

SVATÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ

SPISY SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

THEOLOGICKÁ
SUMMA

REDIGOVAL

P. EMILIÁN SOUKUP ORD. PRAED.

VYDALI PROFESOŘI BOHOVĚDNÉHO
UČILIŠTĚ ŘÁDU DOMINIKÁNSKÉHO V OLOMOUCI

THEOLOGICKÉ SUMMY SVATÉHO TOMÁŠE AKVINSKÉHO

DOPLNĚK



Přeložil P. Dr. Prokop Švach, Ord. Praed.

NIHIL OBSTAT. Olomucii, die 5. Martii 1940. P. Dr. Paulus Škrabal O. P., censor Ordinis.
IMPRIMATUR. P. Dr. Mag. Methodius Habáň O. P., Prior Provincialis. Olomucii, die 7.
Martii, 1940. Reg. N. 42.
NIHIL OBSTAT. Censor ex officio: P. Aemilianus Soukup O. P.
Dr. Udalricus Karlík, Vicarius Generalis. Olomucii, die 8. Martii, 1940. Nr. 3533.

DOPLNĚK

TŘETÍ ČÁSTI

THEOLOGICKÉ SUMMY

svatého Tomáše Aquinského, sebraný ze spisu téhož autora In IV Sententiarum.

OTÁZKA I.

O ČÁSTECH POKÁNÍ ZVLÁŠTĚ, A NEJPRVE O ZKRUŠENOSTI

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o jednotlivých částech pokání; a nejprve o zkrušenosti; za druhé o vyznání; za třetí o zadostučinění.

O zkrušenosti pak jest paterá úvaha: nejprve, co jest; za druhé, z čeho má býti; za třetí, jak veliká má býti; za čtvrté o jejím trvání; za páté o jejím účinku.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda je vhodný výměr.
2. Zda zkrušenost jest úkon ctnosti.
3. Zda zkroušenost může se státi zkrušeností

I. ČLÁNEK 1.

Zda zkrušenost je bolest, pojatá nad hříchy, s předsevzetím vyznání a zadostučinění

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zkrušenost není „bolest nad hříchy, pojatá s předsevzetím vyznání a zadostučinění“, jak někteří vymezují; protože, jak praví Augustin, ve XIV. kn. O Městě Bož., „bolest je z těch, která se nám nechtějícím přiházejí“. Ale hříchy nejsou takové. Tedy zkrušenost není bolest nad hříchy.

Mimo to zkrušenost je nám Bohem dáována. Ale co se dává, není pojato. Tedy zkrušenost není bolest pojatá.

Mimo to zadostučinění a vyznání jsou nutné na to, aby se odpustil trest, který ve zkrušenosti odpuštěn nebyl. Ale někdy celý trest se odpouští ve zkrušenosti. Není tedy nutné vždycky, aby zkrušený měl předsevzetí vyznání a zadostučinění.

Avšak proti je sám výměr.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví Eccli. 10, počátek každého hříchu je pýcha, jíž člověk, lpějící na svém smýšlení, odstupuje od božských příkazů. A proto je třeba, aby to, co ničí hřích, způsobilo ústup člověka od vlastního smýšlení. Onen však, kdo na svém smýšlení trvá, sluje obrazně studený a tvrdý; jako tvrdé ve hmotných sluje, co neuhne hmatu; proto také se praví o někom, že je zlomen, když je odtržen od svého smýšlení. Ale mezi zlomením a změlněním či zkrušováním ve věcech hmotných, odkud tato jména se k duchovním přenášejí, je ten rozdíl, jak se praví ve IV. Meteor., že býti zlomená slují některá, když jsou rozdělena na velké části; avšak změlněna nebo zkrušena, když je uvedeno na nejmenší části, co bylo v sobě pevné. A protože k odpuštění hříchu se vyžaduje, aby člověk přichylnost ke hříchu zcela opustil, již jaksí souvisle a pevně měl ve svém smýšlení, proto onen úkon, jímž se hřích odpouští, sluje z podobnosti zkrušenosti. V té pak zkrušenosti lze pozorovati několikéré, totiž samu podstatu úkonu, způsob vykonání, původ a účinek. Ale podle toho o zkrušenosti se nalézají různé podání výměrů. Vzhledem totiž k samé podstatě úkonu je dán řečený výměr; a poněvadž úkon zkrušenosti jest úkon ctnosti a je částí svátosti pokání, proto se jeví v řečeném výměru jakožto úkon ctnosti v tom, že se udává její rod, totiž *bolesti*; a předmět v tom, že se praví *nad hříchy*; a volba, jež se vyžaduje k úkonu ctnosti, v tom, že se praví *pojatá*; avšak, pokud je částí svátosti, tím, že je míněn její řád k jiným částem, když se praví, *s předsevzetím vyznání a zadostučinění*. Také jiný výměr se shledává, jenž vymezuje zkrušenost, pokud je toliko úkon ctnosti; avšak přidává se k řečenému výměru odlišnost, stahující ji k zvláštní ctnosti, totiž pokání. Praví totiž, že „zkrušenost je dobrovolná bolest

nad hříchem, trestající v sobě, čeho spáchání bolí". Tím totiž, že se přidává *trestající*, je stažena k zvláštní ctnosti. Jiný výměr je Isidorův, II. kniha O nejvyšším dobru, jenž je takový: „Zkroušenost je zdrcenost a pokoření myslí se slzami, pocházející ze vzpomínky na hřích a z obavy soudu." A tento pak se dotýká smyslu jména v tom, že praví *pokora myslí*;

protože, jako pýchou někdo se stává ve svém smýšlení tvrdým, tak tím, že zkrušen od svého smýšlení, odstupuje, pokoří se; dotýká se také vnějšího způsobu v tom, že praví *se slzami*; a původu zkroušenosti v tom, že praví, *pocházející ze vzpomínky na hřích*, atd. Jiný je vzat ze slov Augustinových, a dotýká se účinku zkroušenosti, a jest: „Zkroušenost je bolest, odpouštějící hřích." — Jiný se bere ze slov Řehořových, Homil. XXII. K Ezech., a je takový: „Zkroušenost je pokora ducha, ničící hřích mezi nadějí a bázni. A ten se dotýká smyslu jména v tom, co praví, že zkroušenost je *pokora ducha*; a účinku jejího v tom, že praví, *ničící hřích*; a původu v tom, že praví, *mezi nadějí a bázni*; a neudává pouze hlavní příčinu, jíž je bázeň, nýbrž také spolupříčinu, jíž jest nádeje, bez níž by strach mohl způsobiti zoufalost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli hříchy, když se dály, byly dobrovolné, přece, když jsme nad nimi zkroušeni, dobrovolné nejsou, a proto nám nechtějícím se přiházejí; ne sice podle vůle, kterou jsme tehdy měli, když jsme je chtěli, nýbrž podle oné, kterou nyní máme, jíž bychom chtěli, aby nikdy nebyvaly.

K druhému se musí říci, že zkroušenost jest pouze od Boha co do tvaru, jímž je utvářena; avšak co do podstaty úkonu jest ze svobodného rozhodování a od Boha, jenž spolupůsobí ve všech dílech i přírody i vůle.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli může býti odpuštění celého trestu ze zkroušenosti, přece ještě je nutné vyznání a zadostučinění. Jak proto, že člověk nemůže býti jistý svou zkroušeností, že byla dostačující na zničení celého, tak také, že vyznání a zadostučinění jsou nařízeny. Proto by se stal přestupníkem, kdyby se nevyznal a neučinil zadost.

I. ČLÁNEK 2.

Zda zkroušenost jest úkon ctnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zkroušenost není úkon ctnosti; trpnosti totiž nejsou úkony ctnosti, poněvadž „jimi nejsme ani chváleni a ani haněni", jak se praví II. Ethic. Ale bolest je trpnost. Ježto tedy zkroušenost je bolest, zdá se, že není úkon ctnosti.

Mimo to, jako zkroušenost sluje od krušení, tak i zkroušenost. Ale zkroušenost není úkon ctnosti, jak všichni říkají. Tedy ani zkroušenost.

Avšak proti, nic není záslužné, leč úkon ctnosti. Ale zkroušenost je nějaký úkon záslužný. Tedy jest úkon ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že zkroušenost svým vlastním jménem neznačí úkon ctnosti, nýbrž spíše nějakou tělesnou trpnost. Ale zde není takto řeč o zkroušenosti, nýbrž o tom, k čeho označení se toto jméno přizpůsobuje z podobnosti. Jako totiž nadutost vlastní vůle ke konání zla, co na ní jest, obnáší zlo z rodu, tak zničení a změlnění té vůle obnáší dobro z rodu, protože to je odmítání vlastní vůle, kterou byl hřích spáchán. A proto zkroušenost, jež to značí, obnáší nějakou správnost vůle, a proto jest úkon oné ctnosti, které totiž náleží minulý hřích odmítnouti a zničiti, totiž pokání, jak je patrné z toho, co bylo řečeno ve čtrnácté distinkci.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve zkroušenosti je dvojí bolest z hříchu: jedna ve smyslové části, což je trpnost, a ta není bytnostně zkroušenost, jakožto úkon ctnosti, nýbrž je spíše jejím účinkem. Jako totiž ctnost pokání ukládá tělu vnější trest za náhradu urážky, jež proti Bohu byla spáchána službou údů, tak také samé dychtivé ukládá trest řečenou bolestí, protože i ona spolupůsobila k hříchům. Ale přece tato bolest může náležeti ke zkroušenosti, pokud je částí svátosti, protože svátostem je vrozeno býti nejen ve vnitřních úkonech, nýbrž též ve vnějších a ve smyslových. Jiná bolest je ve vůli, a není nic jiného než nelibost nějakého zla, pokud city vůle jsou jmenovány jmény trpností jak bylo řečeno. A tak zkroušenost je bolest bytnostně a jest úkon ctnosti pokání.

K druhému se musí říci, že zkroušenost vyslovuje cestu k dokonalé zkroušenosti; proto v tělesných ta slují zkroušená, jež nějakým způsobem jsou drobená, avšak ještě nejsou dokonale rozmělněna; ale slují zkroušená, když všechny části jsou kroušeny a zároveň rozděleny na nejmenší. A

proto znamená zkroušenost v duchovních jakousi nelibost nad spáchanými hříchy, ne však dokonalou; zkroušenost pak dokonalou.

I. ČLÁNEK 3.

Zda zkroušenost se může státi zkrušeností.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zkroušenost se může státi zkrušeností. Liší se totiž zkroušenost od zkrušenosti, jako utvářené od netvárného. Ale víra netvárná se stává utvářenou. Tedy zkroušenost se může státi zkrušeností.

Mimo to látka přijímá dokonalost odklizením postrádání. Ale bolest se má k milosti jako látka ke tvaru, protože milost utváří bolest. Tedy bolest, jež dříve byla netvárná, trváním viny, která je postrádání milosti, odklizením viny přijímá dokonalost utváření od milosti. A tak totéž, co dříve.

Avšak proti, kterých původy jsou vůbec rozličné, z těch jedno se nemůže státi tím, co je druhé. Ale původ zkroušenosti je otrocká bázeň, zkrušenosti však bázeň synovská. Tedy zkroušenost se nemůže státi zkrušeností.

Odpovídám: Musí se říci, že jest o tom dvojí mínění: někteří totiž praví, že zkroušenost se stává zkrušeností, jako víra netvárná stává se utvářenou. Ale zdá se, že to býti nemůže. Protože, ač pohotovost víry netvárné stává se utvářenou, přece nikdy úkon víry netvárné nestává se úkonem víry utvářené, protože onen úkon netvárný přejde a nezůstává, když se dostaví láska. Zkroušenost však a zkrušenost nejmenují pohotovost, nýbrž toliko úkon; pohotovosti pak vlitých ctností, které přihlížejí k vůli, nemohou být netvárné, ježto sledují lásku, jak v třetí knize bylo řečeno. Proto než se vlije milost, není pohotovosti, od níž by potom byl vzbuzen úkon zkrušenosti; a tak žádným způsobem zkroušenost se nemůže státi zkrušeností; a to praví druhá domněnka.

K prvnímu se tedy musí říci, že to není podobné u víry a o zkrušenosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že odklizením postrádání od látky, jež zůstává po příchodu dokonalosti, utváří se ona látka; ale ona bolest, jež byla netvárná, nezůstává po příchodu lásky, a proto nemůže býti utvářena. — Nebo se musí říci, že látka bytnostně nemá vznik od tvaru, jako úkon má vznik od pohotovosti. Proto není vhodné, aby se látka opět utvářela nějakým tvarem, jímž dříve nebyla utvářena; ale je to nemožné při úkonu, jako je nemožné, aby něco číselně totéž vznikalo od původu, od něhož dříve nevznikalo, neboť bytí věci povstává pouze jednou.

OTÁZKA II.

O PŘEDMĚTU ZKRUŠENOSTI

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o předmětu zkrušenosti. A o tom je šest otázek:

1. Zda má býti člověk zkrušen nad tresty.
2. Zda nad prvotním hříchem.
3. Zda nad každým spáchaným skutkovým.
4. Zda nad skutkovým budoucím.
5. Zda nad cizím hříchem.
6. Zda nad jednotlivými smrtelnými hříchy.

II. ČLÁNEK 1.

Zda člověk má býti zkrušen nad tresty, a ne pouze nad vinou.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk má býti zkrušen nad tresty, a ne pouze nad vinou. Augustin totiž, v knize O pokání, praví: „Nikdo netouží po životě věčném, nemrzí-li ho tento smrtelný život.“ Ale smrtelnost života je jakýsi trest. Tedy kající má býti zkrušen i nad tresty.

Mimo to praví Magister dle slov Augustinových, že kající má boleti to, že se zbavil ctnosti. Avšak zbavení ctnosti je jakýsi trest. Tedy zkrušenost je bolest i nad tresty.

Avšak proti, nikdo neдрží to, co ho bolí. Avšak kající, podle svého jména, drží trest. Tedy ho nebolí trest. A tak zkrušenost, jež je kající bolest, není nad trestem.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost obnáší, jak bylo řečeno, rozmělnění něčeho tvrdého a celistvého. Tato však celistvost a tvrdost se shledává ve zlu viny, protože vůle, jež jest jeho příčinou u toho, kdo špatně jedná, stojí na svých mezích a neustupuje příkazu zákona, a proto nelibost tohoto zla se z podobnosti nazývá zkrušenost. Tuto podobnost však nelze přizpůsobiti zlu trestu, protože trest znamená jednoduše zmenšení, a proto nad zly trestu může být bolest, ne však zkrušenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokání, podle Augustina, tento smrtelný život musí mrzeti, ne pro samu smrtelnost, leda by se mrzutostí široce nazvala každá bolest, nýbrž k vůli hříchům, k nimž jsme přiváděni ze slabosti tohoto života.

K druhému se musí říci, že ona bolest, jíž někoho bolí ztráta ctnosti hříchem, není bytnostně sama zkrušenost, nýbrž původ její; jako totiž někdo je pohnut k žádosti něčeho pro dobro, jež odtud očekává, tak je pohnut k bolesti nad něčím pro zlo, jehož odtud došel.

II. ČLÁNEK 2.

Zda zkrušenost má býti nad prvotním hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zkrušenost má býti nad prvotním hříchem. Neboť nad skutkovým hříchem třeba zkrušení ne k vůli úkonu, pokud je nějaké jsoucno, nýbrž k vůli znetvoření; protože úkon podle své podstaty je nějaké dobro a od Boha. Ale prvotní hřích má znetvoření jako též skutkový. Tedy i nad ním třeba zkrušení.

Mimo to prvotním hříchem byl člověk od Boha odvrácen, protože trestem jeho bylo zbavení božského patření. Ale každému musí býti nelibé, že byl odvrácen od Boha. Tedy člověk má míti nelibost prvotního hříchu, a tak má býti nad ním zkrušen.

Avšak proti, lék má býti úměrný chorobě. Avšak prvotní hřích byl spáchán bez naší vůle. Tedy se nevyžaduje, abychom úkonem vůle, jenž je zkrušenost, byli od něho očištěni.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost je bolest, jak bylo řečeno, zasahující a jaksi zmenšující tvrdost vůle. A proto pouze nad těmi hříchy může býti, jež pocházejí z tvrdosti naší vůle. A protože prvotní hřích nebyl přivoděn naší vůlí, nýbrž uveden vznikem z vadné přirozenosti, proto nad ním nemůže býti zkrušenost vlastně řečená, nýbrž toliko nelibost, čili bolest.

K prvnímu se tedy musí říci, že zkrušenost není nad hříchem toliko pro podstatu úkonu, protože z toho nemá povahu zla; rovněž ani pouze pro znetvoření, protože znetvoření o sobě neznámá pojem viny, nýbrž někdy obnáší trest. Musí však nad hříchem býti zkrušenost, pokud obnáší znetvoření, pocházející z úkonu vůle; a toho není v hříchu prvotním, a proto nad ním není zkrušenost.

A podobně se musí říci *k druhému*, protože odvrácení vůle je to, čemu patří zkrušenost.

II. ČLÁNEK 3.

Zda máme býti nad každým skutkovým hříchem zkrušení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne nad každým skutkovým hříchem, námi spáchaným, máme býti zkrušení, protože protivy léčí protivy. Ale některé hříchy jsou páčány ze smutku, jako nechuť a závist. Tedy jejich lékem nemá býti smutek, což je zkrušenost, nýbrž radost.

Mimo to zkrušenost jest úkon vůle, který nemůže býti o tom, co nepodléhá poznání. Ale jsou některé hříchy, jež nemáme v poznání, jako zapomenuté. Tedy nad nimi nemůže býti zkrušenost.

Mimo to dobrovolnou zkrušeností se ničí ona, jež vůlí jsou páčána. Ale nevědomost ruší dobrovolnost, jak je patrné z Filosofova, III. Ethic. Tedy nad těmi, jež z nevědomosti se přiházejí, nemá býti zkrušenost.

Mimo to nad oním hříchem nemusí býti zkrušenost, jenž zkrušeností není odklizen. Ale některé hříchy nejsou odklizeny zkrušeností, jako všední, které ještě po milosti zkrušenosti zůstávají. Tedy nemusí býti zkrušenost nad všemi minulými hříchy.

Avšak proti, pokání je lék proti všem skutkovým hříchům. Ale pokání není nad některými, nad nimiž by nebyla zkrušenost, jež je jeho první část. Tedy i nade všemi hříchy má býti zkrušenost.

Mimo to žádný hřích se neodpouští, není-li někdo ospravedlněn. Ale k ospravedlnění se vyžaduje zkrušenost, jak dříve bylo řečeno. Tedy nad jakýmkoliv hříchem třeba zkrušenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že každá skutková vina z toho povstává, že naše vůle neustupuje zákonu Božímu, buď jej přestupujíc, nebo opomíjejíc, nebo mimo něj jednajíc. A protože tvrdé je, co má mohoucnost, aby snadno netrpělo, proto v každém skutkovém hříchu jest jakási tvrdost vůle. A proto, má-li se vyléčiti hřích, musí býti odpuštěn zkrušeností změkčující.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak je patrné z řečeného, zkrušenost je protilehlá hříchu s té strany, že vychází z volby vůle, nesledující rozkaz božského zákona; ne však se strany toho, co je hmotné ve hříchu; a to jest ono, co spadá pod volbu vůle. Spadá však pod volbu vůle nejen úkon jiných sil, jichž vůle k svému cíli užívá, nýbrž také vlastní úkon vůle samé. Vůle totiž chce něco chtít. A tak pod volbu vůle spadá onen bol čili smutek, který se shledává ve hříchu závisti, a takových, ať onen bol je ve smyslu nebo v samé vůli. A proto těmto hříchům je protiklad bolest zkrušenosti.

K druhému se musí říci, že zapomenutí něčeho může býti dvojmo: buď tak, že zcela vypadlo z paměti, a tehdy to nikdo nemůže hledati; nebo tak, že částečně vypadlo z paměti a částečně zůstane; jako když povšechně vzpomínám, že jsem něco slyšel, ale neznám podrobně, a hledám v paměti obnovené poznání. A podle toho také nějaký hřích lze zapomenouti dvojím způsobem; buď tak, že v paměti zůstane povšechně, ne však podrobně; a tu musí člověk přemýšlet, aby hřích našel, protože nad každým smrtelným hříchem musí býti člověk zvláště zkrušen. Nemůželi však najíti, ač vynaložil spravedlivou péči, dostačí zkrušenost nad ním podle podržené znalosti, a má člověka boleti nejen hřích, nýbrž i jeho zapomenutí, jež povstalo z nedbalosti. Jestli však hřích zcela vypadl z paměti, tu nemohoucnost výkonu omlouvá od povinnosti, a dostačí povšechná zkrušenost nade vším tím, čím Boha urazil. Ale když nemohoucnost přestane, jako když se hřích vrátí do paměti, tehdy je vázán člověk zvláště nad ním býti zkrušen; jako také chudý, který nemůže zaplatiti, co dluží, je omluen; a přece je povinen, jakmile může.

K třetímu se musí říci, že, kdyby nevědomost zcela odňala vůli jednati špatně, omlouvala by, a nebyla by hřích; ale někdy zcela neodnímá vůli, a tehdy neomlouvá od celého, nýbrž od tak velkého; a proto nad hříchem z nevědomosti spáchaným má býti člověk zkrušen.

Ke čtvrtému se musí říci, že po zkrušenosti nad smrtelným může zůstat všední, ne však po zkrušenosti nad všedním. A proto také nad lehkými má býti zkrušenost tím způsobem, jako i pokání, jak bylo svrchu řečeno.

II. ČLÁNEK 4.

Zda má býti někdo zkrušen nad budoucími hříchy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že i nad budoucími hříchy má býti někdo zkrušen. Neboť zkrušenost jest úkon svobodného rozhodování; ale svobodné rozhodování více se vztahuje na budoucí než na minulá, protože volba, jež je úkon svobodného rozhodování, jest o budoucích nahodilých, jak se praví v III. Ethic. Tedy zkrušenost je spíše nad hříchy budoucími než nad minulými.

Mimo to hřích se ztěžuje z následujícího účinku. Pročež Jer. praví, že trest Ariovi dosud není vymezen, protože dosud je možný pád některých pro jeho kacířství, jejichž pád zvětšuje jeho trest. A podobně je s tím, jež pro smrtící ránu mají za vraha ještě před úmrtím raněného. Avšak v oné mezeře má hříšník býti zkrušen nad hříchem. Tedy nejen pokud má velikost z minulého úkonu, nýbrž také pokud má velikost z budoucnosti, a tak zkrušenost přihlíží k budoucnosti.

Avšak proti, zkrušenost je část pokání. Ale pokání vždy přihlíží k minulým. Tedy též zkrušenost. A tak není nad hříchem budoucím.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech hybatelích a hybatelných seřazených je tak, že nižší hybatel má vlastní pohyb, a mimo to sleduje v něčem pohyb vyššího hybatele; jak je patrné u pohybu oběžnic, které mimo vlastní pohyby sledují pohyb prvního okruhu. Všem pak mravním ctnostem prvním hybatelem jest opatrnost, jež se nazývá řidičskou ctností. A proto každá ctnost mravní s vlastním pohybem má něco z pohybu opatrnosti. A proto, ježto pokání jest nějaká mravní ctnost, protože je částí spravedlnosti, s vlastním úkonem sleduje pohyb opatrnosti. Vlastní pak

její úkon je na vlastním předmětu, což je spáchaný hřích. A tedy jeho úkon vlastní a hlavní, totiž zkrušenost, podle svého druhu přihlíží pouze k minulému hříchu; ale v důsledku přihlíží k budoucímu hříchu, pokud má připojeno něco z úkonu opatrnosti; přece však k onomu budoucímu se nepohybuje podle rázu vlastního druhu. Proto onoho, kdo je zkrušen, bolí minulý hřích, a nechce budoucí. Avšak vůči budoucímu hříchu neříká se zkrušenost, nýbrž spíše obezřetnost, jež je část opatrnosti připojená.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká svobodné rozhodování o budoucích nahodilých, pokud jest o úkonech, ne však, pokud jest o předmětech úkonů, protože člověk může ze svobodného rozhodování přemýšlet o věcech minulých a nutných; avšak sám úkon přemýšlení, pokud spadá pod svobodné rozhodování, je nahodile budoucí. A tak také úkon zkrušenosti je nahodile budoucí, pokud spadá pod svobodné rozhodování; avšak předmět jeho může být minulý.

K druhému se musí říci, že onen účinek následný, který ztěžuje hřích, již předcházela v úkonu, jakožto v příčině, a proto, když byl spáchán, měl celou svou velikost, a z následujícího účinku nepřirůstá něco z pojmu viny, ačkoli přirůstá něco co do trestu případkového, pokud bude mít více důvodů bolu v pekle z četnějšího zla, vzešlého z jeho hříchu. A tak mluví Jeronym. Pročež zkrušenost nemusí být jenom nad minulými hříchy.

II. ČLÁNEK 5.

Zda člověk má být zkrušen nad cizím hříchem.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk má být zkrušen nad cizím hříchem. Neboť nikdo nežádá prominutí nežli hříchu, nad nímž je zkrušen. Ale žádá se prominutí cizích hříchů v Žalmu 18: „Od cizích ušetři svého služebníka." Tedy člověk má být zkrušen nad cizími hříchy.

Mimo to člověk je z lásky vázán milovati bližního jako sebe. Ale z milování sebe bolí ho jeho zla a dobra si přeje. Tedy, ježto jsme povinni přát bližnímu dobra milosti jako i sobě, zdá se, že mají nás jeho hříchy boleti jako i naše. Ale zkrušenost není nic jiného než bolest nad hříchy. Tedy člověk má být zkrušen nad cizími hříchy.

Avšak proti, zkrušenost je úkon ctnosti kající. Avšak nikdo se nekaje než z těch, která sám učinil. Tedy nikdo není zkrušen nad cizími hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že právě to je zkrušeno, co dříve bylo tvrdé a celistvé. Pročež zkrušenost nad hříchem musí být v témž, v němž tvrdost hříchu předcházela; a tak nad cizími hříchy není zkrušenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že prorok prosí o ušetření cizími hříchy, pokud ze styku s hříšníky někdo souhlasem se nějak znečistí, jak je psáno, Žalm 17: „Se zvráceným se zvrátíš."

K druhému se musí říci, že hříchy jiných nás musí boleti; ale nemusíme mít nad nimi zkrušenost, protože není každá bolest nad minulým hříchem zkrušenost, jak je patrné z řečeného.

II. ČLÁNEK 6.

Zda nad jednotlivými smrtelnými hříchy se vyžaduje zkrušenost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžaduje nad jednotlivými smrtelnými hříchy zkrušenost. Neboť hnutí zkrušenosti při ospravedlnění je ve mžiku. Ale ve mžiku nemůže člověk přemyslet jednotlivé hříchy. Tedy zkrušenost nemusí být nad jednotlivými hříchy.

Mimo to zkrušenost musí být nad hříchy, pokud odvracejí od Boha, protože obrácení k tvoru bez odvrácení od Boha nevyžaduje zkrušenosti. Ale všechny smrtelné hříchy se shodují v odvrácení. Tedy proti všem stačí jedna zkrušenost.

Mimo to více se shodují navzájem skutkové smrtelné hříchy než skutkový a prvotní. Avšak jeden křest shlazuje všechny skutkové i prvotní. Tedy jedna všeobecná zkrušenost shlazuje všechny smrtelné hříchy.

Avšak proti, různé nemoci mají různé léky, protože „neuzdraví oko, co léčí patu", jak praví Jeronym, K Mark. Ale zkrušenost je zvláštní lék proti jednomu smrtelnému. Tedy nestačí jedna obecná nade všemi.

Mimo to zkrušenost se vyjadřuje vyznáním. Ale je třeba vyznávat jednotlivé smrtelné hříchy. Tedy i zkrušenost nad jednotlivými.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost lze uvažovati dvojmo, totiž co do jejího původu, a co do konce. A říkám původ zkrušenosti myšlení, jímž někdo myslí na hřích a lituje, byť ne lítostí zkrušenosti, aspoň lítostí zkroušenosti. Konec pak zkrušenosti jest, když ona lítost jest již utvářena milostí. Tedy, co do původu zkrušenosti, je třeba zkrušenosti nad jednotlivými hříchy, jež někdo má v paměti. Ale co do konce stačí, když jest jedna společná nade všemi: tehdy totiž ono hnutí působí z moci všech předcházejících uzpůsobování. A z toho je patrná odpověď *na první*.

K druhému se musí říci, že ač se všechny smrtelné hříchy shodují v odvrácení, přece se liší v příčině a způsobu odvrácení, i velikostí vzdálení od Boha, a to je podle různosti obrácení.

K třetímu se musí říci, že křest působí v síle zásluhy Kristovy, jež měla nekonečnou sílu na vyhlazení všech hříchů; a proto jeden stačí proti všech hříchům. Ale při zkrušenosti s Kristovou zásluhou se vyžaduje náš úkon. A proto je třeba, aby jednotlivým hříchům odpovídal jednotlivě, ježto nemá nekonečnou sílu. Nebo se řekne, že křest je duchovní zrození; ale pokání, co do zkrušenosti a jiných svých částí, je nějaké duchovní uzdravování na způsob jakéhosi zjinačení. Avšak v tělesném zrození něčeho, jež je se zrušením jiného, je patrné, že jedním zrozením se odnímají všechny případy protivné zrozené věci, což byly případy věci zrušené; ale při zjinačení se odnímá toliko jeden případek protivný případku, u něhož se zakončuje zjinačení. A podobně jeden křest zároveň zahlazuje všechny hříchy uvedením nového života. Ale pokání nezahazuje všechny hříchy, neodnáší-li se k jednotlivým: a proto je potřeba zkrušenosti a vyznání z jednotlivých.

OTÁZKA III. O VELIKOSTI ZKRUŠENOSTI

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o velikosti zkrušenosti. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda zkrušenost je větší bolest, než může býti v přirozenosti.
2. Zda bolest zkrušenosti může býti příliš veliká.
3. Zda má býti větší bolest nad jedním hříchem než nad jiným.

III. ČLÁNEK 1.

Zda zkrušenost je větší bolest, než může býti v přirozenosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zkrušenost není větší bolest, než může býti v přirozenosti. Bolest totiž je pocit ublížení. Ale některá ublížení se více pocítují než ublížení hříchem, jako ublížení poraněním. Tedy největší bolest není zkrušenost.

Mimo to z účinku bereme úsudek o příčině. Ale účinek bolesti jsou slzy. Ježto tedy někdy zkrušený neroní tělesné slzy nad hříchy, kdežto je roní nad smrtí přítele anebo nad udeřením nebo něčím takovým, zdá se, že zkrušenost není největší bolest.

Mimo to, čím něco má více z přimíšení protivy, tím méně je mocné. Ale bolest zkrušenosti má přimíšeno mnoho z radosti; protože zkrušený se raduje z osvobození, z naděje odpuštění a z mnoha takových. Tedy bolest jeho je nejmenší.

Mimo to bolest zkrušenosti je jakási nelibost. Ale mnohá jsou více nelibá zkrušenému než minulé hříchy; nechtěl by totiž spíše trest pekla snášeti, než hřešiti: rovněž ani že snášel všechny tresty časné, nebo aby snášel; jinak by se našlo málo zkrušených. Tedy bolest zkrušenosti není největší.

Avšak proti, podle Augustina, XIV. kniha O Městě Bož., základem každé bolesti jest milování. Ale milování láskou, které je základem bolesti zkrušenosti, jest největší. Tedy i bolest zkrušenosti jest největší.

Mimo to bolest je nad zlem. Tedy nad větším zlem musí býti větší bolest. Ale vina je větší zlo než trest. Tedy bolest nad vinou, což je zkrušenost, přesahuje každou jinou bolest.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ve zkrušenosti je dvojitá bolest: jedna je v samé vůli, což je bytnostně sama zkrušenost, která není nic jiného než znelíbení minulého hříchu. A taková bolest ve zkrušenosti přesahuje všechny jiné bolesti; protože kolik se něco líbí, to-

lik jeho protiva se nelíbí; poslední však cíl nadevše se líbí, ježto všechno pro něj je žádáno. A proto hřích, jenž od posledního cíle odvrací, nadevše se má nelíbiti. Jiná bolest je v části smyslové, jejíž příčinou je první bolest nebo nezbytnost přírodní, pokud nižší síly sledují pohyb vyšších, nebo z volby, pokud kající člověk sám v sobě tuto bolest vzbuzuje, aby litoval hříchů. A žádným z obou způsobů nemusí býti největší bolest, protože nižší síly jsou prudčeji hýbány vlastními předměty než z přetékání vyšších sil. A proto, čím je činnost vyšších sil bližší předmětům nižších, tím více sledují jejich pohyb. A proto větší bolest je ve smyslové části ze zranění smyslového, než je ta, jež do ní přetéká z rozumu; podobně větší, která přetéká z rozumu rozvažujícího o tělesných, než která přetéká z rozumu uvažujícího duchovní. Pročež bolest ve smyslové části, pocházející z nelibosti rozumu nad hříchem, není bolest větší bolestí jiných, jež v ní jsou; a podobně ani bolest, která je dobrovolně pojata; jednak proto, že nižší cit neposlouchá vyššího na pokyn, aby tak veliká a taková vášeň následovala v nižší žádosti, jakou nařizuje vyšší. Jednak také proto, že vášní rozum užívá při úkonech ctností podle nějaké míry, již někdy bolest, která je bez ctnosti, nezachová, nýbrž překročí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako smyslová bolest je z pocitu ublížení, tak vnitřní bolest je z poznání něčeho škodlivého. A proto, ač ublížení hříchem ve vnějším smyslu se nepostřehuje, přece se postřehuje, že je největší podle vnitřního smýšlení rozumu.

K druhému se musí říci, že tělesné přeměny bezprostředně sledují vášně smyslové části a prostřednictvím jich city vyšší žádosti. A odtud je, že z bolesti smyslové, nebo také smyslové blízké, dříve vytrysknou slzy tělesné, než z bolesti duchové zkrušenosti.

K třetímu se musí říci, že ona radost, již kající má z bolesti, neumenšuje nelibost, protože není jí protivou, nýbrž zvětšuje, pokud každá činnost roste potěšením ze sebe, jak se praví v X. Ethic. jako koho těší učení nějaké vědě, lépe se učí; a podobně, kdo se raduje z nelibosti, má prudší nelibost. Může však také býti, že ona radost zmírní bolest, plynoucí z rozumu do části smyslové.

Ke čtvrtému se musí říci, že velikost nelibosti nad nějakou věcí musí býti podle velikosti její špatnosti. Ve smrtelné vině pak se měří špatnost na tom, proti komu se hřeší, pokud je znehodnocován; a na tom, kdo hřeší, pokud je mu škodlivá. A poněvadž člověk musí více milovati Boha než sebe, proto více musí nenáviděti vinu, pokud je urážkou Boha, než pokud jest vlastní škodou. Je mu však hlavně škodlivá, pokud ho odděluje od Boha; a s této stránky samo odloučení od Boha, jež je nějaký trest, se má více nelíbiti než sama vina, pokud uvádí toto poškození: protože nenáviděné k vůli jinému méně se nenávidí; avšak méně než vina, pokud je urážkou vůči Bohu. Mezi všemi pak tresty špatnosti pozoruje se jakýsi řád podle velikosti škody. A proto, ježto největší škodou je to, co zbavuje největšího dobra, mezi tresty největší bude oddělení od Boha. Je též jiná velikost zla případková, které třeba dbáti při nelibosti, podle rázu přítomného a minulého, protože, co je minulé, již není; pročež má méně z pojmu zla a dobra. A z toho je, že více utíká člověk snášení nějakého zla v přítomnosti nebo v budoucnosti, než se děsí minulého. Proto ani nějaká vášeň duše neodpovídá přímo minulému, jako bolest odpovídá přítomnému zlu a bázeň budoucímu. A proto ze dvou minulých více onoho zla se duch děsí, jehož větší účinek zůstává v přítomnosti nebo do budoucna je obáván, i když v minulosti bylo menší. A protože účinek předcházející viny se tak nepostřehuje leckdy jako účinek minulého trestu, jak proto, že vina dokonaleji se zahladí než nějaký trest, tak proto, že tělesná vada je zřejmější než duchovní, proto také člověk dobře uzpůsobený někdy v sobě více pocituje hrůzu předcházejícího trestu než předcházející viny, ačkoliv by spíše byl hotov trpěti tentýž trest, než spáchatí tutéž vinu. Je také uvážiti při srovnávání viny a trestu, že některé tresty jsou nerozlučně spojeny s urážkou Boha, jako odloučení od Boha; některé také přidávají ustavičnost, jako trest pekla. Tedy onoho trestu, jenž je spojen s urážkou, týmž způsobem jest se vyvarovati, jako též viny; onomu, jenž přidává ustavičnost, jest více utíkat než jednoduché vině. Jestliže však se od nich oddělí ráz urážky a uvažuje se toliko ráz trestu, méně mají zla než vina, pokud jest urážkou Boha; a proto jim náleží menší nelibost. Je také věděti, že, ačkoli takové má býti uzpůsobení zkrušeného, přece z toho nemá býti zkoušen, protože své city nemůže člověk snadno změřiti; a leckdy to, co se méně nelíbí, zdá se nelibější, protože je bližší smyslové škodě, která je nám více známa.

III. ČLÁNEK 2.

Zda může být příliš velká bolest zkrušenosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemůže být příliš velká bolest zkrušenosti. Neboť žádná bolest nemůže být nezměrnější než ona, která zničí vlastní podmět. Ale bolest zkrušenosti, je-li taková, že přivodí smrt nebo poruchu tělesnou, je chvalná. Praví totiž Anselm, v knize Rozjím.: „Kéž by tak ztučnely vnitřnosti duše mé, aby morek těla mého vyschl“, a Augustin praví, v knize O zkrušenosti srdce, že je hoden oslepnutí očí pláčem. Tedy bolest zkrušenosti nemůže být přílišná.

Mimo to bolest zkrušenosti vychází z milování láskou. Avšak milování láskou nemůže být přílišné. Tedy ani bolest zkrušenosti.

Avšak proti, každá mravní ctnost se porušuje přebytkem a nedostatkem. Ale zkrušenost jest úkon mravní ctnosti, totiž pokání, poněvadž je částí spravedlnosti. Tedy může být nadbytečná bolest nad hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost se strany bolu, který je v rozumu, totiž nelibosti, jímž se hřích nelíbí, pokud je urážkou Boha, nemůže být přílišná; jako ani nemůže být přílišné milování láskou, jehož zmocnění zvětšuje takovou nelibost. Ale co do smyslové bolesti může být přílišná, jako také vnější trápení těla může být přílišné. Ve všech těchto se však musí vzít za měřítko zachování podmětu a dobrého stavu, dostačujícího na to, co náleží konat; a proto se praví Řím. 12: „Rozumná budiž služba vaše.“

K prvnímu se tedy musí říci, že Anselm toužil vysušiti z tučné zbožnosti morek tělesný ne v přírodní šťávě, nýbrž v tělesných touhách a dychtivostech. Augustin pak, ačkoli se uznával za hodna ztráty vnějších očí za hřích, protože každý hříšník nejen věčné, nýbrž i časné smrti je hoden, přece nechtěl si oslepit oči.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o bolesti,

která je v rozumu.

Třetí pak platí o bolesti smyslové části.

III. ČLÁNEK 3.

Zda má být větší bolest nad jedním hříchem než nad jiným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemá být větší bolest nad jedním hříchem než nad jiným. Jeronym totiž, List 27., schvaluje Pavle to, že „nejmenší hříchy oplakávala jako největší“. Tedy nemá být větší bolest nad jedním než nad jiným.

Mimo to hnutí zkrušenosti je náhlé. Ale nemůže být jedno náhlé hnutí zároveň mocnější i slabší. Tedy zkrušenost nemá být větší nad jedním hříchem než nad jiným.

Mimo to nad hříchem je zkrušenost především, pokud odvrací od Boha. Ale v odvrácení se shodují všechny smrtelné hříchy, protože všechny odnímají milost, která duši spojuje s Bohem. Tedy nad každým smrtelným hříchem má být stejná zkrušenost.

Avšak proti, Deut. 25 se praví: „Podle míry hříchu bude i způsob ran.“ Ale ve zkrušenosti rány jsou přiměřovány hříchům, protože zkrušenost má připojeno předsevzetí zadostučiniti. Tedy zkrušenost má být větší nad jedním hříchem

než nad jiným.

Mimo to nad tím má být člověk zkrušen, co měl opominouti. Ale člověk by měl více míjeti jeden hřích než jiný, protože je těžší, kdyby doléhala nutnost jeden učiniti. Tedy též podobně má jednoho, totiž těžšího, více želeť než jiného.

Odpovídám: Musí se říci, že o zkrušenosti můžeme mluvit dvojmo: jedním způsobem, pokud jednotlivě jednotlivým hříchům odpovídá, a tak, co do bolesti vyššího citu, se vyžaduje, aby většího hříchu každý více želel, protože důvod bolesti je více v jednom než v druhém, totiž urážka Boha. Neboť z více nezřízeného úkonu více je Bůh urážen. Podobně také, ježto větší vině patří větší trest, také bolest smyslové části, pokud se za hřích přibírá z volby, má být větší za větší

hřích; pokud však vzniká z vtisknutí vyšším citem v nižším, velikost bolesti v nižší se bere podle uzpůsobení nižší části ku přijetí vtisknutí od vyšší, a ne podle velikosti hříchu. Jiným způsobem lze brát zkrušenost, pokud je nad všemi hříchy zároveň, jako při úkonu ospravedlnění. A tato zkrušenost pak vychází buď z uvážení jednotlivých hříchů; a tak, ať jest jeden úkon, přece rozlišení hříchů účinkově v něm zůstává; anebo aspoň má připojeno předsevzetí mysliti na jednotlivé: a tak také pohotovostně je více nad jedním než nad jiným.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pavla není chválena za to, že všech hříchů želela stejně, nýbrž, že malých hříchů tolik želela, jako by byly veliké, ve srovnání s jinými, kteří želí hříchů; avšak sama by byla mnohem hojněji želela větších.

