

XI.2. Zda mohl Kristus užívati tohoto vědění, aniž by se obracel k představám. 109

XI.3. Zda duše Kristova měla vědění dané či vlité na způsob srovnávání. 110

XI.4. Zda vědění dané či vlité bylo v Kristu menší než u andělů. 111

XI.5. Zda vědění dané či vlité bylo v Kristu věděním zběhlostním. 112

XI.6. Zda dané vědění duše Kristovy bylo rozděleno podle různých zběhlostí. 113

***XII. O získaném vědění duše Kristovy. 114***

XII.1. Zda podle vědění získaného či zkušenostního poznal Kristus všechno. 115

XII.2. Zda podle vědění získaného či zkušenostního Kristus prospíval. 116

XII.3. Zda se Kristus něčemu naučil od lidí. 117

XII.4. Zda přijal Kristus vědění od andělů. 118

***XIII. O moci duše Kristovy. 120***

XIII.1. Zda duše Kristova měla všemohoucnost. 120

XIII.2. Zda duše Kristova má všemohoucnost vzhledem k proměňování tvorů. 122

XIII.3. Zda měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem k vlastnímu tělu. 123

XIII.4. Zda měla duše Kristova všemohoucnost vzhledem k provádění své vůle. 125

***XIV. O nedostatcích těla, které Kristus v lidské přirozenosti přijal. 126***

XIV.1. Zda měl přijmouti Syn Boží lidskou přirozenost s nedostatky těla. 126

XIV.2. Zda Kristus byl z nutnosti podroben těmto nedostatkům. 128

XIV.3. Zda si přinesl Kristus tělesné nedostatky. 129
XIV.4. Zda měl Kristus přijmouti všechny tělesné nedostatky lidí. 130
***XV. O nedostatcích patřících k duši, jež přijal Kristus v lidské přirozenosti. 132***
XV.1. Zda v Kristu byl hřích. 132
XV.2. Zda byl v Kristu troud hříchu. 134
XV.3. Zda byla v Kristu nevědomost. 135
XV.4. Zda duše Kristova byla trpná. 136
XV.5. Zda byla v Kristu pravá smyslová bolest. 138
XV.6. Zda byl smutek v Kristu. 139
XV.7. Zda byl v Kristu strach. 141
XV.8. Zda byl v Kristu podiv. 142
XV.9. Zda byl v Kristu hněv. 142
XV.10. Zda byl Kristus zároveň poutníkem a patřícím. 144
***XVI. O tom, co přísluší Kristu, jak byl a povstal. 145***
XVI.1. Zda tato jest pravdivá: Bůh jest člověkem. 145
XVI.2. Zda tato jest pravdivá: Člověk jest Bohem. 147
XVI.3. Zda se může Kristus nazvati člověkem Páně. 148
XVI.4. Zda to, co jest lidské přirozenosti, může se říkati o Bohu. 150
XVI.5. Zda to, co jest lidské přirozenosti, může se říkati o božské přirozenosti. 151
XVI.6. Zda je pravdivá tato: Bůh stal se člověkem. 153
XVI.7. Zda je pravdivá tato: Člověk stal se Bohem. 154
XVI.8. Zda je pravdivá tato: Kristus je tvorem. 155
XVI.9. Zda „Onen člověk", s poukazem na Krista, „začal býti". 157
XVI.10. Zda je pravdivá tato: „Kristus jakožto člověk jest tvorem", nebo: „začal býti". 158
XVI.11. Zda „Kristus jakožto člověk jest Bohem". 159
XVI.12. Zda „Kristus jakožto člověk jest hypostaze neboli osoba". 160
***XVII. O jednotě Kristově co do bytí. 161***
XVII.1. Zda jest Kristus jedno nebo dvě. 162
XVII.2. Zda jest v Kristu toliko jedno bytí. 164
***XVIII. O jednotě Kristově co do vůle. 166***
XVIII.1. Zda jsou v Kristu dvě vůle, jedna božská a jedna lidská. 166
XVIII.2. Zda byla v Kristu nějaká vůle smyslnosti mimo vůli rozumu. 168
XVIII.3. Zda byly v Kristu dvě vůle vzhledem 'k rozumu. 169
XVIII.4. Zda byla v Kristu svobodná vůle. 171
XVIII.5. Zda lidská vůle v Kristu chtěla jiné, než co Bůh chtěl. 172
XVIII.6. Zda byla v Kristu protivnost vůlí. 173
***XIX. O jednotě Kristovy činnosti. 175***
XIX.1. Zda jest v Kristu toliko jedna činnost Božství a člověčenství. 175
XIX.2. Zda jest v Kristu více činností lidských. 178
XIX.3. Zda lidská činnost Kristova mohla mu býti záslužnou. 180
XIX.4. Zda mohl Kristus zasloužiti jiným. 182
***XX. O Kristovu podrobení otci. 183***
XX.1. Zda se má říci, že Kristus jest podroben Otci. 183
XX.2. Zda jest Kristus podroben sám sobě. 185
***XXI. O Modlitbě Kristově. 186***
XXI.1. Zda přísluší Kristu modliti se. 186
XXI.2. Zda modliti se přísluší Kristu podle jeho smyslovosti. 188
XXI.3. Zda Kristu příslušelo modliti se za sebe. 189
XXI.4. Zda modlitba Kristova byla vždycky vyslyšena. 190
***XXII. O kněžství Kristovu. 192***
XXII.1. Zda přísluší Kristu býti knězem. 192