K druhému se musí říci, že v onom náhlém hnutí zkrušenosti, ačkoliv nelze nalézt skutkově dělení úmyslu, odpovídající jednotlivým hříchům, přece se tam shledává tím způsobem, jak bylo řečeno, a též jiným způsobem, pokud jednotlivé hříchy mají zařízení k onomu, nad nímž nastává bolest zkrušenému v oné všeobecné zkrušenosti, totiž k urážce Boha. Kdo totiž miluje nějaký celek, možností také miluje jeho části, ač ne skutkově; a tím způsobem, pokud mají zařízení k celku, některé více, některé méně miluje. Jako, kdo miluje nějakou obec, účinkově jednotlivé miluje více a méně, podle jejich zařízení k obecnému dobru. A podobně, koho bolí to, že urazil Boha, želí zahaleně různých rozličně, pokud jimi více nebo méně Boha urazil.

K třetímu se musí říci, že, ač každý smrtelný hřích od Boha odvrací a odnímá milost, přece některý více vzdaluje než jiný, pokud má ze své nezřízenosti větší nesoulad s řádem božské dobroty než jiný.

OTÁZKA IV. O ČASE ZKRUŠENOSTI

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o čase zkrušenosti.

O tom jsou tři otázky:

1. Zda celý tento život je čas zkrušenosti.
2. Zda třeba ustavičné bolesti nad hříchem.
3. Zda po tomto životě mají duše zkrušenost nad hříchy.

IV. ČLÁNEK 1. Zda celý tento život je čas zkrušenosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že celý tento život není čas zkrušenosti. Neboť, jako nad spáchaným hříchem musí býti bolest, tak i stud. Ale stud za hřích netrvá po celý život, protože, jak praví Ambrož, II. kn. O pokání, nemá, zač se rdíti, komu byl hřích odpuštěn. Tedy se zdá, že ani zkrušenost, jež je bolest nad hříchem.

Mimo to I. Jan. 4 se praví, že „dokonalá láska ven posílá bázeň, poněvadž bázeň má trápení“. Ale bolest má také trápení. Tedy ve stavu dokonalé lásky nemůže bolest zkrušenosti zůstat.

Mimo to nad minulým nemůže být bolest, jež vlastně je nad zlem přítomným, leda, pokud něco z minulého hříchu zůstává v přítomnosti. Ale někdy se dospěje k nějakému stavu v tomto životě, v němž nezůstává nic z minulého hříchu, ani uzpůsobení, ani vina, ani nějaká provina. Tedy není potřeba dáte bolesti nad oním hříchem.

Mimo to Řím. 8 se praví, že „milujícím Boha všechno spolupůsobí k dobru“, i hříchy, jak praví Glossa. Tedy po odpuštění hříchu není třeba bolesti nad hříchem.

Mimo to zkrušenost je část pokání, dělená od zadostučinění. Ale není třeba vždy činiti zadost. Tedy ani není vždy třeba nad hříchem zkrušenosti.

Avšak proti, Augustin, v knize O pok., praví, že „kde bolest se končí, přestává pokání; kde přestává pokání, nic nezbyvá z odpuštění“. Tedy se zdá, ježto se nesmí ztratiti udělené odpuštění, že třeba vždy bolesti nad hříchem.

Mimo to Eccli. 5, se praví: „Nad prominutým hříchem nebývej beze strachu.“ Tedy člověk

stále má želeť, aby měl prominuty hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že ve zkrušenosti, jak bylo řečeno, je dvojitá bolest: jedna rozumu, jež je nelibost hříchu, jež spáchal; druhá smyslové části, jež z této následuje. A pro obojí časem zkrušenosti je stav celého přítomného života. Dokud totiž je někdo ve stavu cesty, odmítá překážky, které zdržují nebo zabraňují dojít k cíli. Pročež, ježto skrze minulý hřích se zdržuje běh našeho života k Bohu, protože nelze znovu nabýt onoho času, jenž byl určen k běžení, je třeba, aby stále zůstával stav zkrušenosti po čas tohoto života co do odmítání hříchu. Podobně také co do smyslové bolesti, jež se za trest přibírá vůlí: protože totiž člověk hříchem zasloužil věčný trest a proti věčnému Bohu zhřešil, po změně věčného trestu v časný má aspoň bolest člověka zůstávat na věky, to jest po stav tohoto života. A proto praví Hugo od Svatého Viktora, že „Bůh, zbavuje člověka viny a věčného trestu, váže ho poutem ustavičného odmítání hříchu“.

K prvnímu se tedy musí říci, že rdění přihlíží ke hříchu pouze, pokud má hanebnost; a proto, když byl hřích odpuštěn co do viny, nezůstává místa studu; zůstává však bolest, jež není pouze nad hříchem, pokud má hanebnost, nýbrž také pokud má připojenu škodu.

K druhému se musí říci, že otrocká bázeň, kterou dokonalá láska posílá ven, je protilehlá lásce pro otrockost; ale bolest zkrušenosti je působena láskou, jak bylo řečeno, a proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli hříšník pokáním nabývá předešlé milosti a zbavení proviny trestu, přece nikdy nenabývá původní hodnoty nevinnosti; a proto vždy z minulého hříchu něco v něm zůstává.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako nemá člověk činit zla, aby přišla dobra, tak se nemá radovati ze zla proto, že z něho příležitostně pochází dobro působením božské prozřetelnosti, protože hříchy nebyly těch dober příčinou, nýbrž spíše překážkou; avšak božská prozřetelnost je způsobilá a z ní se má člověk radovati, kdežto hříchů želeť.

K pátému se musí říci, že zadostiučinění je podle vyměřeného trestu, jenž se má uložit za hříchy; a proto může skončit, takže není třeba dalšího zadostiučinění. Tento však trest především jest přiměřen vině se strany obrácení, se které má omezenost. Ale bolest zkrušenosti odpovídá vině se strany odvrácení, se které má jakousi nekonečnost; a tak pravá zkrušenost vždy má zůstat; a není nevhodné, jestliže po vzdálení pozdějšího zůstává dřívější.

IV. ČLÁNEK 2.

Zda třeba ustavičné bolesti nad hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není třeba ustavičné bolesti nad hříchem. Neboť někdy třeba radovati se, jak je patrné Filip 4, kde k onomu ‚Radujte se v Pánu vždycky‘, praví Glossa, že „nutná je radost“. Ale není zároveň možná radost a bolest. Tedy netřeba ustavičné bolesti nad hříchem.

Mimo to, co je o sobě špatné a nežádoucí, nelze přibírat, leč pokud je nutné jako lék na něco, jako je patrné na vypalování a řezání rány. Ale smutek jest o sobě špatný, pročež se praví Eccli 30: „Smutek daleko zažeh od sebe“, a dodává se: „Mnohé totiž zabil smutek a není v něm užitku.“ To také praví Filosof, v VII. Ethic. Tedy netřeba další bolesti nad hříchem, leč pokud stačí na zahlazení hříchu. Ale hned po prvním smutku zkrušenosti hřích byl zahlazen. Tedy netřeba další bolesti.

Mimo to praví Bernard, XI. Řeč k Písni: „Bolest je dobrá, není-li ustavičná; med totiž třeba míchat s pelyňkem.“ Tedy se zdá, že netřeba ustavičné bolesti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pravém a nespr. pok.: „Vždy kající želej a z žalu se raduj.“

Mimo to vždy třeba udržovati, pokud je možné, úkony, v nichž spočívá blaženost. Ale taková je bolest nad hříchem, což je patrné Mat. 5: „Blahoslavení lkající.“ Tedy třeba udržovati bolest, pokud je možné.

Odpovídám: Musí se říci, že to je podmínka, shledávaná v úkonech ctností, že v nich nelze brát přebytek a zmenšení, jak se dokazuje v II. Ethic. Pročež, ježto zkrušenost, pokud jest něja-

ká nelibost v žádosti rozumu jest úkon ctnosti pokání, nikdy tam nemůže býti přebytek, ani co do síly, ani co do trvání, leč pokud úkon jedné ctnosti překáží úkonu jiné, více potřebnému pro onen čas. Pročež, čím více souvisle může člověk býti v úkonech této nelibosti, tím je lépe, jestliže úkony jiných ctností koná svým časem, kdy jsou povinné. Ale trpnosti mohou míti přebytek a zmenšení i co do síly i co do trvání. A proto, jako trpnost bolesti, již vůle přibírá, má býti mírně silná, tak má mírně trvati, aby člověk neklesl do zoufalství, malomyslnosti a takových neřestí, kdyby přílišně trvala.

K prvnímu se tedy musí říci, že radosti světské zabrání bolest zkrušenosti, ne však radosti, jež je z Boha, protože má tuto bolest za látku.

K druhému se musí říci, že ono mluví o smutku světském a Filozof mluví o smutku, jenž je vášně, které třeba mírně užívati, jak prospívá cíli, pro něž se přibírá.

K třetímu se musí říci, že Bernard mluví o bolesti, jež je vášně.

IV. ČLÁNEK 3.

Zda také po tomto životě duše jsou zkrušeny nad hříchy.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že také po tomto životě duše jsou zkrušeny nad hříchy. Neboť milování láskou působí nelibost nad hříchem. Ale po tomto životě zůstává v duších láska i co do úkonu i co do pohotovosti, protože „láska nikdy nepomíjí“, jak se praví I. Kor. 13. Tedy zůstává nelibost nad spáchaným hříchem, jež bytostně je zkrušenost.

Mimo to více má bolesti vina než trest. Ale duše v očištění bolí smyslový trest a oddálenost slávy. Tedy mnohem více je bolí vina, jimi spáchaná.

Mimo to trest očištění je zadostučiněním za hřích. Ale zadostučinění má účinnost z moci zkrušenosti. Tedy zkrušenost zůstává po tomto životě.

Avšak proti, zkrušenost je částí svátosti pokání. Ale svátosti nezůstávají po tomto životě. Tedy ani zkrušenost.

Mimo to zkrušenost může býti toliká, že zahladí i vinu i trest. Kdyby tedy duše v očištění mohly býti zkrušeny, mohla se jim silou jejich zkrušenosti odpustiti provina trestu a vůbec prominouti smyslový trest, což je nesprávné.

Odpovídám: Musí se říci, že ve zkrušenosti jest uvážiti trojí: první je rod zkrušenosti, což je bolest; druhé je tvar zkrušenosti, což je úkon ctnosti, milostí utvářený; třetí jest účinnost zkrušenosti, což je záslužnost a svátostnost úkonu a nějaké zadostučinění. Tedy duše po tomto životě, jež jsou ve vlasti, nemohou míti zkrušenost, protože neznají bolesti pro úplnou radost. Ony pak, jež jsou v pekle, neznají zkrušenosti, protože, ač mají bolest, přece jim chybí milost, bolest utvářející; ale ony, jež jsou v očištění, mají nad hříchy bolest, milostí utvářenou, ne však záslužnou, protože nejsou ve stavu zasluhování. V tomto pak životě lze nalézti všechna tři jmenovaná.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska nepůsobí tuto bolest než v těch, kteří jsou schopni bolesti; avšak úplná radost v blažených všechnu schopnost bolesti vylučuje; a proto, ač mají lásku, přece zkrušenosti neznají.

K druhému se musí říci, že duše v očištění bolí hříchy; ale ta bolest není zkrušenost, protože jí chybí účinnost zkrušenosti.

K třetímu se musí říci, že onen trest, jež duše v očištění snášejí, nelze vlastně nazvati zadostučiněním. protože zadostučinění vyžaduje záslužného skutku. Ale širokým smyslem sluje zadostučinění pykání povinného trestu.

OTÁZKA V. O ÚČINKU ZKRUŠENOSTI

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o účinku zkrušenosti. A o tom jsou tři otázky.

1. Zda odpuštění hříchu jest účinek zkrušenosti.
2. Zda zkrušenost může zcela zahladiti provinu trestu.

3. Zda malá zkrušenost stačí zahladiti veliké hříchy.

V. ČLÁNEK 1.

Zda odpuštění hříchu jest účinek zkrušenosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odpuštění hříchu není účinek zkrušenosti. Neboť pouze Bůh odpouští hříchy. Ale příčinou zkrušenosti jsme nějak my, protože je naším úkonem. Tedy zkrušenost není příčinou odpuštění.

Mimo to zkrušenost jest úkon ctnosti. Ale ctnost následuje odpuštění hříchu, protože ctnost a vina nejsou zároveň v duši. Tedy zkrušenost není příčinou odpuštění viny.

Mimo to nic nepřekáží v přijetí Eucharistie než vina. Ale zkrušený před vyznáním nesmí přistoupiti k Eucharistii. Tedy ještě nedosáhl odpuštění viny.

Avšak proti jest, co se praví v Glose, k onomu žalmu 50: „Obětí Bohu duch zkormoucený“, atd.: „Zkrušenost srdce jest obět, která zbavuje hříchů.“

Mimo to ctnost a neřest týmiž příčinami se zruší a rodí, jak se praví v II. Ethic. Ale nezřízené milování srdcem páchá hřích. Tedy bolest, z milování lásky zařízená, ho zbavuje, a tak zkrušenost zahlašuje hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost lze pozorovati dvojmo: buď, pokud je částí svátosti, nebo, pokud jest úkonem ctnosti; a obojím způsobem je příčinou odpuštění hříchu, ale rozličně. Neboť, pokud je částí svátosti, nejprve přispívá k odpuštění hříchu nástrojově, jako též u jiných svátostí je patrné; pokud pak jest úkonem ctnosti, tak je jako látková příčina odpuštění hříchu, poněvadž uzpůsobení jest jako nucení ospravedlniti; uzpůsobení pak se uvádí na příčinu látkovou, míní-li se uzpůsobení, jež uzpůsobuje látku k přijetí; jinak však je a uzpůsobením činitele k činnosti, protože to se uvádí na rod příčiny činné.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouze Bůh je hlavní činnou příčinou odpuštění hříchu; ale příčina uzpůsobující může také býti z nás, a podobně také příčina svátostmi, protože tvary svátostí jsou slova námi pronášená, a mají nástrojovou moc uvésti milost, která odpouští hříchy.

K druhému se musí říci, že odpuštění hříchu jedním způsobem předchází ctnosti a vlití milosti, a jiným způsobem následuje. A pokud následuje, může vykonaný úkon ctnosti býti nějakou příčinou odpuštění hříchu.

K třetímu se musí říci, že udělovati Eucharistii náleží služebníkům Církve; a proto před odpuštěním hříchu od služebníků Církve nemá nikdo přistupovati k Eucharistii, ačkoli u Boha je mu vina odpuštěna.

V. ČLÁNEK 2.

Zda zkrušenost může zcela zahladiti provinu trestu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zkrušenost nemůže zcela zahladiti provinu trestu, protože zadostučinění a vyznání jsou zařízeny k osvobození od proviny trestu. Ale nikdo tak dokonale není zkrušen, aby se nemusil vyznati a zadostučiniti. Tedy zkrušenost nikdy není tak velká, aby zahladila celou provinu.

Mimo to v pokání má býti jakási náhrada viny trestem. Ale některou vinu konají údy těla. Tedy, ježto je třeba k povinné náhradě trestem, aby „čím kdo hřeší, tím byl též trápen“, jak se praví Moudr. 11, zdá se, že nikdy nelze vinu takového hříchu vykoupiti zkrušeností.

Mimo to bolest zkrušenosti jest omezená. Ale za některý hřích, totiž smrtelný, náleží trest nekonečný. Tedy žádným způsobem nemůže býti zkrušenost toliká, aby zahladila celý trest.

Avšak proti jest, že Bůh spíše přijímá cit srdce než vnější úkon. Ale vnějšími úkony je člověk zbavován trestu a viny. Tedy podobně též citem srdce, což je zkrušenost.

Mimo to příklad toho máme na lotru, jemuž bylo řečeno, Luk. 23: „Dnes se mnou budeš v ráji“, za jediný úkon pokání. Zda však zkrušeností celá provina vždy se zahlašuje, bylo zkoumáno, když se zkoumalo totéž o pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že sílu zkrušenosti lze bráti dvojmo: Jedním způsobem se strany lásky, jež působí nelibost, a tak nastává taková síla lásky v úkonu, že zkrušenost odtud následují-

cí zaslouží nejen odstranění viny, nýbrž také zbavení všeho trestu. Jiným způsobem se strany smyslové bolesti, kterou vůle ve zkrušenosti vyvolá. A protože ona je také jakýsi trest, tolik může zesílit, že dostačí na zahlazení viny i trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že nikdo nemůže být jistý, že jeho zkrušenost je dostatečná na zahlazení trestu i viny; a proto se musí vyznati a zadostučiniti, nejvíce ježto zkrušenost nebyla pravá, neměla-li připojeno předsevzetí vyznání; což se má také učiniti pro příkázání, jež je dáno o vyznání.

K druhému se musí říci, že, jako vnitřní radost přetéká také do vnějších částí těla, tak také vnitřní bolest plyne do vnějších údů; pročez se praví Přísl. 17: „Duch smutný vysušuje kosti.“

K třetímu se musí říci, že bolest zkrušenosti, ač jest omezená co do síly, jako také jest omezený i trest, povinný hříchu, přece má nekonečnou sílu z lásky, již je utvářena, a podle toho může míti sílu zahladiti vinu i trest.

V. ČLÁNEK 3.

Zda malá zkrušenost stačí na zahlazení velikých hříchů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že malá zkrušenost nestačí na zahlazení velikých hříchů, protože zkrušenost je hříchu lékem. Ale tělesný lék, jenž uzdravuje menší tělesnou nemoc, nestačí na uzdravení větší. Tedy nejmenší zkrušenost nestačí na zahlazení největších hříchů.

Mimo to shora bylo řečeno, že třeba nad většími hříchy větší zkrušenosti. Ale zkrušenost nezahluje hřích, není-li jak je třeba. Tedy nejmenší zkrušenost nezničí každý hřích.

Avšak proti, jakákoli milost posvěcující zahluje všecku smrtelnou vinu, protože zároveň s ní nemůže obstáti. Ale jakákoliv zkrušenost je milostí posvěcující utvářena. Tedy jakkoliv je malá, zahluje veškeru vinu.

Odpovídám: Musí se říci, že zkrušenost, jak často bylo řečeno, má dvojí bolest. Jednu rozumu, což je nelibost hříchu spáchaného, a ta může být tak malá, že nestačí k pojmu zkrušenosti: jako kdyby měl menší nelibost hříchu, než se má nelibiti oddělení od cíle; jako také milování může být tak chabé, že nestačí k pojmu lásky. Jinou bolest má ve smyslu, a malost této nepřekáží pojmu zkrušenosti, protože ke zkrušenosti se nemá o sobě a bytnostně, nýbrž jako z případku se k ní připojuje; a ještě není v naší moci. Tak tedy je třeba říci, že, jakkoli je bolest malá, dostačí-li k pojmu zkrušenosti, všechnu vinu zahluje.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní léky mají nekonečnou účinnost z nekonečné síly, jež v nich působí. A proto onen lék, jenž stačí na vyléčení malého hříchu, stačí také na vyléčení velikého; jak je patrné u křtu, jímž i velké i malé se odnímají; a podobně je se zkrušeností, dosahují-li pojmu zkrušenosti.

K druhému se musí říci, že to následuje z nutnosti, že jednoho člověka více bolí větší hřích než menší, pokud více odporuje milování, jež působí bolest; ale kdyby jeden jiný měl tolik bolesti nad větším, kolik on má nad menším, stačilo by na odpuštění viny.

OTÁZKA VI.

O VYZNÁNÍ, CO DO JEHO NUTNOSTI

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o vyznání, o němž jest uvážiti šestero: nejprve o nutnosti vyznání; za druhé o jeho povaze; za třetí o jeho přísluhujícím; za čtvrté o jeho jakosti; za páté o jeho účinku; za šesté o jeho pečeti.

O prvním je šest otázek.

1. Zda vyznání je nutné ke spáse.
2. Zda vyznání je v přirozeném právu.
3. Zda všichni jsou povinni vyznáním.
4. Zda se smí někdo vyznati ze hříchu, kterého nemá.
5. Zda je každý povinen vyznati se hned.

6. Zda může býti někomu prominuto, že by se nevyznal člověku.

VI. ČLÁNEK 1.

Zda vyznání je nutné ke spáse.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vyznání není nutné ke spáse. Neboť svátost pokání je zařizena na odpuštění viny. Ale vina se dostatečně odpouští skrze vlití milosti. Tedy k vykonání pokání za hřích není nutné vyznání.

Mimo to hřích, jenž z jiného byl přenesen, z jiného má míti lék. Tedy skutkový hřích, jež každý z vlastního hnutí spáchal, má toliko z něho míti lék. Ale proti takovému hříchu je zařízeno pokání. Tedy vyznání není nutné ku pokání.

Mimo to některým byl hřích odpuštěn, a nechte se, že se vyznali, jak je patrné u Petra a Magdaleny a také Pavla. Ale milost odpouštějící hřích není menší účinnosti nyní než byla tehdy. Tedy ani nyní není nutné ke spáse, aby se člověk vyznal.

Mimo to vyznání se proto vymáhá na soudu, aby podle velikosti viny byl uvalen trest. Ale člověk si může sám uložit ještě větší trest, než jiný mu uloží. Tedy se zdá, že vyznání není nutné ke spáse.

Avšak proti, Boetius praví, v I. knize O útěše: „Očekáváš-li pomoc léčícího, musíš odhaliti ránu.“ Ale je nutné ke spáse, aby člověk vzal lék na hříchy. Tedy je též nutné ke spáse, aby nemoc skrze vyznání odhalil.

Mimo to, na světském soudu není týž soudcem nebo žalobcem a vinníkem. Ale soud duchovní je uspořádanější. Tedy hříšník, jenž je vinníkem, nesmí býti sám svým soudcem, nýbrž jiný má jej souditi, a tak je třeba, aby se mu vyznal.

Odpovídám: Musí se říci, že utrpení Kristovo, bez jehož moci ani prvotní hřích, ani skutkový se neodpouští, působí v nás skrze přijímání svátostí, jež z něho mají účinnost. A proto k odpuštění viny i skutkové i prvotní se vyžaduje svátost Církve, přijatá buď skutkem nebo aspoň přáním, když případ nutnosti, ne pohrdání, svátost znemožňuje. A v důsledku, ony svátosti, jež jsou určeny proti vině, s níž nemůže býti spásy, jsou nutné ke spáse. A proto, jako křest, jímž se zahlučuje prvotní hřích, je nutný ke spáse, tak i svátost pokání. Jako pak, kdo žádá křest, tím se podrobuje služebníkům Církve, jimž náleží udělovati svátosti, tak také tím, že vyznává svůj hřích, se podrobuje služebníkům Církve, aby svátostí pokání, jím udělenou, dosáhl odpuštění. Ten však nemůže podat vhodný lék nepozná-li hřích, což nastává vyznáním zhřešivšího. A proto vyznání je nutné ke spáse toho, kdo padl do skutkového smrtelného hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vlití milosti stačí na odpuštění viny; ale po odpuštění viny ještě je hříšník povinen trestem časným. Ale na dosažení vlití milosti jsou zařízeny svátosti milosti, před jichž přijetím, buď skutkem nebo předsevzetím, nikdo nedosahuje milosti, jak je patrné u křtu. A podobné jest u vyznání. A nadto se odpykává časný trest uzarděním z vyznání a mocí klíčů, jímž se vyznávající podrobuje, a uloženým zadostučiněním, jež kněz vyměřuje podle jakosti provinění, která z vyznání seznal. Ale přece vyznání, z toho, že působí k odpuštění trestu, nemá svou nutnost ke spáse: protože ten trest je časný a k němu po odpuštění viny někdo zůstává zavázán. Pročež bez odpykání v přítomném životě byla by cesta spásy; ale nutnost ke spáse má z toho, že působí k odpuštění viny řečeným způsobem.

K druhému se musí říci, že hřích, který z jiného byl přenesen, totiž prvotní, může býti vůbec zvenku vyléčen, jak je patrné u maličkých. Ale hřích skutkový, jež každý ze sebe spáchal, nemůže býti odpykán, leč něčím spolupůsobí onen, kdo zhřešil. Přece však nestačí ze sebe odpykati hřích, jako dostačil hřích spáchati, poněvadž hřích se strany obrácení jest omezený, s kteréžto strany hříšník je do něho přiváděn; ale se strany odvrácení má nekonečnost, a s té strany musí odpuštění hříchu začít od jiného, protože co je poslední v rození, je první v rozkladu, jak se praví v III. Ethic. A proto je třeba, aby také skutkový hřích měl od jiného lék.

K třetímu se musí říci, že, ač nečteme o jejich vyznání, přece mohlo býti, neboť mnohé se stalo, co není napsáno. Avšak nadto Kristus má moc výsostnou ve svátostech, pročež mohl věc svátosti udělit bez těch, jež náležejí ke svátosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že zadostiučinění by nestačilo na odpykání trestu za hřích z velikosti trestu, jenž se ukládá za zadostiučinění, ale stačí, pokud je částí svátosti, majíc svátostnou moc; a musí být uloženo udělovateli svátostí, a proto je nutné vyznání.

VI. ČLÁNEK 2.

Zda vyznání je z přirozeného práva.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vyznání je z přirozeného práva. Neboť Adam a Kain nebyli vázáni leč příkazy zákona přirozenosti. Ale vytýká se jim, že svůj hřích nevyznali. Tedy vyznání hříchu je z přirozeného práva.

Mimo to ony příkazy, jež zůstávají v zákoně Starém i v Novém, jsou z přirozeného práva. Ale vyznání bylo ve Starém zákoně, jak se praví Isai. 43: „Vypravuj, máš-li co, na ospravedlnění." Tedy je z přirozeného práva.

Mimo to Job nebyl podroben než přirozenému zákonu. Ale on vyznával hříchy, což je patrné z toho, co se praví Job. 31: „Jestli jsem jako člověk skryl hřích svůj." Tedy je z přirozeného práva.

Avšak proti, Isidor praví, V. kn. Etymolog., že přirozené právo jest u všech totéž. Ale vyznání není téhož způsobu u všech. Tedy není z přirozeného práva.

Mimo to vyznání se děje tomu, kdo má klíče. Ale klíče církve nejsou ustanoveny z přirozeného práva. Tedy ani vyznání.

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti jsou nějaká prohlášení víry; pročez musejí býti víře přiměřeny. Víra však je nad přirozené poznávání rozumem; tedy i svátosti jsou nad požadavky přirozeného rozumu. A protože přirozené právo jest, „jež nezpłodil názor, nýbrž vrozená jakási síla vložila", jak praví Tullius, II. kn. O vyhled., proto svátosti nejsou z přirozeného práva, nýbrž z božského práva, jež je nad přirozené, a někdy také sluje přirozené, pokud každé věci to je přirozené, co se jí od jejího tvůrce ukládá. Vlastně však slují přirozená, jichž příčinou jsou původy přírodní. Nad přírodu pak jsou, která Bůh si vyhraduje konati, buď službou přírody, nebo v konání zázraků, nebo ve zjevování tajemství, nebo v ustanovování svátostí. A tak vyznání, jež má nutnost svátostnou, není z přirozeného práva, nýbrž z božského.

K prvnímu se tedy musí říci, že Adamovi se vytýká to, že svůj hřích před Bohem neuznal: vyznání totiž, jež se děje Bohu skrze uznání hříchu, je z přirozeného práva; nyní však mluvíme o vyznání, jež se děje člověku. Nebo je třeba říci, že vyznání hříchu je po případě z přirozeného práva, když totiž někdo postaven na soud, je tázán od soudce; tehdy totiž nesmí hříšník zapíratí svůj hřích výmluvou nebo popřením: což se vytýká Adamovi a Kainovi. Ale vyznání, jež se děje člověku dobrovolně na dosažení odpuštění hříchů od Boha, není z přirozeného práva.

K druhému se musí říci, že příkazy zákona přírody zůstávají tímž způsobem v zákoně Mojžíšově a v Novém zákoně. Ale vyznání sice jaksi bylo v zákoně Mojžíšově, ne však tímž způsobem, jako v Novém zákoně, ani jako v zákoně přirozenosti; v zákoně totiž přirozenosti stačilo vnitřní uznání hříchu před Bohem. Ale v zákoně Mojžíšově bylo třeba nějakým vnějším znamením hřích prohlásiti, jako podáním oběti za hřích, z čehož také člověk mohl poznati, že zhřešil. Nemusil však vyjevovati zvláštní hřích, který spáchal, nebo okolnosti hříchu, jak musí v Novém zákoně.

K třetímu se musí říci, že Job mluví o onom skrývání hříchu, jež činí přistižený, popíraje hřích, jak z Glosy tamtéž lze míti.

VI. ČLÁNEK 3.

Zda všichni jsou zavázáni k vyznání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne všichni jsou zavázáni k vyznání. Protože, jak praví Jeronym, k onomu Isai. 3, „Hřích svůj," atd. „pokání je druhá deska po ztroskotání". Ale někteří po křtu neutrpěli ztroskotání. Tedy ani pokání jim nepřisluší; a tak ani vyznání, jež je částí pokání.

Mimo to vyznání jest učiniti soudci v jakémkoliv soudnictví. Ale jsou někteří, kdo nemají člověka soudcem nad sebou. Tedy ne každý je vázán k vyznání.

Mimo to je někdo, kdo nemá než lehké hříchy. Ale ty není člověk vázán vyznávat. Tedy ne každý je vázán k vyznání.

Avšak proti jest, že vyznání se odděluje od zadostučinění a zkrušenosti. Ale všichni jsou vázáni ke zkrušenosti a zadostučinění. Tedy i všichni jsou vázáni k vyznání.

Mimo to je to patrné z Decretal. O pokání a odpuštění, kde se praví, že „všichni obojího pohlaví, když došli k letům rozlišování, jsou vázáni vyznávat hříchy“.

Odpovídám: Musí se říci, že k vyznání jsme dvojmo zavázáni: jedním způsobem z božského práva, jednak z toho, že jest lékem; a podle tohoto ne všichni jsou vázáni k vyznání, avšak toliko oni, kteří upadnou do smrtelného hříchu po křtu. Jiným způsobem z nařízení ustanoveného práva; a tak jsou povinni všichni z ustanovení Církve, vydaného na IV. Lateránském všeobecném sněmu, za Innocence III., jednak, aby každý se uznával za hříšníka, protože „všichni zhřešili a potřebují milosti Boží“, jak se praví Řím. 5; jednak, aby se přistupovalo s větší uctivostí k eucharistii, jednak, aby správci kostelů znali své poddané, aby se neskrýval mezi stádem vlků.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv člověk v tomto smrtelném životě může po křtu uniknouti ztroskotání, jež je smrtelný hřích, přece nemůže uniknouti všedním, jimiž je uzpůsobován ke ztroskotání, a proti nim je také pokání zařízeno. A proto zůstává místo pokání také u těch, kteří smrtelně nehřeší; a v důsledku vyznání.

K druhému se musí říci, že nikdo není, kdo nemá soudcem Krista, jemuž se má vyznávat skrze jeho zástupce; a ten, ač je pod ním, jakožto představeným, přece je nad ním, pokud sám je hříšníkem, a onen služebník Kristův.

K třetímu se musí říci, že z moci svátosti není nikdo vázán vyznávat všední, nýbrž z ustanovení Církve, když nemá jiné, které by vyznával. Nebo lze říci podle některých, že z jmenovaného Dekretálu nejsou vázáni než oni, kteří mají smrtelné hříchy; což je patrné z toho, že praví, že musejí vyznati všechny hříchy, což nelze rozuměti o všedních, protože nikdo nemůže vyznati všechny. A podle toho onen, kdo nemá smrtelných, není vázán vyznávat všední, nýbrž na vyplnění nařízení Církve stačí, aby se představil knězi a ukázal, že si není vědom smrtelného; a to mu platí za vyznání.

VI. ČLÁNEK 4.

Zda někdo dovoleně může vyznati hřích, jehož nemá.

Při čtvrté se postupuje tato: Zdá se, že někdo dovoleně může vyznati hřích, jehož nemá. Protože, jak praví Řehoř, XI. kn. Registr.: „Dobrých myslí jest, vinu uznati tam, kde viny není.“ Tedy k dobré mysli patří, aby z oněch vin se obvinila, kterých nespáchala.

Mimo to někdo z pokory se považuje za horšího někoho, kdo je zjevný hříšník, a v tom zasluhuje chválu. Ale, co kdo srdcem míní, smí ústy vyznati. Tedy dovoleně může vyznati, že má hřích těžší, než má.

Mimo to leckdy někdo pochybuje o některém hříchu, zda je smrtelný nebo všední, a takový, jak se zdá, musí se z něho vyznati, jako ze smrtelného. Tedy někdo musí někdy vyznati hřích, jehož nemá.

Mimo to zadostučinění plyne z vyznání. Ale někdo může zadostučiniti za hřích, kterého nespáchal. Tedy také vyznati hřích, kterého neučinil.

Avšak proti, lze, kdokoliv říká, že učinil, čeho neučinil. Ale nikdo nesmí ve vyznání lháti, ježto každá lež je hřích. Tedy nikdo nesmí vyznati hřích, který neučinil.

Mimo to na vnějším soudě nesmí býti někomu přisouzen nějaký zločin, jež nelze vhodnými svědky prokázati. Ale svědkem na soudnictví pokání je svědomí. Tedy nikdo se nesmí obviniti ze hříchu, jehož na svém svědomí nemá.

Odpovídám: Musí se říci, že skrze vyznání se má kající projeviti svému zpovědníkovi. Onen však, kdo jinak o sobě knězi mluví než má ve svém svědomí, ať dobré nebo špatné, neprojevuje se knězi, avšak spíše skrývá, a proto vyznání není příhodné. Aby pak bylo příhodné, se vyžaduje, aby ústa souhlasila se srdcem, aby ústa žalovala pouze to, co svědomí drží.

K prvnímu se tedy musí říci, že lze dvojmo přiznati vinu, kde není. Jedním způsobem, když se rozumí co do podstaty skutku: a tak není pravdivé; nenáleží totiž dobré mysli, nýbrž bloudící, aby přiznala, že spáchala nějaký skutek, který nespáchala. Jiným způsobem co do stavu skutku;

a tak je to pravdivé, co praví Řehoř, protože spravedlivý se obává, aby nebyla nějaká chyba s jeho strany ve skutku, který se o sobě jeví dobrým. A tak se praví Job 9: „Bál jsem se všech svých skutků.“ A proto dobré mysli také náleží, aby tuto obavu, kterou srdcem drží, jazykem vyznala.

A z toho je také patrné řešení *k druhému*; protože spravedlivý, který je opravdu pokorný, se nepovažuje za horšího co do spáchaného skutku, že snad je horší z rodu, nýbrž proto, že se bojí, aby v těch, jež se zdá dobře konati, z pýchy tížeji nehřešil.

K třetímu se musí říci, že, když někdo pochybuje o nějakém hříchu, zda je smrtelný, je vázán vyznati jej, zůstává-li pochybnost; protože, kdo něco spáchal nebo opominul a pochybuje, zda tam není smrtelný hřích, hřeší smrtelně, vydává se nebezpečí. A podobně se vydává nebezpečí, kdo zanedbá vyznání toho, o čem pochybuje, zda není smrtelný. Nemusí však tvrditi, že je to smrtelný, nýbrž s pochybou mluví, a vyčkati soudu kněze, jenž má rozeznávat mezi malomocenstvím a malomocenstvím.

Ke čtvrtému se musí říci, že za to, že člověk zadost činí za hřích, jež nespáchal, neupadá do lži, jako když někdo vyznává hřích, o němž nevěří, že učinil. Kdyby totiž řekl hřích, jehož neučinil, avšak věří, že učinil, nelže; a proto nehřeší, řekne-li tím způsobem, jak je v jeho srdci.

VI. ČLÁNEK 5.

Zda je někdo vázán vyznati hned.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že je někdo vázán vyznati se hned. Praví totiž Hugo od Svatého Viktora, II. kn. O svátost.: „Není-li nezbytnosti, jaká se předstírá, nemá omluvy pohrdání.“ Ale každý je vázán vystříhati se pohrdání. Tedy každý je vázán vyznati se hned, kdy může.

Mimo to je každý vázán více činiti pro uniknutí nemoci duchovní než na uniknutí nemoci tělesné. Ale některý tělesně nemocný ne bez újmy zdraví váhá vyhledati lékaře. Tedy se zdá, že nemůže býti bez újmy spásy, že se někdo nevyzná hned knězi, kterého pohodlně má.

Mimo to, co je povinné bez lhůty, to jest ihned povinné. Avšak bez lhůty je člověk povinen vyznáním Bohu. Tedy je vázán ihned vyznávati.

Avšak proti, v Decretal. O pok. a odpuštění, zároveň je dán určitý čas vyznání a přijetí Eucharistie. Ale nehřeší, kdo nepřijme Eucharistii před časem, určeným od práva. Tedy ani nehřeší, jestliže před oním časem se nevyzná.

Mimo to kdokoliv opomine to, k čemu je vázán z přikázání, hřeší smrtelně. Nevyzná-li se tedy někdo ihned, když pohodlně má kněze, je-li vázán ihned se vyznati, hřeší smrtelně, a z téhož důvodu v jiném čase, a tak nadále. A tak by člověk upadal do mnohých smrtelných hříchů pro jeden odklad pokání, což se zdá nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto předsevzetí vyznání je připojeno zkrušenosti, tehdy je každý vázán k tomu předsevzetí, kdy je vázán ke zkrušenosti, když totiž hříchy přijdou na paměť, především, když je v nebezpečí smrti nebo v nějakém postavení, v kterém bez odpuštění hříchu musí upadnouti do hříchu: jako když je kněz povinen mší, má-li pohodlně kněze, je vázán vyznati se; nebo, nemá-li, aspoň je povinen zkrušeností a učiněním předsevzetí vyznání. Ale vykonati vyznání nyní je někdo vázán dvojmo. Jedním způsobem případkově, totiž, když k něčemu je vázán, co nemůže bez hříchu učiniti, leč po vyznání; tehdy totiž je vázán vyznati se, jako, když má přijmouti eucharistii, k níž nikdo po smrtelném hříchu bez vyznání nesmí přistoupiti, máje pohodlně kněze, a nenaléhá nutnost. A odtud pochází závazek, jímž Církev všechny zavazuje k vyznání jednou do roka, protože ustanovila, aby všichni jednou za rok, totiž o velikonocích, svaté přijímání přijali; a proto před tím časem jsou všichni vázáni vyznati se. Jiným způsobem je o sobě povinen někdo k vyznání: a tak se zdá týž důvod pro odklad vyznání a pro odklad křtu, protože obojí je nezbytná svátost. Avšak přijmouti křest není vázán někdo hned, když má předsevzetí křtu, takže by hřešil smrtelně, nebyl-li hned pokřtěn. Ani není nějaký čas vymezen, přes nějž kdyby odložil křest, upadl by do smrtelného hříchu. Ale může se přihoditi, že v odkládání křtu bude smrtelný hřích, a toto se musí vázati z příčiny odkladu: protože, jak praví Filosof, v VIII. Fysic, vůle neoddaluje vykonání nějakého chtěného díla, leč pro nějakou rozumnou příčinu. Pročež, je-li příčina odkladu křtu spojena s těžkým hříchem, jako z pohrdání nebo něčeho takového, odloží-li křest, bude smrtelný hřích, jinak ne. A proto se totéž zdá býti při vyznání, jež není více

nutné než křest. A protože ta, jež jsou nutná ke spáse, je vázán člověk splnit v tomto životě, proto, nastane-li nebezpečí smrti, i o sobě řečeno, je povinen někdo tehdy vykonati vyznání nebo přijmouti křest. A proto také dal Jakub zároveň nařízení o vykonání vyznání a přijetí posledního pomazání. A proto se zdá důvodné mínění těch, kteří praví, že člověk není vázán ihned se vyznati, ačkoliv je nebezpečné odkládati. Jiní však praví, že zkrušený je vázán ihned se vyznati, naskytne-li se patřičná možnost podle správného rozumu. Ani nevadí, že Dekretál určuje lhůtu, aby jednou do roka bylo vyznání, protože církev nehoví odkladu, nýbrž brání nedbalosti v delším odkladu. Pročež z onoho Dekretálu není omluvy od viny odkladu v soudnictví svědomí, nýbrž omluva od trestu na soudnictví Církve, že není zbaven náležitého pohřbu, kdyby jej smrt překvapila před oním časem. Ale to se zdá příliš tvrdé, protože kladné příkazy nezavazují ihned, nýbrž pro určený čas. Ne sice proto, že tehdy lze pohodlně splnit, protože tak, kdyby někdo nedal almužnu z nadbytku, kdykoliv se naskytne chudý, hřešil by smrtelně, což je nesprávné; nýbrž proto, že čas udává naléhavou nutnost. A proto nemusí hned někdo smrtelně hřešiti, nevyznali se, když pohodlně může, i když neočekává větší pohodlnost, nýbrž když časové okolnosti ukládají nutnost vyznání. A není to ze shovívavosti Církve, že není vázán ihned, nýbrž z povahy kladného přikázání; pročež před ustanovením církve byl také menší závazek. Někteří však praví, že svěští nejsou vázáni vyznáním před postní dobou, jež je pro ně čas pokání. Avšak řeholníci jsou vázáni ihned, protože celý čas je jim čas pokání. Avšak to není nic, protože řeholníci nejsou vázáni k jiným než jiní lidé, mimo ta, k nimž se zavázali ze slibu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Hugo mluví o oněch, kteří bez svátosti umírají.

K druhému se musí říci, že není nutné k tělesnému zdraví, aby byl ihned lékař vyhledán, leč když naléhá nezbytnost léčení. A podobně je s duchovní nemocí.

K třetímu se musí říci, že podržení cizí věci proti vůli pánově odporuje přikázání zápornému, jež zavazuje vždy a pro vždy. a proto je vázán vždy ihned vrátiti. Jinak však je se splněním kladného přikázání, jež zavazuje vždy, avšak ne pro vždy; proto není povinen někdo ihned vyplniti.

VI. ČLÁNEK 6.

Zda se může někomu prominout, aby se vyznával.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že může někomu prominout, aby vyznával člověku hříchy. Neboť přikázání, která jsou z práva ustanoveného, podléhají prominutí představených Církve. Ale takové je vyznání, jak z řečeného je patrné. Tedy se může někomu prominouti, aby se vyznával.

Mimo to může též od člověka dosíci prominutí co je ustanoveno od člověka. Ale nečteme ustanovení vyznání od Boha, nýbrž od člověka, Jak. 5: „Vyznávejte navzájem své hříchy.“ Papež však má moc promíjeti v těch, jež jsou ustanovena od apoštolů, jak je patrné u dvojženství. Tedy také může někomu prominout, aby se vyznával.

Avšak proti pokání, jehož částí je vyznání, je svátost nutná jako též křest. Ježto tedy při křtu nemůže nikdo promíjeti, ani v pokání nebude moci někdo promíjeti.

Odpovídám: Musí se říci, že služebníci církve jsou ustanovováni v Církvi Bohem založené. A proto činnosti služebníků předpokládá se ustanovení Církve jako dílo stvoření se předpokládá dílu přírody. A protože Církev je založena na víře a na svátostech, tedy nenáleží služebníkům Církve vydávati nové články víry nebo vydané odstraňovati nebo nové svátosti ustanovovati nebo stanovené odstraňovati; avšak to náleží moci vynikání, která přísluší pouze Kristu, jenž je základem Církve. A tedy, jako papež nemůže prominouti, aby byl někdo spasen bez křtu, tak ani aby byl spasen bez vyznání, pokud zavazuje mocí svátosti; avšak může prominouti ve vyznání, pokud zavazuje z nařízení Církve, aby někdo mohl odložit vyznání déle, než je ustanoveno Církví.

K prvnímu se tedy musí říci, že nařízení božského práva ne méně zavazují než nařízení přirozeného práva; proto, jako se nemůže promíjeti v přirozeném právu, tak ani v ustanoveném božském právu.

K druhému se musí říci, že nařízení o vyznání není prvotně člověkem ustanovené, ačkoli bylo od Jakuba vyhlášeno; avšak ustanovení mělo od Boha, a ačkoliv se nečte o jeho výslovném ustanovení, přece jakési jeho předobrazení se nachází v tom, že Janovi vyznávali své hříchy, kteří je-

ho křtem byli připravováni na milost Kristovu, a v tom, že Pán poslal malomocné ke kněžím. Ti, ačkoli nebyli kněžími Nového zákona, přece v nich bylo označováno kněžství Nového zákona.

OTÁZKA VII. O POVAZE VYZNÁNÍ

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o povaze vyznání. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda Augustin vhodně vyměřuje vyznání.
2. Zda vyznání jest úkon ctnosti.
3. Zda vyznání jest úkon ctnosti kající.

VII. ČLÁNEK 1.

Zda Augustin vhodně vyměřuje vyznání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Augustin nevhodně vyměřuje vyznání, pravě: „Vyznání je, jímž skrytá nemoc nadějí odpuštění se odkrývá." Nemoc totiž, proti níž je zařízeno vyznání, je hřích. Avšak hřích někdy je zjevný. Tedy neměl říkati, že je *skrytá nemoc*, jejímž lékem je vyznání.

Mimo to, počátek pokání je bázeň. Avšak vyznání je část pokání. Tedy neměl jako příčinu vyznání klásti naději, nýbrž spíše bázeň.

Mimo to, co se klade pod pečeť, to se neotvírá, nýbrž spíše zavírá. Avšak hřích, jež někdo vyznává, se klade pod pečeť vyznání. Tedy neotvírá se ve vyznání hřích, nýbrž spíše zavírá.

Mimo to jsou některé jiné výměry od tohoto odlišné. Řehoř totiž praví, Hom. XL., že „vyznání je odhalení hříchů a protržení rány". Někteří pak praví, že „Vyznání je náležité vyjevení hříchů před knězem". Někteří pak praví, že: „Vyznání je svátostné žalování chybného, zadostčinící ze studu skrze klíče Církve, zavazující k vykonání uloženého pokání." Tedy se zdá, že je nedostaččný označený výměr, poněvadž neobsahuje vše, co je v těchto obsaženo.

Odpovídám: Musí se říci, že v úkonu vyznání mnohá přicházejí v úvahu: nejprve sama podstata úkonu čili jeho rod, což je jakési vyjevení; za druhé o čem jest, totiž o hříchu; za třetí, komu se děje, totiž knězi; za čtvrté příčina jeho, totiž naděje odpuštění; za páté, účinek jeho, totiž zbavení části trestu, a povinnost podstoupiti další část. Tedy první výměr Augustinův dotýká se i podstaty úkonu v odkrytí, i o čem je vyznání, když se praví *skrytá nemoc*; i příčina v *naději odpuštění*; a jiné výměry se dotýkají některých z oněch pěti označených, jak každému pozorujícímu je patrné.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kněz někdy zná jeho hřích jako člověk, neví však jako zástupce Kristův; jako také soudce někdy ví něco jako člověk, co neví jako soudce, a vzhledem k tomu se vyznáním otvírá. Nebo se musí říci, že, ač vnější úkon je najevo, přece vnitřní úkon, který je původem vnějšího úkonu, je ve skrytě, a proto je třeba, aby byl vyznáním vyjeven.

K druhému se musí říci, že vyznání předpokládá lásku, již se někdo stává živým, jak se praví, Sent. IV, dist. 18. Zkrušenost však je to, čím se dává láska: bázeň však otrocká, která je bez naděje, předchází lásku. Avšak mající lásku více je hýbán nadějí než bázni. A proto za příčinu vyznání se udává spíše naděje než bázeň.

K třetímu se musí říci, že hřích je v kterémkoli vyznání otevřen knězi, a zavírá se jiným zpočátní pečetí.

Ke čtvrtému se musí říci, že není třeba v každém výměru dotýkati se všech, která se sbíhají k vyměřené věci. A proto jsou některé výměry nebo označení dány podle jedné příčiny, některé podle jiné.

VII. ČLÁNEK 2.

Zda vyznání jest úkon ctnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vyznání není úkon ctnosti. Každý totiž úkon ctnosti je z přirozeného práva, protože „ke ctnosti jsme způsobilí od přirozenosti", jak praví Filosof, v II.

Ethic.

Mimo to úkon ctnosti může více příslušet nevinnému, než tomu, kdo zhřešil. Avšak vyznání hříchu, o němž mluvíme, nemůže nevinnému příslušet. Tedy není úkon ctnosti.

Mimo to milost, jež je ve svátostech, nějakým způsobem se liší od milosti, jež je v ctnostech a darech. Avšak vyznání je část svátosti. Tedy není úkon ctnosti.

Avšak proti, příkazy zákona jsou v úkonech ctností. Avšak vyznání spadá pod příkaz. Tedy je úkon ctnosti.

Mimo to nezasluhujeme, leč úkony ctností. Avšak vyznání je záslužné, protože „otvírá nebe“, jak praví Magister. Tedy se zdá, že je úkon ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že k tomu, aby něco se nazývalo úkon ctnosti, jak dříve bylo řečeno, stačí, že ve svém obsahu obnáší nějakou podmínku, jež náleží ctnosti. Ačkoliv však ne všechno, co se vyžaduje ke ctnosti, obnáší vyznání, přece obnáší svým jménem vyjvení něčeho, co někdo chová ve svém svědomí: tak totiž zároveň ústa i srdce se v jedno scházejí. Jestliže totiž někdo něco ústy pronáší, co nechová v srdci, není vyznání, nýbrž klam. Ta podmínka však náleží ke ctnosti, aby někdo vyznával ústy, co srdcem chová. A tudíž vyznání je dobro z rodu, a je úkon ctnosti; avšak přece může se špatně dít, není-li oděno jinými povinnými okolnostmi.

K prvnímu se tedy musí říci, že k vykonání vyznání náležitým způsobem, a z čeho třeba, a kdy, všeobecně naklání přirozený rozum; a podle toho vyznání je z přirozeného práva. Avšak vymezení okolností, kdy, a jakým způsobem, a co třeba vyznati, a komu, to je z ustanovení božského práva při vyznání, o němž mluvíme. A tak je patrné, že přirozené právo naklání k vyznání prostřednictvím božského práva, jímž jsou vymezovány okolnosti, jak je také ve všem, co je z ustanoveného práva.

K druhému se musí říci, že, ač pohotovost oné ctnosti, jejímž předmětem je spáchaný hřích, může mít nevinný, přece nemá úkon po dobu nevinnosti. A tedy také vyznání hříchů, o němž nyní mluvíme, nepřináší nevinnému, ačkoliv je úkon ctnosti.

K třetímu se musí říci, že, ač milost svátostí a milost ctností je jiná a jiná, přece nejsou protivy, nýbrž nestyčné. A tedy není nevhodné, aby totéž bylo úkon ctnosti, pokud vychází ze svobodného rozhodování milostí utvářeného, a bylo svátost nebo část svátosti, pokud je lék na vyléčení hříchu určený.

VII. ČLÁNEK 3.

Zda vyznání jest úkon ctnosti kajícínosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vyznání není úkon ctnosti kajícínosti, protože jest úkon oné ctnosti, jež jest jeho příčinou. Avšak příčinou vyznání je naděje prominutí, jak z uvedeného výměru se jeví. Tedy se zdá, že jest úkon naděje a ne kajícínosti.

Mimo to ostýchavost je část mírnosti. Avšak vyznání jedná ze stydlivosti, jak z naznačeného výměru se jeví. Tedy jest úkonem mírnosti a ne kajícínosti.

Mimo to úkon kajícínosti se opírá o božské milosrdenství. Avšak vyznání se více opírá o moudrost, pro pravdu, jež v ní má být. Tedy není úkon kajícínosti.

Mimo to ke kajícínosti nabádá článek o soudu, pro bázeň, jež je původ kajícínosti. Avšak k vyznání nabádá článek o věčném životě, protože je pro naději prominutí. Tedy není úkon kajícínosti.

Mimo to ke ctnosti pravdivosti patří, aby se každý ukázal takový, jaký je. Avšak to činí vyznávající. Tedy vyznání jest úkon ctnosti, jež se nazývá pravdivost a ne kajícínost.

A však proti, kajícínost je řízena ke zničení hříchu. Avšak k tomu též je zařízeno vyznání. Tedy jest úkon kajícínosti.

Odpovídám: Musí se říci, že to se musí u ctnosti uvažovati, že, když se nad předmět ctnosti přidá zvláštní ráz dobra a nesnadného, vyžaduje se zvláštní ctnost, jako velké náklady patří k velkorysosti, ačkoliv obecně prostřední náklady a dary patří k štědrosti. A podobně jest i ve vyznání pravdy, jež, ačkoliv naprostě patří k ctnosti pravdivosti, přece, pokud je přidán nějaký ráz dobra, počíná náležeti k jiné ctnosti. A tudíž Filosof praví IV. Ethic, že vyznání, jež se děje na

soudech, nepatří ke ctnosti pravdivosti, nýbrž spíše ke spravedlnosti. A podobně vyznání dobrodiní Božích ke chvále božské nepatří k ctnosti pravdivosti, nýbrž ke ctnosti latrie. A tak také vyznání hříchů k dosažení jejich odpuštění není výkonem ctnosti pravdivosti, jak někteří praví, avšak ctnosti kajčnosti; poručeno však může být od mnohých ctností, pokud může být veden k cíli mnohých ctností úkon vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že naděje je příčinou vyznání ne jako vykonávající, nýbrž jakou poroučející.

K druhému se musí říci, že stydlivost v onom výměru se neklade jako příčina vyznání, když spíše je jí vrozeno zabraňovati úkonu vyznání, nýbrž spíše jako soupříčina k osvobození od trestu, pokud sama stydlivost je jakýsi trest, jako také klíče Církve v tom jsou soupříčiny vyznání.

K třetímu se musí říci, že podle jakéhosi přizpůsobení se mohou části kajčnosti třem přívlastkům osob přizpůsobiti, takže zkrušenost odpovídá milosrdenství nebo dobrotě pro bolest ze zla, vyznání moudrosti pro zjevení pravdy, zadostučinění kajčnosti pro práci zadostučinění. A protože zkrušenost je první část pokání, dávající jiným částem účinnost, tudíž týmž způsobem se soudí o celé kajčnosti jako o zkrušenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že protože vyznání spíše vychází z naděje než z bázně, jak bylo řečeno, tudíž více se opírá o článek o životě věčném, k němuž přihlíží naděje, než o článek o soudu, k němuž přihlíží bázeň, ačkoli kajčnost z důvodu zkrušenosti se má obráceně.

K pátému je řešení patrné z řečeného.

OTÁZKA VIII. O PŘISLUHOVATELI VYZNÁNÍ

Dělí se na sedm článků.

Potom jest uvažovati o přísluhovateli vyznání. A o tom je sedm otázek:

1. Zda je nutné vyznávat se knězi.
2. Zda je v nějakém případě dovoleno vyznati se jiným než kněží.
3. Zda mimo případ nutnosti může nějaký nekněz slyšeti vyznání všedních.
4. Zda je nutné, aby se člověk zpovídal vlastnímu knězi.
5. Zda z výsady nebo rozkazu představeného může se někdo zpovídati jinému knězi než vlastnímu.
6. Zda na konci svého života může být kajcník rozhrěšen od každého kněze.
7. Zda má se odměřiti časný trest podle velikosti viny.

VIII. ČLÁNEK 1. Zda je nutné vyznávat se knězi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není nutné vyznávat se knězi. K vyznání totiž nejsme vázáni, leč z božského ustanovení. Avšak božské ustanovení se nám předkládá Jakub 5: „Vyznávejte vzájemně své hříchy,“ kdež není zmínky o knězi. Tedy není třeba se vyznávat knězi.

Mimo to pokání je svátost nutnosti, jakož i křest. Avšak při křtu pro nutnost svátosti je přísluhovatelem kterýkoliv člověk. Tedy i při pokání. Avšak přísluhovateli pokání je třeba učiniti vyznání. Tedy stačí komukoliv se vyznati.

Mimo to vyznání je k tomu nutné, aby kajcník byl předepsán způsob zadostučinění. Avšak leckdy některý nekněz obezřetněji by mohl dáti kajcníkovi způsob zadostučinění než mnohý kněz. Tedy není nutné, aby vyznání se dalo knězi.

Mimo to vyznání je zřízeno v Církvi k tomu, aby ředitelé znali tvářnost svého stádce. Avšak někdy ředitel nebo představený není kněz. Tedy vyznání není třeba vždy činiti knězi.

Avšak proti, rozhrěšení kajcníka, pro něž se děje vyznání, neplatí, leč od kněží, jimž byly svěřeny klíče, Tedy vyznání se má dít knězi.

Mimo to vyznání je předobrazeno v oživení mrtvého Lazara. Avšak Pán poručil pouze apoš-

tolům, aby vyprostili Lazara, jak je patrné Jan 11. Tedy kněžím jest učiniti vyznání.

Odpovídám: Musí se říci, že milost, jež se ve svátostech dává, sestupuje od hlavy na údy. A tudíž pouze ten je přísluhovatelem svátostí, v nichž se dává milost, kdo má správu nad pravým tělem Kristovým, což je toliko u kněze, který může posvěcovati Eucharistii. A tudíž, poněvadž ve svátosti pokání se uděluje milost, jedině kněz je přísluhovatelem této svátosti; a tudíž pouze jemu jest činiti svátostné vyznání, jež se má dít služebníku Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jakub mluví z předpokladu božského ustanovení. A protože božské ustanovení, konati vyznání kněžím, předcházelo, tím, že v apoštolech jim dal moc odpuštění hříchů, jak je patrné Jan 20, proto jest rozuměti, že Jakub připomínal, že kněžím jest činiti vyznání.

K druhému se musí říci, že křest je více svátost nutnosti než pokání co do vyznání a rozhřešení, protože někdy se nemůže opomenouti křest bez nebezpečí věčné spásy, jak je patrné u dětí, jež nemají užívání rozumu. Avšak není tak u vyznání a rozhřešení, jež náležejí pouze dospělým, u nichž zkušenosť s předsevzetím a touhou rozhřešení stačí k vysvobození od věčné smrti. A tudíž není podobnosti mezi křtem a vyznáním.

K třetímu se musí říci, že u zadostučinění jest míti na zřeteli netoliko velikost trestu, nýbrž také sílu jeho. pokud je částí svátosti; a tak vyžaduje udělovatele svátostí, ač také od jiného než od kněze může býti odměřena velikost trestu.

Ke čtvrtému se musí říci, že poznati tvářnost stádce ke dvěma může býti nutné: nejprve k tomu, aby bylo přiřazeno stádcu Kristovu, a tak poznati tvářnost stádce patří k péči a starosti pastýřské, jež připadá někdy těm, kteří nejsou kněžími. Za druhé k tomu, aby mu byl opatřen příslušný lék spásy; a tak poznati tvářnost stádce patří tomu, jemuž náleží poskytovat lék spásy, jako svátost eucharistie a jiné, totiž knězi. A k takovému poznání stádce je zařízeno vyznání.

VIII. ČLÁNEK 2.

Zda v některém případě je dovoleno jiným než knězi se vyznati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v žádném případě není dovoleno jiným než kněžím se vyznati, protože svátostné vyznání je obžalování, jak máme ze svrchu položeného výměru. Avšak udělování svátosti pouze onomu náleží, kdo je přísluhovatelem svátosti. Ježto tedy přísluhovatelem, svátosti pokání vlastním, je kněz, zdá se, že nikomu jinému nelze činiti vyznání.

Mimo to vyznání v jakémkoliv soudě je řízeno k rozsudku. Avšak rozsudek ve sporné při pronesení nepříslušným soudcem neplatí. A tedy nelze činiti vyznání než soudci. Avšak soudce v oboru svědomí není leč kněz, jenž má moc svazovati a rozvazovati. Tedy se nesmí jinému činiti vyznání.

Mimo to při křtu, poněvadž může kdokoliv křtiti, jestliže křtí laik, i bez nutnosti, nesmí se křest knězem opakovati. Avšak jestliže někdo se vyzná laikovi v případě nutnosti, opět je vázán vyznati se knězi, pomine-li případ nutnosti. Tedy vyznání nesmí se dít laikovi v případě nutnosti. *Avšak proti jest*, co se stanoví ve IV. Sent. dist. 17. *Odpovídám:* Musí se říci, že jako křest je svátost nutnosti, tak též pokání. Křest však, protože je svátost nutnosti, má dvojího přísluhovatele: jednoho, jemuž připadá křtiti z úřadu, totiž kněze; druhého, jemuž je svěřeno udělení svátosti z důvodu nutnosti; a tak také kněz je přísluhovatelem pokání, jemuž je činiti vyznání z povinnosti; avšak v nutnosti také laik může býti místo kněze, aby mu mohlo býti učiněno vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve svátosti pokání je nejen něco se strany přísluhovatele, totiž rozhřešení a uložení zadostučinění, avšak také něco se strany toho, kdo přijímá svátost, což je také z podstaty svátosti, jako zkušenosť a vyznání. Zadostučinění však již začíná býti od přísluhovatele, pokud je ukládá, a od kajícíka, pokud je vyplní; a k plnosti svátosti obě má se sbíhati, když je to možné. Avšak když naléhá nutnost, má činiti kajícík, co je s jeho strany, totiž býti zkušěn a vyznati se, komu může; ten, ač nemůže vykonati svátost, že by učinil to, co je se strany kněze, totiž rozhřešení, přece nedostatek kněze nahradí nejvyšší kněz. Nicméně vyznání učiněné laiku z nedostatku kněze je jakýmsi způsobem svátostina, ač není svátost dokonaná, protože chybí to, co je se strany kněze.

K druhému se musí říci, že ač laik není soudcem toho, kdo se mu vyznává, přece naprostě, z

důvodu nutnosti, dostává soud nad ním, pokud vyznávající poddává se jemu pro nedostatek kněze.

K třetímu se musí říci, že je třeba, aby svátostmi člověk byl smířen nejen s Bohem, nýbrž i s Církví. S Církví se však nemůže smířiti, leč k němu dojde posvěcení Církví. Ve křtu však posvěcení Církví přichází k člověku skrze samý živel zevně použitý, jenž slovem života je posvěcován podle tvaru Církve, od kohokoli je dán; a tudíž jakmile jednou je pokřtěn kýmkoliv, není třeba, aby opět byl křtěn. Avšak v pokání posvěcení Církví nepřichází k člověku, leč skrze přísluhovatele, protože tam není zevní použití nějakého tělesného živlu, jenž by z posvěcení uděloval neviditelnou milost. A tudíž, ač kdo se laiku vyznal v případě nutnosti, dosáhl prominutí od Boha tím, že předsevzetí, jež pojal, vyznati se podle nařízení Božího, jak mohl, vyplnil, přece není dosud s Církví smířen, aby směl býti připuštěn ke svátostem Církve, leč dříve je knězem rozhřešen; jako onen, kdo byl pokřtěn křtem ohně, se nepřipouští k eucharistii. A tudíž je třeba, aby opět se vyznal knězi, k němuž se dostane, a hlavně proto, že, jak bylo řečeno, svátost pokání nebyla dokonána: pročez je třeba, aby byla dokonána, aby ze samého přijetí svátosti dosáhl plnějšího účinku, a aby vyplnil příkaz o přijetí svátosti pokání.

VIII. ČLÁNEK 3.

Zda mimo případ nutnosti by mohl někdo nekňez slyšeti vyznání všedních.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mimo případ nutnosti nemůže někdo nekňez slyšeti vyznání všedních, protože nějaká svátost se svěřuje k udělování laikovi z důvodu nutnosti. Avšak vyznání všedních není z nutnosti. Tedy se nesvěřuje laikovi.

Mimo to proti všedním je zařízeno poslední pomazání, jakož i pokání. Avšak ono nemůže býti dáno laikem, jak je patrné Jak. 5. Tedy ani vyznání všedních mu nelze činiti.

Avšak proti je, co praví Beda ve IV. Sent. dist. 17.

Odpovídám: Musí se říci, že všedním hříchem se člověk ani od Boha ani od svátostí Církve neodlučuje. A tudíž nepotřebuje udělení nové milosti na jeho odpuštění, aniž potřebuje smířiti se s Církví. A proto není třeba, aby někdo knězi vyznával všední. A protože samo vyznání, učiněné laikovi, je jakási svátostnina, ačkoliv není dokonána svátost, a vychází z lásky, i taková jsou způsobila odpouštění všední, jako bití v hrud' a pokropení posvěcenou vodou.

A tím je patrné řešení *k prvnímu*, protože všední nepotřebují přijetí svátosti, aby byly odpuštěny; avšak stačí tam nějaká svátostina, jako svěcená voda nebo něco takového.

K druhému se musí říci, že poslední pomazání se nedává přímo proti všednímu, ani jiná svátost.

VIII. ČLÁNEK 4.

Zda je nutné, aby se člověk vyznával vlastnímu knězi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není nutné, aby se člověk vyznával vlastnímu knězi. Řehoř totiž praví: „Apoštolským řízením a úřadem lásky od nás je ustanoveno, že kněžím mnichům, držícím způsoby apoštolů, je dovoleno kázati, křtiti, přijímání dávat, za hříšníky se modlit, pokání ukládati a hříchy rozhřešovati." Avšak mnichové nejsou nikomu vlastními kněžími, ježto nemají duchovní správu. Tedy, ježto vyznání se děje pro rozhřešení, stačí je učiniti kterémukoli knězi.

Mimo to, jako kněz je přísluhovatelem této svátosti, tak také eucharistie. Avšak kterýkoli kněz může udělovati eucharistii. Tedy kterýkoli kněz může svátost pokání udělovati. Tedy není třeba, aby se dala vlastnímu knězem.

Mimo to, k čemu určitě jsme vázáni, to není ponecháno v naší volbě. Avšak volba určitého kněze je nám ponechána, jak je patrné z Augustina. Praví totiž: „Kdo chce vyznávat hříchy, aby našel milost, ať hledá kněze, jenž dovede rozvazovati a svazovati." Tedy se zdá, že není nutné, aby někdo se vyznával vlastnímu knězi.

Mimo to jsou někteří, jako papež a představení, kteří se nezdají míti vlastního kněze, když nemají vyššího. Avšak oni jsou vázáni k vyznání. Tedy ne vždy je vázán člověk vyznávat se vlastnímu knězi.

Mimo to, „co je ustanoveno pro lásku, to nebojuje proti lásce“, jak praví Bernard. Avšak vyznání, jež je ustanoveno pro lásku, by bojovalo proti lásce, kdyby člověk byl vázán k vyznání jednomu knězi: třeba, kdyby hříšník věděl o knězi svém, že je bludař nebo podněcovatel ke zlému, nebo křehký, jenž ke hříchu, který jemu někdo vyznává, je náchylný; nebo kdyby bylo důvodné mínění, že prozrazuje vyznání, nebo kdyby hřích, z něhož někdo se má vyznati, byl spáchán proti němu samému. Tedy se zdá, že ne vždy je třeba vyznávati se vlastnímu knězi.

Mimo to, co je nutné ke spáse, v tom se nemají lidé omezovati, aby nebyli zdrženi od cesty spásy. Avšak zdá se velikým omezováním, jestliže je třeba nutně jednomu knězi se vyznávati, čímž by mnozí mohli býti oddáleni od vyznání buď bázní nebo ostychem nebo něčím takovým. Když tedy je vyznání nutné ke spáse, zdá se, že nemají býti lidé v tom omezováni, aby se vlastnímu knězi vyznávali.

Avšak proti je Dekret Innocence III., jenž ustanovil, aby „všichni obého pohlaví jednou za rok se vyznali vlastnímu knězi“.

Mimo to, jako se má biskup ke své diecési, tak kněz ke své farnosti. Avšak není dovoleno jednomu biskupu v diecési druhého vykonávati biskupský úřad, podle ustanovení kánonů. Tedy není dovoleno jednomu knězi slyšeti cizího farníka. *Odpovídám*: Musí se říci, že jiné svátosti nespočívají v tom, že přistupující ke svátosti něco koná, nýbrž pouze že přijímá, jak je patrné u křtu, a takových. Avšak úkon přijímajícího se vyžaduje k přijetí užitku svátosti u toho, kdo je ustanoven rozhodčím své vůle, jakožto odklizení překážky, totiž klamu. Avšak v pokání úkon přistupujícího ke svátosti je z podstaty svátosti tím, že zkrušenost, vyznání a zadostučinění jsou části pokání, jež jsou úkony kajícího. Naše úkony však, poněvadž v nás mají počátek, nemohou nám býti od jiných prominuty, leč rozkazem. Proto je třeba, aby onen, kdo je ustanoven přísluhovatelem této svátosti, byl takový, aby mohl rozkázati nějaký výkon. Rozkazovati však jinému nepřísluší nikomu, leč tomu, kdo má nad ním pravomoc. A tudíž jako onen, kdo není kněz, nemůže tuto svátost udělovati, tak ani onen, kdo nemá pravomoci. A proto je třeba, aby, jako kněz, tak vlastnímu knězi, se dalo vyznání; ježto totiž kněz nerozvádí, leč zavázav k vykonání něčeho, onen pouze může rozváděti, kdo může rozkazem zavázovati k vykonání něčeho.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř mluví o oněch mniších, kteří mají pravomoc, jelikož jim byla svěřena správa nějaké farnosti, o nichž někteří pravili, že tím samým, že jsou mnichové, nemohli rozhřešovati a ukládati pokání, což je nesprávné.

K druhému se musí říci, že svátost eucharistie nevyžaduje rozkazování některému člověku; jinak však je v této svátosti, jak bylo řečeno. A proto důvod neplatí. A přece není dovoleno od jiného než od vlastního kněze eucharistii přijímati, ač je pravá svátost, jež od jiného je přijímána.

K třetímu se musí říci, že volba určitého kněze není nám svěřena jako mající býti vykonána z našeho rozhodování, nýbrž z dovolení vyššího, kdyby náhodou vlastní kněz byl méně vhodný přiložiti na hříchy spasitelný lék.

Ke čtvrtému se musí říci, že, protože představeným patří udělovati svátosti, s nimiž pouze čistí mají zacházeti, proto jim bylo dovoleno, že si mohou vyvoliti vlastní zpovědníky, kteří co do toho jsou jim vyšší, jako také jeden lékař je uzdravován druhým, ne pokud lékař, nýbrž pokud nemocný. *K pátému* se musí říci, že v oněch případech, v nichž důvodné se kající obává nebezpečí pro sebe nebo pro kněze z vykonaného vyznání jemu, má se utéci k vyššímu, nebo od něho žádati dovolení, jinému se vyznati. Jestliže nemůže mít dovolení, tentýž je úsudek, jako o onom, kdo nemá po ruce kněze: pročť spíše má vyvoliti laika, jemuž se vyzná. A v tom nepřestupuje někdo nařízení Církve, protože nařízení ustanoveného práva nesahají za úmysl nařizujícího, jenž je účelem nařízení. Ten pak je láska, podle Apoštola I. Tim. 1. A ani nějaká křivda se neděje knězi, protože zasluhuje ztratiti výsadu, kdo zneužívá udělené sobě moci.

K šestému se musí říci, že tím, že je třeba se vyznávati vlastnímu knězi, není zužována cesta spásy, nýbrž dostačující cesta ke spáse je stanovena. Hřešil by však kněz, kdyby nebyl ochoten udělit dovolení vyznati se jinému, protože mnozí jsou tak slabí, že by raději zemřeli bez vyznání, než by se vyznali tomuto knězi. Pročť ti, kdož jsou příliš starostliví, aby znali svědomí poddaných z vyznání, mnohým házejí osidlo zavržení, a následkem toho i sobě samým.

VIII. ČLÁNEK 5.

Zda někdo může se vyznati jinému než vlastnímu knězi z výsady nebo z nařízení vyššího.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo se nemůže jinému než vlastnímu knězi vyznati, ani z výsady nebo nařízení vyššího, protože se nemůže nějaká výsada trpěti na újmu druhého. Avšak to by bylo na škodu vlastnímu knězi, jestliže jiný by slyšel vyznání jeho poddaného. Tedy nemůže se výsadou nebo dovolením nebo nařízením obdržeti.

Mimo to, čím je bráněno božskému nařízení, to nemůže se uděliti nařízením nebo výsadou některého člověka. Avšak nařízení božské mají ředitelé Církvi, aby pečlivě poznávali tvářnost svého stádce, čemuž se brání, jestliže jiný než sám slyší jeho vyznání. Tedy se to nemůže naříditi výsadou některého člověka nebo nařízením.

Mimo to, kdo slyší vyznání někoho, ten jest jeho vlastní soudce; jinak by ho nemohl svazovati nebo rozvazovati. Avšak jednoho člověka nemohou býti mnozí vlastními kněžími nebo soudci, protože pak by byl vázán mnohých poslouchati, což by bylo nemožné, kdyby nařizovali protivná nebo neslučitelná. Tedy nemůže nikdo se vyznávat, leč vlastnímu knězi, ani z dovolení vyššího.

Mimo to bezpráví svátosti činí, kdo svátost opětuje nad touž látkou, nebo aspoň neužitečně jedná. Avšak, kdo se vyznal jinému knězi, je vázán opět se vyznati vlastnímu knězi, jestliže žádá, protože není zbaven poslušnosti, jíž je mu k tomu vázán. Tedy se nemůže dovoleně státi, aby někdo jinému než vlastnímu knězi se vyznal.

Avšak proti, ta, jež jsou ze svěcení, mohou býti svěřena majícímu podobné svěcení od toho, kdo to může konati. Avšak vyšší, jako biskup, může slyšeti vyznání toho, kdo je z farnosti některého kněze, protože také někdy některé případy si vyhrazuje, poněvadž on je hlavní ředitel. Tedy také může svěřiti jinému knězi, aby ho slyšel.

Mimo to, co může nižší, může vyšší. Avšak sám kněz může svému farníku dáti dovolení, aby se jinému vyznal. Tedy mnohem více to může jeho vyšší.

Mimo to moc, kterou má kněz na lid, má od biskupa. Avšak z oné moci může vyznání slyšeti. Tedy i z téhož důvodu jiný, komu biskup moc udělí.

Odpovídám: Musí se říci, že nějakému knězi může být dvojím způsobem bráněno slyšeti vyznání někoho: jedním způsobem pro nedostatek pravomoci, druhým způsobem pro překážku vykonávání moci, jako vyobcování a sesazení a taková. Kdokoliv však má pravomoc, může ta, jež náleží pravomoci, svěřiti. A tudíž, jestliže někomu je zabráněno slyšeti vyznání druhého pro nedostatek pravomoci, může mu býti kýmkoliv, majícím na ony bezprostřední pravomoc, býti svěřeno, aby slyšel vyznání a rozhřešoval, buď samým knězem nebo biskupem nebo papežem. Jestliže však pro překážku vykonávání moci nemůže vyznání slyšeti, může mu dovoliti, aby slyšel vyznání, kdo může odstraniti překážku.

K prvnímu se tedy musí říci, že újma se neděje někomu, leč se mu odejme, co mu bylo uděleno v jeho prospěch. Pravomoci však moc není svěřena některému člověku v jeho prospěch, nýbrž k užítku lidu a ke cti Boha. A tudíž, jestliže se vyšším představeným zdá prospěšné ke spáse lidu a ke zvelebení cti Boha, aby ta, jež náleží pravomoci, svěřili, v ničem se neděje škoda nižším představeným, leda oněm, kteří hledají, co jest jejich, ne, co jest Ježíše Krista, a kteří stojí v čele stádcí, ne aby je pásli, nýbrž aby z něho žili.

K druhému se musí říci, že ředitel Církve má tvářnost svého stádce poznati dvojím způsobem: jedním způsobem pečlivým pozorováním vnějšího obcování, jímž má bděti nad stádcem sobě svěřeným; a není třeba v tomto poznávání věřiti poddanému, nýbrž hledati dle možnosti jistotu skutkovou. Jiným způsobem vyjevením ve vyznání: a co do tohoto poznání, nemůže větší jistoty nabýti, než když věří poddanému, protože to je k přispění jeho svědomí. Pročež v oboru svědomí se věří člověku i pro něho i proti němu, ne však v oboru vnějšího soudu. A tudíž k tomuto poznání stačí, že věří poddanému, pravícímu, že se vyznal jinému, schopnému rozhřešiti. A tak je patrné, že takovému poznání stádce není bráněno výsadou, jinému udělenou o slyšení vyznání.

K třetímu se musí říci, že by bylo nevhodné, kdyby dva stejně nad týmž lidem byli postaveni;

kdyby však nestejně, nebylo by nevhodné. A podle toho nad tímž lidem bezprostředně jsou i farní kněz i biskup i papež, a každý z nich může ta, jež náleží pravomoci jeho, svěřiti druhému. Avšak, jestliže vyšší svěřuje, jenž jest i hlavnější, dvojím způsobem může svěřovati: buď tak, že ho ustanoví místo sebe, jako papež a biskup ustanovují své zpovědníky. A tu takový je přednější, než nižší představený, jako zpovědník papežův než biskup, a zpovědník biskupův než farní kněz, a více vyznávající se jemu jest více povinen poslouchati ho. Jiným způsobem, že jej ustanoví pomocníkem onoho kněze; a protože pomocník je řízen k tomu, jemuž dán na pomoc, tudíž pomocník je méně hlavní, a tudíž kající není tak vázán ho poslouchati, jako vlastního kněze.

Ke čtvrtému se musí říci, že nikdo není vázán vyznávati hříchy, jež nemá; a tudíž jestliže někdo se vyznal zpovědníku biskupa nebo jinému majícímu pověření, když mu byly odpuštěny hříchy i vzhledem k Církvi i vzhledem k Bohu, není vázán vyznávati je vlastnímu knězi, jakkoli žádá; avšak pro ustanovení Církve o vykonání vyznání vlastnímu knězi jednou do roka, tímž způsobem si má počínati, jako i onen, kdo má pouze všední. Takový totiž pouze všední má vyznati, jak někteří praví, nebo prohlásiti, že je prost těžkého hříchu, a kněz v oboru svědomí je vázán mu uvěřiti. Kdyby však opět byl vázán se vyznati, nebyl by se nadarmo dříve vyznal, protože čím více kněžím se vyznává někdo, tím více z trestu se mu odpouští, jak za zahanbení vyznáním, jež se připočítává k trestu zadostčinícímu, tak z moci klíčů. Pročež, tolikrát by se mohl někdo vyznávati, že by byl osvobozen od všeho trestu. A ani opakování nečiní bezprávi svátosti, leč při té, v níž posvěcení se dává buď vtisknutím charakteru nebo posvěcením látky, z nichž žádné není v pokání. Pročež je dobré, že onen, kdo zmocí biskupovy slyší vyznání, vyznávajícího navádí k tomu, aby se vyznal vlastnímu knězi, kdyby však nechtěl, nicméně ho má rozhřešiti.

VIII. ČLÁNEK 6.

Zda kající může býti na konci života od kteréhokoli kněze rozhřešen.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že na konci života kající nemůže býti od kteréhokoli kněze rozhřešen, protože k rozhřešení se vyžaduje nějaká pravomoc, jak bylo řečeno. Avšak kněz nedosahuje pravomoci nad oním, kdo na konci života se kaje. Tedy ho nemůže rozhřešiti.

Mimo to, kdo přijímá svátost křtu v případě smrti od jiného než od vlastního kněze, ten nemá býti opět od vlastního kněze pokřtěn. Jestliže tedy kterýkoli kněz v případě smrti může rozhřešiti od kteréhokoli hříchu, nemusí kající, jestliže vyvázne, utéci se ke svému knězi; což je nesprávné, protože jinak by kněz neměl poznání tvárnosti svého stádce.

Mimo to, jako je dovoleno v případě smrti cizímu knězi křtiti, tak také neknězi. Avšak nekněz nikdy nemůže rozhřešovati v oboru kajícím. Tedy ani kněz v případě smrti toho, kdo není jeho poddaný.

Avšak proti, duchovní nezbytnost je větší než tělesná. Avšak někdo v poslední nutnosti může užívatí věcí cizích i proti vůli vlastníků k přispění tělesné nutnosti. Tedy i ve chvíli smrti k přispění duchovní nutnosti může někdo býti rozhřešen od kněze ne svého.

Mimo to k témuž směřují autority, udané ve IV. Sent. dist. 20.

Odpovídám: Musí se říci, že kterýkoli kněz, pokud jde o sílu klíčů, má moc nelišně na všechny, i co do všech hříchů; avšak, že nemůže všechny ode všech hříchů rozhřešiti, je proto, že nařízením Církve má omezenou pravomoc, nebo vůbec žádnou nemá. Avšak protože nutnost nemá zákona, tudíž, když naléhá případ nutnosti, nařízením Církve se nebrání, aby mohl rozhřešiti: odkudž má klíče i svátostně, a tolik dosahuje z rozhřešení druhého, jako kdyby byl rozhřešen od vlastního kněze. A netoliko od hříchů tehdy může od kteréhokoli kněze býti rozhřešen, nýbrž také od vyobcování, od kohokoli je vyneseno, protože toto rozhřešení také patří k pravomoci, jež zákonem církevního nařízení je zúžena.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdo může pravomoci druhého užívatí z jeho vůle, protože ta, jež náleží pravomoci, mohou se svěřiti. Protože tedy Církev souhlasí, aby každý kněz mohl rozhřešovati v případě smrti, tudíž tím samým každý podle něčeho má užívatí pravomoci, ačkoliv postrádá pravomoci.

K druhému se musí říci, že se nemusí utíkat k vlastnímu knězi, aby opět byl od hříchů rozhřešen, od nichž byl rozhřešen v případě smrti, nýbrž, aby mu bylo známo, že je rozhřešen. Ani

podobně není třeba, aby rozhřešený od vyobcování šel k soudci, jenž jinak by mohl rozhřešiti, žádaje rozhřešení, nýbrž zadostučinění nabízejí.

K třetímu se musí říci, že křest má ze samého posvěcení látky účinnost, a tudíž od kohokoli je komu udělen, ten přijímá svátost. Avšak svátostná síla pokání spočívá ve vysvěcení přísluhovatelově; a tudíž onen, kdo se vyzná laikovi, ač vyplňuje, co je s jeho strany ze svátostného vyznání, přece nedosahuje svátostného rozhřešení. A tudíž něco mu platí na zmenšení trestu, jež se děje zásluhou vyznání a trestem; avšak nedosahuje onoho umenšení trestu, jež je z moci klíčů: a tudíž je třeba, aby se opět vyznal knězi; a takový, zemře-li, více je trestán po tomto životě, než kdyby se byl vyznal knězi.

VIII. ČLÁNEK 7.

Zda časný trest se odměňuje podle velikosti viny.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že časný trest, jehož provina po pokání zůstává, se neodměňuje podle velikosti viny. Neboť se odměňuje podle velikosti zalíbení, jež bylo ve hříchu, jak je patrné, Zjev. 18: „Kolik se honosil a v rozkoších byl, tolik mu dejte soužení a zármutku.“ Avšak někdy, kde je větší zalíbení, tam je menší vina, protože „tělesné hříchy, jež mají více zalíbení než duchovní, méně mají z viny“, podle Řehoře. Tedy trest se neodměňuje podle velikosti viny.

Mimo to týmž způsobem je někdo vázán k trestu za smrtelné hříchy v Novém zákoně, jako ve Starém. Avšak ve Starém zákoně byl za hříchy povinný trest sedmi dnů, aby totiž po sedm dní byli nečistí za jeden smrtelný hřích. Když tedy se v Novém zákoně uloží sedmiletý trest za jeden hřích, zdá se, že velikost trestu nepřihlíží k velikosti viny.

Mimo to větší je hřích vraždy u laika než smilství u kněze, protože okolnost, jež se bere z druhu hříchu, více přitěžuje, než která se bere ze stavu osoby. Avšak laikovi se ukládá za vraždu sedmileté pokání a knězi za smilství pokání deset let, podle kánonů. Tedy trest se neodměňuje podle velikosti viny.

Mimo to největší je hřích, jenž se páchá proti samému tělu Kristovu, protože tím tíže někdo hřeší, čím je větší, proti němuž se hřeší. Avšak za vylití krve Kristovy, ve Svátosti oltářní obsažené, se ukládá toliko pokání čtyřiceti dní nebo málo více; za prosté smilstvo se však ukládá pokání sedmileté, podle kánonů. Tedy velikost trestu neodpovídá velikosti viny.

Avšak proti, Isai. 27: „V míře proti míře, když zavržena bude, budu ji souditi.“ Tedy velikost odsouzení a potrestání hříchu je podle velikosti viny.

Mimo to člověk je uváděn k rovnosti spravedlnosti uvaleným trestem. Avšak to by nebylo, kdyby velikost viny a trestu si neodpovídaly. Tedy jedno druhému odpovídá.