XXII.2. Zda sám Kristus byl zároveň knězem a obětí. 193
XXII.3. Zda odčinění hříchů jest účinkem kněžství Kristova. 195
XXII.4. Zda účinek Kristova kněžství patřil nejen jiným, nýbrž i jemu. 196
XXII.5. Zda kněžství Kristovo trvá na věky. 198
XXII.6. Zda bylo kněžství Kristovo podle řádu Melchisedechova. 199
***XXIII. O přivlastnění, zda Kristu přísluší. 200***
XXIII.1. Zda přísluší Bohu přivlastniti syny. 200
XXIII.2. Zda přivlastniti přísluší celé Trojici. 201
XXIII.3. Zda býti přivlastněn jest vlastní rozumovému tvoru. 202
XXIII.4. Zda Kristus jakožto člověk jest přivlastněným synem Boží. 204
***XXIV. O předurčení Kristovu. 205***
XXIV.1. Zda přísluší Kristu býti předurčeným. 205
XXIV.2. Zda tato jest nesprávná: Kristus jakožto člověk byl předurčen, aby byl Synem Božím. 207
XXIV.3. Zda Kristovo předurčení jest vzorem předurčení našeho. 208
XXIV.4. Zda Kristovo předurčení jest příčinou předurčení našeho. 209
***XXV. O klanění Kristu. 210***
XXV.1. Zda jest se klaněti týmž klaněním Kristovu člověčenství a jeho Božství. 210
XXV.2. Zda Kristovu člověčenství jest se klaněti klaněním bohopocty. 212
XXV.3. Zda obraz Kristův má býti uctíván klaněním bohopocty. 213
XXV.4. Zda se má uctívati klaněním bohopocty kříž Kristův. 214
XXV.5. Zda Matka Boží se má uctívati klaněním bohopocty. 216
XXV.6. Zda se mají nějakým způsobem ctíti ostatky svatých. 217
***XXVI. O tom, že Kristus se nazývá prostředníkem Boha a lidí. 218***
XXVI.1. Zda jest vlastní Kristu, býti prostředníkem Boha a lidí. 218
XXVI.2. Zda byl Kristus prostředníkem Boha i lidí jakožto člověk. 220
***XXVII. O posvěcení blahoslavené Panny Marie. 221***
XXVII.1. Zda byla Blažená Panna posvěcena před zrozením z lůna. 222
XXVII.2. Zda byla Blažená Panna posvěcena před oživením. 223
XXVII.3. Zda byla Blažená Panna očištěna od nákazy troudu. 225
XXVII.4. Zda Blažená Panna byla posvěcením v životě ochráněna před každým hříchem skutkovým. 227
XXVII.5. Zda Blažená Panna posvěcením v lůně obdržela plnost milosti. 229
XXVII.6. Zda po Kristu bylo vlastním Blažené Panně posvěcení v lůně. 230
***XXVIII. O Panenství Matky Boží. 232***
XXVIII.1. Zda Matka Boží byla pannou při Kristově početí. 232
XXVIII.2. Zda byla matka Kristova pannou při porodu. 234
XXVIII.3. Zda matka Kristova zůstala pannou po porodu. 236
XXVIII.4. Zda Matka Boží slíbila panenství. 239
***XXIX. O zasnoubení Matky Boží. 240***
XXIX.1. Zda se Kristus měl naroditi ze zasnoubené. 240
XXIX.2. Zda bylo pravé manželství mezi Marií a Josefem. 242
***XXX. O zvěstování Blažené Marie Panny. 244***
XXX.1. Zda bylo nutné zvěstovati Blažené Panně, co se v ní mělo státi. 244
XXX.2. Zda se Blažené Panně mělo státi zvěstování andělem. 245
XXX.3. Zda zvěstující anděl se měl zjeviti Blažené Panně zjevením tělesným. 247
XXX.4. Zda bylo zvěstování vykonáno vhodným pořadem. 249
***XXXI. O hmotě, ze které bylo počato Spasitelovo tělo. 250***
XXXI.1. Zda bylo Kristovo tělo vzato z Adama. 250
XXXI.2. Zda Kristus vzal tělo ze semene Davidova. 251
XXXI.3. Zda rodokmen Kristův jest od Evangelistů vhodně sestaven. 253
XXXI.4. Zda hmota těla Kristova měla býti vzata z ženy. 257
XXXI.5. Zda bylo Kristovo tělo počato z nejčistších krví Panny. 258

XXXI.6. Zda bylo Kristovo tělo nějak vyznačeno v Adamovi a v jiných otcích. 260
XXXI.7. Zda bylo Kristovo tělo v otcích nakaženo hříchem. 262
XXXI.8. Zda byl Kristus desátkován v bedrech Abrahamových. 263
***XXXII. O činném původu v Kristově početí. 264***
XXXII.1. Zda se má přidělovati Duchu Svatému způsobení početí Kristova. 265
XXXII.2. Zda třeba zváti Krista počatým z Ducha Svatého. 266
XXXII.3. Zda se má Duch Svatý zváti Kristovým otcem podle člověčenství. 268
XXXII.4. Zda byla Blažená Panna něco činně konala při početí těla Kristova. 269
***XXXIII. O způsobu a řádu početí Kristova. 271***
XXXIII.1. Zda bylo Kristovo tělo utvořeno v prvém okamžiku početí. 271
XXXIII.2. Zda tělo Kristovo bylo oduševněno v prvém okamžiku početí. 273
XXXIII.3. Zda bylo Kristovo tělo nejprve počato a pak přijato. 274
XXXIII.4. Zda bylo početí Kristovo přirozené. 275
***XXXIV. O dokonalosti počatého plodu. 276***
XXXIV.1. Zda byl Kristus posvěcen v prvém okamžiku svého početí. 276
XXXIV.2. Zda měl Kristus jako člověk užívání svobodného rozhodování v prvém okamžiku svého početí. 278
XXXIV.3. Zda mohl Kristus zasluhovati v prvém okamžiku svého početí. 279
XXXIV.4. Zda Kristus byl dokonale patřící v prvém okamžiku svého početí. 280
***XXXV. O narození Páně. 281***
XXXV.1. Zda narození přísluší přirozenosti spíše než osobě. 282
XXXV.2. Zda jest třeba přisouditi Kristu nějaké časné narození. 283
XXXV.3. Zda podle časného narození Kristova může slouti Blažená Panna jeho matkou. 284
XXXV.4. Zda má slouti Blažená Panna matkou Boží. 285
XXXV.5. Zda jest v Kristu dvojí synovství. 286
XXXV.6. Zda se Kristus narodil bez bolesti matčiny. 289
XXXV.7. Zda se měl Kristus naroditi v Betlemě. 290
XXXV.8. Zda se Kristus narodil ve vhodném čase. 291
***XXXVI. O zjevení narozeného Krista. 292***
XXXVI.1. Zda mělo býti Kristovo narození všem zjevné. 293
XXXVI.2. Zda mělo býti narození Kristovo zjeveno několika. 294
XXXVI.3. Zda byli vhodně vyvoleni ti, kterým bylo zjeveno narození Kristovo. 295
XXXVI.4. Zda měl Kristus sám zjeviti své narození. 297
XXXVI.5. Zda mělo býti narození Kristovo zjeveno anděly a hvězdou. 298
XXXVI.6. Zda bylo Kristovo narození zjeveno vhodným pořádkem. 300
XXXVI.7. Zda hvězda, která se ukázala mágům, byla jedna z nebeských hvězd. 302
XXXVI.8. Zda mágové vhodně přišli uctivě se klaněti Kristu. 303
***XXXVII. O Kristově obřezání a jiných zákonitostech, na Dítku Ježíši zachovávaných. 305***
XXXVII.1. Zda měl býti Kristus obřezán. 305
XXXVII.2. Zda bylo Kristu vhodně dáno jméno. 306
XXXVII.3. Zda byl Kristus vhodně obětován ve chrámě. 308
XXXVII.4. Zda šla Matka Boží vhodně do chrámu k očišťování. 310
***XXXVIII. O křtu Janově. 311***
XXXVIII.1. Zda bylo vhodné, aby Jan křtil. 311
XXXVIII.2. Zda byl křest Janův od Boha. 312
XXXVIII.3. Zda byla udílena milost ve křtu Janově. 313
XXXVIII.4. Zda pouze Kristus měl býti pokřtěn Janovým křtem. 315
XXXVIII.5. Zda měl přestati křest Janův, když byl pokřtěn Kristus. 316
XXXVIII.6. Zda pokřtění křtem Janovým měli býti pokřtěni křtem Kristovým. 317
***XXXIX. O pokřtění Kristově. 319***
XXXIX.1. Zda Kristovo pokřtění bylo vhodné. 319
XXXIX.2. Zda měl býti Kristus pokřtěn Janovým křtem. 320



XXXIX.3. Zda byl Kristus pokřtěn ve vhodnou dobu. 321
XXXIX.4. Zda měl býti Kristus pokřtěn v Jordáně. 323
XXXIX.5. Zda se měla otevříti nebesa po Kristově křtu. 324
XXXIX.6. Zda se vhodně praví, že Duch Svatý sestoupil na Krista pokřtěného v podobě holubice. 325
XXXIX.7. Zda holubice, ve které se zjevil Duch Svatý, byla pravý živočich. 328
XXXIX.8. Zda byl vhodně slyšen po křtu Kristově hlas Otce, dosvědčujícího Syna. 329
***XL. O způsobu obcování Kristova. 330***
XL.1. Zda měl Kristus obcovati s lidmi, nebo vésti samotářský život. 331
XL.2. Zda měl Kristus vésti přísný život na tomto světě. 332
XL.3. Zda měl Kristus na tomto světě vésti chudý život. 334
XL.4. Zda Kristus žil podle zákona. 336
***XLI. O pokušení Kristově. 337***
XLI.1. Zda bylo příhodné Kristu býti pokoušen. 337
XLI.2. Zda měl býti Kristus pokoušen na poušti. 339
XLI.3. Zda pokušení Kristovo mělo býti po postu. 340
XLI.4. Zda byl vhodný způsob a pořad pokušení. 342
***XLII. O učení Kristově. 345***
XLII.1. Zda měl Kristus kázati nejen Židům, nýbrž také pohanům. 345
XLII.2. Zda měl Kristus kázati Židům bez jejich úrazu. 346
XLII.3. Zda měl Kristus všemu veřejně učiti. 348
XLII.4. Zda měl Kristus písmem podávati svou nauku. 349
***XLIII. Povšechně o zázracích od Krista učiněných. 351***
XLIII.1. Zda měl Kristus činiti zázraky. 351
XLIII.2. Zda činil Kristus zázraky božskou silou. 352
XLIII.3. Zda začal Kristus konati zázraky na svatbě, proměniv vodu ve víno. 353
XLIII.4. Zda zázraky, jež Kristus konal, byly dostatečné na zjevení jeho božství. 354
***XLIV. O jednotlivých druzích zázraků. 357***
XLIV.1. Zda byly vhodné zázraky, které učinil Kristus na duchových podstatách. 357
XLIV.2. Zda byly vhodně Kristem učiněny zázraky na nebeských tělesech. 359
XLIV.3. Zda Kristus činil vhodně zázraky na lidech. 362
XLIV.4. Zda Kristus vhodně činil zázraky na nerozumových tvorech. 365
***XLV. O proměnění Kristově. 367***
XLV.1. Zda bylo vhodné proměnění Krista. 367
XLV.2. Zda ona jasnost byla jasnost oslavení. 368
XLV.3. Zda byli vhodně uvedeni svědkové proměnění. 370
XLV.4. Zda bylo vhodně přidáno svědectví Otcova hlasu, řkoucího: To jest Syn můj milý. 372
***XLVI. O utrpení Kristově. 373***
XLVI.1. Zda bylo nutné Kristovo utrpení pro osvobození lidského pokolení. 373
XLVI.2. Zda byl možný jiný způsob osvobození lidské přirozenosti nežli Kristovým utrpením. 375
XLVI.3. Zda byl vhodnější jiný způsob lidského osvobození nežli skrze utrpení Kristovo. 376
XLVI.4. Zda Kristus měl trpěti na kříži. 378
XLVI.5. Zda přetrpěl Kristus veškerá utrpení. 380
XLVI.6. Zda byla bolest utrpení Kristova větší než všechny jiné bolesti. 381
XLVI.7. Zda Kristus trpěl na celé duši. 384
XLVI.8. Zda duše Kristova v době onoho utrpení požívala celá blaženého požívání. 386
XLVI.9. Zda trpěl Kristus ve vhodné době. 387
XLVI.10. Zda trpěl Kristus na vhodném místě. 389
XLVI.11. Zda bylo vhodné, aby byl Kristus ukřižován s lotry. 391
XLVI.12. 11. Utrum fuerit conveniens Chx istum simul cum latronibus crucifigi. 391
XLVI.13. Zda jest třeba přiděliti utrpení Kristovo jeho božství. 392
***XLVII. O účinné příčině utrpení Kristova. 393***