Odpovídám: Musí se říci, že trest po odpuštění viny se vyžaduje na dvojí, totiž na zaplacení dluhu a na podání léku. Lze tedy odměňování trestu uvažovati vzhledem ke dvěma: nejprve co do dluhu, a tak z kořene velikost trestu odpovídá velikosti viny, dříve než se z ní něco odpustí; pokud však skrze první z těch, jež mají sílu odpouštět trest, více se odpustí, potud jiným zbývá méně odpustiti nebo zaplatiti, protože čím více z trestu bylo odpuštěno zkrušeností, tím méně vyznáním zbývá odpustiti. Za druhé co do vyléčení buď onoho, kdo zhřešil, nebo jiných; a tak někdy za menší hřích se ukládá větší pokání, buď protože hříchu jednoho je nesnadněji odporovati než hříchu druhého, jako mladíku se ukládá větší trest za smilstvo než starci, ač méně hřeší; nebo proto, že u jednoho je hřích nebezpečnější, jako u kněze, než u jiného; nebo proto, že množství je více náchylné k onomu hříchu, a tudíž trestem jednoho druhí mají býti odstrašeni. Trest tedy v oboru pokání dle obojího se má odměňovati. A tudíž ne vždy za větší hřích se ukládá větší trest. Avšak trest očistce je pouze na zaplacení dluhu, protože již dále nezůstává místo hříchu, a tudíž onen trest se odměňuje pouze podle velikosti hříchu, avšak se zřetelem na velikost zkrušenosti, na vyznání a rozhřešení; protože všemi těmi něco z trestu se odpouští. Pročež také knězem při ukládání zadostučinění je třeba bráti je v úvahu.

K prvnímu se tedy musí říci, že v oněch slovech je dotknuto dvojí se strany viny, totiž vyvyšování a záliba čili zalíbení, z nichž první patří vyvyšování se hřešícího, jímž odporuje Bohu, druhé k zálibě hříchu. Ačkoliv pak někdy bývá menší zalíbení ve větší vině, přece je tam vždycky větší

vyvyšování. A tedy důvod neplatí.

K druhému se musí říci, že onen trest sedmi dnů nebyl vykupující od trestu povinného hříchu, pročez i kdyby po oněch dnech zemřel, v očistci by byl trestán. Avšak vykupoval od nezákonnosti, od níž všechny zákonné oběti vykupovaly. Nicméně však, při ostatním stejném více hřeší člověk v Novém zákoně než ve Starém pro větší posvěcení, jímž je posvěcen ve křtu. a pro hojnější dobrodiní Boží udělená lidskému pokolení. A to je patrné z toho, co se praví Žid. 10: „Čím více asi zasluhuje horších trestů, kdo pošlapal Syna Božího a krev úmluvy pošpinil, v níž byl posvěcen?“ Přece však to není pravdivé všeobecně, že se vyžaduje za jakýkoli těžký hřích sedmileté pokání; avšak je to jakési obecné, hodící se na většinu; to však je třeba opustiti, když se uvažují různé okolnosti hříchů a kajících.

K třetímu se musí říci, že biskup nebo kněz hřeší s větším nebezpečím svým a jiných, a tudíž pečlivěji jej odvádějí kánony od hříchu než jiné, ukládajíce větší trest, pokud je na vyléčení, ač někdy není povinný tak veliký za dluh, pročez i v očistci se od něho nevyžaduje tak veliký.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen trest se rozumí, když se to přihodí proti vůli kněze: kdyby totiž dobrovolně vylil, byl by hoden mnohem těžšího trestu.

OTÁZKA IX. O JAKOSTI VYZNÁNÍ

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovati o jakosti vyznání.

O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda vyznání může být beztvárné.
2. Zda je třeba, aby vyznání bylo úplné.
3. Zda může někdo skrze jiného nebo písemně se vyznávat.
4. Zda ony podmínky, jež učenci označují, se vyžadují k vyznání.

IX. ČLÁNEK 1. Zda vyznání může býti beztvárné.

Při prvním se postupuje takto: Zdá se, že vyznání nemůže býti beztvárné. Praví se totiž Eccli. 17: „Od mrtvého jako nic zahyne vyznání.“ Avšak onen, kdo nemá lásku, je mrtvý, protože ona je život duše. Tedy bez lásky nemůže býti vyznání.

Mimo to vyznání se dělí od zkrušenosti a zadostučinění. Avšak zkrušenost a zadostučinění nikdy se nemohou díti mimo lásku. Tedy ani vyznání.

Mimo to ve vyznání je třeba, aby ústa byla ve svornosti se srdcem, protože to právě vyžaduje jméno vyznání. Avšak onen, kdo dosud zůstává oddán hříchu, jestliže se vyzná, nemá srdce s ústy shodné, protože srdcem drží hřích, jež ústy odsuzuje. Tedy takový se nevyznává.

Avšak proti, každý je vázán k vyznání smrtelných. Avšak jestliže někdo jednou se vyznal, jsa ve smrtelném, není vázán dále vyznávat tytéž hříchy, protože když nikdo neví, že má lásku, nikdo by nevěděl, že se vyznal. Tedy není z nutnosti vyznání, aby bylo láskou utvářeno.

Odpovídám: Musí se říci, že vyznání je úkon ctnosti a je část svátosti. Pokud pak je úkon ctnosti, je úkon záslužný vlastně; a tak vyznání nemá cenu bez lásky, jež je počátkem zasluhování. Avšak pokud je částí svátosti, tak řídí vyznávajícího ke knězi, jenž má klíče Církve, jenž vyznáním poznává svědomí vyznávajícího; a podle tohoto vyznání může býti také u toho, kdo není zkrušený, protože může hříchy své otevřít knězi a podrobiti se klíčům Církve; a ačkoliv tehdy nepřijímá užitek rozhřešení, přece po odchodu klamu počne přijímat, jak jest i u jiných svátostí. Tedy není vázán opětovati vyznání, kdo v klamu přistupuje, avšak je vázán potom vyznati svůj klam.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok je rozuměti co do přijetí užitku vyznání, jež nikdo, jsa mimo lásku, nepřijímá.

K druhému se musí říci, že zkrušenost a zadostučinění se dějí Bohu, avšak vyznání se děje

člověku. A tudíž k pojmu zkrušenosti a zadostučinění patří, že člověk je spojen s Bohem láskou, ne však k pojmu vyznání.

K třetímu se musí říci, že onen, kdo hříchy, jež má, vypravuje, pravdivě mluví; a tak srdce se shoduje s hlasem nebo slovy co do podstaty vyznání, ačkoliv se rozchází s cílem vyznání.

IX. ČLÁNEK 2.

Zda je třeba, aby vyznání bylo úplné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby vyznání bylo úplné, aby totiž všechny hříchy někdo vyznával jednomu knězi, protože zahanbení přispívá ke zmenšení trestu. Avšak čím více kněžím se někdo vyznává, tím větší zahanbení trpí. Tedy užitečnější je vyznání, jestliže se rozdělí více kněžím.

Mimo to vyznání je k tomu nutné v pokání, aby hříchu se vyměřil trest podle rozhodnutí kněze. Avšak dostačující trest může být uložen od různých kněží za různé hříchy. Tedy není třeba jednomu knězi všechny hříchy vyznávat.

Mimo to může se stát, že po vykonání vyznání a dokončení zadostučinění se někdo rozpomene na nějaký smrtelný hřích, jež, když se vyznával, neměl v paměti; a tu nebude moci dosáhnouti vlastního kněze, jemuž se prve vyznal. Tedy bude moci pouze onen hřích jinému vyznati, a tak různé hříchy různým kněžím bude vyznávat. •

Mimo to knězi se nemá dít vyznání z hříchů, leč pro rozhřešení. Avšak někdy kněz, jenž slyší vyznání, může rozhřešiti z některých hříchů, ne ode všech. Tedy aspoň v takovém případě není třeba, aby vyznání bylo úplné.

Avšak proti, pokrytectví je překážkou pokání. Avšak rozdělovati vyznání náleží k pokrytectví, jak praví Augustin. Tedy vyznání musí být úplné.

Mimo to vyznání je část pokání. Avšak pokání má být úplné. Tedy i vyznání.

Odpovídám: Musí se říci, že v tělesném léčení je třeba, aby lékař nejen pouze jednu nemoc poznal, proti níž má dát lék, nýbrž všeobecně celkový také stav samého nemocného, protože jedna nemoc z připojení druhé se přitěžuje, a lék, jenž by se hodil jedné nemoci, jiné by přinesl zhoršení. A podobně jest u hříchů, protože jeden se ztěžuje z připojení druhého, a ono, co by jednomu hříchu bylo vhodným lékem, jiný by podněcovalo, když někdy někdo protivnými hříchy je postižen, jak Řehoř učí v Pastoralis. A tudíž z nutnosti vyznání je, aby člověk všechny hříchy vyznával, jež má v paměti, což jestliže nečiní, není vyznání nýbrž předstírané vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že i když zahanbení je mnohonásobnější, když rozdělujeme různé hříchy různým, přece všechna zároveň zahanbení nejsou tak veliká, jako ono jediné, jímž někdo zároveň všechny hříchy vyznává; protože jeden hřích sám o sobě uvažován tak neukazuje špatné uzpůsobení hřešícího, jako když je uvažován s mnoha jinými, protože do jednoho hříchu někdo někdy z nevědomosti nebo slabosti padá, avšak množství hříchů dokazuje zlobu hřešícího nebo velkou jeho zkaženost.

K druhému se musí říci, že trest od různých kněží uložený nebyl by dostačující, protože každý by uvažoval jeden hřích pouze o sobě a ne tíhu jeho, kterou má z připojení druhého; a někdy trest, jenž by byl dán proti jednomu hříchu, vedl by k druhému hříchu. A mimo to kněz slyšící vyznání zastupuje Boha, a tudíž má se mu dít tím způsobem vyznání jako se děje Bohu zkrušenost. Pročež, jako by nebyla zkrušenost, leč každý ze všech hříchů, jež přicházejí na paměť, je zkrušen, tak by nebylo vyznání, leč každý ze všech, jež na paměť přijdou, se vyzná.

K třetímu se musí říci, že někteří praví, že když někdo si vzpomene na ty, jež dříve zapomněl, musí také ty, jež dříve vyznal, opět vyznati, a hlavně, jestliže nemůže mítí téhož, jemuž před tím se vyznal, jenž všechno zná. aby velikost celé viny jednomu knězi byla známa. Avšak to se nezdá nutné, protože hřích má velikost sám ze sebe a z připojení druhého. Zjevil však velikost hříchů, již mají samu ze sebe. když je vyznal. K tomu však, aby kněz obojí velikost tohoto hříchu, jež byl zapomněl, poznal, stačí, že tento hřích vyznávající řekne podrobně a jiné všeobecně, řka, že když mnohé jiné vyznával, na tento zapomněl.

Ke čtvrtému se musí říci, že i když kněz nemůže ze všech rozhřešiti, přece kající je vázán

jemu všechno vyznali, aby poznal velikost celé viny a s těmi, z nichž nemůže rozhřešiti, ať pošle k vyššímu.

IX. ČLÁNEK 3.

Zda někdo může skrze jiného nebo písemně se vyznati.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo se může vyznati skrze jiného nebo písemně: protože vyznání je nutné k tomu, aby svědomí kajícího bylo knězi otevřeno. Avšak člověk může skrze jiného nebo písemně své svědomí knězi zjevit. Tedy stačí skrze jiného nebo písemně se vyznati.

Mimo to některým není rozuměno vlastními kněžími pro různost jazyka, a takoví se nemohou než skrze jiné vyznati. Tedy není z nutnosti svátosti, aby se někdo sám vyznával; a tak se zdá, že kdyby se někdo skrze jiného vyznal jakkoli, stačí mu ke spáse.

Mimo to z nutnosti svátosti je, aby se člověk vyznával vlastnímu knězi, jak z řečených je patrné. Avšak někdy vlastní kněz je nepřítomen, takže nemůže kajícího vlastním hlasem mluvit; mohl by však písemně mu své svědomí zaslati.

Avšak proti, člověk tak je vázán k vyznání hříchů, jako k vyznání víry. Avšak vyznání víry ústy se má činiti, jak je patrné Řím 10. Tedy i vyznání hříchů.

Mimo to, kdo sám zhřešil, sám má se káti. Avšak vyznání je část pokání. Tedy kajícího má se vyznati vlastním hlasem.

Odpovídám: Musí se říci, že vyznání je nejen úkon ctnosti, nýbrž též část svátosti. Ačkoli pak k němu, pokud je úkon ctnosti, stačilo by, jakýmkoli způsobem by se dalo. i kdyby nebyla tak veliká nesnáze v jednom způsobu jako v druhém, přece, pokud je část svátosti, má vymezený úkon, jako jiné svátosti mají vymezenou látku. A jako ve křtu k označení vnitřního obmytí se přibírá onen živel, jehož je největší užívání při omývání, tak v úkonu svátosti k vyjevení obvykle se přibírá onen úkon, jímž nejvíce máme ve zvyku vyjevovati, totiž vlastní slovo. Jiné způsoby jsou uvedeny jako náhrada za tento.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako ve křtu nestačí jakkoliv obmytí, nýbrž skrze vymezený živel, tak ani v pokání nestačí jakkoliv vyjevovati hříchy, nýbrž je třeba, aby se vyjevovaly vymezeným úkonem.

K druhému se musí říci, že u toho, kdo nemá užívání jazyka, stačí, že se vyzná písemně nebo posunky nebo skrze tlumočníka, protože se nevyžaduje od člověka více než může, ačkoli člověk nemůže nebo nesmí přijmouti křest leč ve vodě, jež je vůbec ze zevnějšíku a nám od jiného se podává. Avšak úkon vyznání je z nitra a od nás; a tudíž, když nemůžeme jedním způsobem, musíme se vyznati jak můžeme.

K třetímu se musí říci, že v nepřítomnosti vlastního kněze může se i laiku dít vyznání; a tudíž není třeba, aby se dalo písemně, protože více patří k nutnosti vyznání úkon, než komu se děje vyznání.

IX. ČLÁNEK 4.

Zda šestnáct podmínek označených se vyžaduje k vyznání.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžaduje k vyznání oněch šestnáct podmínek, jež učenci jsou označovány, v těchto verších obsažených:

Buď prosté, pokorné vyznání, čisté a věrné,
též i časté, holé, rozvážné, chtěné, plné studu,
úplné, tajné a slzavé, urychlené,
statečné, žalující a poslechnout ochotné.

Víra totiž a prostota a statečnost jsou samy sebou ctnosti. Tedy nemají se klásti za podmínky vyznání.

Mimo to čisté je, co nemá příměsku; a podobně prosté vylučuje složení smíšené. Tedy zbytečně obojí se klade.

Mimo to hřích pouze jednou spáchaný nikdo není vázán vyznati než jednou. Tedy jestliže

člověk hřích neopakuje, není třeba, aby bylo časté jeho vyznání.

Mimo to vyznání je zřízeno k zadostučinění. Avšak zadostučinění někdy je veřejné. Tedy vyznání nemá vždy býti tajné.

Mimo to, co není v naší moci, to se od nás nevyžaduje. Avšak roniti slzy není v naší moci. Tedy se nevyžaduje od vyznávajícího. *Avšak proti* je výčet učenců.

Odpovídám: Musí se říci, že z řečených podmínek některé jsou z nutnosti vyznání, některé, aby bylo dobře vykonáno. Ta však, jež jsou z nutnosti vyznání, buď mu přísluší podle toho, že je *úkon* ctnosti, nebo pokud je částí svátosti. Jestliže prvním způsobem, buď z důvodu ctnosti povšechně, nebo z důvodu zvláštní ctnosti, jejímž je úkonem. Ctnost pak povšechně má čtyři podmínky, jak se praví v II. Ethic. První jest, aby někdo „byl vědoucí“, a o tom se praví, že vyznání má býti *rozházené*, pokud u každé ctnosti se vyžaduje opatrnost. To pak je rozváženost, že větší hříchy s větší závažností se vyznávají. Druhá podmínka je, aby „byl volící“, protože úkony ctností mají býti dobrovolné, a o tom se praví *chtěné*. Třetí podmínka jest, „aby pro to“, totiž pro povinný cíl, jednal, a o tom se praví, že má býti *čisté*, aby totiž byl správný úmysl. Čtvrtá je, aby „neochvějně jednal“ a o tom se praví, že má býti *statečné*, aby totiž pro ostýchavost se pravda neopominula. Je pak vyznání úkon ctnosti kající. A ta nejprve začíná v hrůze z hanebnosti hříchu; a v tom vyznání má býti *ostýchavé*, aby totiž se nehonosil z hříchů pro nějakou připojenou marnost světa. Za druhé postupuje k bolesti nad spáchaným hříchem, a o tom se praví, že má býti *slzavé*. Za třetí končí odvržením sebe, a v tom má býti *pokorné*, aby vyznával svou bídu a slabost. Z vlastního pak pojmu toho úkonu, jenž je vyznání, má, že je vyjevující; a to vyjevování může mítí čtverou překážku: nejprve nesprávností, a o tom se praví, že má býti *věrné*, to jest pravdivé. Za druhé temnými slovy, a proti tomu se praví *holé*, aby je nezatemňovala nejasnost slov. Za třetí množním slov, a proto se praví *prosté*, aby totiž neříkal ve vyznání, než co patří k velikosti hříchu. Za čtvrté ubíráním, aby se něco neubíralo z těch, jež se mají vyjevit, a proti tomu se praví *úplné*.

Pokud pak je vyznání částí svátosti, tak obsahuje soud kněze, jenž je přísluhovatelem svátosti. Pročez je třeba, aby bylo *žalující* se strany vyznávajícího; *poslechnouti ochotné* ve srovnání s knězem; *tajné* co do podmínky soudu, v němž se jedná o tajnostech svědomí. Aby pak dobré bylo vyznání, má býti *časté*, a aby bylo *urychlené*, aby totiž se často a hned vyznával.

K prvnímu se tedy musí říci, že není nevhodné, že podmínka jedné ctnosti se nachází v úkonu druhé ctnosti, jenž je od ní naporučen; nebo že střed, jenž jest jedné ctnosti, hlavně i jiné ctnosti mají z účasti.

K druhému se musí říci, že tato podmínka, *čisté*, vylučuje zvrácenost úmyslu, od níž je člověk čist. Avšak *prosté* vylučuje přimísení cizího.

K třetímu se musí říci, že to není z nutnosti vyznání, nýbrž aby bylo dobře.

Ke čtvrtému se musí říci, že k vůli pohoršení jiných, kteří mohou ze slyšených hříchů se nakloniti ke zlému, nemá se vyznání dít na veřejnosti, nýbrž tajně. Z trestu zadostučinícího však se tak nikdo nepohoršuje, protože někdy za malý nebo za žádný hřích podobné zadostučinící skutky se dějí.

K pátému se musí říci, že se musí rozuměti o slzách mysli.

OTÁZKA X. O ÚČINKU VYZNÁNÍ

Dělí se na pět článků.

Pak je třeba uvažovat o účinku vyznání. O čemž je pět otázek:

1. Zda vyznání osvobozuje od smrti hříchu.
2. Zda vyznání osvobozuje nějakým způsobem od trestu.
3. Zda vyznání otvírá ráj.
4. Zda vyznání uděluje naději spásy.
5. Zda všeobecné vyznání shlazuje zapomenuté smrtelné hříchy.

X. ČLÁNEK 1.

Zda vyznání osvobozuje od smrti hříchu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vyznání neosvobozuje od smrti hříchu. Vyznání totiž následuje zkrušenost. Avšak zkrušenost dostatečně shlazuje vinu. Tedy vyznání neosvobozuje od smrti hříchu.

Mimo to, jako smrtelný je vina, tak také všední. Avšak vyznáním se stává všedním, co dříve bylo smrtelným, jak se praví ve IV. Sent. dist. 17. Tedy vyznáním se neodpouští vina, nýbrž vina se mění ve vinu.

A však proti, vyznání je částí svátosti pokání. Avšak pokání osvobozuje od viny. Tedy i vyznání.

Odpovídám: Musí se říci, že pokání, pokud je svátost, hlavně ve vyznání se dokonává, protože jím člověk se poddává sluhům Církve, již jsou udělovateli svátostí. Zkrušenost totiž má připojeno přání vyznání, a zadostučinění je měřeno podle úsudku kněze, jemuž se děje vyznání. A protože ve svátosti pokání se vlévá milost, již se děje odpouštění hříchu, jako ve křtu, tudíž tím způsobem vyznání ze síly připojeného rozhřešení odpouští vinu, jako též křest. Osvobozuje však křest od smrti hříchu, nejen pokud skutkově je přijímán, avšak také, pokud je v přání, jak je patrné u oněch, kteří již posvěceni přistupují ke křtu; a kdyby někdo nepřidal překážku, ze samého udělení křtu by dosáhl milosti odpouštějící hříchy, jestliže dříve mu nebyly odpuštěny. A podobně je třeba říci o vyznání připojeném k rozhřešení, protože, pokud v přání kajícího předcházelo, od viny osvobodilo, potom však v úkonu vyznání a rozhřešení milost se rozmnožuje; a dalo by se i odpouštění hříchů, jestliže předcházející bolest nad hříchy by nebyla bývala dostačující ke zkrušenosti, a sám by tehdy nekladl překážku milosti. A tudíž jako o křtu se praví, že osvobozuje od smrti, tak také se může říci o vyznání.

K prvnímu se tedy musí říci, že zkrušenost má připojeno přání vyznání, a tudíž tím způsobem osvobozuje od viny kajícího, jako touha křtu křtěnce.

K druhému se musí říci, že všední se tam nebere za vinu, nýbrž za trest snadno shladitelný: pročť nenásleduje, že vina se ve vinu obrací, nýbrž úplně se ničí. Říká se totiž *všední* trojmo. Jedním způsobem z rodu, jako všední slovo; jiným způsobem z příčiny, to jest, příčinu prominutí v sobě mající, jako hřích ze slabosti; jiným způsobem z výsledku, jako se bere zde, protože člověk dochází prominutí minulé viny.

X. ČLÁNEK 2.

Zda vyznání osvobozuje nějakým způsobem od trestu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vyznání neosvobozuje nějakým způsobem od trestu, protože hříchu není povinný než věčný trest nebo časný. Avšak věčný trest se odpouští zkrušeností, časný pak trest zadostučiněním. Tedy vyznáním se nic neodpouští z trestu.

Mimo to vůle za skutek se počítá, jak se praví ve IV. Sent. dist. 17. Avšak onen, kdo je zkrušen, měl předsevzetí vyznati se. Tedy tolik mu to platilo, jako by se byl vyznal, a tak vyznáním, jež později činí, nic se mu z trestu neodpouští.

Avšak proti, vyznání je trapné. Avšak všemi trapnými skutky se odčínuje trest hříchu povinný. Tedy i vyznáním.

Odpovídám: Musí se říci, že vyznání zároveň s rozhřešením má osvobozující sílu od trestu dvojmo. Jedním způsobem ze samé síly rozhřešení. A tak osvobozuje, jsouc v přání, od věčného trestu, jakož i od viny: ten pak trest je trest odsuzující a zcela hubící; od něho však osvobozený člověk ještě zůstává vázán k trestu časnému, pokud trest je lékem očišťujícím a podporujícím; a tak zbývá tento trest vytrpěti v očištcí také těm, kdo jsou od trestu pekla osvobozeni. A ten trest je sice nepřiměřený silám kajícího v tomto světě žijícího, avšak silou klíčů natolik se umenšuje, že zůstává přiměřený silám kajícího, takže zadostučiněním se může v tomto životě očistiti. Jiným způsobem se zmenšuje trest ze samé povahy úkonu vyznávajícího, jenž má připojený trest zahánění. A proto, čím více někdo se vyznává z těchže hříchů, tím více se mu umenšuje trest.

A tím je patrná odpověď *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že vůle se nepočítá za skutek v těch, jež jsou od jiného, jako je u křtu: neboť neplatí tolik vůle přijmouti křest, jako přijetí jeho. Avšak počítá se vůle za skutek v těch, jež jsou úplně od člověka, a opět co do podstatné odměny, ne však co do odstranění trestu a takových, vzhledem k nimž se bere ohled na zásluhu případkovou a podružnou. A proto vyznavší a rozhřešený méně bude trestán v očištění než toliko zkrušený.

X. ČLÁNEK 3. ***Zda vyznání otvírá ráj.***

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vyznání neotvírá ráj, protože různých svátostí jsou různé účinky. Avšak otevření ráje je účinek křtu. Tedy není účinek vyznání.

Mimo to do toho, co je zavřeno, nelze vejít před otevřením. Avšak zemřelý před vyznáním může vejít do ráje. Tedy vyznání neotvírá ráj.

Avšak proti, vyznání činí člověk poddaného klíčem Církve. Avšak jimi se otvírá ráj. Tedy i vyznáním.

Odpovídám: Musí se říci, že od vstupu do ráje je někdo zdržován vinou a provinou trestu; a protože tyto překážky odstraňuje vyznání, jak je patrné z řečených, tudíž se praví, že otvírá ráj.

K prvnímu se musí říci, že, ačkoliv křest a pokání jsou různé svátosti, přece jednají v síle jednoho utrpení Kristova, jímž příchod do ráje je otevřen.

K druhému se musí říci, že před přáním vyznání ráj byl zavřen zhřešivšímu smrtelně, ač potom zkrušeností, obnášející přání vyznání, byl otevřen i před vyznáním skutkově učiněným, avšak překážka proviny není úplně odstraněna před vyznáním a zadostučiněním.

X. ČLÁNEK 4. ***Zda vyznání uděluje naději spásy.***

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že za účinek vyznání se nemá udávati, že uděluje naději spásy, protože naděje z každého záslužného úkonu pochází. Tedy se nezdá vlastním účinkem vyznání.

Mimo to utrpením dospíváme k naději, jak je patrné Řím 5. Avšak utrpení člověk snáší hlavně při zadostučině. Tedy udělovati naději spásy více náleží zadostučině než vyznání.

Avšak proti, vyznáním člověk se stává pokornějším a opatrnějším, jak Magister praví. Avšak tím člověk obdrží naději spásy. Tedy účinek vyznání je udělovati naději spásy.

Odpovídám: Musí se říci, že nemáme naděje odpuštění hříchů, leč skrze Krista. A protože člověk vyznáním se podrobuje klíčem Církve, majícím z utrpení Kristova sílu, tudíž se praví, že vyznání uděluje naději spásy.

K prvnímu se tedy musí říci, že z úkonů nemůže býti naděje spásy hlavně, nýbrž z milosti Vykupitelovy. A protože vyznání se opírá o milost Vykupitelovu, tudíž uděluje naději spásy, netoliko jako záslužný úkon, nýbrž i jako část svátosti.

K druhému se musí říci, že trápení uděluje naději spásy skrze výkony vlastní ctnosti a očištění od trestu, avšak vyznání také řečeným způsobem.

X. ČLÁNEK 5. ***Zda všeobecné vyznání stačí k shlazení zapomenutých smrtelných hříchů.***

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všeobecné vyznání nestačí k zahlazení zapomenutých smrtelných hříchů. Hřích totiž vyznáním shlazený není třeba opět vyznávat. Jestliže tedy by se odpouštěly zapomenuté hříchy všeobecným vyznáním, nebylo by nutné, aby, když přijdou do poznání, vyznával je někdo.

Mimo to kdokoli si není vědom hřichu, buď nemá hřích nebo zapomněl na svůj hřích. Jestliže tedy všeobecným vyznáním zapomenuté smrtelné hříchy se odpouštějí, kdokoli si není vědom nějakého smrtelného hřichu, kdykoliv činí všeobecné vyznání, může býti jistý, že je prost smrtelného hřichu, což je proti Apoštolu, I. Kor. 4: „Ničeho nejsem si vědom, avšak z toho nejsem ospravedlněn.”

Mimo to nikdo z nedbalosti neodnáší prospěch. Avšak nemůže býti bez nedbalosti, že někdo smrtelný hřích zapomene, dříve než je mu odpuštěn. Tedy neodnáší z toho takový prospěch, že bez zvláštního vyznání se mu odpustí hřích.

Mimo to více je vzdáleno od poznání vyznávajícího to, co vůbec neví, než ono, nač zapomněl. Avšak hřích z nevědomosti spáchané všeobecné vyznání neshlazuje, protože pak bludaři, kteří nevědí, že některé hřích, v nichž jsou, jsou hřích, nebo také někteří prostí po všeobecném vyznání by byli rozhřešeni, což je nesprávné. Tedy všeobecné vyznání není zapomenuté hřích.

Avšak proti se praví, Žalm. 33: „Přistupte k němu a budete osvětleni a tváře vaše nebudou zahanbeny.“ Avšak onen, kdo vyznává všechny hřích, jež zná, přistupuje k Bohu, jak může; více pak od něho nelze požadovati. Tedy nebude zahanben, aby trpěl odmrštění, nýbrž dosáhne prominutí.

Mimo to, kdo se vyznává, ten dosahuje prominutí, není-li klamný. Avšak onen, kdo vyznává všechny hřích, jež má v paměti, a na některé zapomene, není tím klamný, protože trpí neznalostí skutku, jež od hřích omlouvá. Tedy dosahuje prominutí, a tak hřích, jež byly zapomenuty, jsou rozvázný, ježto bezbožné je doufatí polovičaté odpuštění od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že vyznání působí předpokládajíc zkrušenost, jež shlazuje vinu. A tak vyznání je přímo zařízeno k odpuštění trestu, což pak činí pro zahanbení, jež má, a ze síly klíčů, jimž se vyznávající podrobuje. Přihází se však někdy, že předchází zkrušeností některý hřích je shlazen co do viny buď všeobecně, jestliže tehdy není v paměti, nebo zvlášť, a přece před vyznáním někdo onen hřích zapomněl. A tu všeobecné svátostné vyznání působí odpuštění trestu ze síly klíčů, jimž se vyznávající podrobuje, žádnou překážku, co na něm jest, neklada; avšak s oné strany, již zahanbení vyznání hřích umenšovalo trest, trest tohoto, z něhož někdo zvlášť před knězem se nezahanbil, není zmenšen.

K prvnímu se tedy musí říci, že při svátostném vyznání nejen se vyžaduje rozhřešení, nýbrž se očekává soud kněze, ukládajícího zadostučinění. A tudíž, ač tento vykonal rozhřešení, přece je povinnost vyznati, aby se doplnilo, co chybělo svátostnému vyznání.

K druhému se musí říci, že vyznání nepůsobí, jak bylo řečeno, leč v předpokladu zkrušenosti, o níž nikdo nemůže vědět, zda byla pravá, jako ani nemůže s jistotou vědět, zda má milost. A tudíž nemůže s jistotou vědět, zda vyznáním všeobecným mu byl zapomenutý hřích odpuštěn, ačkoliv může mít domněnku z nějakých dohadů.

K třetímu se musí říci, že on neodnáší prospěch z nedbalosti, protože nedosahuje tak plného odpuštění, jak by byl jinak dosáhl; ani tolik nezasluhuje, a je vázán opět se vyznati, až hřích přijde na paměť.

Ke čtvrtému se musí říci, že neznalost práva neomlouvá, protože je sama hříchem, avšak neznalost vskutku omlouvá. Pročez nikdo z toho, že nevyznává hřích, protože neví, že jsou to hřích pro neznalost božského práva, není omluven od klamu; byl by však omluven, kdyby nevěděl, že jsou to hřích pro neznalost zvláštní okolnosti, jako když pozná cizí. o níž myslil, že jest jeho. Avšak zapomenutí vykonaného hřích je neznalost skutku, a tudíž omlouvá od hřích klamu ve vyznání, jenž brání užítu rozhřešení a vyznání,

OTÁZKA XI. O PEČETI VYZNÁNÍ

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o pečeti vyznání. A o tom je pět otázek:

1. Zda v každém případě je vázán člověk tajiti ta, jež má pod pečeti vyznání.
2. Zda pečeť vyznání se vztahuje na jiná než na ta, o nichž bylo vyznání.
3. Zda pouze kněz má pečeť vyznání.
4. Zda z dovolení vyznavšího může kněz provinění jeho, jež má pod pečeti, jinému vyzraditi.
5. Zda je vázán je tajiti, ač je zná odjinud.

XI. ČLÁNEK 1.

Zda v každém případě je vázán kněz tajiti hříchy, jež pozná pod pečeti vyznání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ne v každém případě je kněz vázán tajiti hříchy, jež pozná pod pečeti vyznání, protože, jak praví Bernard, „co je ustanoveno pro lásku, nebojuje proti lásce“. Avšak tajemí vyznání by bojovalo v některém případě proti lásce, jako když někdo ve vyznání pozná nějakého bludaře, jež nemůže přimět k tomu, aby ustal od kažení lidu; a podobně je tomu s oním, jenž ví z vyznání, že je příbuznost mezi některými, kteří chtějí uzavřít manželství. Tedy takový má vyznání vyjevit.

Mimo to, k čemu je člověk zavázán toliko z nařízení Církve, to nemusí se zachovávat, když je učiněno nařízení Církve v opak. Avšak tajemí vyznání je zavedeno pouze z ustanovení Církve. Jestliže tedy Církví je nařízeno, že kdokoliv ví něco o takovém hříchu, má říci, onen, kdo to ví z vyznání, má to říci.

Mimo to člověk více má zachováti své svědomí než pověst druhého, protože láska je uspořádaná. Avšak někdy někdo tajemím hříchu upadá do škody vlastního svědomí, jako když je veden ke svědectví na onen hřích, jež ví z vyznání a je nucen přísahati, že řekne pravdu; nebo když některý opat ví z vyznání sobě poddaného převora hřích, jehož příležitost ho uvede do záhuby, jestliže mu ponechá převorství; pročez je vázán mu odnítí, máje povinnost pastýřské péče; odnětím však se zdá uveřejňovati vyznání. Tedy se zdá, že v některém případě je dovoleno vyjevit vyznání.

Mimo to některý kněz může z vyznání někoho, jehož vyslechl, nabýti vědomí, že je nehoden představenství. Avšak každý je vázán odporovati povýšení nehodných, jestliže je to jeho záležitost. Ježto tedy odporováním se zdá naznačovati podezření ze hříchu a tak jaksi vyznání vyjevuje, zdá se, že je třeba někdy vyjevit vyznání.

Avšak proti jest, co se praví, dekret. O pokání a odpuštění: „Chraň se kněz, aby slovem, znamením anebo jiným jakýmkoliv způsobem nějak nevyzradil hříšníka.“

Mimo to kněz se má přizpůsobiti Bohu, jehož je služebníkem. Avšak Bůh hříchy, jež se vyznáním odpouštějí, nevyjevuje, nýbrž skrývá. Tedy ani kněz nemá vyjevovati.

Odpovídám: Musí se říci, že ve svátostech to, co se zevně děje, je znamením věcí, jež se dějí uvnitř; a tudíž vyznání, jímž se někdo podrobuje knězi, je znamením vnitřního podrobení, jímž se někdo podrobuje Bohu. Bůh však hřích onoho, kdo se podrobuje pokáním, skrývá. Pročez i to musí býti naznačeno ve svátosti pokání. A tudíž je z nutnosti svátosti, aby každý vyznané tajil, a jako svatokrádce hřeší, kdo vyjevuje vyznání. A mimo to jsou jiné užitky tohoto tajemí, protože tím lidé jsou více přitahováni k vyznání a prostěji také vyznávají hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří praví, že kněz není vázán pod pečeti vyznání zachovávat než hříchy, v nichž kající se slibuje polepšení; jinak může je říci tomu, kdo může prospěti a ne uškoditi. Avšak toto mínění se zdá bludné, protože je to proti pravdě svátosti. Jako totiž křest je svátost, ač někdo přistupuje klamný, aniž se proto něco smí měnit z podstatných svátostí, tak vyznání nepřestává býti svátostné, ačkoliv onen, kdo se vyznává, polepšení si neumiňuje. A tudíž nicméně jest ji držeti v tajnosti ani proto pečť vyznání nebojuje proti lásce, protože láska nevyžaduje, aby byl přiložen lék na hřích, jež člověk nezná. Ono však, co se ví z vyznání, je jakoby nevěděné, když to neví někdo jako člověk, nýbrž jako Bůh. Přece však má nějakého léku použití v řečených případech, pokud lze učiniti bez vyjevení vyznání, jako napomínaje ty, kdož se vyznávají, a u jiných pečlivěji dbaje, aby nebyli zkaženi bludem. Může také říci představenému, aby pečlivěji bděl nad svým stádcem, tak však, že neřekne nic, čím by slovem nebo posunkem prozradil vyznavšího.

K druhému se musí říci, že nařízení o tajemí vyznání je důsledek samé svátosti. A tudíž, jako příkázání o konání svátostného vyznání je z božského práva, a nemůže nějakým prominutím nebo rozkazem lidským člověk od něho býti zproštěn, tak nikdo nemůže býti k vyjevení vyznání od člověka nucen nebo oprávněn. Pročez, jestliže je nařízeno pod trestem vyneseného ortelu vyobcování, aby řekl, jestli něco ví o takovém hříchu, nesmí říci, protože se musí domnívati, že úmysl nařizujícího jest, jestliže ví jako člověk; toto však neví jako člověk. Ale také výslovně na vyznání

tázán nesměl by říci: ani by nepropadl vyobcování, protože není poddán svému vyššímu, leč jako člověk: toto však ví ne jako člověk, nýbrž jako Bůh.

K třetímu se musí říci, že člověk není uváděn ke svědectví, leč jako člověk, a tudíž bez úrazu svědomí může přísahati, že neví, co ví toliko jako Bůh. Podobně také může představený bez úrazu svědomí pustiti hřích bez potrestání, ježž zná toliko jako Bůh, nebo bez nějakého léku, protože není vázán použitím léku, leč tím způsobem, jakým je zpraven. Pročež v těch, o kterých je zpraven na soudu pokání, má v témž oboru, pokud může, podati lék, jako opat v řečeném případě má ho napomenouti, aby se zřekl převorství; nebo kdyby nechtěl, může jej při nějaké jiné příležitosti zbaviti správy převorské, tak však, aby se vyhnul veškerému podezření vyjevení vyznání.

Ke čtvrtému se musí říci, že z mnoha jiných příčin mimo hřích se někdo stává nehodným úřadu představenství, jako z nedostatku vědění nebo věku nebo něčeho takového; a tudíž, kdo odporuje, ani neuvádí podezření zločinu, ani nevyjevuje vyznání.

XI. ČLÁNEK 2.

Zda pečeť vyznání se vztahuje na jiná než na ona, jež jsou z vyznání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pečeť vyznání se vztahuje na jiná než na ta, jež jsou z vyznání, protože ve vyznání nejsou než hříchy. Avšak někdy s hříchy někdo mnoho jiných vypráví, jež nepatří k vyznání. Tedy, když ona jsou řečena knězi jako Bohu, zdá se, že i na ně se vztahuje pečeť vyznání.

Mimo to někdy někdo řekne někomu nějaké tajemství, a on to přijme pod pečeti vyznání. Tedy pečeť vyznání se vztahuje k oněm, jež nejsou o vyznání.

Avšak proti, pečeť vyznání je něco připojeného svátostnému vyznání. Avšak ona, jež jsou připojena nějaké svátosti, nesahají za onu svátost. Tedy pečeť vyznání se nevztahuje než k těm, o nichž je svátostné vyznání.

Odpovídám: Musí se říci, že pečeť vyznání se přímo nevztahuje než k oněm, o nichž je svátostné vyznání; avšak nepřímě to, co spadá pod svátostné vyznání, také patří k pečeti vyznání: jako ta, z nichž by mohl býti poznán hříšník nebo hřích. Nicméně také ona se mají s největší bedlivostí tajiti, jak pro pohoršení, tak pro sklon, jenž by mohl povstati z návyku.

A tím je zřejmá odpověď *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že nikdo nemá přijímati něco snadno tímto způsobem; jestliže přece bere, je z příslibení vázán tak to tajiti, jako by to měl z vyznání, i když to nemá pod pečeti vyznání.

XI. ČLÁNEK 3.

Zda pouze kněz má pečeť vyznání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne pouze kněz má pečeť vyznání, protože někdy někdo se vyznává knězi skrze tlumočníka, pod nátlakem nutnosti. Avšak tlumočník, jak se zdá, je vázán tajiti vyznání. Tedy také nekněz má něco pod pečeti vyznání.

Mimo to někdy někdo v případě nutnosti může se vyznati laikovi. Avšak onen je vázán tajiti hříchy, když jsou mu řečeny jako Bohu. Tedy ne pouze kněz má pečeť vyznání.

Mimo to někdo někdy se dělá knězem, aby svědomí druhého vypátral touto lží: a ten také, jak se zdá, hřeší, jestliže vyjeví vyznání. Tedy ne pouze kněz má pečeť vyznání.

Avšak proti jest, že pouze kněz je přísluhovatelem této svátosti. Avšak pečeť vyznání je spojena s touto svátostí. Tedy pouze kněz má pečeť vyznání.

Mimo to někdo proto je vázán tajiti ta, jež ve vyznání slyší, že neví je jako člověk, nýbrž jako Bůh. Avšak pouze kněz je služebníkem Boha. Tedy on pouze je vázán skrývati.

Odpovídám: Musí se říci, že pečeť vyznání náleží knězi, pokud je přísluhovatelem této svátosti: což není nic jiného, než povinnost tajiti vyznání, jako klíč je moc rozhřešovati. Přece však, jako někdo, kdo není kněz, v některém případě má účast v něčem na úkonu klíče, když slyší vyznání z nutnosti, tak také má účast v něčem na úkonu pečeti vyznání a je vázán tajiti, ačkoli, vlastně řečeno, nemá pečeť vyznání.

A tím je zřejmé řešení námitek.

XI. ČLÁNEK 4.

Zda z dovolení vyznávajícího může kněz hřích jeho, jež má pod pečeti vyznání, druhému prozraditi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že z dovolení vyznávajícího nemůže kněz hřích, jež má pod pečeti vyznání, druhému prozraditi. Co totiž nemůže vyšší, nemůže nižší. Avšak papež nemůže někomu dovoliti, aby hřích, jež má z vyznání druhému prozradil. Tedy ani onen, kdo se vyznává, nemůže mu dovoliti.