XLVII.1. Zda byl Kristus zabit od jiného, nebo od sebe. 393
XLVII.2. Zda Kristus umřel z poslušnosti. 395
XLVII.3. Zda Bůh Otec vydal Krista utrpení. 396
XLVII.4. Zda bylo vhodné, aby Kristus trpěl od pohanů. 397
XLVII.5. Zda Kristovi pronásledovatelé jej znali. 398
XLVII.6. Zda hřích křižujících Krista byl nejtěžší. 400
***XLVIII. O způsobu účinnosti utrpení Kristova. 401***
XLVIII.1. Zda způsobilo utrpení Kristovo naše spasení na způsob zásluhy. 401
XLVIII.2. Zda utrpení Kristovo způsobilo naše spasení na způsob zadostiučinění. 402
XLVIII.3. Zda působilo utrpení Kristovo na způsob oběti. 403
XLVIII.4. Zda způsobilo utrpení Kristovo naši spásu na způsob vykoupení. 405
XLVIII.5. Zda jest vlastní Kristu býti Vykupitelem. 406
XLVIII.6. Zda způsobilo utrpení Kristovo naši spásu na způsob účinnosti. 407
***XLIX. O účincích utrpení Kristova. 408***
XLIX.1. Zda jsme byli utrpením Kristovým osvobozeni od hříchu. 409
XLIX.2. Zda jsme byli utrpením Kristovým vysvobozeni z moci ďáblovy. 410
XLIX.3. Zda byli lidé Kristovým utrpením osvobozeni od trestu za hřích. 412
XLIX.4. Zda byli jsme smířeni s Bohem utrpením Kristovým. 413
XLIX.5. Zda nám Kristus svým utrpením otevřel bránu nebe. 414
XLIX.6. Zda zasloužil Kristus povýšení svým utrpením. 415
***L. O smrti Kristově. 417***
L.1. Zda bylo vhodné, aby Kristus zemřel. 417
L.2. Zda bylo při smrti Kristově odloučeno božství od těla. 418
L.3. Zda ve smrti Kristově bylo odloučení božství od duše. 420
L.4. Zda byl Kristus člověkem ve třídenní smrti. 421
L.5. Zda tělo Krista živého i mrtvého bylo početně totéž. 422
L.6. Zda způsobila Kristova smrt něco k našemu spasení. 424
***LI. O pohřbení Kristově. 425***
LI.1. Zda bylo vhodné, aby byl Kristus pohřben. 425
LI.2. Zda byl Kristus pohřben vhodným způsobem. 426
LI.3. Zda Kristovo tělo v hrobě zpráchnivělo. 428
LI.4. Zda byl Kristus v hrobě pouze jeden den a dvě noci. 429
***LII. O sestoupení Kristově do pekel. 431***
LII.1. Zda bylo vhodné Kristu sestoupiti do pekla. 431
LII.2. Zda sestoupil Kristus také do pekla zavržených. 432
LII.3. Zda byl Kristus celý v pekle. 435
LII.4. Zda Kristus nějakou dobu dlel v pekle. 436
LII.5. Zda Kristus, sestoupiv do pekel, vysvobodil odtud svaté Otce. 437
LII.6. Zda Kristus vysvobodil některé zavržené z pekla. 438
LII.7. Zda sestoupením Kristovým byly vysvobozeny děti, které zemřely v prvotním hříchu. 439
LII.8. Zda Kristus svým sestoupením do pekel vysvobodil duše z očistce. 441
***LIII. O zmrtvýchvstání Kristově. 442***
LIII.1. Zda bylo nutné, aby Kristus vstal z mrtvých. 442
LIII.2. Zda bylo vhodné, aby Kristus vstal třetího dne. 444
LIII.3. Zda Kristus vstal prvý. 445
LIII.4. Zda byl Kristus příčinou svého zmrtvýchvstání. 447
***LIV. O vlastnosti zmrtvýchvstalého Krista. 448***
LIV.1. Zda měl Kristus po vzkříšení pravé tělo. 448
LIV.2. Zda vstalo Kristovo tělo úplné. 450
LIV.3. Zda vstalo Kristovo tělo oslavené. 452
LIV.4. Zda mělo Kristovo tělo vstáti s jizvami. 453