Mimo to, co je ustanoveno pro obecné dobro, nemůže býti z libovůle jednoho měněno. Avšak tajení vyznání je ustanoveno pro dobro celé Církve, aby lidé důvěřivěji přistupovali k vyznání. Tedy onen, kdo se vyznává, nemůže dáti dovolení knězi, aby to řekl.

Mimo to, kdyby mohl dostati dovolení kněz, zdálo by se, že se dává záminka zloby špatným kněžím, poněvadž by mohli předstíratí dané dovolení, a tak beztrestně by hřešili, což je nevhodné. A tak se zdá, že nemohou dostati dovolení od vyznávajícího.

Mimo to, onen, jemuž tento vyjeví hřích, nebude míti ten hřích pod pečeti, a tak bude moci uveřejniti hřích, který již byl shlazen, což je nevhodné. Tedy nemůže dostati dovolení.

Avšak proti, vyšší může poslati hříšníka s dopisem k nižšímu knězi z jeho vůle. Tedy z vůle vyznávajícího může kněz hřích tohoto vyjevití druhému.

Mimo to, kdo může něco činiti sám, může také pomoci jiného činiti. Avšak vyznávající může hřích, jež učinil, druhému vyjevití. Tedy to také může skrze kněze učiniti.

Odpovídám: Musí se říci, že jsou dvě, pro která je vázán kněz tajiti hřích: nejprve a hlavně, protože samo tajení je z podstaty svátosti, pokud to ví jako Bůh, jehož je zástupcem ve vyznání; druhým způsobem pro uvarování pohoršení. Může však vyznávající učiniti, aby kněz ono, co ví pouze jako Bůh, věděl také jako člověk, což činí, když mu dává dovolení k mluvení. A tudíž, jestliže řekne, neláme pečť vyznání; přece však musí se míti na pozoru před pohoršením, když to říká, aby nebyl považován za rušitele pečeti řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že papež nemůže dáti dovolení knězi k mluvení, protože nemůže učiniti, aby to věděl jako člověk; to však může učiniti onen, kdo se vyznává.

K druhému se musí říci, že není měněno to, co je ustanoveno pro obecné dobro, protože se neláme pečť vyznání, když se řekne, co se ví jiným způsobem.

K třetímu se musí říci, že tím se nedává nějaká beztrestnost špatným kněžím, protože, jestliže jsou obviněni, musejí dokázati, že to vyjeví z dovolení vyznávajícího.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen, ke komu přijde známost hříchu prostřednictvím kněze z vůle vyznávajícího, má účast v něčem na úkonu kněze, a tudíž je to podobně s ním i s tlumočnickem, leč snad hříšník naprostě a svobodně chce, aby onen to věděl.

XI. ČLÁNEK 5.

Zda to, co někdo ví z vyznání a také nějakým jiným způsobem, může druhému vyjevití.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že to, co někdo ví z vyznání a také nějakým jiným způsobem, nemůže druhému vyjevití. Neláme se totiž pečť vyznáním, leč když se vyjeví hřích, jenž se zná ve vyznání. Jestliže tedy onen vyjeví hřích, jež slyšel ve vyznání, jakkoliv jej jinak ví, zdá se, že láme pečť vyznání.

Mimo to, kdokoli vyznání někoho slyší, je mu zavázán k tomu, aby nevyjevil jeho hřích. Avšak, kdyby někdo někomu slíbil, že podrží pro sebe, co se mu řekne, jakkoliv by to jinak věděl, musel by to podržeti pro sebe. Tedy, co někdo slyšel ve vyznání, jakkoli to jinak ví, má to míti pro sebe.

Mimo to, co je ze dvou mocnější než druhé, táhne k sobě zbylé. Avšak vědění, jímž někdo ví hřích jako Bůh, je mocnější a hodnotnější než vědění, jímž ví hřích jako člověk. Tedy táhne je k sobě; a tak nebude moci vyjevití, jakož vyžaduje vědění, jímž ví jako Bůh.

Mimo to tajemství vyznání je ustanoveno k vyvarování pohoršení, a aby lidé od vyznání nebyli odváděni. Avšak, kdyby někdo mohl říci to, co ve vyznání slyšel, i kdyby to jinak věděl, nicméně by následovalo pohoršení. Tedy žádným způsobem nemůže říci.

Avšak proti, nikdo nemůže jiného zavázati k tomu, k čemu nebyl zavázán, leč jest jeho představeným, který jej zavazuje rozkazem. Avšak onen, kdo věděl něčí hřích z vidění, nebyl vázán k tajení. Tedy onen, kdo se mu vyzná, ježto není jeho představeným, nemůže jej zavázati k tajení tím, že se mu vyzná.

Mimo to by se tím mohlo překážeti spravedlnosti Církve, kdyby někdo, aby unikl rozsudku vyobcování, jenž by proti němu měl býti vyřčen za nějaký hřích, z něhož jest usvědčen, vyznal se tomu, kdo by měl vynésti rozsudek. Avšak vykonávati spravedlnost je přikázáno. Tedy není nikdo vázán tajiti hřích, ježž uslyšel ve vyznání, ví-li jinak.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je trojí mínění: někteří totiž říkají, že to, co někdo slyšel ve vyznání, nemůže říci nijakým způsobem jinému, byť jinak zvěděl, buď před vyznáním nebo potom; někteří však praví, že vyznáním je uzavřena cesta, aby nemohl něco říci z toho, co dříve věděl, ne však, aby nemohl říci, zví-li potom nějakým způsobem. Obojí však mínění, poněvadž příliš přičítá pečeti vyznání, působí úhonu zachovávání pravdy a spravedlnosti. Mohl by totiž někdo býti náchylnější ke hříchu, kdyby se nebál obžaloby od toho, komu se vyznal, kdyby před ním hřích opakoval. Podobně také by mohlo zaniknouti mnoho spravedlnosti, kdyby nikdo nemohl dáti svědectví o tom, co viděl po vyznání o tom učiněném. Ani nevádí, co někteří praví, že má prohlásiti, že to nedrží pro sebe, protože by to nemohl prohlásiti, leč když mu byl hřích řečen. A tu by mohl každý kněz, kdy chce, vyjeviti hřích, učiniv prohlášení, kdyby mu to dávalo volnost vyjeviti. A tudíž jiné mínění je obecnější, že to, co člověk ví jinak, buď před vyznáním nebo potom, není vázán tajiti v tom, co ví jako člověk; může totiž říci: Víím to, protože jsem viděl. Je povinen však to tajiti, co ví jako Bůh; nemůže totiž říci: Já jsem to slyšel ve vyznání. Přece však pro vyvarování pohoršení má se zdržeti a o tom nemluvit, leč když doléhá nutnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že když někdo řekne, že viděl, co slyšel ve vyznání, nevyjevuje, co slyšel ve vyznání, leč případkově; jako když ví něco z doslechu a z vidění, nevyjevuje o sobě, co viděl, řekne-li, že to slyšel, nýbrž případkově, protože nazývá slyšeným, čeho případkem jest, že viděl. A tudíž takový neláme pečeť vyznání.

K třetímu se musí říci, že to jest rozuměti o dvou, jež jsou protilehlá; avšak vědění, jímž ví někdo hřích jako Bůh, a ono, jímž ví jako člověk, nejsou protilehlá: a tudíž důvod neplatí.

Ke čtvrtému se musí říci, že se nemá tak uhýbati pohoršení s jedné strany, aby s druhé spravedlnost byla zanechána. Pravda totiž nesmí býti opuštěna pro pohoršení. A tudíž, když hrozí nebezpečí spravedlnosti nebo pravdě, nemá se pro pohoršení opomenouti vyjevení toho, co někdo slyšel ve vyznání, jestliže jinak to ví, jen když se snaží zabrániti pohoršení, co na něm jest.

OTÁZKA XII. O ZADOSTUČINĚNÍ CO DO JEHO POVAHY

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o zadostučinění, o němž je čtverá úvaha: nejprve o jeho povaze; za druhé, o jeho možnosti; za třetí, o jeho jakosti; za čtvrté, o těch, jimiž člověk Bohu zadostučiní.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda zadostučinění je ctnost nebo úkon ctnosti.
2. Zda jest úkon spravedlnosti.
3. Zda je vhodně označen výměr zadostučinění.

XII. ČLÁNEK 1. Zda zadostučinění je ctnost nebo úkon ctnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zadostučinění není ani ctnost, ani úkon ctnosti. Každý úkon ctnosti totiž je záslužný. Avšak zadostučinění není záslužné, jak se zdá; protože zásluha je dobrovolná, avšak zadostučinění se týká povinného. Tedy zadostučinění není úkon ctnosti.

Mimo to každý úkon ctnosti je dobrovolný. Avšak někdy se někomu uloží zadostučinění za něco, ač nechce, jako když někdo za urážku proti druhému spáchanou, je soudcem trestán. Tedy zadostučinění není úkon ctnosti.

Mimo to podle Filosofova, VIII. Ethic, „ve ctnosti mravní hlavní je volba“. Avšak zadostučinění se neděje volbou, nýbrž přihlíží hlavně k vnějším skutkům. Tedy není úkon ctnosti.

Avšak proti, zadostučinění náleží k pokání. Avšak pokání je ctnost. Tedy i zadostučinění je úkon ctnosti.

Mimo to žádný úkon nepřispívá ke shlazení hříchu, leč úkon ctnosti, protože protiva se ničí svou protivou. Avšak zadostučiněním hřích se zcela ničí. Tedy zadostučinění jest úkon ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký úkon se nazývá úkon ctnosti dvojmo. Jedním způsobem látkově, a tak jakýkoliv úkon, jenž neobsahuje špatnost nebo nedostatek povinné okolnosti, může býti nazván úkon ctnosti, protože jakéhokoliv takového úkonu může užiti ctnost ke svému účelu: jako je choditi, mluvit a takové. Druhým způsobem se praví, že nějaký úkon jest úkon ctnosti tvarově, protože má ve svém jménu obsažen tvar a pojem ctnosti, jako statečně snášeti sluje úkon statečnosti. Tvarovým však jakéhokoliv ctnosti mravní je pojem středu. Pročež každý úkon, jenž obnáší pojem středu, se nazývá tvarově úkon ctnosti. A protože rovnost je střed, což svým jménem obnáší zadostučinění (neříká se totiž, že se něčemu činí zadost leč podle poměru rovnosti k něčemu), jest jisté, že zadostučinění je také tvarově úkon ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli zadostučiniti je ze sebe povinné, přece pokud zadostučiní dobrovolně toto dílo provádí, dostává pojem dobrovolného se strany činícího, a tak činící dělá z nutnosti ctnost: z toho totiž povinné umenšuje zásluhu, že obnáší nutnost, která je protivou vůli; pročež, souhlasí-li vůle s nutností, pojem zásluhy se neničí.

K druhému se musí říci, že úkon ctnosti nevyžaduje dobrovolnosti v tom, kdo trpí, nýbrž v tom, kdo činí, protože jeho jest úkon. A tudíž, ježto ten, na kom provádí soudce mstu, se má k zadostučinění jako trpící, ne jako činící, není třeba, aby u něho zadostučinění bylo dobrovolné, nýbrž u soudce vykonávajícího.

K třetímu se musí říci, že hlavní ve ctnosti se může bráti dvojmo. Jedním způsobem hlavní v ní bráti se může, pokud je ctnost, a tak ta, jež náleží k rozumu, nebo jsou mu více blízká, jsou hlavnější ve ctnosti: a tak volba a vnitřní úkony ve ctnosti, jako takové, jsou hlavnější; druhým způsobem se může bráti hlavní ve ctnosti, pokud je taková ctnost. A tak hlavnější v ní je to, z čeho dostává určení. Avšak v některých ctnostech jsou určovány vnitřní úkony, od zevnějších úkonů, protože volba, jež je společná všem ctnostem, stává se vlastní této ctnosti tím, že je volbou takového úkonu. A tak vnější úkony v některých ctnostech jsou hlavnější, a tak také je tomu v zadostučinění.

XII. ČLÁNEK 2.

Zda zadostučinění jest úkon spravedlnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zadostučinění není úkon spravedlnosti, protože zadostučinění se děje na to, aby člověk byl smířen s tím, jehož urazil. Avšak smíření, poněvadž je z milování, náleží k lásce. Tedy zadostučinění je úkon lásky a nikoliv spravedlnosti.

Mimo to příčinami hříchů v nás jsou vášně duše, jimiž jsme nabádáni ke zlu. Avšak spravedlnost, podle Filosofova, V. Ethic, není o vášních, nýbrž o činnostech. Ježto tedy náleží k zadostučinění vyhubiti příčiny hříchů, jak se praví ve IV. Sent. dist. 15, zdá se, že není úkon spravedlnosti.

Mimo to varovati se budoucně není úkon spravedlnosti, nýbrž více opatrnosti, jejíž částí se klade obezřelost. Avšak to náleží k zadostučinění, protože na něm je nepovolovati přístup ponoukání hříchů. Tedy zadostučinění není úkon spravedlnosti.

Avšak proti, žádná ctnost nemá na zřeteli pojem povinného, leč spravedlnost. Avšak zadostučinění vzdává Bohu povinnou čest, jak praví Anselm. Tedy zadostučinění je úkon spravedlnosti.

Mimo to žádná ctnost nemá konati vyrovnávání vnějších věcí, leč spravedlnost. Avšak to se děje zadostučiněním, jímž se ustaví rovnost náhrady s předešlou urážkou. Tedy zadostučinění je

úkon spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofova, V. Ethic, střed spravedlnosti se bere podle rovnosti věci s věcí v nějaké úměrnosti. Pročež, ježto takovou rovnost obnáší samo jméno zadostučinění, protože toto příslovce *dosti* označuje rovnost poměru, jest jisté, že zadostučinění je tvarově úkon spravedlnosti. Avšak úkon spravedlnosti, podle Filosofova, V. Ethic, je buď sebe k druhému, jako když někdo dává druhému, co je mu povinen; nebo druhého ke druhému, jako když soudce činí spravedlnost mezi dvěma. Když pak je úkon spravedlnosti sebe k druhému, rovnost se ustavuje v samém konajícím; když však je druhého k druhému, rovnost se ustavuje v trpícím spravedlnost. A protože zadostučinění vyjadřuje rovnost v samém konajícím, znamená úkon spravedlnosti, jenž je sebe k druhému buď v činnostech a trpnostech, nebo ve vnějších věcech; jako také bezpráví se děje druhému buď odnětím věcí, nebo ublížením nějakou činností. A protože užívání vnějších věcí je dávat, tudíž úkon spravedlnosti, pokud stanoví rovnost ve vnějších věcech, vlastně znamená to, co je vrátiti. Avšak zadostučinění zjevně ukazuje rovnost v činnostech, ač někdy jedno se bere za druhé. A poněvadž se vyrovnávají pouze nerovná, proto zadostučinění předpokládá nerovnost činností, kteráž vytváří urážku, a proto má zřetel na předchozí urážku. Žádná však část spravedlnosti nepřihlíží k předchozí urážce, leč spravedlnost mstíci, jež stanoví rovnost u toho, kdo trpí, bez rozdílu, ať je trpící týž, jako činící, jako když někdo sám si uloží trest, nebo není týž co činitel, jako když soudce trestá jiného, spravedlnost mstíci se obojího týká. Podobně i pokání, jež obnáší rovnost pouze v činícím, protože sám kající má trest, takže tak pokání je jaksi částí mstící spravedlnosti. A z toho je jisté, že zadostučinění, jež obnáší rovnost v činiteli vzhledem k předchozí urážce, je dílo spravedlnosti, co do oné části, jež se nazývá pokáním.

K prvnímu se tedy musí říci, že zadostučinění, jak patrně z řečených, je jakési napravení učiněného bezpráví. Pročež, jako učiněné bezpráví dosáhlo bezprostředně k nerovnosti spravedlnosti, a následkem toho k nerovnosti, protilehlé přátelství, tak také i zadostučinění přímo přivádí k rovnosti spravedlnosti, a k rovnosti přátelství v důsledku. A protože každý úkon je vykonáván od oné pohotovosti, k jejímuž cíli bezprostředně je zařízen, poroučen však jest od oné, k jejímuž cíli dále tihne, proto zadostučinění je vykonáno od spravedlnosti, ale poručeno od lásky.

K druhému se musí říci, že, ačkoli spravedlnost je hlavně o činnosti, přece také v důsledku jest o vášních, pokud jsou příčinami činností. Pročež, jako spravedlnost zadržuje hněv, aby druhému spravedlivě neublížil, dychtivost, aby nepřistupovala k cizímu loži, tak také zadostučinění může vyhubiti příčiny hříchů.

K třetímu se musí říci, že kterákoliv mravní ctnost je účastna úkonu opatrnosti, protože ona tvarově naplňuje v nich pojem ctnosti, ježto podle ní se bere střed v jednotlivých mravních ctnostech, jak je patrné z výměru ctnosti, udaného v III. Ethic.

XII. ČLÁNEK 3.

Zda se vhodně udává výměr zadostučinění.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že výměr zadostučinění se nevhodně udává ve IV. Sent. dist. 15, z Augustina, pravícího, že „zadostučinění jest vyhubiti příčiny hříchů a nepovolovati přístup jejich ponoukáním“. Příčinou skutkového hříchů je totiž troud. Avšak v tomto životě nemůžeme vyhubiti troud. Tedy zadostučinění není vyhubení příčin hříchů.

Mimo to příčina hříchů je silnější než hřích. Avšak člověk sám nemůže vyhubiti hřích. Tedy tím méně příčiny hříchů. A tak je totéž jako dříve.

Mimo to zadostučinění, poněvadž je částí pokání, přihlíží k minulému, ne k budoucímu. Avšak nepovolovati přístup ponoukáním hříchů přihlíží k budoucímu. Tedy se nemá klásti do výměru zadostučinění.

Mimo to zadostučinění se říká vzhledem k minulé urážce. Avšak o předchozí urážce se neděje zmínka. Tedy nevhodně se označuje výměr zadostučinění.

Mimo to Anselm dává jiný výměr, totiž: „Zadostučiniti je vzdáti Bohu povinnou čest,“ kdež není zmínky o těch, jež zde udává Augustin. Tedy jedna z nich se zdá nenáležitá.

Mimo to, povinnou čest může Bohu vzdáti nevinný. Avšak zadostučiniti nepřísluší nevinné-

mu. Tedy výměr Anselmův je špatně označen.

Odpovídám: Musí se říci, že spravedlnost směřuje nejen k tomu, aby předešlou nerovnost odstranila potrestáním minulé viny, nýbrž také, aby do budoucna rovnost střežila, protože podle Filosofova, v II. Ethic, tresty jsou léky. Pročež také zadostučinění, jež je úkon spravedlnosti, uvaluje trest, je lék uzdravující minulé hříchy, a chrání před budoucími. A podle toho lze dvojmo vyměřiti zadostučinění. Jedním způsobem vzhledem k minulé vině, již nahrazováním léčí: a tak se praví, že zadostučinění je napravení učiněného bezpráví podle rovnosti spravedlnosti. A na totéž prý vychází výměr Anselmův, jenž praví, že „zadostučiniti je vzdáti Bohu povinnou čest“, pokud se považuje za povinnou vzhledem k spáchané vině. Jiným způsobem lze vyměřiti, pokud chrání před budoucí vinou, a tak je vyměřuje zde Augustin. Ochrana pak před tělesnou nemocí se děje odstraněním příčin, z nichž může nemoc následovati. Neboť po jejich odstranění nemůže následovati nemoc. Avšak v duchovní nemoci není tak, protože svobodné rozhodování nelze donutiti. Pročež při příčinách může se jí zabrániti, ač nesnadno, a po odstranění příčin může vypuknouti. A proto ve výměru zadostučinění udává dvojí, totiž odnětí příčin vzhledem k prvnímu, a odpor svobodného rozhodování samému hříchu, co do druhého.

K prvnímu se tedy musí říci, že je třeba vzíti blízké příčiny skutkového hříchu, jež se jmenují dvě, totiž vnitřní, totiž záliba, ze zvyku nebo z úkonu hříchu zanechaná, a nějaké pozůstatky minulé hříchu; a vnější příležitosti hříchu, jako místo, špatná společnost a taková. A takové příčiny v tomto životě se odnímají zadostučiněním, ačkoliv troud, jenž je vzdálenou příčinou skutkového hříchu, se neničí docela v tomto životě zadostučiněním, ač se oslabuje.

K druhému se musí říci, že poněvadž příčina zla nebo postrádání, tím způsobem jak má příčinu, není než nedostatečné dobro, dobro pak se snáze ničí, než se tvoří, proto je snáze vyhubiti příčiny postrádání a zla, než odstraniti samo zlo, jež se neodstraňuje než vytvořením dobra, jak je patrné u slepoty a jejích příčin. A přece řečené příčiny hříchu nejsou dostatečné příčiny, protože z nich nenásleduje z nutnosti hřích, nýbrž jsou nějaké příležitosti. A ještě zadostučinění se neděje bez pomoci Boží, protože nemůže býti bez lásky, jak bude řečeno.

K třetímu se musí říci, že, ač pokání z prvního svého ustanovení přihlíží k minulosti, přece také v důsledku přihlíží k budoucnosti, pokud je lékem chránícím; a tak také zadostučinění.

Ke čtvrtému se musí říci, že Augustin vyměřuje zadostučinění, pokud se děje Bohu, jemuž podle pravdy věci nelze nic odníti, ač hříšník, co na něm jest, něco odnímá. A tudíž při takovém zadostučinění hlavněji se vyžaduje polepšení do budoucna než nahrazení minulých; a proto s této stránky vyměřuje Augustin zadostučinění. Nicméně přece z opatrnosti do budoucna lze poznati nahrazení minulých, protože se koná vůči týmž obráceným způsobem. Přihlízejíce totiž k minulým, ošklivíme si příčiny hříchů pro hříchy, začínající hnutí nelibosti od hříchů. Avšak při obezřelosti začínáme od příčin, abychom, odstranivše příčiny, snáze se vyhnuli hříchu.

K pátému se musí říci, že není nevhodné, že jsou dána o témž různá označení podle různých, jež se v nich shledávají. A tak je nyní, jak je patrné z řečených.

K šestému se musí říci, že se rozumí povinné, jímž jsme povinni Bohu z důvodu spáchané viny, protože pokání přihlíží k povinnosti, jak dříve bylo řečeno.

OTÁZKA XIII. O MOŽNOSTI ZADOSTUČINĚNÍ

Dělí se na dva články.

Pak jest úvaha o možnosti zadostučinění. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda člověk může Bohu zadostučiniti.
2. Zda někdo může zadostučiniti za druhého.

XIII. ČLÁNEK 1. Zda člověk může Bohu zadostučiniti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemůže Bohu zadostučiniti. Zadostučinění totiž musí vyrovnati urážku, jak je patrné z řečených. Avšak urážka, proti Bohu spáchaná, je ne-

konečná, protože nabývá velikosti od toho, proti němuž se páchá, ježto více uráží, kdo udeří knížete, než někoho jiného. Ježto tedy skutek člověka nemůže býti nekonečný, zdá se, že člověk nemůže Bohu zadostučiniti.

Mimo to služebník, protože vše, co má, je pánovo, nemůže nahraditi žádný dluh. Avšak my jsme služebníci Boží, a cokoliv máme dobrého, máme od něho. Ježto tedy zadostučinění je náhrada minulé viny, zdá se, že nemůžeme Bohu učiniti zadost.

Mimo to nemůže zadost učiniti za jeden dluh ten, jehož vše, co má, nestačí na zaplacení jednoho dluhu. Avšak, co člověk je a může a má, nestačí na zaplacení dluhu za dobrodiní stvoření; proto se praví Isai. 40, že „lesy Libanu nestačí na celopal". Tedy žádným způsobem nemůže zadostučiniti za dluh spáchané urážky.

Mimo to člověk má všečen svůj čas vynaložiti na službu Boží. Avšak ztracený čas nelze znovu získati, pročez vážná je ztráta času, jak praví Seneka. Tedy nemůže člověk dáti náhradu Bohu; a tak totéž, co dříve.

Mimo to skutkový smrtelný hřích je těžší než prvotní. Avšak za prvotní nikdo nemohl zadostučiniti, leč by byl Bůh a člověk. Tedy ani za skutkový.

Avšak proti, jak praví Jeronym, „kdo praví, že Bůh přikázal člověku něco nemožného, budiž vyloučen." Avšak zadostučiniti je přikázáno Luk. 3: „Čiňte hodné ovoce pokání." Tedy je možné Bohu zadostučiniti.

Mimo to Bůh je více milosrdný než který člověk. Avšak je možné člověku zadostučiniti. Tedy i Bohu.

Mimo to náležité zadostučinění je, když trest se rovná vině, protože spravedlnost je totéž co oplátka, jak řekli Pythagorejci. Avšak je možné podstoupení trestu, rovného potěšení, jež bylo ve hřešení. Tedy je možné zadostučiniti Bohu.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk se stává dlužníkem Boha dvojmo. Jedním způsobem z důvodů obdrženého dobrodiní, druhým způsobem z důvodů spáchaného hříchu. A jako díkyčinění nebo latie nebo je-li co takového, přihlíží k dluhu za obdržené dobrodiní, tak zadostučinění přihlíží k dluhu za spáchaný hřích. V těchto počtech však, jež jsou rodičů a Boha, také podle Filosofova, VIII. Ethic, je nemožné dáti rovné podle velikosti, ale stačí, že člověk dá, co může, protože přátelství nevyžaduje rovnocenného, nýbrž co je možné. A to také je rovné nějak, totiž podle poměrnosti, protože, jako se má to, co je Bohu povinné, k samému Bohu, tak také to, co tento může dáti, k němu. A tak nějakým způsobem se zachovává tvar spravedlnosti. A podobně je se strany zadostučinění. Pročez nemůže člověk Bohu zadostučiniti, jestliže by *zadost* obnáší rovnost velikosti; učiní však, jestliže obnáší rovnost poměru, jak bylo řečeno, a jako to stačí k pojmu spravedlnosti, tak stačí k pojmu zadostučinění.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako urážka měla jakousi nekonečnost od nekonečnosti božské velebnosti, tak také zadostučinění, pokud je utvářeno milostí, dostává jakousi nekonečnost z nekonečnosti božského milosrdenství; neboť jí se stává příjemné, co člověk může dáti. Někteří však praví, že má nekonečnost se strany odvrácení, a tak zdarma se odpouští; avšak se strany obrácení jest omezená, a tak za ni se může zadostučiniti. Avšak to nic není, protože zadostučinění neodpovídá hříchu, leč pokud je urážkou Boha, což nemá se strany obrácení, nýbrž pouze se strany odvrácení. Jiní zase praví, že také co do odvrácení lze za hřích zadostučiniti silou zásluhy Kristovy, jež byla nějakým způsobem nekonečná. A to vyjde na totéž, co bylo dříve řečeno, protože skrze víru v prostředníka byla dána milost věřícím. Kdyby však jiným způsobem dal milost, stačilo by zadostučinění řečeným způsobem.

K druhému se musí říci, že člověk, který byl učiněn k obrazu Boha, má nějaký podíl svobody, pokud je pánem svých úkonů svobodným rozhodováním. A tudíž tím, že jedná svobodným rozhodováním, Bohu může zadostučiniti, protože, ačkoli je to Boží, pokud mu bylo uděleno Bohem, přece svobodně mu bylo dáno, aby byl jeho pánem, což nepřísluší služebníkovi.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dokazuje, že Bohu nemůže býti učiněno rovnocenné zadostučinění, ne však, že mu nemůže býti učiněno dostačující. Ačkoli totiž člověk celou svou mohoucnost vděčí Bohu, přece se od něho nevyžaduje z nutnosti spásy, aby vše, co může, činil,

protože je to nemožné podle stavu přítomného života, aby celou svou mohoucnost vynaložil na nějaké jedno, když musí býti pečliv o mnohá. Avšak je jakási míra člověku stanovena, jež se od něho vyžaduje, totiž naplnění příkazů Božích; a nad ty může něco dáti více, aby zadostučinil.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli člověk nemůže minulý čas znovuzískati, může přece do budoucna vynahraditi, co měl učiniti v minulosti, protože nebyl z povinnosti přikázání povinen vším, co mohl, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že prvotní hřích, ač má méně z pojmu hříchu než skutkový, přece je těžší zlo, protože je nákazou samé lidské přirozenosti. A tudíž nemohl býti odčiněn zadostučiněním jednoho pouhého člověka jako skutkový.

XIII. ČLÁNEK 2.

Zda jeden za druhého může vyplniti zadostčinící trest.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zadostčinící trest nemůže jeden za druhého vyplniti, protože k zadostučinění se vyžaduje zásluha. Avšak jeden za druhého nemůže zasluhovati nebo nezasluhovati, ježto je psáno, Žalm. 61: „Oplatíš ty každému podle jeho skutků.“ Tedy jeden za druhého nemůže zadostučiniti.

Mimo to zadostučinění se odděluje od zkrušenosti a vyznání. Avšak jeden za druhého nemůže býti zkrušen, ani se vyznati. Tedy ani zadostučiniti.

Mimo to jeden modlitbou za druhého také pro sebe zasluhuje. Jestliže tedy někdo za druhého může zadostučiniti, čině zadost za jiného, také za sebe činí zadost; a tak od toho, kdo za druhého zadostčiní, se nevyžaduje jiné zadostučinění za vlastní hříchy.

Mimo to, jestliže jeden za druhého může zadostučiniti, tedy jakmile jeden bere na sebe povinnost trestu, druhý hned od povinnosti je osvobozen. Tedy jestliže zemře, když celý trest jemu povinný od druhého byl podstoupen, ihned se vznese; nebo, kdyby ještě byl trestán, dvojí trest bude dán za týž hřích, totiž toho, kdo začíná zadostčinit, a toho, kdo je trestán v očistci.

Avšak proti, Galat. 6, se praví: „Jeden druhého břemena noste.“ Tedy se zdá, že jeden může nésti břímě uloženého pokání za druhého.

Mimo to láska více zmůže u Boha než u lidí. Avšak jeden může u lidí z lásky k druhému zaplatiti jeho dluh. Tedy mnohem silněji se to může státi při božském soudě.

Odpovídám: Musí se říci, že trest zadostčinící je k dvojímu zařízen, totiž k zaplacení dluhu a k léku na vyvarování hříchu. Pokud tedy je k léku následujícího hříchu, tak zadostučinění jednoho neprospěje druhému, protože postem jednoho nekrotí se tělo druhého; ani z úkonů jednoho si druhý nenavykne dobře jednati, leč jen případkově, pokud totiž někdo dobrými skutky může druhému zasloužiti vzrůst milosti, jež je neúčinnějším lékem k vyvarování hříchu. Avšak to je na způsob zásluhy spíše než na způsob zadostučinění. Avšak co do zaplacení dluhu, jeden může za druhého zadostučiniti, je-li v lásce, aby jeho skutky mohly býti zadostčinícími. Ani není třeba, aby větší trest byl uložen tomu, kdo za druhého činí zadost, než aby se prvnímu uložil, jak někteří praví, vedeni tím důvodem, že vlastní trest více činí zadost než cizí, protože má moc co nejvíce zadostčinit pro lásku, v níž jej člověk snáší. A protože se jeví větší láska v tom, že někdo za druhého činí zadost, než kdyby sám činil zadost, tudíž menší trest se vyžaduje u toho, kdo za jiného činí zadost, než by se u prvního vyžadoval. Pročež se praví v Životech Otců, že pro lásku jednoho, který, veden láskou k druhému svému bratru, učinil pokání za hřích, jehož se nedopustil, druhému hřích, jehož se dopustil, byl odpuštěn. Ani také se nevyžaduje co do zaplacení dluhu, aby ten, za koho se děje zadostučinění, byl neschopen k zadostučinění, protože i kdyby byl schopen, když jiný za něho činí zadost, sám by byl prost dluhu. Avšak to se vyžaduje, pokud trest zadostčinící je k léku. Pročež nelze dovoliti, aby jeden za druhého činil zadost, leč jeví-li se nějaký nedostatek u kajícího, buď tělesný, jímž je neschopný k snesení, nebo duchovní, jímž není ochoten nésti trest.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstatná odměna se dává podle uzpůsobení člověka, protože podle schopnosti vidících bude plnost božského vidění. A tudíž, jako jeden není uschopněn úkonem druhého, tak jeden druhému nezasluhuje podstatnou odměnu, leč jeho zásluha má neko-nečnou účinnost, jako Krista, jehož pouhou zásluhou děti skrze křest přicházejí k věčnému živo-

tu. Avšak časný trest, povinný za hřích, po odpuštění viny se neodměruje podle uzpůsobení toho, komu patří, protože někdy ten, kdo je lepší, má provinou většího trestu. A tudíž co do odpuštění viny jeden za druhého může zasluhovati; a úkon jednoho se dává druhému prostřednictvím lásky, jíž všichni jsme jedno v Kristu.

K druhému se musí říci, že zkrušenost je zřízena proti vině, která náleží k uzpůsobení člověka dobrotou nebo zlobou. A proto zkrušeností jednoho druhý není osvobozen od viny. Podobně vyznáním se člověk podrobuje svátostí Církve. Nemůže však jeden za druhého přijímati svátost, protože ve svátosti se dává milost přijímajícímu, ne jinému. A tudíž není podobný důvod o zadostučinění, zkrušenosti a vyznání.

K třetímu se musí říci, že v placení dluhu se bere ohled na velikost trestu, ale při zásluze se bere ohled na kořen lásky. A tudíž ten, kdo z lásky za jiného zasluhuje aspoň zásluhou hodnosti, také sobě více zasluhuje; ne však, kdo za jiného činí zadost, také pro sebe činí zadost, protože ona velikost trestu nestačí na obojí hřích; avšak čině zadost za jiného, sobě zasluhuje něco více než je odpuštění trestu, totiž věčný život.

Ke čtvrtému se musí říci, že, kdyby se býval sám k nějakému trestu zavázal, nebyl by dříve zproštěn dluhu, než by jej podstoupil. A tudíž bude trpěti sám trest, dokud on za něho bude činiti zadostučinění; jestliže však je neučiní, tehdy oba jsou dlužníci onoho trestu, jeden za spáchané, druhý za opomenuté. A tak nenásleduje, že jeden hřích dvakrát je trestán.

OTÁZKA XIV. O JAKOSTI ZADOSTUČINĚNÍ

Dělí se na pět článků.

Pak je třeba uvažovati o jakosti zadostučinění. A o tom je pět otázek:

1. Zda člověk může zadostčiniti za jeden hřích bez druhého.
2. Zda ten, kdo byl napřed zkrušen nad všemi hříchy a pak upadl do jiných, za jiné hříchy, jež mu byly zkrušeností odpuštěny, může činiti zadost, jsa mimo lásku.
3. Zda člověku, když má lásku, počne platiti předcházející zadostučinění.
4. Zda skutky mimo lásku učiněné jsou záslužné nějakého dobra.
5. Zda řečené skutky mají cenu pro zmírnění pekelného trestu.

XIV. ČLÁNEK 1.

Zda může člověk zadostčiniti za jeden hřích bez druhého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk může činiti zadost za jeden hřích bez druhého. Z těch totiž, která nemají spojitosti navzájem, jedno může býti odňato bez druhého. Ale hříchy nemají navzájem spojitosti; jinak kdo by měl jeden, měl by všechny. Tedy jeden může býti shlazen bez druhého zadostučiněním.

Mimo to Bůh je více milosrdný než člověk. Ale člověk přijímá zaplacení jednoho dluhu bez druhého. Tedy i Bůh zadostučinění jednoho hříchu bez druhého.

Mimo to, jak se praví ve IV. Sent. dist. 15, „zadostučiněním je vyhubiti příčiny hříchů a nepovolovati přístupu jejich ponoukáním“. Avšak přihází se, že se to děje s jedním hříchem bez druhého, jako když někdo zkrotí smilnost a pěstuje lakomství. Tedy za jeden hřích může býti zadostučinění bez druhého.

Avšak proti, Isai. 58, půst těch, kdo se „postili k svárům a vádám“, nebyl Bohu milý, ačkoli půst je dílo zadostučiní. Avšak nemůže se díti zadostučinění, leč dílem Bohu milým. Tedy, kdo má nějaký hřích, nemůže Bohu činiti zadost.

Mimo to zadostučinění je lék, léčící minulé hříchy, a chránící od budoucích, jak bylo řečeno. Avšak hříchů se nelze varovati bez milosti. Tedy, ježto jakýkoliv hřích odnímá milost, nemůže se za jeden hřích díti zadostučinění bez druhého.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že lze činiti zadost za jeden hřích bez druhého, jak praví Mistr, ve IV. Sent. dist. 15. Avšak to nemůže býti. Ježto se totiž zadostučiněním má odstra-

niti předcházející urážka, je třeba, aby byl takový způsob zadostučinění, jaký náleží odstranění urážky. Odstranění urážky však jest obnovení přátelství. A tudíž, jestliže je něco, co překáží obnovení přátelství, ani u lidí nemůže býti zadostučiněním. Ježto tedy jakýkoliv hřích překáží přátelství lásky, jež je člověka k Bohu, je nemožné, aby člověk učinil zadost za jeden hřích, druhý drže. Jako ani člověku by neučinil zadost, kdo by se za políček jemu daný před ním položil na zem, a hned mu dal jiný.

K prvnímu se musí říci, že, protože hříchy nemají navzájem spojitost v něčem jednom, může někdo upadnouti do jednoho bez druhého; ale jedno a totéž je, když se všechny hříchy odpouštějí, a tudíž odpuštění různých hříchů jsou spojitá. A tudíž za jeden bez druhého nemůže se díti zadostučinění.

K druhému se musí říci, že v povinnosti dluhu není než nerovnost, protilehlá spravedlnosti. A tudíž k nahrazení se nevyžaduje, než aby byla nahrazena nerovnost spravedlností; což ovšem může se státi s jedním dluhem, a ne s druhým. Ale kde je urážka, tam je nerovnost nejen protilehlá spravedlnosti, nýbrž také přátelství. A tudíž k tomu, aby zadostučiněním urážka byla odstraněna, nejen je třeba, aby byla nahrazena rovnost spravedlnosti náhradou rovného trestu, nýbrž také aby byla nahrazena rovnost přátelství, což se nemůže státi, dokud je něco, co překáží přátelství.

K třetímu se musí říci, že „jeden hřích svou tíhou k druhému táhne“, jak praví Řehoř, v XXV. knize Moral. A tudíž, kdo jeden hřích podržuje, nedostatečně vyhlazuje příčiny druhého hříchu.

XIV. ČLÁNEK 2.

Zda někdo, mimo lásku trvajíc, může činiti zadost za hříchy předtím zkrušeností odpuštěné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že, kdo dříve byl zkrušen nad všemi hříchy, a potom upadl do hříchu, může činiti zadost za jiné hříchy, jež mu byly odpuštěny zkrušeností, byť byl mimo lásku. Praví totiž Daniel Nabuchodonosorovi, hl. 4.: „Hříchy své vykup almužnami.“ Ale on dosud byl hříšníkem, což dokazuje následující trest. Tedy, ač ve hříchu, může zadostčiniti.

Mimo to, „nikdo neví, zda je hoden hněvu nebo lásky, „Eccle. 9. Jestliže tedy nemůže se díti zadostučinění než od toho, kdo je v lásce, nikdo by nevěděl, že učinil zadost, a to je nevhodné.

Mimo to z úmyslu, jež má člověk na počátku úkonu, celý úkon je utvářen. Ale kající, když začal pokání, byl v lásce. Tedy celé následující zadostučinění z oné lásky utvářející jeho úmysl bude míti účinnost.

Mimo to zadostučinění spočívá v jakémsi srovnání viny s trestem. Ale takové srovnání trestu může se státi u toho, kdo nemá lásku. Tedy atd.

Avšak proti, „veškery příčiny příkrývá láska“, Přísl. 10. Ale zadostučinění má moc shladiti přečiny. Tedy bez lásky nemá své moci.

Mimo to přední dílo v zadostčinení jest almužna. Ale almužna mimo lásku učiněná nemá ceny, jak je patrné I. Kor. 13: „Jestliže rozdělím na pokrm chudých všechn svůj majetek . . . lásky však nebudu míti, nic mi neprospívá.“ Tedy není ani zadostučinění se smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že, když všechny hříchy předcházející zkrušeností byly odpuštěny, jestliže někdo před vykonaným zadostučiněním upadne do hříchu, a jsa ve hříchu činí zadost, takové zadostučinění mu platí, takže kdyby v tom hříchu zemřel, v pekle by nebyl trestán za ony hříchy. Ale to nemůže býti, protože při zadostučinění je třeba, aby po obnovení přátelství také rovnost spravedlnosti byla obnovena, jejíž protiva ničí přátelství, jak praví Filosof, IX. Ethic. Rovnost však v zadostučinění vůči Bohu není podle rovnocennosti, nýbrž spíše podle přijetí jeho. A tudíž je třeba, aby také, jestliže již je urážka odpuštěna předcházející zkrušeností, zadostčinitelé skutky byly Bohu příjemné, což jim dává láska. A tudíž bez lásky učiněné skutky nejsou zadostčinitelé.

K prvnímu se tedy musí říci, že rada Danielova se rozumí, aby ustal od hříchu a kál se, a tak almužnami činil zadost.

K druhému se musí říci, že, jako člověk neví jistě, zda měl lásku při zadostčinení, nebo má,

tak také neví jistě, zda plně zadostučinil: a tudíž se praví Eccli 5: „Nad. usmířeným hříchem nebud' bez strachu." Přece však se nevyžaduje, aby pro tento strach člověk opakoval vyplněné zadostučinění, jestliže nemá vědomí smrtelného hříchu. Ačkoli totiž neodpykává trest takovým zadostučiněním, přece neupadá v provinou opomenutí za zanedbané zadostučinění; jako ani ten, kdo přistupuje k Eucharistii bez vědomí smrtelného, jemuž podléhá, neupadá v provinou nehodného přijetí.

K třetímu se musí říci, že onen úmysl je přerušen následujícím hříchem, a tudíž nedává nějakou sílu skutkům, po hříchu učiněným.

Ke čtvrtému se musí říci, že nemůže nastati dostatečné vyrovnání, ani podle božského přijetí, ani podle rovnocennosti. Tudíž onen důvod neplatí.