***LV. O zjevení zmrtvýchvstání. 455***
LV.1. Zda mělo býti Kristovo zmrtvýchvstání všem zjeveno. 455
LV.2. Zda bylo vhodné, aby učedníci viděli Krista vstáti z mrtvých. 457
LV.3. Zda měl Kristus po zmrtvýchvstání ustavičně obcovati s učedníky. 458
LV.4. Zda se měl Kristus zjeviti učedníkům v jiné podobě. 460
LV.5. Zda měl Kristus pravdivost zmrtvýchvstání osvědčiti důkazy. 461
LV.6. Zda důkazy, které Kristus uvedl, dosvědčily dostatečně pravdivost jeho zmrtvýchvstání. 463
***LVI. O příčinnosti zmrtvýchvstání Kristova. 466***
LVI.1. Zda je zmrtvýchvstání Kristovo příčinou zmrtvýchvstání těl. 466
LVI.2. Zda zmrtvýchvstání Kristovo je příčinou zmrtvýchvstání duší. 468
***LVII. O nanebevstoupení Kristově. 470***
LVII.1. Zda bylo vhodné, aby Kristus vystoupil. 470
LVII.2. Zda vystoupiti do nebe příslušelo Kristu podle božské přirozenosti. 472
LVII.3. Zda Kristus vystoupil vlastní silou. 473
LVII.4. Zda Kristus vystoupil nade všechna nebesa. 475
LVII.5. Zda vystoupil Kristus nade všechno stvoření duchové. 477
LVII.6. Zda nanebevstoupení Kristovo je příčinou naší spásy. 478
***LVIII. O sedění Kristově na pravici Otcově. 479***
LVIII.1. Zda přísluší Kristu seděti na pravici Boha Otce. 479
LVIII.2. Zda seděti na Otcově pravici přísluší Kristu jakožto Bohu. 480
LVIII.3. Zda :přísluší Kristu, jakožto člověku, seděti na pravici Otcově. 481
LVIII.4. Zda jest Kristu vlastní seděti na pravici Otcově. 483
***LIX. O soudcovské moci Kristově. 484***
LIX.1. Zda je zvláště Kristu přidělovati soudcovskou moc. 485
LIX.2. Zda přísluší soudcovská moc Kristu jakožto člověku. 486
LIX.3. Zda nabyl Kristus soudcovské moci ze zásluh. 488
LIX.4. Zda přísluší Kristu soudcovská moc co do všech lidských věcí. 489
LIX.5. Zda zbývá nějaký všeobecný soud po soudu, jenž se koná v přítomném čase. 490
LIX.6. Zda se vztahuje Kristova soudcovská moc na anděly. 492
***LX. Co je svátost. 493***
LX.1. Zda svátost je v rodu znamení. 494
LX.2. Zda je svátostí každé znamení svaté věci. 495
LX.3. Zda svátost je znamením toliko jedné věci. 496
LX.4. Zda svátost je vždycky nějakou smyslovou věcí. 497
LX.5. Zda se vyžadují ke svátostem určité věci. 498
LX.6. Zda se vyžadují slova ve značení svátostí. 500
LX.7. Zda se ve svátostech vyžadují určitá slova. 501
LX.8. Zda jest dovoleno přidati něco ke slovům, v nichž záleží tvar svátostí. 503
***LXI. O nutnosti svátostí. 504***
LXI.1. Zda jsou svátosti nutné k lidskému spasení. 505
LXI.2. Zda před hříchem byly člověku nutné svátosti. 506
LXI.3. Zda měly býti svátosti po hříchu před Kristem. 507
LXI.4. Zda měly býti po Kristu nějaké svátosti. 508
***LXII. O hlavním účinku svátostí, jímž jest milost. 510***
LXII.1. Zda jsou svátosti příčinou milosti. 510
LXII.2. Zda svátostná milost něco přidává k milosti ctností a darů. 512
LXII.3. Zda svátosti Nového zákona obsahují milost. 513
LXII.4. Zda jest ve svátostech nějaká síla, působící milost. 514
LXII.5. Zda svátosti Nového zákona mají sílu z utrpení Kristova. 515
LXII.6. Zda působily milost svátosti Starého zákona. 517
***LXIII. O účinku svátostí, jímž jest charakter. 518***

LXIII.1. Zda vtiskuje svátost nějaký charakter v duši. 519
LXIII.2. Zda charakter jest nějaká duchovní moc. 520
LXIII.3. Zda svátostný charakter jest charakterem Kristovým. 521
LXIII.4. Zda charakter jest v mohutnostech, jako v podmětu. 523
LXIII.5. Zda charakter je v duši nezrušitelně. 524
LXIII.6. Zda se vtiskuje charakter ve všech svátostech Nového zákona. 526
***LXIV. O příčinách svátostí. 527***
LXIV.1. Zda působí vnitřně účinek svátosti jen Bůh nebo také přisluhující. 527
LXIV.2. Zda jsou svátosti jen z Božího ustanovení. 528
LXIV.3. Zda Kristus, jakožto člověk, měl moc působiti vnitřní účinek svátostí. 530
LXIV.4. Zda mohl Kristus přisluhujícím sděliti svou moc, kterou měl ve svátostech. 531
LXIV.5. Zda mohou býti udělovány svátosti od špatných přisluhujících. 532
LXIV.6. Zda hřeší špatní přisluhující svátostmi. 534
LXIV.7. Zda mohou andělé udělovati svátosti. 535
LXIV.8. Zda se vyžaduje k dokonalosti svátosti úmysl přisluhujícího. 536
LXIV.9. Zda jest nutná ke svátosti víra přisluhujícího. 538
LXIV.10. Zda se vyžaduje správný úmysl přisluhujícího. 539
***LXV. O počtu svátostí. 540***
LXV.1. Zda musí býti sedm svátostí. 540
LXV.2. Zda jsou svátosti vhodně uspořádány. 544
LXV.3. Zda jest svátost Eucharistie nejhlavnější ze svátostí. 545
LXV.4. Zda jsou všechny svátosti nutné ke spasení. 547
***LXVI. O svátosti křtu. 548***
LXVI.1. Zda křest jest samo omytí. 548
LXVI.2. Zda byl křest ustanoven po utrpení Kristově. 550
LXVI.3. Zda jest voda vlastní látkou křtu. 551
LXVI.4. Zda se vyžaduje ke křtu jednoduchá voda. 553
LXVI.5. Zda to je vhodný křestní tvar: Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. 555
LXVI.6. Zda lze dáti křest ve jménu Kristově. 557
LXVI.7. Zda pohroužení do vody jest nutné ke křtu. 558
LXVI.8. Zda jest nutné ke křtu trojí Pohroužení. 560
LXVI.9. Zda lze opakovati křest. 561
LXVI.10. Zda jest vhodný obřad, kterého užívá Církev při křtu. 563
LXVI.11. Zda se vhodně píše o trojím křtu: vodou, krví a duchem. 565
LXVI.12. Zda křest krví jest nejdůležitější ze tří křtů. 566
***LXVII. O přisluhujících, od nichž jest udělována svátost křtu. 567***
LXVII.1. Zda náleží jáhenskérnu úřadu křtíti. 568
LXVII.2. Zda křtíti přísluší úřadu kněžskému nebo jen biskupskému. 569
LXVII.3. Zda může laik křtíti. 570
LXVII.4. Zda může křtíti žena. 571
LXVII.5. Zda může udělovati svátost křtu, kdo není pokřtěn. 572
LXVII.6. Zda více může křtíti zároveň. 573
LXVII.7. Zda jest třeba při křtu někoho, kdo by přijal křtěnce z posvátného zřídla. 575
LXVII.8. Zda ten, kdo někoho přijímá z posvátného zřídla, zavazuje se k jeho vyučení. 576
***LXVIII. O přijímajících křest. 577***
LXVIII.1. Zda jsou všichni povinni k přijetí křtu. 578
LXVIII.2. Zda může býti někdo spasen bez křtu. 579
LXVIII.3. Zda má býti křest oddálen. 580
LXVIII.4. Zda hříšníci mají býti křtěni. 582
LXVIII.5. Zda se mají ukládati pokřtěným hříšníkům skutky zadostučinění. 583
LXVIII.6. Zda jsou povinni hříšníci, přistupující ke křtu, vyznávati své hříchy. 584