XIV. ČLÁNEK 3.

Zda počne platiti člověku předcházející zadostučinění, jakmile má lásku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že, jakmile člověk má lásku, počne platiti předcházející zadostučinění, protože, k onomu Levit. 25, „Zchudne-li bratr tvůj", atd., praví Glossa, že „plody dobrého obcování mají se počítati od toho času, kdy zhřešil". Ale nepočítaly by se, leč dostanou nějakou účinnost z následující lásky. Tedy po nabytí lásky počnou platiti.

Mimo to, jako účinnosti zadostučinění se překází hříchem, tak účinnosti křtu se překází klamem. Ale křest počne platiti po odstoupení klamu. Tedy i zadostučinění po odstoupení hříchu.

Mimo to, jestliže někomu byly uloženy za spáchané hříchy posty, a padnuv do hříchu je vykoná, neukládá se, když se opět vyznává, aby opakoval ony posty. Uložilo by se mu však, kdyby se jimi nevyplnilo zadostučinění. Tedy následujícím pokáním předešlé skutky dostávají účinnost zadostučinění.

Avšak proti, skutky mimo lásku učiněné proto nebyly zadostučiněcí, protože byly mrtvé. Avšak pokáním nejsou ožívány. Tedy ani nepočínají býti zadostučiněcí.

Mimo to láska neutváří úkon, leč který od ní nějak vychází. Ale skutky nemohou býti Bohu příjemné, a tím ani zadostučiněcí, nejsou-li láskou utvářeny. Tedy. ježto skutky mimo lásku učiněné žádným způsobem nevyšív z lásky, ani potom nemohou vycházeti, žádným způsobem se nemohou počítati k zadostučinění.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, skutky v lásce učiněné, jež se nazývají živými, jsou záslužné věčného života, a zadostučiněcí na odpuštění trestu, a že následující láskou skutky mimo lásku učiněné jsou ožívány v tom, že jsou zadostučiněcí, ale ne v tom, že jsou záslužné věčného života. Ale to nemůže býti, protože skutky z lásky učiněné obojí mají z téhož důvodu, totiž z toho, že jsou Bohu milé: pročez jako přistupující láska nemůže skutky učiněné mimo lásku učiniti milými co do jednoho, tak ani co do druhého.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nemá rozuměti, že plody se počítají od času, v němž začal býti ve hříchu, nýbrž od času, v němž ustal hřešiti, v němž totiž byl naposled ve hříchu; nebo se rozumí, když hned po hříchu byl zkrušen a učinil mnohá dobra prve než se vyznal.

Nebo se musí říci, že, čím je větší zkrušenost, tím více umenšuje trest, a čím více dober někdo koná, jsa ve hříchu, více se uschopňuje k milosti zkrušenosti; a tudíž je důvodné, že je vinen menším trestem, a proto by měl kněz střízlivě měřiti, aby mu uložil menší trest, pokud jej nachází lépe připraveného.

K druhému se musí říci, že křest vtiskuje charakter do duše, ne však zadostučinění. A tudíž přicházející láska, jež odstraňuje klam i hřích, činí, že křest má svůj účinek; nečiní to však při zadostučinění. A mimo to křest ospravedlňuje ze samého vykonaného skutku, což nenáleží člověku, nýbrž Bohu; a tudíž ne tímž způsobem se umrtvuje jako zadostučinění, jež je dílo člověka.

K třetímu se musí říci, že jsou některá zadostučinění, z nichž zůstává nějaký účinek v zadostučiněcích, i když přešel úkon zadostučinění, jako z postu zbude oslabení těla, a z uštěďřování almužen zmenšení majetku; a tak o podobných. A taková zadostučinění, vykonaná ve hříchu, není třeba opakovati, protože vzhledem k tomu, co z nich zbývá, skrze pokání jsou příjemná Bohu. Zadostučinění však, jež nezanechávají nějaký účinek v zadostučiněcích, když přešel úkon, je třeba

opakovati, jako je s modlitbou a podobnými. Úkon však vnitřní, protože úplně přešel, žádným způsobem se neoživuje, ale je třeba, aby byl opakován.

XIV. ČLÁNEK 4.

Zda skutky vykonané mimo lásku jsou záslužné nějakého dobra.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že skutky vykonané mimo lásku jsou záslužné nějakého dobra, alespoň časného, protože, jako se má trest k špatnému úkonu, tak se má odměna k dobru. Ale žádné zlo vykonané u Boha spravedlivého soudce není nepotrestané. Tedy ani nějaké dobro neodměněno, a tak oním dobrem se něco zasluhuje.

Mimo to odplata se nedává, leč zásluze. Ale skutkům mimo lásku vykonaným se dává odplata; pročež se praví o oněch, kdož pro lidskou slávu konají dobré skutky, že obdrželi svou odplatu. Tedy ony skutky byly záslužné nějakého dobra.

Mimo to dva jsou ve hříchu, z nichž jeden koná mnoho dober z rodu a z okolnosti, druhý však žádná, nemají se stejně blízce k přijetí dober od Boha, jinak by se mu nemělo radit, aby konal něco dobrého. Ale kdo se více blíží k Bohu, více z jeho dober přijímá. Tedy onen dobrými skutky, jež koná, zasluhuje něco dobrého od Boha.

Avšak proti jest, co praví Augustin, že „hříšník není hoden chleba, jímž se živí“. Tedy nemůže od Boha něco zasluhovat.

Mimo to, kdo nic není, nemůže něco zasluhovat. Ale hříšník, ježto nemá lásku, nic není podle duchovního bytí, jak je patrné I. Kor. 13. Tedy nemůže něco zasluhovat.

Odpovídám: Musí se říci, že zásluha vlastně sluje činnost, jíž se působí, že tomu, kdo koná, je spravedlivě něco dáti. Ale spravedlnost se říká dvojím způsobem: jedním způsobem vlastně, jež totiž přihlíží k povinnosti se strany přijímajícího; druhým způsobem jakoby z podobnosti, jež totiž přihlíží k povinnosti se strany dávajícího. Je totiž slušno, aby dávající něco dal, což však přijímajícímu nenáleží jako povinné dostat. A tak spravedlnost je z bytnosti božské dobroty, jak praví Anselm, v Prosolog. hl. 10, že „Bůh je spravedlivý, když šetří hříšníků, protože se to naň sluší“. A podle toho se také říká zásluha dvojmo. Jedním způsobem onen úkon. jímž se činiteli stává povinným obdržeti; a to se nazývá zásluha přesná. Jiným způsobem onen, jímž nastává dávajícímu povinnost dáti, protože se to naň sluší. A proto se to nazývá zásluha slušnosti. Poněvadž však ve všech těch, jež se dávají zdarma, první důvod dávání je milování, je nemožné, aby si někdo vytvořil vlastně povinné, kdo postrádá přátelství. A tudíž když všechna i časná i věčná z božské štědrosti jsou nám darována, nikomu se nemůže státi povinným obdržeti něco z toho, leč skrze lásku k Bohu. A tudíž skutky mimo lásku vykonané nejsou přesně záslužné nějakého dobra u Boha, ani věčného, ani časného. Ale protože se sluší na božskou dobrotu, aby, kdekoli najde schopnost, přidala dokonalost, tudíž se praví, že skutky mimo lásku vykonanými ze zásluhy slušnosti někdo si zasluhuje nějaké dobro. A podle toho tyto skutky mají cenu na trojím dobru, totiž na dosažení časných, na přípravu k milosti a na navykání dobrým skutkům. Protože však tato zásluha nesluje zásluha vlastně, tudíž spíše je třeba připustiti, že takové skutky nejsou záslužné nějakého dobra, než že jsou.

K prvnímu se musí říci, že, jak praví Filosof, VII. Ethic., protože syn vším, co může vykonati, nemůže dáti otci nic rovného těm, jež přijímá od otce, tudíž nikdy otec se nestává dlužníkem syna; a mnohem méně může člověk pro rovnocennost díla si učiniti Boha dlužníkem. A tudíž žádné dílo naše nemá z velikosti své dobroty, že by něco zasluhovalo; ale má ze síly lásky, jež učinila, že ta, jež jsou přátel, jsou společná. Pročež, jakkoliv je velké dílo učiněné mimo lásku, nepůsobí, vlastně řečeno, v člověku nějaké právo obdržeti od Boha. Ale zlé dílo z velikosti své zloby zasluhuje podle rovnocennosti trest, protože se strany Boží nebyla nám způsobena nějaká zla, jako dobra. A tudíž, ačkoliv zlé dílo přesně zasluhuje trestu, přece dobré dílo bez lásky nezasluhuje přesně odměny.

K druhému a třetímu se musí říci, že platí o zásluze slušnosti. Jiné důvody však platí o zásluze přesné.

XIV. ČLÁNEK 5.

Zda řečené skutky mají cenu k zmírnění pekelných trestů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že řečené skutky nemají cenu k zmírnění pekelného trestu, protože podle velikosti viny bude velikost trestu v pekle. Ale skutky mimo lásku učiněné nezměňují velikost hříchu. Tedy ani pekelných trestů.

Mimo to pekelný trest, ačkoliv je trváním nekonečný, přece napětím je konečný. Ale každé konečné se stravuje, když se učiní nějaké konečné odnětí. Kdyby tedy skutky mimo lásku učiněné něco odňaly z trestu povinného za hříchy, bylo by možné takové rozmnožení oněch skutků, že by úplně se zničil trest pekla, což je nesprávné.

Mimo to přimlavy Církve jsou více účinné než skutky mimo lásku učiněné. Ale, jak praví Augustin, „odsouzeným v pekle neprospějí přimlavy Církve“. Tedy mnohem méně skutky mimo lásku učiněné.

Avšak proti jest, co též Augustin praví: „Kterým prospějí, buď k tomu prospějí, aby bylo plně odpuštění, nebo jistě, aby snesitelnější bylo samo zavržení.“

Mimo to, více jest, konati dobro, než opustiti zlo. Ale opustiti zlo vždy uvaruje trestu, také u toho, kdo postrádá lásky. Tedy mnohem více konati dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že umenšení pekelného trestu lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem tak, že někdo je zbaven trestu, který již zasloužil. A tak, ježto nikdo není osvobozen od trestu, leč je zproštěn viny, protože účinky se nezměňují ani neodstraňují, leč je-li zmenšena nebo odstraněna příčina: skutky mimo lásku učiněnými, jež nemohou ani vinu odstraniti, ani zmenšiti, trest pekla nemůže býti zmírněn. Druhým způsobem tak, že zasloužení trestu se zabrání; tak takové skutky zmenšují trest pekla: nejprve, že člověk uniká provině opomenutí, když takové skutky koná; za druhé, protože takové skutky nějakým způsobem uzpůsobují k dobru, když člověk koná hříchy z menšího pohrdání, a také od mnohých hříchů takovými skutky je odváděn. Přece však zmenšení nebo odložení časného trestu zasluhují takové skutky, jak je patrné u Achaba, III. Král. 21, tímž způsobem, jako i dosažení časných dober.

Někteří však praví, že zmenšují trest pekla, ne odnímajíce něco z něho co do podstaty, nýbrž posilující trestaného, aby lépe mohl snášeti. Ale to nemůže býti, protože posílení není než z odnětí trpnosti. Trpnost však je podle míry viny, a tudíž, jestliže vina se neumenšuje, ani trestaný nemůže býti posílen. — Někteří také praví, že se umenšuje trest se strany červa svědomí, ač ne vzhledem k ohni. Ale to také nic není, protože, jako trest ohně se rovná vině, tak také trest hryzení svědomí. Pročež je podobný důvod o obojím. A z toho je patrná *odpověď k námitkám*.

OTÁZKA XV.

O TĚCH, JIMIŽ SE DĚJE ZADOSTUČINĚNÍ

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o těch, jimiž se děje zadostučinění. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda je třeba, aby zadostučinění se dalo trestnými skutky.
2. Zda rány, jimiž je člověk v tomto životě trestán, jsou zadostčinící.
3. Zda vhodně jsou vypočítávány skutky zadostčinící, když se praví, že jsou tři, totiž almužna, půst a modlitba.

XV. ČLÁNEK 1.

Zda je třeba, aby se zadostučinění dalo trestnými skutky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby se zadostučinění dalo trestnými skutky, protože se má zadostučiněním dáti náhrada za urážku Boha. Ale zdá se, že se neděje žádná náhrada trestnými skutky, protože Bůh nemá zálibu v našich trestech, jak je patrné Job. 3. Tedy není třeba, aby se zadostučinění dalo trestnými skutky.

Mimo to, z čím větší lásky nějaké dílo vychází, tím méně je trestné, protože láska necítí trestu, jak se praví Jan. 4. Je-li tedy třeba, aby skutky zadostčinící byly trestné, čím více jsou učiněny z

lásky, tím méně budou zadostčinící, což je nesprávné.

Mimo to, jak praví Anselm, kniha I. Proč Bůh člověkem, „zadostčinití je vzdání Bohu povinnou čest“. Ale to se může dít také jinými než trestními skutky. Tedy není třeba, aby se zadostučinění dalo trestnými skutky.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XX. Homil. na Evang.: „Je spravedливо, aby hříšník tím větší si uložil nářky pokáním, čím větší si přinesl škody vinou.“

Mimo to je třeba, aby zadostučiněním byla vyléčena rána hříchu dokonale. Ale léky hříchů jsou tresty, jak praví Filosof, v II. Ethic. Tedy je třeba, aby se trestnými skutky dalo zadostučinění.

Odpovídám: Musí se říci, že zadostučinění, jak bylo řečeno, přihlíží i k minulé urážce, za níž se děje náhrada zadostučiněním, i také k budoucí vině, od níž jsme jím chráněni. A co do obojího se vyžaduje, aby zadostučinění se dalo trestnými skutky. Náhrada urážky totiž obnáší vyrovnání, jež musí býti u toho, kdo uráží, vůči tomu, jemuž byla spáchána urážka. Vyrovnání však v lidské spravedlnosti se bere odnětím od jednoho, kdo má více nad spravedlivé, a přidáním druhému, komu něco bylo odňato. Ačkoliv pak Bohu, pokud je s jeho strany, nic nemůže býti odňato, přece hříšník, co na něm jest, něco mu odnímá hřešením, jak bylo řečeno. Pročež na to, aby se stala náhrada, je třeba, aby něco bylo odňato od hřešícího zadostučiněním, co by bylo uctěním Boha. Dílo však dobré, tím, že je takové, neodnímá něco od činícího, nýbrž jej více zdokonaluje. Pročež odnětí nemůže se dít dobrým dílem, leč je trestné. A tudíž k tomu, aby nějaké dílo bylo zadostčinící, je třeba, aby bylo dobré, by bylo ke cti Boha, a trestné, aby tím něco bylo hříšníku odňato. Podobně také trest od budoucí viny ochraňuje, protože ne snadno se člověk k hříchům vrací, jakmile zakusil trest. Pročež, podle Filosofa, tresty jsou léky.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli Bůh nemá zálibu v trestech, jakožto trestech, přece má zálibu v nich, jakožto spravedlivých. A tak mohou býti zadostčinící.

K druhému se musí říci, že, jako v zadostčinění se uvažuje trestnost, tak i v zásluze se uvažuje nesnadnost. Zmenšení však nesnadnosti, jež je se strany samého úkonu, při ostatních stejných zmenšuje zásluhu; ale zmenšení nesnadnosti, jež je z ochotnosti vůle, nezmenšuje zásluhu, nýbrž rozmnožuje. A podobně zmenšení trestnosti z ochotnosti vůle, již činí láska, nezmenšuje účinnost zadostučinění, nýbrž rozmnožuje.

K třetímu se musí říci, že povinnost za hřích je náhrada urážky, jež se neděje bez trestu hřešícího. A takovou povinnost myslí Anselm.

XV. ČLÁNEK 2.

Zda rány přítomného života jsou zadostčinící.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rány, jimiž od Boha jsme v tomto životě trestáni, nemohou býti zadostčinící. Nic totiž nemůže býti zadostčinící, leč co je záslužné, jak z řečených je patrné. Ale nezasluhujeme než těmi, jež jsou v nás. Ježto tedy rány, jimiž jsme od Boha trestáni, nejsou v nás, zdá se, že nemohou býti zadostčinící.

Mimo to zadostučinití mohou toliko dobří. Ale takové rány také zlým jsou přivoděny, a jim zvláště náležejí. Tedy nemohou býti zadostčinící.

Mimo to zadostučinění přihlíží k minulým hříchům. Ale někdy tyto rány jsou dávány těm, kdo nemají hříchů, jak je patrné u Joba. Tedy se zdá, že nejsou zadostčinící.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 5: „Utrpení působí trpělivost, trpělivost pak vyzkoušení,“ to jest „od hříchu očistění“, jak praví Glossa meziřád. tamtéž. Tedy rány tohoto života očisťují hříchy; a tak jsou zadostčinící.

Mimo to Ambrož praví, K žalm. 118: „I když víra, to jest vědomí hříchu, chybí, trest zadostčiní.“ Tedy rány tohoto života jsou zadostčinící.

Odpovídám: Musí se říci, že náhrada minulé urážky může se státi od toho, kdo urazil, nebo od jiného. Když však se stává od jiného, taková náhrada má spíše ráz vymáhání než zadostučinění. Pročež jestliže rány, jež jsou Bohem sesílány za hříchy, se stanou nějakým způsobem vlastní trpícímu, dostávají důvod zadostučinění. Stávají se však jeho, pokud je přijímá na očistě-

ní hříchů, využívaje jich trpělivě. Jestliže však rozum vůbec s nimi nesouhlasí pro netrpělivost, tehdy se nestávají nijakým způsobem jeho, a tudíž nemají ráz zadostučinění, nýbrž pouze vymáhání.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač ony rány nejsou úplně v naší moci, přece vzhledem k něčemu jsou, pokud jich totiž trpělivě využíváme, a tak člověk činí z nutnosti ctnost, pročez mohou býti i záslužné i zadostčinící.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, I. O Městě Božím, jako „pod jedním ohněm zlato září i sláma kouří“, tak také týmiž ranami i dobří jsou očišťováni i zlí více jsou kažení netrpělivostí. A tudíž, ačkoliv rány jsou společné, přece zadostučinění pouze dobří.

K třetímu se musí říci, že rány přihlížejí k minulé vině vždy, ale ne vždy k vině osoby, nýbrž někdy k vině přirozenosti. Kdyby totiž v lidské přirozenosti nebyla předcházela žádná vina, nebýval by žádný trest. Ale protože vina v přirozenosti předcházela, některé osobě Bůh ukládá trest bez viny osoby, k zásluze ctnosti a vystříhání následujícího hříchu. A tato dvě také jsou potřebná v zadostučinění. Musí totiž dílo býti záslužné, aby se vzdala čest Bohu; a musí býti ochranou ctností, abychom byli uchráněni budoucích hříchů.

XV. ČLÁNEK 3.

Zda vhodně se vypočítávají zadostčinící skutky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se vypočítává zadostčinící skutky, když se praví, že jsou tři: almužna, půst a modlitba; protože zadostčinící dílo musí býti trestné. Ale modlitba není trestná, ježto je lékem proti smutku trestu, nýbrž těší; pročez se praví, Jak. 5: „Je někdo z vás zarmoucen? Modlí se; je klidného ducha? Zpívej žalmy.“ Tedy nemá býti počítána mezi zadostčinícími skutky.

Mimo to všechen hřích je buď tělesný nebo duchovní. Ale, jak praví Jeronym, k onomu Mark. 9, „Tento druh (démonů) v ničem nemůže vyjít, leč v modlitbě a postu“: „Postem se uzdravují náklady těla, modlitbou náklady mysli.“ Tedy nemá býti nějaké jiné zadostčinící dílo.

Mimo to zadostučinění je potřebné k očištění hříchů. Ale almužna ode všech hříchů očišťuje: „Dejte almužnu, a hle, všechno je vám čisté,“ Luk. 11. Tedy jiná dvě jsou zbytečná.

Avšak proti, zdá se, že musejí být mnohá, protože protivná protivnými se uzdravují. Ale mnohem více je rodů hříchů než tři. Tedy se má počítati více skutků zadostučinění.

Mimo to také pouti se ukládají za zadostučinění a kázněni čili bičování, jež se nepočítají k některému z těchto. Tedy nedostatečně se vypočítávají.

Odpovídám: Musí se říci, že zadostučinění musí býti takové, jímž si něco odejmeme ke cti Boží. My však nemáme leč trojí dobro, totiž dobra duše, a dobra těla, a dobra majetku, totiž vnější. Z dober majetku pak si odnímáme něco almužnou; ale z dober těla postem; z dober duše pak není třeba, abychom si odníмали něco co do podstaty nebo co do zmenšení jich, protože jimi se stáváme milými Bohu, nýbrž tím, že je podrobujeme Bohu úplně; a to se děje modlitbou.

Je vhodný tento počet také s oné stránky, pokud zadostučinění vyhlazuje příčiny hříchů, protože se udávají tři kořeny hříchů, I. Jan. 2, totiž dychtivost těla, dychtivost očí a pýcha života. Proti dychtivosti těla je zařízen půst: proti dychtivosti očí je zařízena almužna; proti pýše života je zařízena modlitba, jak praví Augustin K Mat. Je vhodný také co do toho, že zadostučinění je nepovolovati přístup ponoukáním hříchů, protože všechen hřích pácháme buď proti Bohu, proti čemuž je zařízena modlitba; nebo proti bližnímu, proti čemuž je zařízena almužna; nebo sami proti sobě, proti čemuž je zařízen půst.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle některých je dvojí modlitba: jedna, jež je nazíravých, je-jichž obcování je v nebesích, a taková, protože je zcela těšící, není zadostčinící; jiná jest, jež lká nad hříchy, a taková má trest a je částí zadostučinění. Nebo se musí říci, a lépe, že kterákoli modlitba má ráz zadostučinění, protože, ačkoli je příjemná duchu, přece souží tělo, protože, jak praví Řehoř, K Ezech. Homil. XIV., „když v nás roste síla vnitřního milování, nepochybně jest oslabována síla těla“; pročez i se čte, že stehenní šlachy Jakubova zemdlela ze zápasu s andělem, Gen. 32.

K druhému se musí říci, že tělesný hřích říká se dvojmo. Jedním způsobem, když se dokonává v samém potěšení těla, jako nestřídmost a smilstvo. Jiným způsobem, když se dokonává v těch, jež jsou zařízena pro tělo, ač bez potěšení těla, jako lakomství. Pročež takové hříchy jsou jako prostřední mezi duchovními a tělesnými; a tudíž je třeba, aby jim také odpovídalo nějaké vlastní zadostučinění, totiž almužna.

K třetímu se musí říci, že, ač každé z těchto tří z jakési příhodnosti se přivlastňují jednotlivým hříchům, protože je vhodné, aby, v čem někdo zhřešil, v tom byl trestán, a aby byl vyřazen kořen hříchu zadostučiněním, přece kterékoli z těchto může za jakýkoli hřích zadostučiniti. Pročež tomu, kdo nemůže jedno z těchto vykonati, ukládá se jiné, a hlavně almužna, jež ostatní může nahraditi, pokud si každý zasluhuje jiné skutky zadostučinění almužnou, u těch, jimž uděluje almužnu. Pročež není třeba, jestliže almužna očišťuje všechny hříchy, aby proto jiná zadostučinění byla zbytečná.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli je mnoho druhů hříchů, přece všechny se uvádějí na ony tři kořeny, nebo na ony tři rody hříchů, jimž, jak jsme řekli, odpovídají řečená zadostučinění.

K pátému se musí říci, že, cokoli patří k trápení těla, všechno se odnáší k postu, a cokoli se vydává k užitku bližního, celé má ráz almužny, a podobně jakákoliv úcta se vzdává Bohu, má ráz modlitby; a tudíž také jeden skutek může mít mnohé důvody zadostučinění.

OTÁZKA XVI. O PŘIJÍMAJÍCÍCH SVÁTOST POKÁNÍ

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o přijímajících svátost pokání. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda pokání může býti u nevinných.
2. Zda u svatých, kteří jsou ve slávě.
3. Zda u andělů, buď dobrých, nebo zlých.

XVI. ČLÁNEK 1. Zda pokání může býti u nevinných.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že u nevinných nemůže býti pokání, protože pokání je oplakávání spáchaného zla. Ale nevinní žádné zlo nespáchali. Tedy v nich není pokání.

Mimo to pokání ze svého jména obnáší trest. Ale nevinným nepatří trest. Tedy v nich není pokání.

Mimo to pokání spadá v totéž se spravedlností mstící. Ale kdyby všichni živí byli nevinní, mstící spravedlnost by neměla místa. Tedy ani pokání; a tak není u nevinných.

Avšak proti, všechny ctnosti jsou zároveň vlévány. Ale pokání je ctnost. Ježto tedy při křtu nevinným jsou vlévány jiné ctnosti, vlévá se také i pokání.

Mimo to, kdo nikdy nebyl tělesně nemocen, ten sluje léčitelný. Tedy i podobně onen, kdo nikdy nebyl nemocen duchovně. Ale jako skutečné léčení rány hříchu není než skrze úkon pokání, tak není léčitelnost, leč pohotovost pokání. Tedy onen, kdo nikdy neměl nemoc hříchu, má pohotovost pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovost je střední mezi možnostmi a uskutečněním. A protože odstranění prvního odstraňuje pozdější, ne však naopak, tudíž odstranění možnosti úkonu odstraňuje pohotovost, ne však odstranění uskutečnění. A protože odnětí látky znemožňuje úkon, protože nemůže býti bez látky, na niž přechází, tudíž pohotovost nějaké ctnosti přísluší někomu, komu se nedostává látky, proto, že se může dostávat, a tak vejíti v úkon, jako chudý člověk může mít pohotovost velkorysosti, ale ne úkon, protože nemá velikost bohatství, jež jest látkou velkorysosti, ale může mít. A tudíž, když nevinní ve stavu nevinnosti nemají spáchaných hříchů, jež jsou látkou pokání, ale mohli by mít, úkon pokání v nich nemůže býti, ale pohotovost může; a to, poněvadž mají milost, s níž se vlévají všechny ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač nespáchali, mohou přece spáchati, a tudíž jim přísluší mít

pohotovost pokání. Přece však tato pohotovost nikdy nemůže vejíti v úkon, leč snad vzhledem k všedním hříchům, protože smrtelné hříchy ji zruší. Přece však není nadarmo, protože je zdokonalením přirozené mohoucnosti.

K druhému se musí říci, že, ačkoli jim nepatří trest v uskutečnění, přece je v nich možné něco, zač by jim patřil trest.

K třetímu se musí říci, že, zůstává-li možnost hřešiti, ještě spravedlnost mstící měla by místo podle pohotovosti, byť ne podle úkonu, kdyby nebylo skutkových hříchů.

XVI. ČLÁNEK 2.

Zda svatí lidé, kteří jsou ve slávě, mají pokání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svatí lidé, kteří jsou ve slávě, nemají pokání, protože jak praví Řehoř, Moral. IV., „blažení vzpomínají na hříchy, jako my zdraví bez bolesti si připomínáme bolesti“. Ale pokání je bolest srdce. Tedy svatí v otčině nemají pokání.

Mimo to svatí v otčině jsou podobni Kristu. Ale v Kristu nebylo pokání, protože ani víra, jež je počátek pokání. Tedy ani ve svatých v otčině nebude pokání.

Mimo to nadarmo je pohotovost, která není uváděna ve skutek. Ale svatí v otčině nebudou se káti skutkem, protože tak by bylo něco proti jejich přání. Tedy nebude v nich pohotovost pokání.

Avšak proti, pokání je část spravedlnosti. Ale spravedlnost je ustavičná a nesmrtelná, a v otčině zůstane. Tedy i pokání.

Mimo to v Životech Otců se čte slovo, řečené od kteréhosi Otce, že i Abraham se bude káti z toho, že neučinil více dober. Ale více má se člověk káti ze spáchaného zla, než z opomenutého dobra, k němuž nebyl vázán, protože o takovém dobru mluví. Tedy bude tam pokání za spáchaná zla.

Odpovídám: Musí se říci, že základní ctnosti zůstanou v otčině, ale podle svých úkonů, jež mají na svém konci. A tudíž, ježto ctnost pokání je část spravedlnosti, jež je základní ctnost, kdokoli má pohotovost pokání v tomto životě, bude mít v budoucím; ale nebude mít tyž úkon, jež má nyní, nýbrž jiný, totiž vzdávati díky Bohu za milosrdenství odpustivší hříchy.

K prvnímu se tedy musí říci, že o onen výrok dokazuje, že nemají tyž úkon, jež zde má pokání, a to připouštíme.

K druhému se musí říci, že Kristus nemohl hřešiti, a tudíž látka této ctnosti mu nepřisluší ani skutkově, ani možností. A proto není podobně s ním a s jinými.

K třetímu se musí říci, že káti se, vlastně řečeno, pokud značí úkon pokání, který je nyní, nebude v otčině; avšak pohotovost nebude nadarmo, protože bude mít jiný úkon.

Čtvrté připouštíme. Ale protože pátý důvod dokazuje, že také tyž úkon pokání bude v otčině, jenž je nyní, tudíž

k pátému se musí říci, že naše vůle v otčině bude úplně shodná s vůlí Boží. Pročež, jako Bůh předcházející vůli chce, aby všechno bylo dobré, a v důsledku žádné zlo, ne však vůli následující, tak také je s blaženými. A takovou vůli nevlastně nazývá onen svatý Otec pokáním.

XVI. ČLÁNEK 3.

Zda anděl je schopen pokání.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že i anděl, ať dobrý, či špatný, je schopen pokání, protože bázeň je počátek pokání. Ale v nich je bázeň. „Démoni věří a třesou se.“ Jak. 2. Tedy v nich může být pokání.

Mimo to praví Filosof, IX. Ethic, že „pokáním jsou naplnění zlí; a to jest jejich největší trest“. Ale démoni jsou nejvíce zlí, a žádný trest jich nemine. Tedy démoni mohou se káti.

Mimo to snáze se pohybuje něco k tomu, co je podle přirozenosti, než k tomu, co je proti přirozenosti; jako voda, jež násilně byla ohřátá, též sama od sebe se vrací k přirozené vlastnosti. Ale andělé mohou být změněni v hříšnost, což je proti společné jejich přirozenosti. Tedy mnohem spíše mohou být navraceni k tomu, co je podle přirozenosti. A to činí pokání. Tedy jsou schopni pokání.

Mimo to týž soud je, podle Damašského, II. kn. O pravověrnosti, o andělich a o oddělených duších. Ale v duších oddělených může býti pokání, jak někteří praví, jako v blažených duších, jež jsou v otčině. Tedy i v andělich může býti pokání.

Avšak proti, pokáním se vrací život člověku, opustivšímu hřích. Ale to je nemožné u andělů. Tedy nejsou schopni pokání.

Mimo to Damašský praví tamtéž, že „člověk užívá pokání pro slabost těla“. Ale andělé jsou netělesní. Tedy v nich nemůže býti pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že pokání v nás se bere dvojmo: jedním způsobem, pokud je vášeň; tak však není nic jiného než bolest nebo smutek nad spáchaným zlem. A ačkoli, pokud je vášeň, není leč v dychtivé, přece některý úkon vůle podobnostně se nazývá pokání, jímž totiž někdo si oškliví, co činí; jako také o milování a jiných vášních se praví, že jsou v rozumové žádosti. Jiným způsobem se bere, pokud je ctnost; a tímto způsobem jest jejím úkonem oškliviti si spáchané zlo s předsevzetím polepšení a úmyslem odčiniti nebo Boha usmířiti za spáchanou urážku. Ošklivení zla však přísluší někomu, pokud má přirozené zařízení k dobru. A protože v žádném tvorů takové zařízení nebo sklon se úplně neničí, tudíž také v zavržených zůstává taková ošklivost, a v důsledku vášeň pokání nebo jí podobné, jak se praví Moudr. 5. „V nitru svém činíce pokání.“ A toto pokání sice, ježto není pohotovost, nýbrž vášeň nebo úkon, žádným způsobem nemůže býti u blažených andělů, v nichž nepředcházely spáchané hříchy; ale ve špatných andělech je, poněvadž je tentýž důvod o nich a o zavržených duších, protože podle Damašského „co lidem je smrt, to je andělům pád“. Ale hřích anděla je neodpustitelný. A protože hřích, jako odpustitelný nebo odčinitelný, je vlastní látka této ctnosti, jež se nazývá pokání, tudíž, ježto jim nemůže příslušet látka, není jim dána možnost vejíti v úkon, a tudíž jim nepatří ani pohotovost. A tudíž andělé nemohou býti schopni ctnosti pokání.

K prvnímu se tedy musí říci, že z bázně se v nich rodí nějaké hnutí pokání, ale ne to, jež je ctnost.

A podobně se musí říci *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že cokoli je v nich přirozeného, celé je dobré a k dobru naklánějící; ale svobodné rozhodování v nich je zatvrzelé ve zlu. A protože hnutí ctnosti a neřesti nesleduje sklonu přirozenosti, nýbrž spíše hnutí svobodného rozhodování, tudíž není třeba, aby, i když přirozeně se sklánějí k dobru, bylo v nich hnutí ctnosti nebo mohlo býti.

Ke čtvrtému se musí říci, že není týž důvod o svatých andělich a o svatých duších, protože ve svatých duších předcházeli nebo předcházeti mohl odpustitelný hřích, ne však v andělich; a tak, i když jsou podobni co do přítomného stavu, ne však co do minulého stavu, jež má přímo na zřeteli pokání.

OTÁZKA XVII. O MOCI KLÍČŮ

Dělí se na tři články.

Dále se má uvažovati o moci přísluhujících touto svátostí, jež náleží klíčům. O tom je třeba viděti nejprve o klíčích; za druhé o vyobcování; za třetí o odpustcích: tato dvě totiž jsou připojena moci klíčů. O prvním je třeba uvažovat čtveré: nejprve o bytnosti a povaze klíčů a jich užívání; za druhé o účinku jejich; za třetí o správcích klíčů; za čtvrté o těch, na nichž lze vykonávati užívání klíčů.

O prvním jsou tři otázky.

1. Zda klíče mají býti v Církvi.
2. Zda klíč je moc svazovati a rozsvazovati atd.
3. Zda jsou dva klíče nebo toliko jeden.

XVII. ČLÁNEK 1.

Zda mají býti v Církvi klíče.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že klíče nemají býti v Církvi. Nevyžadují se totiž klíče k vejítí do domu, jehož dveře jsou otevřeny. Ale Zjev. 4 se praví: „Pohlédl jsem, a hle na nebi dveře otevřené;“ což je Kristus, jenž praví o sobě: „Já jsem dveře,“ Jan. 10. Tedy ke vchodu do nebe nepotřebuje Církev klíčů.

Mimo to, klíč je na otvírání a zavírání. Ale to náleží pouze Kristu, jenž „otvírá a nikdo nezavře, zavírá a nikdo neotevře“, Zjev. 3. Tedy Církev nemá u svých služebníků klíče.

Mimo to, komukoli se zavírá nebe, otvírá se peklo, a naopak. Tedy kdokoli má klíče nebe, má klíče pekla. Ale o Církvi se nepraví, že má klíče pekla. Tedy ani nemá klíče nebe.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 16: „Tobě dám klíče království nebes.“

Mimo to, každý správce má míti klíče toho, co spravuje. Ale správci Církve jsou rozdělovatelé božských tajemství, jak je patrné I. Kor. 4. Tedy mají míti klíče.

Odpovídám: Musí se říci, že v tělesných klíč sluje nástroj, jímž se dveře otvírají. Dveře království však se nám zavírají hříchem, i co do poskvrny, i co do proviny trestu. A tudíž moc, jíž se taková překážka odstraňuje, se nazývá klíčem. Tato však moc je v božské Trojici prvotně; a tudíž praví někteří, že má moc prvotní. Ale v Kristu člověku byla tato moc k odstranění řečené překážky skrze zásluhu utrpení, o němž se také praví, že otvírá bránu; a tudíž se praví podle některých, že má klíče výsostně. A protože z boku Krista, mrtvého na kříži, vytryskly svátosti, jimiž se buduje Církev, tudíž ve svátostech Církve zůstává účinnost utrpení. A proto také ve služebnících Církve, kteří jsou rozdělovateli svátostí, zůstává nějaká moc na odstranění řečené překážky; nikoli vlastní mocí, nýbrž božskou a utrpení Kristova; a tato moc metaforicky se nazývá klíč Církve, jež je klíč přísluhujících.

K prvnímu se tedy musí říci, že brána nebe sama o sobě vždy je otevřena; ale sluje někomu zavřena, pro překážku vstupu do nebe, jež je v něm. Překážka však celé lidské přirozenosti, důsledek hříchu prvního člověka, je odstraněna utrpením Kristovým; a tudíž Jan viděl po utrpení v nebi otevřený vchod. Ale ještě dodnes zůstává někomu zavřený pro prvotní hřích, jež převzal, nebo skutkový, jež spáchal; a proto potřebujeme svátostí a klíčů Církve.

K druhému se musí říci, že to se rozumí o zavření, jímž uzavřel předpekli, aby nikdo více do něho nesestoupil; a o otevření, jímž otevřel ráj, odstraniv překážku přirozenosti svým utrpením.

K třetímu se musí říci, že klíč pekla, jímž se otvírá a zavírá, je moc udělití milost, jíž se člověku otvírá peklo, aby byl vyveden z hříchu, jenž je brána pekla; a zavírá se, aby již člověk nepadal do hříchu, milostí držen. Moc však udělití milost náleží pouze Bohu; a tudíž klíč pekla si sám podržel. Avšak klíč pekla je také moc odpustiti provinou časného trestu, jež zůstává, jíž je člověku zavřeno království. A tudíž spíše může býti dán člověku klíč království než klíč pekla; nejsou totiž totéž, jak je patrné z řečených. Někdo totiž je vyveden z pekla odpuštěním věčného trestu, a není hned uveden do království pro provinou časného trestu, která zůstává. Nebo se řekne, jak někteří praví, že je týž klíč pekla i nebe, protože tím, že někomu se otvírá jedno, zavírá se druhé; ale je pojmenován od hodnotnějšího.

XVII. ČLÁNEK 2.

Zda klíč je moc svazovati a rozvazovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že klíč není moc svazovati a rozvazovati, jíž „církevní soudce má hodné přijímati, nehodné vylučovati z království“, jak je ve IV. Sent. dist. 18, a v glosse Jeronymově, Mat. XVI. Duchovní moc totiž, udělená ve svátosti, je totéž, co charakter. Ale klíč a charakter se nezdaří totéž, protože charakterem je člověk přirovnáván k Bohu, klíči však k poddaným. Tedy klíč není moc.

Mimo to církevní soudce nesluje, leč onen, kdo má pravomoc, jež se nedává zároveň se svěcením. Ale klíče jsou udělovány v přijetí svěcení. Tedy se neměla díti zmínka o církevním soudci ve výměru klíčů.

Mimo to, k tomu, co má někdo od sebe, nepotřebuje nějaké činné moci, jíž by byl uveden do

úkonu. Ale tím, že je někdo hoden, je připuštěn ke království. Tedy nenáleží moci klíčů připouštět hodné ke království.

Mimo to hříšníci jsou nehodní království. Ale Církev se modlí za hříšníky, aby došli království. Tedy nevylučuje nehodné, nýbrž spíše připouští, co na ní jest.

Mimo to ve všech seřazených činitelích poslední cíl náleží hlavnímu činiteli, ne k činiteli nástrojovému. Ale hlavní činitel při spáse člověka je Bůh. Tedy jemu náleží připustit do království, což je poslední cíl, a nikoliv majícímu klíče, jenž jest jako nástroj nebo přísluhovatel.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofova II., O duši, „mohutnosti se vyměřují dle úkonů“. Pročež, ježto klíč jest jakási mohutnost, je třeba, aby byl vyměřován dle svého úkonu nebo užívání sebe, a aby v úkonu byl vyjádřen předmět, od něhož úkon přijímá druh, a způsob jednání, z něhož je patrná mohutnost zařízení. Úkonem však duchovní moci není, aby otevřela nebe naprostě, protože již je otevřeno, jak bylo řečeno, nýbrž, aby otevřela vzhledem k tomuto; to však se nemůže rádně státi, leč uváží-li se vhodnost toho, komu jest otevřít nebe. A tudíž se klade v řečeném výměru klíče rod, totiž moc; a podmět moci, totiž církevní soudce; a úkon, totiž vylučovati a přijímati, podle dvou úkonů hmotného klíče, jež jsou otvírati a zavíratí, čehož předmět je naznačen tím, že praví: z království; způsob pak tím, že praví: hodné a nehodné, neboť hodnost a nehodnost se váží u těch, na nichž se provádí úkon.

K prvnímu se tedy musí říci, že k dvěma, z nichž jedno je příčinou druhého, jedna moc je zařízena; jako v ohni teplo k zahřívání a rozpouštění. A protože každá milost a odpuštění v mystickém těle pochází z jeho hlavy, tudíž se zdá táž moc bytnostně, již může kněz proměňovati a již může rozvazovati a svazovati, má-li pravomoc; a neliší se než rozumem, pokud se porovnává s různými účinky, jako také oheň sluje podle jiného rázu oteplující a rozpouštějící. A protože charakter kněžského svěcení není nic jiného než moc vykonávati to, k čemu hlavně kněžské svěcení je zařízeno, musí býti totéž, co duchovní moc; tudíž charakter a moc proměňovati a moc klíčů je jedno a totéž bytnostně, ale liší se rozumem.

K druhému se musí říci, že všechna duchovní moc se dává s nějakým svěcením. A tudíž klíč se dává se svěcením; ale užívání klíče potřebuje příslušné látky, již je lid poddaný pravomoci; a tudíž dříve než pravomoc má klíče, ale nemá užívání klíčů. A protože klíč se vyměřuje dle úkonu, tudíž do výměru klíče se klade něco patřícího k pravomoci.

K třetímu se musí říci, že někdo může býti hoden něčeho dvojmo: buď tak, že má právo míti je, a tak každý hodný již má otevřené nebe; nebo tak, že se nějak sluší, aby se mu to dalo, a tak přijímá moc klíčů hodné, jimž ještě není nebe zcela otevřené.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako Bůh nezatvrzuje vložení zloby, nýbrž neudělením milosti, tak se říká vylučování knězem, ne že klade překážku vstupu, nýbrž že položenou překážku neodstraňuje; protože on nemůže odstraniti, dokud napřed Bůh neodstraní. A tudíž je žádán Bůh, aby on rozhřešil, aby tak mělo místo rozhřešení kněze.