LXVIII.7. Zda se žádá se strany křtěného úmysl, přijmouti svátost křtu. 586
LXVIII.8. Zda se vyžaduje víra se strany křtěného. 586
LXVIII.9. Zda mají býti křtěny děti. 588
LXVIII.10. Zda mají býti křtěny děti Židů anebo jiných nevěřících, též proti vůli rodičů. 589
LXVIII.11. Zda mají býti křtěny děti, jsoucí v lůnech mateřských. 591
LXVIII.12. Zda šílení a pomatení mají býti křtěni. 592
***LXIX. O účincích křtu. 593***
LXIX.1. Zda se křtem odstraní všechny hříchy. 594
LXIX.2. Zda je křtem člověk osvobozen od veškeré proviny hříchu. 595
LXIX.3. Zda mají býti křtem odstraněny trestnosti přítomného života. 596
LXIX.4. Zda se uděluje člověku křtem milost a ctnosti. 597
LXIX.5. Zda se správně přidělují křtu za účinky některé ctnostné úkony, totiž přivtělení Kristu, osvícení, plodnost. 598
LXIX.6. Zda se dětem dostává ve křtu milosti a ctností. 599
LXIX.7. Zda jest účinkem křtu otevření brány nebeského království. 601
LXIX.8. Zda má křest ve všech stejný účinek. 602
LXIX.9. Zda klam překáží účinku křtu. 603
LXIX.10. Zda dosáhne křest svého účinku odstoupením klamu. 604
***LXX. O obřízce. 606***
LXX.1. Zda byla obřízka přípravou a obrazem křtu. 606
LXX.2. Zda byla obřízka vhodně ustanovena. 607
LXX.3. Zda byl vhodný obřad obřízky. 608
LXX.4. Zda udílela obřízka milost ospravedlňující. 610
***LXXI. O katechismu a exorcismu. 612***
LXXI.1. Zda má katechismus předcházeti křtu. 612
LXXI.2. Zda exorcismus má předcházeti křtu. 613
LXXI.3. Zda to, co se děje v exorcismu, něco působí nebo pouze naznačuje. 614
LXXI.4. Zda přísluší knězi katechisovati a exorcisovati křtěnce. 616
***LXXII. O svátosti biřmování. 617***
LXXII.1. Zda jest biřmováni svátost. 618
LXXII.2. Zda křižmo je vhodnou látkou této svátosti. 619
LXXII.3. Zda je nutné k této svátosti, aby křižmo, které jest látkou této svátosti, bylo napřed biskupem posvěceno. 621
LXXII.4. Zda je vhodný tento tvar této svátosti: Poznamenávám tě znamením kříže atd. 622
LXXII.5. Zda svátost biřmování vtiskuje charakter. 624
LXXII.6. Zda charakter biřmováni nutně předpokládá charakter křestní. 625
LXXII.7. Zda se uděluje touto svátostí milost milým činící. 626
LXXII.8. Zda se má tato svátost všem udělovati. 628
LXXII.9. Zda se má tato svátost člověku udělovati na čele. 629
LXXII.10. Zda ten, jenž je biřmován, má býti druhým držen. 630
LXXII.11. Zda jenom biskup může udělovati tuto svátost. 631
LXXII.12. Zda jest vhodný obřad této svátosti. 633
***LXXIII. O svátosti Eucharistie. 634***
LXXIII.1. Zda jest Eucharistie svátostí. 634
LXXIII.2. Zda jest Eucharistie jednou svátostí nebo více. 635
LXXIII.3. Zda jest tato svátost nutná ke spasení. 637
LXXIII.4. Zda se tato svátost vhodně označuje více jmény. 638
LXXIII.5. Zda bylo vhodné ustanovení této svátosti. 639
LXXIII.6. Zda byl velikonoční beránek hlavním obrazem této svátosti. 641
***LXXIV. O látce této svátosti. 642***
LXXIV.1. Zda jest látkou této svátosti chléb a víno. 642
LXXIV.2. Zda se žádá určité množství chleba a vína k látce této svátosti. 643
LXXIV.3. Zda se vyžaduje k látce této svátosti, aby chléb byl pšeničný. 645