K pátému se musí říci, že působení knězovo není bezprostředně na království, nýbrž na svátosti, jimiž člověk dochází království.

XVII. ČLÁNEK 3.

Zda jsou dva klíče nebo toliko jeden.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nejsou dva klíče, nýbrž toliko jeden. Neboť k jednomu zámku se nevyžaduje než jeden klíč. Ale zámek, k jehož odstranění jsou zařízeny klíče Církve, je hřích. Tedy proti jednomu hříchu nepotřebuje Církev dvou klíčů.

Mimo to klíče se udělují při udělení svěcení. Ale věda není vždy z vlití, nýbrž někdy z naučení; ani ji nemají všichni vysvěcení, a někteří nevysvěcení ji mají. Tedy věda není klíč, a tak je toliko jeden klíč, totiž moc souditi.

Mimo to moc, již má kněz nad mystickým tělem Kristovým; závisí na moci, již má nad tělem Kristovým pravým. Ale moc způsobiti pravé tělo Kristovo je toliko jedna. Tedy moc, jež se týká mystického těla Kristova, je toliko jedna. Ale to je klíč. Tedy, atd.

Avšak proti se zdá, že jsou více než dva, protože, jako k úkonu člověka se vyžaduje vědění a

mohoucnost, tak i vůle. Ale vědění rozlišující se udává jako klíč, a podobně mohoucnost souditi. Tedy i vůle rozhrěšovati má slouti klíč.

Mimo to celá Trojice odpouští hřích. Ale kněz skrze klíče je přísluhovatel odpuštěním hříchů. Tedy musí míti tři klíče, aby se připodobnil Trojici.

Odpovídám: Musí se říci, že v každém úkonu, který vyžaduje schopnost se strany přijímajícího, dvě jsou nutná tomu, kdo má vykonávati onen úkon, totiž soud o schopnosti přijímajícího a vykonání činu. A tudíž také v úkonu spravedlnosti, jímž se dává někomu to, čeho je hoden, musí býti soud, jímž se má rozpoznati, zda je hoden, a udělení; a k obojímu z těchto se vyžaduje jakási autorita či moc. Nemůžeme totiž dáti, leč co máme ve své moci; ani nelze mluvit o soudu, leč má moc nutící, a to proto, že soud je omezení již na jedno. A to omezení se děje v badavých ze síly prvních zásad, jímž. nelze odporovati, a ve věcech vykonávaných mocí rozkazovací, jsoucí v soudicím. A protože úkon klíče vyžaduje schopnost v tom, na čemž se provádí, protože církevní soudce přijímá skrze klíč hodné a vylučuje nehodné, jak je patrné z řečeného výměru, tudíž potřebuje soudu rozpoznávání, jímž posuzuje schopnost, a samého úkonu přijetí; a k obojímu tomu se vyžaduje nějaká moc či autorita. A podle toho se rozlišují dva klíče: z nichž jeden patří k soudu o schopnosti toho, kdo má býti rozhrěšen: a druhý k samému rozhrěšení. A tyto dva klíče se nerozlišují v bytnosti autority, kterou obojí jim patří z úřadu, nýbrž ve srovnávání s úkony, z nichž jeden předpokládá druhý.

K prvnímu se tedy musí říci, že k otevření jednoho zámku je zařízen bezprostředně jeden klíč; ale není nevhodné, že jeden je zařízen k úkonu druhého. A to je v projednáváném. Druhý totiž klíč, jenž se nazývá moc svazovati a rozsvazovati, je, který bezprostředně otvírá zámek hříchu; ale klíč, jenž se nazývá vědění, ukazuje, komu jest otevřiti onen zámek.

K druhému se musí říci, že o klíči vědění je dvojí mínění: někteří totiž řekli, že vědění, pokud je pohotovostí vlitou nebo získanou, sluje tento klíč, a že není hlavním klíčený, nýbrž pro zařazení k druhému klíči sluje klíč, a tudíž, když je bez druhého klíče, nesluje klíč, jako u vzdělaného muže, který není knězem. A ačkoliv tohoto klíče někdy potřebují někteří kněží, protože nemají ani získané vědění, ani vlité, jímž by mohli rozsvazovati nebo svazovati, přece někdy užívají k tomu přirozeného rozumu, jenž podle nich se nazývá klíčkem, a tak, i když vědění se nepodává se svěcením, přece svěcením působí, že je klíčem to, co dříve nebylo. A to se zdá býti mínění Magistrovo.

Ale to se nezdá souhlasiti se slovy evangelia, jež slibují Petrovi odevzdání klíčů, a tak ne pouze jeden, nýbrž dva se dávají ve svěcení. A proto je druhé mínění, že vědění, jež je pohotovost, není klíčem, nýbrž autorita vykonávati úkon vědění; ta sice někdy je bez vědění, někdy však je vědění bez ní, jak je patrné také u světských soudů. Některý totiž světský soudce má autoritu souditi, ale nemá znalost práva; a některý naopak má znalost práva, ale nemá autoritu souditi. A protože úkon soudu, k němuž někdo je zavázán z přijaté autority, ne však z pohotovosti vědění, nemůže býti dobrý bez obojího, tudíž autoritu souditi, jež je klíč vědění, bez vědění nelze přimouti bez hříchu; ale vědění lze míti bez hříchu.

K třetímu se musí říci, že moc výkonná je pouze k jednomu úkonu jiného rodu, a tudíž se nepočítá ke klíčům, aniž se nemnoží, jako moc klíčů, jež je k různým úkonům, ačkoli podle povahy moci nebo svrchovanosti je jedna, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že chtíti je každému svobodné; a tudíž ke chtění se nevyžaduje svrchovanost, a proto vůle se neklade jako klíč.

K pátému se musí říci, že celá Trojice týmž způsobem odpouští hříchy, jako jedna osoba: a proto není třeba, aby kněz, jenž je sluhou Trojice, měl tři klíče; a zvláště, když vůle, jež se přivlastňuje Duchu svatému, nevyžaduje klíče, jak bylo řečeno.

OTÁZKA XVIII. O ÚČINKU KLÍČŮ

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o účinku klíčů. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda moc klíčů se vztahuje k odpuštění viny.
2. Zda kněz může odpustiti hřích co do trestu.
3. Zda kněz mocí klíčů může svazovati.
4. Zda může rozvazovati a svazovati podle vlastního rozhodování.

XVIII. ČLÁNEK 1.

Zda moc klíčů se vztahuje k odpuštění viny.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že moc klíčů se vztahuje na odpuštění viny. Praví se totiž učedníkům, Jan 20:

„Kterým hříchy odpustíte, jsou jim odpuštěny.“ Ale to se nepraví pouze k projevení, jak praví Mistr, Sent. IV. dist. 18., protože tak by kněz Nového zákona neměl větší moc než kněz Starého zákona. Tedy vykonává moc na odpuštění viny. *Mimo to* v pokání se dává milost k odpuštění hříchu. Ale přísluhující touto svátostí je kněz z moci klíčů. Tedy, ježto milost není protilehlá hříchu se strany trestu, nýbrž se strany viny, zdá se, že kněz působí k odpuštění viny z moci klíčů.

Mimo to větší moc přijímá kněz ze svého posvěcení než voda křtu ze svého posvěcení. Ale křestní voda tuto sílu dostává, „aby se dotkla těla a obmyla srdce“, podle Augustina, Pojedn. 80 K Jan. Tedy mnohem více kněz při svém posvěcení dostává tuto moc, aby mohl obmytí srdce od skvrny viny.

Avšak proti, Mistr shora řekl, Sent. IV. dist. 18., že Bůh tuto moc neudělil přísluhujícímu, aby spolupracoval s ním k vnitřnímu očištění. Ale kdyby odpouštěl hříchy co do viny, spolupracoval by s ním na vnitřním očištění. Tedy moc klíčů se nevztahuje na odpuštění viny.

Mimo to hřích se neodpouští, leč skrze Ducha Svatého. Ale dáti Ducha Svatého nenáleží nějakému člověku, jak řekl Mistr ve IV. knize. Tedy ani odpouštět hříchy co do viny.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Hugona, O svát. kn. 2. „svátosti obsahují z posvěcení neviditelnou milost“. Ale takové posvěcení se někdy vyžaduje nutně ke svátosti, jak v látce, tak v přísluhujícím, jak je patrné u biřmování; a tu je síla svátostná v obojím spolu. Někdy však z nutnosti svátosti se nevyžaduje, leč posvěcení látky, jako při křtu, protože nemá určeného přísluhujícího, vzhledem ke své nutnosti; a tu celá svátostná síla spočívá v látce. Někdy však se vyžaduje z nutnosti svátosti zasvěcení nebo vysvěcení přísluhujícího bez nějakého posvěcení látky; a tu celá svátostná síla spočívá v přísluhujícím, jako je při pokání. Proto týž způsobem se má moc klíčů, jež je v knězi, k účinku svátosti pokání, jako se má síla, jež je v křestní vodě, k účinku křtu. Křest však a svátost pokání se shodují jaksí v účinku, protože obojí je zařízeno přímo proti vině; což tak není s jinými svátostmi, ale liší se v tom, že svátost pokání tím, že má úkony přijímajícího jako látkové, nemůže se dáti leč dospělým, v nichž se vyžaduje příprava k přijetí účinku svátostí. Ale křest se někdy dává dospělým a někdy dětem a jiným postrádajícím rozumu; a tudíž křtem se dává milost a odpuštění hříchů dětem bez nějaké jejich předcházející přípravy; ne však dospělým, u nichž se napřed vyžaduje příprava, odstraňující klam. A tato příprava někdy předchází časově, dostačujíc k přijetí milosti dříve, než křest skutkově se přijme, ale ne před přáním křtu po čase vyhlášené pravdy. Někdy však taková příprava časově nepředchází, nýbrž je zároveň s přijetím křtu; a tu přijetím křtu se uděluje milost odpuštění viny. Ale svátostí pokání se nikdy nedá milost, leč je tu příprava, nebo dříve byla. Pročež moc klíčů působí k odpuštění viny buď trvající v přání, nebo skutkově vykonána, jako i křestní voda. Ale jako křest nejedná jako hlavní činitel, nýbrž jako nástroj, ne sice dosahujíc k zapříčinění samého přijetí milosti, ani nástrojově, nýbrž uzpůsobujíc k milosti, již se děje odpuštění viny, tak je s mocí klíčů. Pročež pouze Bůh ze sebe odpouští vinu; a v jeho moci působí nástrojově křest, jako nástroj neživý, a kněz jako nástroj živý, což sluje služebník, podle Filosofova, v VIII. Ethic. A proto kněz jedná jako přísluhující. A tak je patrné, že moc klíčů je nějak zařízena k odpuštění viny, ne jako zapříčiňující, nýbrž jako uzpůsobující. Pročež, kdyby někdo před rozhřešením nebyl dokonale uzpůsoben k přijetí milosti, v samém vyznání a svátostném rozhřešení by dosáhl milosti, kdyby nekladl překážku. Kdyby totiž klíč žádným způsobem nebyl zařízen k odpuštění viny, nýbrž toliko k odpuštění trestu, jak někteří praví, nevyžadovalo by se přání přijmouti účinek klíčů k odpuštění viny, jako se nevyžaduje přání přijmouti jiné svátosti, jež nejsou zařízeny k odpuštění viny, nýbrž proti trestu. Ale to dává

viděti, že nejsou zařízeny k odpuštění viny, protože vždy užívání klíčů vyžaduje k tomu, aby mělo účinek, přípravu se strany přijímajícího svátost. A podobně by se zdálo o křtu, kdyby se nikdy nedával než dospělým.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak Mistr praví ve IV. Sent., kněžím je svěřena moc odpouštět hříchy, ne aby vlastní mocí odpouštěli, protože to náleží Bohu, nýbrž aby ukázali činnost Boha odpouštějícího, jakožto přísluhující. Ale to se stává třemi způsoby: jedním způsobem, aby ji ukázali ne přítomnou, nýbrž slíbili ji budoucí, aniž něco k ní přičiňují; a tak svátosti Starého zákona naznačovaly činnost Boží, pročež také kněz Starého zákona pouze ukazoval a nic nepůsobil. Jiným způsobem, aby naznačili přítomnou a nic k ní nepřičiňovali: a tak někteří praví, že svátosti Nového zákona naznačují udělení milosti, již Bůh dává v samém udělení svátostí, aniž je ve svátostech nějaká síla působící k milosti; a podle toho mínění také moc klíčů by byla pouze ukazující Boží činnost v odpuštění viny při samém udělení svátosti. Třetím způsobem, aby naznačili Boží činnost přítomnou k odpuštění viny a k ní působili něco uzpůsobením a nástrojově; a tak podle jiného mínění, jež se drží obecněji, svátosti Nového zákona ukazují očistění Bohem učiněné. A tím způsobem také kněz Nového zákona ukazuje rozhrěšené od viny, protože je třeba mluvití přiměřeně o svátostech a o moci přísluhujících. Ani nevádí, aby klíče uzpůsobovaly k odpuštění viny, že vina je již odpuštěna, jako ani že křest uzpůsobuje, co je na něm, v tom, kdo jest již posvěcen.

K druhému se musí říci, že ani svátost pokání, ani svátost křtu působením nedospívají přímo k milosti, ani k odpuštění viny, leč přípravou.

Z čehož také je patrná odpověď *k třetímu*.

Ostatní důvody ukazují, že k odpuštění viny nepůsobí moc klíčů přímo, což jest připustiti.

XVIII. ČLÁNEK 2.

Zda kněz může odpustiti hřích co do trestu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že kněz nemůže odpustiti hřích co do trestu., Hřichu totiž patří věčný trest i časný. Ale po rozhrěšení kněze ještě zůstává kající zavázán k vykonání časného trestu v očištění nebo na tomto světě. Tedy neodpouští nějakým způsobem trest.

Mimo to kněz nemůže činiti újmu božské spravedlnosti. Ale z božské spravedlnosti je kajícím vyměřen trest, jež musejí podstoupiti. Tedy kněz nemůže z něho něco odpustiti.

Mimo to, kdo spáchal malý hřích, ten nepřijímá méně účinky klíčů než onen, kdo spáchal větší hřích. Ale jestliže něco z trestu úřadem kněze se odpouští z většího hřichu, je možné, že je tak malý hřích, jemuž nenáleží více trestu než ono, co bylo odpuštěno z většího hřichu. Tedy může celý trest onoho malého hřichu odpustiti, což je nesprávné.

Mimo to celý časný trest, patřící hřichu, je též povahy. Jestliže tedy prvním rozhrěšením se odpustí něco z trestu, také druhým rozhrěšením od téhož hřichu se bude moci něco odpustiti; a tak se bude moci tak množství rozhrěšení, že mocí klíčů se celý trest odejme, ježto druhé rozhrěšení není menší účinnosti než první; a tak hřích zůstane úplně nepotrestaný, což je nevhodné.

Avšak proti: Klíč je moc svazovati a rozvazovati. Ale kněz může uložití časný trest. Tedy též může rozhrěšiti od trestu.

Mimo to kněz nemůže odpustiti hřích co do viny, jak se praví ve IV. Sent., ani co do věčného trestu ze stejného důvodu. Jestliže tedy nemůže odpustiti co do časného trestu, nemůže žádným způsobem odpustiti, což je zcela protivné

výrokům evangelia.

Odpovídám: Musí se říci, že je tentýž soud o účinku, jež moc klíčů, vykonaná skutkově, plní v tom, u koho zkrušenost časově předešla, a o účinku křtu, jenž se dává majícímu již milost. Někdo totiž věrou a zkrušeností předcházející křest dosáhl milost odpuštění hříchů co do viny; ale když skutkově později přijímá křest, milost se rozmnožuje a proviny trestu úplně je zproštěn tím, že se stává účasten utrpení Kristova; a podobně onomu, kdo zkrušeností dosáhl odpuštění hříchů co do viny a následkem toho co do proviny věčného trestu, jenž zároveň s vinou se odpouští z moci klíčů, majících účinnost z utrpení Kristova, rozmnožuje se milost a odpouští se

časný trest, jehož provina dosud zůstala po odpuštění viny; ne však celý, jako ve křtu, nýbrž část jeho, protože ve křtu znovuzrozený člověk připodobňuje se Kristu, zcela přijímaje na sebe účinnost utrpení Kristova, jež stačí na zahlázení celého trestu, že nic z trestu dřívějšího skutkového hříchu nezbyvá, protože se nemá někomu něco přičítati k trestu, leč co sám učinil. Člověk však začínaje ve křtu nový život, stává se křestní milostí novým člověkem; a proto žádná provina trestu v něm nezůstává pro předešlý hřích. Ale v pokání se nemění člověk k jinému životu, protože to není znovuzrození, nýbrž jakési uzdravení. Proto z moci klíčů, jež působí ve svátosti pokání, se neodpouští celý trest, nýbrž něco z časného trestu, jehož provina po rozhřešení od věčného trestu mohla zůstat; a ne pouze z onoho trestu, jež má tento kajícník při vyznání, jak někteří praví, protože tak vyznání a svátostné rozhřešení by bylo jen na obtíž, což nepatří svátostem Nového zákona; ale také něco se odpouští z onoho trestu, jenž náleží v očistci, takže méně v očistci je trestán rozhřešený, zemřelý před zadostučiněním, než kdyby umřel před rozhřešením.

K prvnímu se tedy musí říci, že kněz neodpouští celý časný trest, nýbrž část; proto ještě zůstává zavázán k zadostčinícím trestu.

K druhému se musí říci, že utrpení Kristovo dostatečně zadostučnilo za hříchy celého světa; proto bez újmy božské spravedlnosti lze něco z trestu povinného hříšníku odpustiti, pokud účinek utrpení Kristova k němu svátostmi Církve dosáhne.

K třetímu se musí říci, že za každý hřích musí zůstat nějaký zadostčinící trest, jímž by se po dal lék proti hříchu. Proto, ačkoli mocí rozhřešení se odpouští nějaký rozsah povinného trestu za nějaký veliký hřích, nemusí býti takový rozsah trestu odpuštěn při každém hříchu, protože podle toho by některý hřích zůstal zcela bez trestu. Ale mocí klíčů se úměrně odpouští z trestů jednotlivých hříchů.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří praví, že v prvním rozhřešení se tolik odpustí mocí klíčů, kolik se může odpustiti; ale přece platí opakované vyznání jak pro poučení, tak pro větší jistotu, i pro prostřednictví zpovědníkovo i pro zásluhu studu.

Ale to se nezdá pravdivé, protože, byť byl důvod opakovati vyznání, nebylo by přece důvodu opakovati rozhřešení, hlavně u toho, kdo nemá důvod pochybovati o minulém rozhřešení; tak totiž by mohl pochybovati po druhém rozhřešení jako po prvním, jako vidíme, že svátost poslední pomazání se neopakuje na tutéž nemoc, protože všechno, co skrze svátost mohlo nastati, jednou bylo učiněno. A mimo to, při druhém vyznání by se nevyžadovalo, aby měl klíče onen, jemuž se děje vyznání, kdyby tam nic nepůsobila moc klíčů. Proto praví jiní, že i v druhém rozhřešení se odpouští něco mocí klíčů z trestu, protože v druhém rozhřešení se uděluje rozmnožení milosti; a čím větší milost se přijímá, tím méně zůstává z nečistoty předcházejícího hříchu, a proto náleží menší očišťující trest.

Pročež také v prvním rozhřešení někomu se mocí klíčů více a méně odpouští z trestu, podle toho, jak se více nebo méně uzpůsobí k milosti; a může býti takové uzpůsobení, že též silou zkrušenosti celý trest se zahladí, jak bylo řečeno. Proto také není nevhodné, jestliže častým vyznáním také celý trest se zahladí, takže zůstane úplně bez trestu hřích, za nějž trest Kristův učinil zadost.

XVIII. ČLÁNEK 3.

Zda kněz mocí klíčů může svazovati.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že kněz nemůže mocí klíčů svazovati. Svátostná síla totiž je zařizena proti hříchu jako lék. Ale svazovati není lék hříchu, nýbrž spíše ztížení nemoci, jak se zdá. Tedy kněz mocí klíčů, jež je svátostná síla, nemůže svazovati.

Mimo to, jako propustiti nebo otevřít jest odstraniti překážku, tak svazovati je klásti překážku. Ale překážkou království je hřích, jenž nám od jiného nemůže býti uložen, protože pouze vůlí se hřeší. Tedy kněz nemůže svazovati.

Mimo to klíče mají účinnost z utrpení Kristova. Ale svazovati není účinek utrpení. Tedy z moci klíčů nemůže kněz svazovati.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 16: „Cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi.“

Mimo to rozumové moci jsou k protilehlým. Ale moc klíčů je moc rozumová, poněvadž má připojené rozlišování. Tedy se má k protilehlým. Tedy, může-li rozsvazovati, může i svazovati.

Odpovídám: Musí se říci, že působení kněze v užívání klíčů je shodné s Boží činností, jejímž je přisluhovačem. Bůh však má činnost i na vinu i na trest; ale na vinu k rozvazování přímo, ke svazování však nepřímou, pokud se říká, že zatvrzuje, když nedává milost; ale na trest má činnost přímo na obojí, protože i vinu promíjí i trest uvaluje. Podobně také kněz, ač při rozhřešování z moci klíčů má nějakou činnost na odpuštění viny způsobem již řečeným, svazováním však nemá nějakou činnost na vinu, leda by se říkalo svazovati, pokud nerozvazuje, nýbrž ukazuje svázané; ale na trest má moc i svazovati i rozvazovati. Rozvazuje totiž od trestu, jež odpouští; ale svazuje co do trestu, jenž zůstává. Ale k němu svazovati se říká dvojmo: jedním způsobem vzhledem k velikosti trestu obecně, a tak nesvazuje, leč pokud nerozvazuje, nýbrž ukazuje svázaného; jiným způsobem vzhledem k tomuto nebo onomu určitému trestu; a tak svazuje k trestu, jej ukládá.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen zbytek trestu, k němuž zavazuje, je lék očišťující nečistotu hříchu.

K druhému se musí říci, že překážkou království je netoliko hřích, nýbrž také trest; a jak ten ukládá kněz, bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že také utrpení Kristovo nás zavazuje k nějakému trestu, bychom se mu jím připodobnili.

XVIII. ČLÁNEK 4.

Zda kněz může svazovati a rozvazovati podle vlastního rozhodování.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že kněz může svazovati a rozvazovati podle vlastního rozhodování. Jeronym totiž praví: „Míru času v konání pokání proto nedosti zřetelně předpisují pravidla pro každý zločin, aby o jednotlivých pověděla, jak který třeba napravit, nýbrž spíše stanoví, že je to ponechati rozhodnutí rozumného kněze." Tedy se zdá, že on podle svého vlastního rozhodování může svazovati a rozvazovati.

Mimo to Pán chválil správce nesprávného, že učinil opatrně, protože mnoho odpustil dlužníkům svého pána, Luk. 16.

Ale Bůh je více nakloněn ke smilování než nějaký časný pán. Tedy se zdá, že chvalnější je kněz, čím více odpustí z trestu.

Mimo to každý čin Kristův je naším poučením. Ale on některým hřešícím neuložil žádného trestu, nýbrž pouze napravení života, jak je patrné u cizoložnice, Jan. 8. Tedy se zdá, že také kněz, jenž je zástupce Kristův, může podle svého rozhodnutí odpustiti celý trest nebo část.

Avšak proti, Řehoř VII. praví: „Nesprávným pokáním nazýváme, které se neukládá podle výroků svatých Otců podle jakosti zločinu." Tedy se zdá, že není zcela v rozhodování kněze.

Mimo to k úkonu klíčů se vyžaduje rozlišování. Ale kdyby bylo zcela na vůli kněze odpustiti nebo uložiti z trestu, kolik by chtěl, nebylo by tam nutné rozlišování, protože by se tam nikdy nemohlo přihoditi nerozlišování. Tedy není zcela v rozhodování kněze.

Odpovídám: Musí se říci, že kněz působí při užívání klíčů jako nástroj a přisluhující Boží. Žádný však nástroj nemá účinný úkon, leč pokud je hýbán od hlavního činitele. A proto praví Diviš, na konci Církev. Hier., že „kněžím je třeba užívat hierarchických sil, jak jimi pohybuje Božství". Na znamení čehož Mat. 16 před odevzdání moci klíčů Petrovi se činí zmínka o zjevení Božím, jemu učiněném, a Jan 20 se předepisuje moci odpuštění, dané apoštolům, dar Duchu Svatého, „jímž jsou vedeni synové Boží". Pročež, kdyby někdo mimo ono hýbání se odvážil užívat své moci, nedosáhl by účinku, jak praví Diviš tamt. a mimo to by se odvracel od božského řádu, a tak by upadl ve vinu. A protože ukládané tresty zadostčinící jsou léky, jako léky určované v umění nepřísluší všem, nýbrž musejí se měniti podle rozhodování lékaře, sledující ne vlastní vůli, nýbrž vědu lékařskou, tak tresty zadostčinící, v pravidlech určené, nepřísluší všem, nýbrž musejí se měniti podle rozhodování kněze, Božím vnuknutím řízeného. Jako tedy lékař někdy opatrně nedá lék tak účinný, že by stačil k uzdravení nemoci, aby pro slabost přirozenosti nevzniklo větší nebezpečí, tak kněz, veden božským vnuknutím, ne vždy ukládá celý trest, jenž náleží jednomu hříchu, aby některý slabý si nezoufal nad velikostí trestu a neodstoupil zcela od pokání.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono rozhodování musí býti řízeno božským vnuknutím.

K druhému se musí říci, že také za to je chválen správce, že jednal opatrně. A tudíž při odpuštění povinného trestu je třeba užívatí rozlišování.

K třetímu se musí říci, že Kristus měl vynikající moc ve svátostech; proto on svou mocí mohl odpustiti celý trest nebo část, jak chtěl. Není tedy podobné u těch, kdož působí toliko jako přísluhující.

OTÁZKA XIX. O PŘISLUHUJÍCÍCH KLÍČI

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o přísluhujících klíči a o užívání jich.

O tom je šest otázek:

1. Zda zákonný kněz měl klíče.
2. Zda Kristus měl klíče.
3. Zda pouze kněží mají klíče.
4. Zda svatí lidé nekněží mají klíče nebo užívání jich.
5. Zda špatní kněží mají účinné užívání klíčů.
6. Zda rozkolní, bludaři, vyobcovaní, vyřazení a sesazení mají užívání klíčů.

XIX. ČLÁNEK 1. Zda zákonný kněz měl klíče.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zákonný kněz měl klíče. Klíč totiž je následek moci. Ale oni měli moc, z čehož sluli kněžími. Tedy také klíče měli zákonní kněží.

Mimo to, jak praví Mistr ve IV. Sent, klíče jsou dva, totiž umění rozlišovati a moc souditi. Ale k obojímu byli zákonní kněží oprávněni. Tedy měli klíče.

Mimo to zákonní kněží měli nějakou moc nad ostatním lidem; ne časnou, protože tak by moc královská nebyla odlišná od kněžské. Tedy duchovní, a to je klíč. Tedy měli klíče.

Avšak proti, klíče jsou zařízeny k otvírání království nebeského, jež se nemohlo otevřít před utrpením Kristovým. Tedy zákonný kněz neměl klíče.

Mimo to svátosti Starého zákona neudělovaly milost. Ale vchod do království nebeského nemohl se otevřítí než milostí. Tedy oněmi svátostmi se nemohl otevřítí; a tak také kněz, jenž byl jimi přísluhujícím, neměl klíče království nebeského.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že ve Starém zákoně byly klíče u kněží, protože jim bylo svěřeno ukládati trest za provinění, jak se praví Levit. 5, což se zdá náležeti ke klíčům; ale byly tehdy neúplné, nyní však skrze Krista v kněžích Nového zákona jsou dokonalé. Ale to se zdá proti úmyslu Apoštola v epištole Žid, hl. 9. Tam totiž kněžství Kristovo má přednost před zákonným kněžstvím tím, že Kristus stojí jako velekněz budoucích statků, uváděje vlastní krví do stánku rukou neučiněného, do něhož uvádělo kněžství Starého zákona krví kozlů a býků. Z čehož se patrné, že moc onoho kněžství nedosahovala na nebeská, nýbrž na obrazy nebeských. A proto podle některých jest říci, že neměli klíče, nýbrž u nich byl předchozí obraz klíčů.

K prvnímu se tedy musí říci, že klíče království nebeského sledují kněžství, jímž člověk je uváděn do nebeských; takové však nebylo levitské kněžství, a proto neměli klíče nebe, nýbrž klíče pozemského stánku.

K druhému se musí říci, že kněží Starého zákona měli moc rozlišovati a souditi, ale ne aby byl připuštěn do nebe člověk od nich souzený, nýbrž k obrazům nebeským.

K třetímu se musí říci, že neměli duchovní moc; protože zákonnými svátostmi ne od vin, nýbrž od překážek očišťovali lidi, aby očištěným jimi byl otevřen vchod do stánku rukou zhotoveného.

XIX. ČLÁNEK 2. Zda Kristus měl klíč.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus neměl klíč. Klíč totiž sleduje charakter svěcení. Ale Kristus neměl charakter. Tedy neměl klíč.

Mimo to Kristus měl ve svátostech moc vynikající, takže účinek svátosti mohl udělit bez svátostných. Ale klíč je něco svátostného. Tedy nepotřeboval klíč; a tak by jej měl nadarmo.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 3: „To praví, jenž má klíč Davidův," atd.

Odpovídám: Musí se říci, že síla něco konati je v nástroji i v činiteli ze sebe, ne týmž způsobem, nýbrž dokonaleji v činiteli ze sebe. Moc však klíčů, již my máme, a jiných svátostí, je síla nástrojová; ale v Kristu je jako v činiteli ze sebe k naší spáse; a to vlastní mocí, pokud je Bůh, ale zásluhou, pokud je člověk. Klíč však svým pojmem vyjadřuje moc otevírati a zavíratí, ať někdo otvírá jako hlavní činitel, nebo jako služebník. A proto v Kristu je třeba stanovití klíč, ale vyšším způsobem, než v jeho služebnících. A proto se praví, že má klíč vynikající.

K prvnímu se tedy musí říci, že charakter svým pojmem praví něco od jiného plynoucího. A proto moc klíčů, jež v nás splynula od Krista, sleduje charakter, jímž se Kristu připodobňujeme; ale v Kristu nesleduje charakter, nýbrž hlavní tvar.

K druhému se musí říci, že onen klíč, jež měl Kristus, nebyl svátostný, nýbrž původ svátostného klíče.

XIX. ČLÁNEK 3. Zda pouze kněží mají klíče.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne pouze kněží mají klíče. Praví totiž Isidor, Etym. kn. VII., že „vrátníci mají rozsuzování mezi dobrými a zlými; hodné přijímají, nehodné zapuzují". Ale to je výměr klíčů, jak z řečeného je patrné. Tedy nejen kněží, nýbrž také vrátníci mají klíče.

Mimo to klíče jsou dány kněžím, když pomazáním dostávají od Boha moc. Ale králové také mají od Boha moc na věřící lid, a pomazáním jsou posvěcováni. Tedy ne pouze kněží mají klíče.

Mimo to kněžství je vysvěcení, příslušící jedné jednotlivé osobě. Ale klíč zdá se míti někdy celý jeden sbor. protože některé kapitoly mohou uvaliti vyobcování, což náleží k moci klíčů. Tedy ne pouze kněží mají klíč.

Mimo to žena není schopna přijmouti kněžské svěcení, protože jí nepřísluší v církvích učití podle Apoštola, I. Kor. 14. Ale některé ženy zdají se míti klíč, jako abatyše mají duchovní moc na poddané. Tedy ne pouze kněží mají klíče.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, I. kniha O pok.: „Pouze kněžím bylo povoleno toto právo," totiž svazovati a rozvazovati.

Mimo to moci klíčů se stává někdo prostředníkem mezi lidem a Bohem. Ale to přísluší toliko kněžím, kteří „jsou ustanovováni v těch, jež jsou k Bohu, aby podávali dary a oběti za hříchy," jak se praví Žid. 5. Tedy pouze kněží mají klíče.

Odpovídám: Musí se říci, že klíč je dvojitý: jeden, jenž dosahuje k samému nebi bezprostředně, vzdaluje překážky vstupu do nebe odpuštěním hříchu, a ten sluje klíč svěcení; a ten mají pouze kněží, protože pouze oni jsou svěceni lidu na ta, jež jsou přímo k Bohu. Jiný je klíč, jenž nedosahuje přímo k samému nebi, nýbrž prostřednictvím bojující církve, skrze kterou někdo jde k nebi, když od ní někdo je vyobcováním a rozhrěšením vyloučen nebo připouštěn do společenství bojující církve. A to sluje klíč pravomoci v souzení případů: a proto tento také nekňeží mohou míti, jako arcijáhni a zvolení a jiní, kteří mohou vyobcovati. Ale nesluje vlastně klíč nebe, nýbrž jakési uzpůsobení k němu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vrátníci mají klíč, chránící ta, jež jsou ve hmotném chrámu obsažena; a mají rozsudek vylučující a připouštějící v takovém chrámu, ne sice svou vlastní váhou soudíce, kdo jsou hodní nebo nehodní, nýbrž vykonávající soud kněží, aby se tak jevíli jako vykonavatelé kněžské moci.

K druhému se musí říci, že králové nemají nějakou moc v duchovních; proto nedostávají klíč

království nebeského, nýbrž pouze na časná, jenž také nemůže býti než od Boha, jak je patrné Řím. 13. Ani pomazáním nejsou vysvěceni na nějaký svatý stupeň, nýbrž naznačuje se, že jejich vynikající moc sestupuje od Krista, aby oni kralovali v křesťanském lidu, jsou pod Kristem.

K třetímu se musí říci, že, jako v obcích někdy má soudce moc, jaká je v království, někdy pak mnozí v různých úřadech postavení, také každý stejnou, tak také duchovní pravomoc může míti pouze jeden, biskup, i mnozí zároveň, jako kapitola; a tak mají všichni zároveň klíč pravomoci, ne však klíč svěcení.

Ke čtvrtému se musí říci, že žena je podle Apoštola ve stavu poddanosti. Proto nemůže míti nějakou duchovní pravomoc, protože také podle Filosofova, v VIII. Ethic, je to porušení slušnosti, když vláda přijde na ženu. Pročež žena nemá ani klíč svěcení, ani klíč pravomoci. Ale svěřuje se ženě jakési užívání klíčů, jak napomínati poddané ženy, pro nebezpečí, jež by mohlo hroziti, kdyby muži bydleli se ženami.

XIX. ČLÁNEK 4.

Zda také svatí lidé nekneží mají klíče.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že také svatí lidé nekneží mají užívání klíčů. Rozhřešování totiž a svazování, jež se děje klíči, má účinnost ze zásluhy utrpení Kristova. Ale oni nejvíce se připodobňují utrpení Kristovu, kteří trpělivostí a jinými ctnostmi umučeného Krista následují. Tedy se zdá, že, i když nemají kněžské svěcení, mohou svazovati a rozsvazovati.

Mimo to Žid. 7 se praví: „Bez jakéhokoliv odporu, co je menší, od většího je žehnáno.“ Ale podle Augustina, VI. O Troji, „v duchovních, to je býti větší, co je býti lepší“.

Tedy lepší, kdo totiž mají více lásky, mohou jiným žehnati rozhřešováním; a tak totéž, co dříve.

Avšak proti, čím je mohutnost, toho je činnost, podle Filosofova, v kn. O spánku a bdění. Ale klíč, jenž je duchovní moc, je toliko kněžský. Tedy i jeho užívání pouze kněžím může náležeti.

Odpovídám: Musí se říci, že činitel ze sebe a činitel nástrojový v tom se liší, že nástrojový činitel neuvádí do účinku podobu svou, nýbrž podobu hlavního činitele; hlavní však činitel uvádí svou podobu. Proto tím něco je učiněno hlavním činitelem, že má nějaký tvar, jež do druhého může převést; ne však tím povstává nástrojový činitel, nýbrž tím, že ho užívá hlavní činitel k uvedení nějakého účinku. Poněvadž tedy v úkonu klíčů hlavním činitelem je Kristus, jakožto Bůh výsostně a jakožto člověk zásluhou, ze samé plnosti božské dobroty v něm a z dokonalosti milosti dosahuje, že může úkon klíčů. Ale jiný člověk nemůže úkon klíčů jako činitel ze sebe, protože ani sám nemůže jinému dáti milost, již se odpouští hříchy, ani dostatečně zasluhovati; proto není než jako nástrojový činitel. Proto také onen, kdo dosahuje účinku klíčů, nepřipodobňuje se užívajícímu klíčů, nýbrž Kristu. A proto, kolikkoli kdo má z milosti, nemůže dospěti k účinku klíčů, leč je-li ho k tomu užito jako přísluhujícího, skrze přijetí svěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako mezi nástrojem a účinkem se nevyžaduje podobnost podle shodnosti ve tvaru, nýbrž podle poměru nástroje k účinku, tak také ani mezi nástrojem a hlavním činitelem; a taková je podobnost ve svatých lidech ke Kristu umučenému; a taková podobnost jim neuděluje užívání klíčů.

K druhému se musí říci, že, ačkoli pouhý člověk nemůže druhému přesně zasloužiti milost, přece zásluha jednoho může spolupůsobiti ke spáse druhého. Proto je dvojitě žehnání: jedno, jež je od pouhého člověka, jakožto zasluhujícího vlastním úkonem; a takové může býti od jakéhokoli svatého, v němž Kristus přebývá milostí, a toto vyžaduje větší dobrotu vůči menšímu, jako takovému. Jiné je žehnání, jímž člověk žehná, jakožto nástrojově podávající požehnání, jež je ze zásluhy Kristovy; a na to se vyžaduje převaha svěcením a ne ctností.

XIX. ČLÁNEK 5.

Zda špatní kněží mají užívání klíčů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že špatní kněží nemají užívání klíčů. Neboť Jan. 20, kde se předává užívání klíčů apoštolům, předesílá se dar Ducha Svatého. Ale špatní nemají Ducha Svatého. Tedy nemají užívání klíčů. *Mimo to* žádný moudrý král rozdělování svého pokladu ne-

svěřuje svému nepříteli. Ale užívání klíčů spočívá v rozdělování nebeského pokladu Krále, jenž je sama Moudrost. Tedy špatní, kteří hříchem jsou jeho nepřátelé, nemají užívání klíčů.

Mimo to praví Augustin, V. kn., O křtu proti donat., že „svátost milosti dává Bůh také skrze špatné, samu však milost jenom sám nebo skrze své svaté; proto odpuštění koná buď sám nebo skrze údy oné holubice." Ale odpuštění hříchů je užívání klíčů. Tedy hříšníci, kteří nejsou údy holubice, nemají užívání klíčů.

Mimo to přímluva špatného kněze nemá nějakou účinnost ke smíření, protože, podle Řehoře, v Pastýř., „když ten, kdo se nelíbí, je poslán k přímluvě, duch rozhněvaného je vyzván k horším." Ale užívání klíčů se děje jakousi přímluvou, jak je patrné ve tvaru rozhřešení. Tedy špatní kněží nemají účinné užívání klíčů.

Avšak proti, nikdo nemůže vědět o jiném, zda je ve stavu spásy. Jestliže tedy nikdo by nemohl užívat klíčů v rozhřešování než jsoucí ve stavu spásy, nikdo by nevěděl, že je rozhřešen, což je velmi nevhodné.

Mimo to nepravost přísluhujícího nemůže zastavit štědrost pánovu. Ale kněz je pouze přísluhující. Tedy nemůže svou zlobou dar, od Boha skrze něj předávaný, nám zastavit. *Odpovídám*: Musí se říci, že jako účast tvaru, jenž jest uváděn do účinku, nečiní nástroj, tak ani odnětí takového tvaru nezastavuje práci nástroje. A proto, poněvadž člověk je pouze nástrojově činný v užívání klíčů, jakkoliv je hříchem zbaven milosti, kteroužto milostí se děje odpuštění hříchů, přece na žádný způsob není zbavován užívání klíčů.

K prvnímu se tedy musí říci, že dar Duchu Svatého se vyžaduje k užívání klíčů, ne jako bez kterého se nemůže státi, nýbrž protože bez něho nepatříčně se děje se strany užívajícího, ačkoliv podrobující se klíčům dosahuje účinku klíčů.

K druhému se musí říci, že pozemský král ve svém pokladu může býti podváděn a klamán, a proto jeho rozdělování nepříteli nesvěruje. Ale nebeský král nemůže býti podveden, protože vše, také, že někteří špatně užívají klíčů, je ke cti toho, jenž umí ze zla vyvésti dobro, a také skrze zlé mnohá dobra konati. Proto to není podobné.

K třetímu se musí říci, že Augustin mluví o odpuštění hříchů, pokud svatí lidé spolupůsobí k němu, ne ze síly klíčů, nýbrž ze zásluhy slušnosti. Proto praví, že také skrze špatné poskytuje svátosti; a mezi jiné svátosti jest počítati také rozhřešení, jež jest užívání klíčů. Ale skrze údy holubice, to jest skrze svaté lidi, koná odpuštění hříchů, pokud na jejich přímluvy odpouští hříchy.

Nebo se může říci, že údy holubice nazývá všechny od Církve neodloučené; kdo totiž od nich přijímají svátosti, dosahují milosti; ne však, kteří přijímají od oněch, kdo jsou od Církve odloučení, protože tím samým hřeší; vyjma křest, jež v případě nutnosti je dovoleno také od vyobcovaného přijmouti.

Ke čtvrtému se musí říci, že přímluva, kterou špatný kněz koná z vlastní osoby, nemá účinnosti; ale ona, kterou koná jako služebník Církve, má účinnost ze zásluhy Kristovy. Obojím však způsobem musí přímluva kněze poddanému lidu prospěti.

XIX. ČLÁNEK 6.

Zda rozkolní, bludaři, vyobcování, vyřazení a sesazení mají užívání klíčů.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že rozkolní, bludaři, vyobcování, vyřazení a sesazení mají užívání klíčů. Jako totiž moc klíčů závisí na kněžství, tak i moc proměňovati. Ale nemohou ztratiti užívání moci proměňovati, protože, jestliže proměňují, je proměněno, i když hřeší proměňující. Tedy také nemohou ztratiti užívání klíčů.