LXXIV.4. Zda má býti konána tato svátost z přesného chleba. 646
LXXIV.5. Zda jest vlastní látkou této svátosti révové víno. 648
LXXIV.6. Zda se má voda mísiti s vínem. 649
LXXIV.7. Zda přimíšení vody k vínu je nutné k této svátosti. 650
LXXIV.8. Zda se má přidávati voda ve velkém množství. 651
***LXXV. O proměnění chleba a vína v Tělo a Krev Kristovu. 652***
LXXV.1. Zda v této svátosti jest Tělo Kristovo dle pravdy nebo pouze obrazně nebo jako ve znamení. 653
LXXV.2. Zda zůstává v této svátosti podstata chleba a vína ,po proměnění. 655
LXXV.3. Zda je zničena podstata chleba po proměnění této svátosti, nebo rozložena v původní látku. 656
LXXV.4. Zda se může chléb proměniti v Tělo Kristovo. 658
LXXV.5. Zda zůstávají v této svátosti případky chleba a vína. 660
LXXV.6. Zda zůstává v této svátosti po proměnění podstatný tvar chleba. 661
LXXV.7. Zda nastává toto proměnění ve mžiku nebo nastává postupně. 662
LXXV.8. Zda tato je správná: Z chleba povstává tělo Kristovo. 664
***LXXVI. O způsobu, kterým je Kristus v této svátosti. 666***
LXXVI.1. Zda jest obsažen celý Kristus v této svátosti. 666
LXXVI.2. Zda jest obsažen celý Kristus v obojí způsobě této svátosti. 668
LXXVI.3. Zda je celý Kristus pod každou části způsob chleba nebo vína. 669
LXXVI.4. Zda je celá rozměrová ličnost těla Kristova v této svátosti. 671
LXXVI.5. Zda je tělo Kristovo v této svátosti jako v místě. 672
LXXVI.6. Zda jest tělo Kristovo pohyblivě v této svátosti. 673
LXXVI.7. Zda tělo Kristovo, jak je v této svátosti, může býti viděno nějakým zrakem, aspoň oslaveným. 675
LXXVI.8. Zda, když se v této svátosti zázračně zjeví maso nebo dítě, jest tam vpravdě tělo Kristovo. 676
***LXXVII. O případcích, zůstávajících v této svátosti. 678***
LXXVII.1. Zda případky zůstávají v této svátosti bez podmětu. 678
LXXVII.2. Zda jest v této svátosti ličnost rozměrová chleba nebo vína podmětem jiných případků. 680
LXXVII.3. Zda mohou způsoby, které zůstávají v této svátosti, měniti něco vnějšího. 682
LXXVII.4. Zda svátostné způsoby mohou býti porušeny. 683
LXXVII.5. Zda se může něco zroditi ve svátostných způsobech. 685
LXXVII.6. Zda svátostné způsoby mohou živiti. 687
LXXVII.7. Zda svátostné způsoby jsou lámány v této svátosti. 688
LXXVII.8. Zda lze přimísiti nějakou tekutinu posvěcenému vínu. 689
***LXXVIII. O tvaru svátosti Eucharistie. 692***
LXXVIII.1. Zda tato jest tvarem této svátosti: „Toto jest tělo mé"; a: „Toto jest kalich krve mé". 692
LXXVIII.2. Zda toto jest vhodný tvar posvěcení chleba: Toto jest tělo mé. 694
LXXVIII.3. Zda toto jest vhodný tvar posvěcení vína: Toto jest kalich krve mé, atd. 696
LXXVIII.4. Zda řečená slova tvarů mají nějakou stvořenou sílu, vykonávající posvěcení. 699
LXXVIII.5. Zda jsou pravdivá jmenovaná rčení. 701
LXXVIII.6. Zda nedosahuje svého účinku tvar posvěcení chleba, dokud není skončen tvar posvěcení vína. 703
***LXXIX. O účincích svátosti Eucharistie. 704***
LXXIX.1. Zda se uděluje milost touto svátostí. 704
LXXIX.2. Zda jest dosažení slávy účinkem této svátosti. 706
LXXIX.3. Zda jest účinkem této svátosti odpuštění hříchu smrtelného. 707
LXXIX.4. Zda jsou odpuštěny touto svátostí všední hříchy. 709
LXXIX.5. Zda se touto svátostí odpouští celý trest hříchu. 710
LXXIX.6. Zda je touto svátostí člověk uchráněn hříchů budoucích. 711
LXXIX.7. Zda prospívá tato svátost jiným než přijímajícím. 712
LXXIX.8. Zda se zabraňuje všedním hříchem účinku této svátosti. 714
***LXXX. O užívání či přijetí této svátosti. 715***
LXXX.1. Zda se mají rozlišovati dva způsoby požívání těla Kristova. 715
LXXX.2. Zda má člověk přijímati pouze duchovně tuto svátost. 717



LXXX.3. Zda může svátostně požívati Krista pouze člověk spravedlivý. 718
LXXX.4. Zda hřeší hříšník, přijímající svátostně tělo Kristovo. 719
LXXX.5. Zda jest nejtěžším všech hříchů, přistoupiti k této svátosti s vědomím hříchu. 722
LXXX.6. Zda kněz má odepříti tělo Kristovo hříšníku žádajícímu. 724
LXXX.7. Zda noční poskvrnění brání někomu přijmouti tuto svátost. 726
LXXX.8. Zda brání přijmouti tuto svátost pokrm nebo nápoj, napřed požitý. 729
LXXX.9. Zda tuto svátost nemající užívání rozumu mají přijímati. 731
LXXX.10. Zda je dovoleno přijímati tuto svátost denně. 732
LXXX.11. Zda jest dovoleno vůbec upustiti od přijímání. 735
LXXX.12. Zda jest dovoleno přijímati tělo Páně bez krve. 736
***LXXXI. O užití této svátosti, jehož Kristus užil při prvním jí ustanovení. 737***
LXXXI.1. Zda přijal Kristus své tělo a krev. 737
LXXXI.2. Zda Kristus dal Jidášovi své tělo. 739
LXXXI.3. Zda Kristus přijal a dal učedníkům své tělo netrpné. 740
LXXXI.4. Zda, kdyby bývala tato svátost chována v hodině smrti Kristovy v nádobě, kdyby bývala posvěcena některým apoštolem, zemřel by tam. 741
***LXXXII. O přisluhujících touto svátostí. 742***
LXXXII.1. Zda jest vlastní knězi posvěcení této svátosti. 743
LXXXII.2. Zda může více kněží posvětiti jednu a touž hostii. 744
LXXXII.3. Zda přísluší jedině knězi rozdíleti tuto svátost. 745
LXXXII.4. Zda jest povinen posvěcující kněz přijmouti tuto svátost. 746
LXXXII.5. Zda může posvětiti Eucharistii špatný kněz. 747
LXXXII.6. Zda mše špatného kněze méně platí než mše kněze dobrého. 749
LXXXII.7. Zda mohou posvěcovati kacíři a rozkolní a vyobcovaní. 750
LXXXII.8. Zda může vykonati tuto svátost kněz sesazený. 751
LXXXII.9. Zda může někdo dobrovolně bráti přijímání od kněží kacířských nebo vyobcovaných nebo také hříšných, a slyšeti jejich mši. 753
LXXXII.10. Zda jest knězi dovoleno vůbec se zdržeti posvěcování Eucharistie. 754
***LXXXIII. O obřadu této svátosti. 755***
LXXXIII.1. Zda při slavení této svátosti obětuje se Kristus. 755
LXXXIII.2. Zda je vhodně určena doba slavení tohoto tajemství. 757
LXXXIII.3. Zda je třeba konati tuto svátost v domech a nádobách posvátných. 759
LXXXIII.4. Zda jest vhodně uspořádáno to, co se říká při této svátosti. 763
LXXXIII.5. Zda jest vhodné, co se koná ve slavení této svátosti. 768
LXXXIII.6. Zda lze dostatečně čeliti chybám při slavení této svátosti, zachováváním církevních ustanovení. 773
***LXXXIV. O svátosti pokání. 777***
LXXXIV.1. Zda pokání je svátost. 777
LXXXIV.2. Zda hříchy jsou vlastní látkou této svátosti. 779
LXXXIV.3. Zda to je tvar této svátosti: Já tě rozřešuji. 780
LXXXIV.4. Zda se vyžaduje vzkládání rukou knězových v této svátosti. 782
LXXXIV.5. Zda je tato svátost nutná ke spasení. 784
LXXXIV.6. Zda jest pokání druhou deskou po ztroskotání. 785
LXXXIV.7. Zda byla tato svátost vhodně ustanovena v Novém zákoně. 786
LXXXIV.8. Zda má pokání trvati až do konce života. 788
LXXXIV.9. Zda může býti pokání ustavičné. 789
LXXXIV.10. Zda se má svátost pokání opakovati. 791
***LXXXV. O pokání, pokud je ctnost. 793***
LXXXV.1. Zda pokání je ctnost. 794
LXXXV.2. Zda je pokání zvláštní ctnost. 795
LXXXV.3. Zda ctnost pokání je druh spravedlnosti. 796
LXXXV.4. Zda jest vůle vlastně podmětem pokání. 798
LXXXV.5. Zda původ pokání je v bázni. 799

LXXXV.6. Zda pokání je první ctnost. 800
***LXXXVI. O účinku pokání co do odpuštění smrtelných hříchů. 801***
LXXXVI.1. Zda se pokáním odstraňují všechny hříchy. 801
LXXXVI.2. Zda může býti hřích odpuštěn bez pokání. 803
LXXXVI.3. Zda se může pokáním odpustiti jeden hřích bez druhého. 804
LXXXVI.4. Zda po odpuštění viny v pokání zůstává provina trestu. 806
LXXXVI.5. Zda jsou odstraněny všechny ostatky hříchu odpuštěním smrtelné viny. 808
LXXXVI.6. Zda odpuštění viny jest účinkem pokání jako ctnosti. 809
***LXXXVII. O odpuštění všedních hříchů. 810***
LXXXVII.1. Zda může býti opuštěn všední hřích bez pokání. 810
LXXXVII.2. Zda se vyžaduje k odpuštění všedních hříchů vlití milosti. 812
LXXXVII.3. Zda se odpouštějí všední hříchy pokropením svěcenou vodou a jinými takovými. 813
LXXXVII.4. Zda může býti odpuštěn všední hřích bez smrtelného. 814
***LXXXVIII. O návratu hříchů od-puštěných v pokání. 815***
LXXXVIII.1. Zda hříchy odpuštěné se navracejí pro následující hřích. 815
LXXXVIII.2. Zda se hříchy zvláště navracejí nějakým způsobem pro některé hříchy pro nevděk. 818
LXXXVIII.3. Zda se navracejí ve stejné provině. 819
LXXXVIII.4. Zda nevděk, pro nějž následující hřích působí návrat hříchů dříve odpuštěných, je zvláštní hřích. 821
***LXXXIX. O znovu nabytí ctnosti pokáním. 822***
LXXXIX.1. Zda jsou ctnosti navráceny pokáním. 822
LXXXIX.2. Zda po pokání povstává člověk ve stejné ctnosti. 823
LXXXIX.3. Zda se pokáním navrací člověku dřívější hodnota. 825
LXXXIX.4. Zda mohou býti umrtveny skutky ctností, vykonané v lásce. 827
LXXXIX.5. Zda oživnou pokáním skutky, umrtvené hříchem. 828
LXXXIX.6. Zda následujícím pokáním oživnou také skutky mrtvé. 829
***XC. O částech pokání obecně. 830***
XC.1. Zda se mají pokání určiti části. 831
XC.2. Zda se vhodně určují části pokání, lítost, vyznání a zadostiučinění. 832
XC.3. Zda řečená tři jsou doplňkové části pokání. 833
XC.4. Zda se pokání vhodně dělí na pokání před křtem, a pokání ze smrtelných a pokání ze všedních. 834