Mimo to každá činná moc duchovní u toho, kdo má užívání svobodného rozhodování, vychází v úkon, kdy chce. Ale moc klíčů dosud zůstává v řečených, protože ježto se nedává, leč ve svěcení, bylo by je znovu vysvětit, když se vracejí do Církve. Tedy, poněvadž, je to mohutnost činná, mohou vyjít v její úkon, kdy chtějí.

Mimo to duchovní milosti více překáží vina než trest. Ale vyobcování a vyřazení a sesazení jsou nějaké tresty. Protože tedy pro vinu neztrácí někdo užívání klíčů, zdá se, že ani pro tato.

Avšak proti, Augustin praví, že „láska Církve odpouští hříchy". Láska však jest, jež působí

jednotu Církve. Ježto tedy řečení jsou od jednoty Církve odděleni, zdá se, že nemají užívání klíčů v odpouštění hříchů.

Mimo to nikdo není rozhřešován od hříchu za to, že hřeší. Ale někdo, žádaje od řečených rozhřešení od hříchu, hřeší, jednáje proti předpisu Církve. Tedy jimi nemůže býti rozhřešen od hříchu, a tak je totéž, co dříve.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech řečených zůstává moc klíčů co do bytnosti; ale užívání se zabraňuje z nedostatku látky. Poněvadž totiž užívání klíčů vyžaduje v užívajícím představenství vůči tomu, na nějž užívá, jak nahoře bylo řečeno, vlastní látka, na niž se provádí užívání klíčů, je poddaný člověk. A protože ze zařízení Církve jeden je poddán druhému, proto také představenými Církve může býti odňat někomu onen, kdo mu byl podroben. Proto, když Církev bludaře a rozkolné a jiné takových zbavuje, odnímajíc poddané buď prostě nebo co do něčeho, nemohou míti užívání klíčů v tom, čeho jsou zbaveni.

K prvnímu se tedy musí říci, že látka svátosti Eucharistie, na níž kněz vykonává svou moc, není člověk, nýbrž pšeničný chléb, a ve křtu člověk jednoduše. Proto, jako kdyby se odňal bludaři pšeničný chléb, nemohl by proměňovati, tak, když se odejme představenému představenství, nemůže ani rozhřešovati; může však křtíti a proměňovati, ačkoliv ke svému odsouzení.

K druhému se musí říci, že věta má pravdu, když nechybí látka, jak je v předloženém.

K třetímu se musí říci, že skrze vinu se neodnímá látka, jako skrze nějaký trest. Pročež trest nebrání z protivnosti uváděnému účinku, nýbrž řečeným důvodem.

OTÁZKA XX.

O TĚCH, NA NĚŽ SE MŮŽE VYKONÁVATI UŽÍVÁNÍ KLÍČŮ

Dělí se na tři články.

Dále se má uvažovati o těch, na něž lze vykonávati užívání klíčů.

O tom jsou tři otázky:

1. Zda kněz může vůči kterémukoli člověku užívati klíče, jež má.
2. Zda kněz může svého poddaného vždy rozhřešiti.
3. Zda někdo může užívati klíčů vůči svému představenému.

XX. ČLÁNEK 1.

Zda kněz může užívati klíče, jež má, vůči kterémukoli člověku.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že kněz může užívati klíče, jež má, vůči kterémukoli člověku. Moc klíčů totiž sestupuje na kněze z onoho Božího výroku, jímž řekl: „Přijmete Ducha Svátého; kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim.“ Ale to je řečeno neomezeně. Tedy mající klíč může neomezeně užívati ho vůči kterémukoli.

Mimo to hmotný klíč, jenž otvírá jednu závoru, otvírá všechny jiné téhož způsobu. Ale každý hřích kterékoli člověka je překážkou téže povahy vzhledem ke vstupu do nebe. Tedy, jestliže může jednoho člověka kněz rozhřešiti klíčem, bude moci i kterékoli jiné.

Mimo to kněžství Nového zákona je dokonalejší než Starého zákona. Ale kněz Starého zákona mohl užívati své moci, již měl rozlišovati mezi malomocenstvím a malomocenstvím, nelišně na všechny. Tedy mnohem více evangelijní kněz může užívati své moci na všechny.

Avšak proti jest, co se praví 16 ot. 1: „Nikomuz z kněží nebudiž dovoleno cizího farníka vázati nebo osvobozovati.“

Mimo to duchovní soud musí býti pořádanější než časný. Ale v časném soudu nemůže kterýkoli soudce kteréhokoli souditi. Tedy, poněvadž užívání klíčů je jakýsi soud, nemůže kterýkoli kněz užívati svého klíče vůči kterémukoli.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, jež jest konati na jednotlivých, nepřísluší týmž způsobem všem. Pročež, jako po všeobecných pravidlech léčení třeba zavolati lékaře, aby všeobecné příkazy léčení přizpůsobili jednotlivým nemocným nebo nemocem, jak náleží, tak v každém předáctví mimo onoho, kdo podává všeobecné příkazy zákona, je třeba některých, jež je jednotlivým při-

způsobí, jak náleží. A proto také v nebeské hierarchii pod Mocnostmi, jež nerozlišeně vládou, se kladou Knížectva, jež jednotlivým krajinám jsou rozdělována, a pod nimi Andělé, kteří jednotlivým lidem za stráž jsou určováni, jak je patrné z těch, jež byla řečena. Pročež i tak musí býti představenství Církve bojující, aby u někoho bylo představenství nerozlišeně na všechny, a pod ním byli jiní, kteří by přijali rozlišenou moc na různé. A protože užívání klíčů vyžaduje nějakou moc představenství, jíž onen, na koho se sděluje užívání klíčů, se stává vlastní látkou toho úkonu, proto onen, kdo má nerozlišenou moc na všechny, může užívat klíčů na všechny; oni však, kdož pod ním přijali rozlišené moci, ne na kterékoliv mohou užívat klíčů, nýbrž jen na ty, kteří jim byli přiděleni, mimo případ nutnosti, kdy nikomu se nesmí svátosti odepřít.

K prvnímu se tedy musí říci, že k rozhřešení od hříchu se vyžaduje dvojí moc, totiž moc kněžství a moc pravomoci. První moc je sice stejně ve všech kněžích, ne však druhá. Proto, kde dal Pán všem apoštolům společně moc odpouštět hříchy, rozumí se o moci, jež sleduje kněžství; proto také kněží, když jsou svěceni, se ona slova říkají. Ale Petrovi zvláště dal moc odpouštět hříchy, Mat. 16, aby se rozumělo, že on před jinými má moc pravomoci. Moc však kněžství, pokud je na ní, se vztahuje na všechny rozhřešované. Proto neomezeně Pán praví: „Kterým odpustíte hříchy,“ rozuměje však, že užívání oné moci má býti z předpokladu moci Petrovi udělené, podle jeho zařízení.

K druhému se musí říci, že hmotný klíč nemůže otevřít než vlastní závoru; ani nějaká činná síla nemůže působiti, leč na vlastní látku. Vlastní však látkou moci kněžství stává se někdo skrze pravomoc. Proto nemůže někdo užívat klíče vůči tomu, na koho se pravomoc nedá.

K třetímu se musí říci, že lid izraelský byl jeden lid a jeden toliko měl chrám; proto nebylo třeba rozlišovati pravomoc kněží, jako nyní v Církvi, v níž jsou shromážděni různí lidé a národové.

XX. ČLÁNEK 2.

Zda kněz může vždy svého poddaného rozhřešiti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že kněz nemůže vždy svého poddaného rozhřešiti. Jak totiž Augustin praví, „nikdo nemá užívat úřadu kněze, leč prost těch, která u jiných soudí“. Ale někdy se přihodí, že kněz je účasten provinění, které jeho poddaný spáchal, jako když poznal poddanou ženu. Tedy se zdá, že ne vždy může na své poddané užití moci klíčů.

Mimo to moci klíčů člověk je uzdravován ode všech nedostatků. Ale někdy nějakému hříchu je připojen nedostatek vyřazení nebo výnos vyobcování, od něhož prostý kněz nemůže rozhřešiti. Tedy se zdá, že nemůže užívat moci klíčů na ony, kdož takovými jsou jati.

Mimo to soud a moc našeho kněžství kněžstvím Starého zákona jsou předobrazeny. Ale menším soudcům podle zákona ne všechno příslušelo zkoumati, nýbrž obracet se k vyšším, jak se praví Exod. 24: „Jestliže nějaká Otázka povstane mezi vámi, podejte jim.“ Tedy se zdá, že ani kněz nemůže z těžších hříchů svého poddaného rozhřešiti, nýbrž musí k vyššímu odeslati.

Avšak proti, komukoli se svěruje hlavní, svěruje se i připojené. Ale kněží se svěruje, aby poddaným svým rozdělovali Eucharistii, k níž je zařízení rozhřešení od jakýchkoli hříchů. Tedy kněz může ode všech hříchů svého poddaného rozhřešiti, pokud se týká moci klíčů.

Mimo to milost zahlazuje každý hřích, byť je malá. Ale kněz rozděljuje svátosti, jimiž se dává milost. Tedy co je na moci klíčů, ode všech hříchů může rozhřešovati.

Odpovídám: Musí se říci, že moc kněžství, pokud je na ní, se vztahuje na všechny hříchy odpouštění. Ale protože k užívání této moci, jak bylo řečeno, se vyžaduje pravomoc, jež s vyšších sestupuje na nižší, proto si vyšší může vyhraditi některá, jež souditi nesvěruje nižšímu; jinak od čehokoli rozhřešovati může jednoduchý kněz, mající pravomoc. Je však pět případů, v nichž je třeba, aby jednoduchý kněz poslal kajícího k vyššímu: první je, když se má uložit slavně pokání, protože toho vlastním přísluhovatelem je biskup; druhý je s vyobcovanými, kdy nižší kněz nemůže rozhřešiti; za třetí, když shledá uvalené vyřazení, pro jehož prominutí musí odeslati k vyššímu; čtvrtý s paliči; pátý, když je zvyk v některém biskupství, že nápadné zločiny se vyhradí biskupovi na odstrašení, protože zvyk dává nebo odnímá moc při takových.

K prvnímu se tedy musí říci, že v takovém případě ani kněz nesmí slyšeti onoho hříchu vyznání ženy, s níž zhřešil, nýbrž má poslati k jinému; ani ona se mu nesmí vyznávati, nýbrž má

žádati dovolení jíti k jinému, nebo uchýliti se k vyššímu, kdyby onen odepřel dovolení; jednak pro nebezpečí, jednak protože je menší stud. Kdyby však rozhřešil, je rozhřešena. Co totiž Augustin praví, že nemá býti v témže provinění, je třeba rozuměti podle slušnosti, ne podle nutnosti svátosti.

K druhému se musí říci, že pokání osvobozuje ode všech nedostatků viny, ne však ode všech nedostatků trestu; protože po vykonaném pokání za vraždy ještě zůstává někdo vyrazeným. Proto kněz může rozhřešiti ze zločinu, a pro odstranění trestu má odeslati k vyššímu, leč při vyobcování, protože rozhřešení od něho musí předcházeti rozhřešení od hříchu; protože pokud někdo je vyobcován, nemůže přijmouti nějakou svátost Církve.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o těch, v nichž si vyšší vyhrazují moc pravomoci.

XX. ČLÁNEK 3.

Zda někdo může užívatí klíčů vůči svému vyššímu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo nemůže užívatí klíčů vůči svému vyššímu. Jakýkoliv totiž svátostný úkon vyžaduje vlastní látku. Ale vlastní látka užívání klíčů, je osoba poddaná, jak bylo řečeno. Tedy na toho, kdo není poddaný, nemůže kněz užívatí klíčů.

Mimo to Církev bojující následuje vítězné. Ale v nebeské církvi nižší anděl nikdy neočišťuje nebo neosvěcuje nebo nezdokonaluje vyššího. Tedy ani nižší nějaký kněz nemůže užívatí hierarchické činnosti, jíž je rozhřešení, na vyššího.

Mimo to soud pokání musí býti spřádanejší než soud vnějšího oboru. Ale ve vnějším oboru nižší nemůže vyobcovati nebo rozhřešiti vyššího. Tedy se zdá, že ani v oboru pokání.

Avšak proti, vyšší představený je také oděn slabostí, a přihází se, že hřeší. Ale lékem proti hříchu je moc klíčů. Tedy, ježto sám nemůže na sebe užívatí klíče, protože nemůže býti zároveň soudcem i vinníkem, zdá se, že nižší může na něho užívatí klíče.

Mimo to, rozhřešení, jež se děje silou klíčů, je zařízeno k přijetí Eucharistie. Ale nižší může vyššímu udělovati Eucharistii, když žádá. Tedy i moci klíčů naň užívatí, když se mu podrobí.

Odpovídám: Musí se říci, že moc klíčů, co je na ní, se vztahuje na všechny, jak bylo řečeno. Ale že na někoho nemůže kněz užívatí moci klíčů, přihází se z toho, že jeho moc je zvláště na některé omezena. Proto onen, jenž omezil, může rozšířiti, na koho chce; a proto také mu může dáti moc sám na sebe, ačkoli sám nemůže moci klíčů na sebe užítí, protože moc klíčů vyžaduje za látku nějakého poddaného, a tak jiného: sám sobě totiž nikdo nemůže býti podroben.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli biskup, jež jednoduchý kněz rozhřešuje, jest jednoduše vyšší nad něho, přece je nižší, pokud se mu podrobuje jako hříšník.

K druhému se musí říci, že v andělech nemůže nastati nějaký nedostatek, k vůli němuž svým nižším by vyšší byli poddáni, jako se přihází u lidí. Proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že vnější soud je u lidí, ale soud vyznání je vzhledem k Bohu, u něhož někdo se stává menší tím, že hřeší, ne však u představenství lidí. Proto ve vnějším soudu jako nikdo nemůže na sebe dáti výnos vyobcování, tak ani jinému svěřiti, aby ho vyobcovał. Ale v oboru svědomí může jinému svěřiti rozhřešení sebe, jehož sám nemůže použítí. Nebo jest říci, že rozhřešení v oboru vyznání je hlavně moci klíčů, a v důsledku přihlíží k pravomoci; ale vyobcování přihlíží zcela k pravomoci. Avšak co do moci kněžství všichni jsou si rovni, ne však co do pravomoci. Proto to není podobně.

OTÁZKA XXI.

O VÝMĚRU A PŘÍHODNOSTI A PŘÍČINĚ VYOBCOVÁNÍ

Dělí se na čtyři články.

Následuje zkoumání o vyobcování. O něm pak nejprve jest úvaha o výměru vyobcování, o příhodnosti a příčině; za druhé o tom, kdo může vyobcovati a býti vyobcován; za třetí o styku s vyobcovanými; za čtvrté o rozhřešení od vyobcování.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda vhodně se vyměřuje vyobcování.

2. Zda Církev má někoho vyobcovati.
3. Zda někdo má být vyobcován za nějaké časné poškození.
4. Zda vyobcování nespravedlivě uvalené má nějaký účinek.

XXI. ČLÁNEK 1.

Zda je vhodný tento výměr vyobcování: Vyobcování je odloučení od společenství Církve, atd.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je nevhodný tento výměr vyobcování, od některých stanovený: „Vyobcování je odloučení od společenství Církve co do užitku a všeobecných přímluv.“ Přímluvy Církve totiž platí těm, za něž se dějí. Ale Církev se modlí za ty, kdož jsou mimo Církev, jako za kacíře a pohany. Tedy také za vyobcované, kteří jsou mimo Církev: a tak jim platí přímluva Církve.

Mimo to nikdo neztrácí přímluvy Církve, leč vinou. Ale vyobcování není vina, nýbrž trest. Tedy vyobcováním se neodlučuje někdo od obecných přímluv Církve.

Mimo to užitek Církve se nezdá být jiný než přímluvy; nemůže se totiž rozumět o užtku časných dober, protože ta se vyobcovaným neodnímají. Tedy nevhodně se obě klade.

Mimo to menší vyobcování jest jakési vyobcování; ale jím člověk neztrácí přímluvy Církve. Tedy výměr je nevhodný.

Odpovídám: Musí se říci, že onen, kdo je křtem postaven do Církve, do dvojího se zapisuje, totiž do sboru věřících a do účasti svátostí, a toto předpokládá první, protože v přijímání svátostí mají společenství také věřící. Proto někdo může se octnouti mimo Církev vyobcováním dvojmo. Jedním způsobem tak, že se odloučí pouze od účasti na svátostech; a to je vyobcování menší. Jiným způsobem tak, že je vyloučen z obojího: a tak je vyobcování větší, jež se zde vyměřuje. Nemůže však být třetí, že totiž se vyloučí ze společenství věřících, a ne z účasti svátostí, z důvodu již řečeného; protože totiž věřící mají společenství ve svátostech. Ale společenství věřících je dvojí: nějaké v duchovních, jako jsou vzájemné modlitby, a schůze k přijímání posvátností; nějaké v tělesných úkonech zákonitých: a *to* společenství těmito verši je obsaženo:

Když za přechyby anathema kdo bývá vyhlášen, ret, prosba a buď zdrav, i sblížení, stůl se odpírá. *Ret* totiž, aby se nedalo políbení; *prosba*, abychom se nemodlili s vyobcovanými; *buď zdrav*, aby nebyli pozdravováni; *i sblížení*, aby totiž s nimi někdo neměl účast ve svátostech; *stůl se odpírá*, aby někdo s nimi nejedl za stolem. Předestlaný tedy výměr obnáší oddělení od svátostí, v tom, že praví, *co do užitku*: a od společenství věřících co do duchovních v tom, že praví, a *všeobecné přímluvy Církve*. Jiný pak výměr se shledává, jenž se dává podle odloučení od obojích úkonů, jenž je takový: vyobcování je odloučení od jakéhokoli dovoleného společenství a zákonitého úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že za nevěřící se děje modlitba, ale oni nepřijímají užitku modlitby, leč se obrátí k víře. Podobně i za vyobcované se může dít modlitba, ačkoliv ne mezi modlitbami, jež se dějí za údy Církve; a přece užitek nepřijímají, pokud zůstávají ve vyobcování; ale děje se modlitba, aby se jim dal duch pokání, aby byli rozhrěšeni od vyobcování.

K druhému se musí říci, že přímluvy někoho platí někomu, podle toho, jak ho zasáhnou. Může však činnost jednoho zasáhnouti jiného dvojmo: jedním způsobem ze síly lásky, jež spojuje všechny věřící, aby byli jedno v Bohu, jako se praví Žalm. 118: „Jsem účastníkem všech bojících se tebe.“ A toto zasáhnutí vyobcování nepřipouští. Protože spravedlivě někdo může být vyobcován jen za smrtelnou vinu, již někdo od lásky je již oddělen, i když není vyobcován. Nespravedlivě však vyobcování nemůže někomu odníti lásku, protože je o největších dobrech, jež nemohou být odňata někomu proti jeho vůli. Jiným způsobem úmyslem konajícího přímluvy, jenž se týká někoho, za něhož se dějí: a takové zasáhnutí vyobcování připouští; protože Církev výnosem vyobcování odlučuje vyobcované ze všeobecnosti věřících, za něž koná přímluvy. Proto jim neprospívají přímluvy Církve, jež se konají za celou Církev: ani jménem Církve nemůže za ně mezi údy Církve být modlitba, ačkoliv nějaká soukromá osoba může za jejich obrácení vysílati nějakou přímluvu skrze úmysl.

K třetímu se musí říci, že duchovní užitek Církve není toliko z přímlyv, nýbrž také z přijetí svátostí a ze soužití věřících.

Ke čtvrtému se musí říci, že menší vyobcování nemá dokonalou povahu vyobcování, nýbrž nějakou jeho stránku. A proto není třeba, aby zcela mu příslušel výměr vyobcování, nýbrž pouze v něčem.

XXI. ČLÁNEK 2.

Zda Církev má někoho vyobcovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Církev nemá nikoho vyobcovati, protože vyobcování je jakési zlořečení. Ale Řím. 12 se nám zakazuje zlořečiti. Tedy Církev nemá vyobcovati.

Mimo to bojující Církev má následovati vítěznou. Ale, jak v listě Judově čteme, „když archanděl Michael s ďáblem zápasil o tělo Mojžíšovo, neodvážil se pronést soud rouhání, ale řekl: Při-kaž tobě Bůh". Tedy ani Církev bojující nemá někomu pronést soud zlořečení nebo vyobcování.

Mimo to nikdo nemá býti vydán do rukou nepřítele, leč zcela beznadějný. Ale vyobcováním je vydán někdo do ruky satanu, jak je patrné I. Kor. 5. Poněvadž tedy nad nikým se nemá zoufati v tomto životě, Církev nemá nikoho vyobcovati.

Avšak proti jest, že Apoštol, I. Kor. 5, nařizuje někoho vyobcovati čili vydati satanovi.

Mimo to Mat. 18 se praví o onom, kdo pohrdá hlasem Církve: „Budiž tobě jako pohan a publikán." Ale pohané jsou mimo Církev. Tedy i oni, kdo pohrdají hlasem Církve, vyobcováním mají býti postaveni mimo Církev.

Odpovídám: Musí se říci, že soud Církve musí býti soudvárný soudu Božímu. Bůh však hříšníky mnohonásobně trestá, aby je k dobrému přitáhl: jedním způsobem, trestaje ranami; jiným způsobem, ponechávaje člověka sobě, aby odnětím pomoci, jimiž byl zdržován od zlého, poznal svou slabost, a pokorně se k Bohu navrátil, od něhož pyšně odešel. A co do obojího Církev ve výnosu vyobcování následuje Boží soud. Pokud totiž někoho odlučuje od společenství věřících, aby se zarděl, následuje Boží soud, jímž trestá ranami; pokud však od přímlyv a jiných duchovních odlučuje, následuje Boží soud, jímž člověka sobě ponechává, aby v pokoře sebe poznal, vrátil se k Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlořečení může býti dvojmo: jedním způsobem tak, že úmyslem ostává na zlu, jež přeje nebo říká: a tak zlořečení všemi způsoby je zakázáno. Jiným způsobem tak, že zlo, jež někdo zlořečením přeje, řídí k dobru onoho, komu je zlořečeno; a tak zlořečení někdy je dovolené a spásné: jako také lékař způsobí nějakou škodu nemocnému jako řez, aby jím byl osvobozen od nemoci.

K druhému se musí říci, že ďábel je nenapravitelný; proto nemůže přijmouti nějaké dobro z trestu vyobcování.

K třetímu se musí říci, že tím, že někdo je zbaven přímlyv Církve, upadá ve trojí neprospěch, z odepření trojího, jehož někdo dosahuje z přímlyv Církve. Přispívají totiž k rozmnožení milosti těm, kdo ji mají, nebo k zasloužení těm, kdo nemají: a o tom praví Mistr Sentencí, IV. dist. 18: „Milost Boží vyobcováním se odnímá." Přispívají také ke střežení ctnosti: a o tom praví, že „ochrana se odnímá", ne že zcela je vyňat vyobcovaný z Boží prozřetelnosti, nýbrž z oné prozřetelnosti, již syny Církve zvláštějším způsobem střeží. Přispívají také k ochraně od nepřítele: a o tom praví, že „ďáblu se dává větší moc zuřiti proti němu, i duchovně i tělesně". Proto v prvotní Církvi, kdy bylo třeba zázraky lidi k víře vybízeti, jako dar Ducha Svatého viditelným znamením se zjevoval, tak i vyobcování tělesným trápením od ďábla se projevilo. Ani není nevhodné, je-li dán nepříteli onen, kdo není bez naděje, protože se nedává jako na odsouzení, nýbrž jako na napravení; poněvadž v moci Církve je, když chce, vytrhnouti ho z jeho rukou.

XXI. ČLÁNEK 3.

Zda někdo pro nějaké časné poškození má býti vyobcován.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemá býti vyobcován pro nějaké časné poškození, protože trest nemá přesahovati vinu. Ale trest vyobcování je zbavení někoho duchovního dobra, jež vyniká nad všechna časná dobra. Tedy pro časné nikdo nemá býti vyobcován.

Mimo to nemáme nikomu odpláceti zlem za zlo, podle nařízení Apoštola, Řím. 12. Ale to by bylo odpláceti zlem za zlo, kdyby za takové poškození někdo byl vyobcován. Tedy žádným způsobem se to nemá státi.

Avšak proti jest, že Petr Ananiáše a Safiru odsoudil k smrti za zpronevření peněz za pole, Skut. 5. Tedy i v Církvi je dovoleno za časná poškození vyobcovati.

Odpovídám: Musí se říci, že vyobcováním církevní soudce vylučuje jakýmsi způsobem vyobcované z království. Proto, ježto nemá z království vylučovati, než nehodné, jak z výměru klíče bylo patrné, a nikdo se nestává nehodným, leč hříchem smrtelným ztratil lásku, jež je cestou, vedoucí do království, proto nikdo nemá býti vyobcován, leč za smrtelný hřích. A protože v poškození někoho tělesně nebo v časných věcech někdo hřeší smrtelně, a jedná proti lásce, proto za učiněnou škodu časnou Církev někoho může vyobcovati. Ale protože vyobcování je nejtěžší trest, tresty však jsou léky, podle Filosofova, II. Ethic, moudrému však lékaři náleží začít od lehčích léků, a méně nebezpečných, proto vyobcování nemá býti uvaleno ani za smrtelný hřích, leč byl zatvrzelý buď nepřišel k soudu, nebo před ukončením soudu bez dovolení odešel, nebo neposlechnuv rozhodnutí. Tehdy totiž se považuje za zatvrzelého, když byl napomenut a odmítl poslechnouti; a má býti vyobcován od soudce, nemajícího již, co by proti němu více činil.

K prvnímu se tedy musí říci, že velikost viny se neměří ze škody, již někdo činí, nýbrž z vůle, kterou činí, jednáje proti lásce. Proto, ačkoliv trest vyobcování přesahuje škodu, nepřesahuje přece velikost viny.

K druhému se musí říci, že když někdo trestem je napravován, nečiní se mu zlo, nýbrž dobro; protože tresty jsou léky, jak bylo řečeno.

XXI. ČLÁNEK 4.

Zda vyobcování nespravedlivě uvalené má nějaký účinek.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vyobcování nespravedlivě uvalené žádným způsobem nemá účinku, protože vyobcováním se odnímá ochrana a milost Boží, jež se nemohou nespravedlivě odníti. Tedy vyobcování nespravedlivě uvalené nemá účinku.

Mimo to Jeronym praví, k onomu Mat. 16, „Tobě dám klíče, že „je farizejské hledisko, považovati za svázaného nebo rozvázaného, jenž je svázán nebo rozvázan nespravedlivě“. Ale jejich hledisko bylo pyšné a bludné. Tedy vyobcování nespravedlivě nemá žádného účinku.

Avšak proti, podle Řehoře, Hom. XXI, „příkazům pastýře, ať spravedlivým nebo nespravedlivým, náleží bázeň“. Nebyly by však obávané, kdyby něco neškodily, i nespravedlivé. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že vyobcování lze nazvati nespravedlivé dvojmo: jedním způsobem se strany vyobcovávajícího, jako když z nenávisti nebo z hněvu někdo vyobcuje; a tehdy nicméně vyobcování má svůj účinek, ačkoli onen, kdo vyobcuje, hřeší, protože tento spravedlivě trpí, ačkoliv onen nespravedlivě jedná. Jiným způsobem se strany samého vyobcování, buď proto, že příčina vyobcování je nepatřičná, buď že se vynáší výrok s opominutím řádu práva: a tehdy, je-li takový omyl se strany výnosu, jenž výnos činí neplatným, nemá účinku, protože není vyobcování. Jestliže však takový omyl nezneplatní výnos, má svůj účinek; a má vyobcovaný pokorně poslechnouti, a bude mu k zásluze; nebo utéci se k vyššímu soudci, nebo žádati rozhřešení od vyobcovavšího. Kdyby však pohrdal, tím by smrtelně hřešil. Stává se však někdy, že je patřičná příčina se strany vyobcovávajícího, jež není patřičná se strany vyobcovaného; jako když někdo pro neskutečný zločin je vyobcován na soukromém soudě: a tehdy, jestliže pokorně snáší, zásluha pokory nahrazuje škodu vyobcování.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv člověk nemůže nespravedlivě ztratiti milost Boží, může přece ztratiti nespravedlivě ona, jež jsou s naší strany, jež uzpůsobují k milosti Boží; jako je patrné, jestliže se odejme někomu hlásání vědy, jež mu patří. A tím způsobem se praví, že vyobcování odnímá milost Boží, jak je patrné z řečených.

K druhému se musí říci, že Jeronym mluví co do viny, a ne co do trestů, jež mohou býti uvaleny také nespravedlivě od ředitelů Církve.

OTÁZKA XXII.

O TĚCH, KTERÍ MOHOU VYOBICOVATI A BÝTI VYOBICOVÁNÍ

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o těch, kteří mohou vyobcovati nebo býti vyobcováni. O tom je šest otázek:

1. Zda kterýkoli kněz může vyobcovati.
2. Zda nekněz může vyobcovati.
3. Zda vyobcovaný nebo vyřazený může jiného vyobcovati.
4. Zda někdo sám sebe nebo rovného nebo vyššího může vyobcovati.
5. Zda nějaká universita může býti vyobcována.
6. Zda vyobcovaný může býti ještě vyobcován.

XXII. ČLÁNEK 1.

Zda kterýkoli kněz může vyobcovati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že kterýkoli kněz může vyobcovati. Vyobcování totiž je úkon klíčů. Ale kterýkoli kněz má klíče. Tedy kterýkoli kněz může vyobcovati.

Mimo to větší je rozhřešovati a svazovati v oboru pokání než v oboru soudu. Ale kterýkoli kněz může sobě poddané v oboru pokání rozhřešiti a svazovati. Tedy také může kterýkoliv kněz sobě poddané vyobcovati.

Avšak proti, ta, v nichž hrozí nebezpečí, mají býti vyhazena větším. Ale trest vyobcování je velice nebezpečný, neděje-li se s umírněním. Tedy nemá býti kterémukoli knězi svěřen.

Odpovídám: Musí se říci, že v oboru svědomí se projednává pře mezi Bohem a člověkem; v oboru však vnějšího soudu se projednává pře člověka člověkem. Proto rozhřešení nebo svázání, jež zavazuje jednoho člověka pouze vzhledem k Bohu, náleží do oboru pokání; ale ono, jež zavazuje člověka ve srovnání k jiným lidem, náleží k veřejnému oboru vnějšího soudu. *A protože* člověk vyobcováním je odlučován od společenství věřících, proto vyobcování náleží k vnějšímu oboru, a pouze mohou vyobcovati, kteří mají pravomoc v soudním oboru. A proto pouze biskupové vlastní mocí a vyšší představení, podle všeobecnějšího mínění, mohou vyobcovati; ale farní kněží jen z pověření jim učiněného nebo v jistých případech, jako při krádeži při lupu a takových, v nichž je jim právem uděleno, že mohou vyobcovati. Jiní však řekli, že také farní kněží mohou vyobcovati. Ale řečené mínění je důvodnější.

K prvnímu se tedy musí říci, že vyobcování není úkon klíče přímo, nýbrž spíše vzhledem k vnějšímu soudu. Ale výnos vyobcování, ačkoliv vnějším soudem se prohlásí, protože však nějakým způsobem náleží ke vstupu do království, pokud Církev bojující je cesta k vítězné, proto taková pravomoc, jíž člověk může vyobcovati, může se zváti klíčem. A podle toho od některých se rozlišuje, že je klíč kněžství, jež mají všichni kněží, a klíč pravomoci v oboru soudu, jež mají pouze soudci vnějšího oboru. Obojí však Bůh dal Petrovi, a od něho sestoupilo na jiné, kteří mají obojí.

K druhému se musí říci, že kněží farní mají sice pravomoc na své poddané co do oboru svědomí, ale ne co do oboru soudu, protože nemohou k nim přijíti ve sporných záležitostech. Proto nemohou vyobcovati, ale mohou rozhřešovati v oboru pokání. A ačkoli obor pokání je hodnotnější, přece při soudním oboru se vyžaduje větší slavnostnost, protože je při něm třeba, aby se zadostučinilo nejen Bohu, nýbrž také lidem.

XXII. ČLÁNEK 2.

Zda nekněží mohou vyobcovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nekněží nemohou vyobcovati. Protože vyobcování jest úkon klíčů, jak se praví Sent. IV., dist. 18. Ale nekněží nemají klíče. Tedy nemohou vyobcovati.

Mimo to více se vyžaduje k vyobcování než k rozhršení v oboru pokání. Ale nekneží v oboru pokání nemohou rozhršiti. Tedy ani uvaliti vyobcování.

Avšak proti jest, že vyobcovávají arcijáhni, vyslanci a zvolení, kteří někdy nejsou kněžími. Tedy nejen kněží mohou vyobcovati.

Odpovídám: Musí se říci, že svátosti, v nichž se uděluje milost, náleží rozdělovati pouze kněžím: proto pouze oni mohou rozhršovati a svazovati v oboru pokání. Ale vyobcování nepřihlíží přímo k milosti, nýbrž v důsledku, pokud člověk je zbavován přímluv Církve, jež k milosti uzpůsobují, nebo v milosti uchovávají. Proto také nekneží, mají-li pravomoc v oboru rozeprí, mohou vyobcovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv nemají klíč kněžství, přece mají klíč pravomoci.

K druhému se musí říci, že tato dvě se mají jako přesahující a přesažené: proto někomu přísluší jedno, komu nepřislúší druhé.

XXII. ČLÁNEK 3.

Zda vyobcovaný nebo vyřazený může jiného vyobcovati.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vyobcovaný nebo vyřazený může jiného vyobcovati. Onen totiž, kdo je vyobcovaný nebo vyřazený, ani pravomoc neztrácí, ani kněžství, protože ani není znovusvěcen, když je rozhršen, ani péče duší se opět nesvěruje. Ale vyobcování nevyžaduje než kněžství nebo pravomoc. Tedy také vyobcovaný nebo vyřazený může vyobcovati.

Mimo to větší je proměňovati tělo Kristovo než vyobcovati. Ale takoví mohou proměňovati. Tedy i vyobcovati.

Avšak proti, svázaný tělesně nemůže jiného svázati. Ale svazek duchovní je silnější než tělesný. Tedy vyobcovaný nemůže jiného vyobcovati, poněvadž vyobcování je svazek duchovní.

Odpovídám: Musí se říci, že užívání pravomoci je v poměru k jinému člověku. Proto, poněvadž každý vyobcovaný je odloučen od společenství věřících, kterýkoliv vyobcovaný je zbaven užívání pravomoci. A protože vyobcování patří k pravomoci, proto vyobcovaný nemůže vyobcovati; a též důvod jest o vyřazeném z pravomoci. Jestliže totiž je pouze vyřazen z kněžství, tu nemůže ta, jež patří kněžství, ale může ta, jež patří k pravomoci; a naopak, jestliže je vyřazen z pravomoci, a ne z kněžství, nemůže ta, jež patří pravomoci, ale může ta, jež patří kněžství; jestliže však z obojího, tu nemůže žádné.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoliv vyobcovaný nebo vyřazený neztrácí pravomoc, ztrácí přece užívání pravomoci.

K druhému se musí říci, že proměňovati sleduje moc charakteru, který je nezrušitelný; proto člověk, jakmile má charakter, vždy může proměňovati, třeba ne vždy je mu dovoleno. Jinak však je s vyobcováním, jež sleduje pravomoc, jež se může odniti a svázati.

XXII. ČLÁNEK 4.

Zda někdo může sám sebe nebo rovného nebo vyššího vyobcovati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že někdo může sám sebe nebo rovného nebo vyššího vyobcovati, protože anděl Boží větší byl Pavla: Mat. 11: „Kdo je menší v království Božím, je větší toho,“ nad něhož nikdo mezi zrozenci žen není větší. Ale Pavel vyobcoval anděla z nebe, jak je patrné Galat. 1. Tedy člověk může vyššího vyobcovati.

Mimo to kněz někdy vyobcuje všeobecně za krádež nebo za něco takového. Ale může se státi, že sám to učinil nebo vyšší nebo rovný. Tedy někdo může sebe nebo rovného nebo vyššího vyobcovati.

Mimo to někdo může vyššího rozhršiti v oboru pokání nebo rovného; jako když biskupové svým poddaným se vyznávají, a když jeden kněz druhému vyznává všední. Tedy se zdá, že také vyobcovati někdo může vyššího nebo rovného.

Avšak proti, vyobcování jest úkon pravomoci. Ale nikdo nemá na sebe pravomoc, protože v jedné záležitosti nemůže býti někdo soudcem i vinníkem, ani opět vyšším nebo rovným. Tedy nemůže někdo vyššího nebo rovného nebo sebe vyobcovati.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto pravomocí někdo je postaven na stupeň povýšení vzhledem k tomu, na něhož má pravomoc, protože jest jeho soudcem, proto nikdo nemá sám na sebe pravomoc nebo na vyššího nebo rovného; a v důsledku, nikdo nemůže sebe vyobcovati nebo vyššího nebo rovného.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví za předpokladu, to jest, kdyby se tvrdilo, že anděl hřeší: tak totiž by nebyl vyšší než Apoštol, nýbrž nižší. Ani není nevhodné, že v podmíněných, jejichž předvěti jsou nemožná, i důsledky jsou nemožné.

K druhému se musí říci, že v takovém případě nikdo není vyobcován, protože rovný nad rovným nemá vládu.

K třetímu se musí říci, že rozhřešení a svázání v oboru vyznání je pouze vzhledem k Bohu, u něhož hříchem někdo se *stává* nižším než jiný, ale vyobcování je na soudně vnějším, v němž někdo neztrácí výši z toho, že hřeší. Proto není podobný důvod o obojím oboru. A přece také i v oboru vyznání někdo nemůže sám sebe rozhřešiti, ani vyššího nebo rovného, leč z pověření sobě učiněného. Z všedních však může, protože všední se odpouštějí z jakýchkoliv svátostí udělujících milost: proto odpuštění všedních sleduje moc kněžství.

XXII. ČLÁNEK 5.

Zda na nějakou universitu se může vynést výnos vyobcování.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že na nějakou universitu výnos vyobcování se může vydati. Příhodí se totiž někdy, že nějaká universita se spikne ve zlobě. Ale za zlobu, v níž někdo trvá zatvrzele, se má vydati vyobcování. Tedy se může na nějakou universitu vynést vyobcování.

Mimo to, co je nejtěžší na vyobcování, je odloučení od svátostí Církve. Ale někdy celé obci se zakázají bohoslužby. Tedy i nějaká universita může býti vyobcována.

Avšak proti je Glossa Augustinova, Mat. 12, jež praví, že „předáka a množství nelze vyobcovati“.

Odpovídám: Musí se říci, že nemá býti někdo vyobcován, leč za smrtelný hřích. Hřích však spočívá v úkonu; úkon však nejčastěji není společnosti, nýbrž jednotlivých osob. Proto jednotlivci ze společnosti mohou býti vyobcováni, ne však sama společnost. A jestliže někdy také úkon je celého množství, jako když mnozí táhnou loď, již nikdo sám nemůže táhnouti, přece není důvodné, že nějaká společnost tak celá souhlasí se zlem, aniž jsou někteří nesouhlasící. A protože nepatří k Bohu, jenž soudí celou zemi, aby odsoudil spravedlivého s bezbožným, jak se praví Gen. 18, proto Církev, jež má napodobovati soud Boží, dosti prozřetelně stanovila, aby společnost nebyla vyobcována, aby vybíráním koukole zároveň byla vytrhána i pšenice.

K prvnímu tedy je patrné řešení z řečených.

K druhému se musí říci, že vyřazení není takový trest, jako vyobcování, protože vyřazení nejsou zbavování přímluv Církve jako vyobcování. Proto také někdo bez vlastního hříchu je vyřazen; jako také celé království se dává pod zákaz pro hřích králův. Proto není podobně s vyobcováním a s vyřazením.

XXII. ČLÁNEK 6.

Zda onen, kdo je jednou vyobcován, může býti ještě vyobcován.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že onen, kdo je jednou vyobcován, dále nemůže býti vyobcován. Neboť praví Apoštol, I. Kor. 5: „Neboť, co mám souditi o těch, kdož jsou venku?“ Ale vyobcování jsou již mimo Církev. Tedy nad nimi Církev nemá soud, aby je mohla opět vyobcovati.

Mimo to vyobcování je odloučení nějaké od božských a od společenství věřících. Ale když je někdo něčeho zbaven, nemůže toho býti opět zbaven. Tedy jeden vyobcovaný nemůže býti opět vyobcován.

Avšak proti, vyobcování je jakýsi trest a léčivý prostředek. Ale všechny tresty a léky se opakují, když případ vyžaduje. Tedy i vyobcování lze opakovati.

Odpovídám: Musí se říci, že onen, kdo je vyobcován, může býti opět vyobcován, buď opako-

váním téhož vyobcování k většímu svému zahanbení, aby tak odešel od hříchu, nebo pro jiné příčiny: a tu tolik je hlavních vyobcování, kolik příčin; pro které někdo je vyobcován.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví o pohanech, a jiných nevěřících, kteří nemají charakteru, jímž jsou připočtení k lidu Božímu. Ale protože křestní charakter, jímž někdo je připočten k lidu Božímu, je nezničitelný, proto vždy zůstává pokřtěný nějakým způsobem v Církvi: a tak Církev vždy může o něm souditi.

K druhému se musí říci, že zbavení, ačkoliv o sobě nepřijímá více a méně, přijímá přece více a méně podle své příčiny: a podle toho, vyobcování se může opakovati. A více je vzdálen od přímlov Církve, kdo vícekrát je vyobcován, než kdo jednou toliko.

OTÁZKA XXIII. O STYKU S VYOBCOVANÝMI

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o styku s vyobcovanými.

O tom jsou tři otázky:

1. Zda je dovolen s vyobcovaným styk v čistě tělesných.
2. Zda stýkající se s vyobcovaným je vyobcován.
3. Zda styk s vyobcovaným v případech nepřipustných je smrtelný hřích.

XXIII. ČLÁNEK 1.

Zda s vyobcovaným je dovolen styk v čistě tělesných.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je dovolen s vyobcovaným styk v čistě tělesných. Vyobcování totiž je úkon klíčů. Ale moc klíčů se vztahuje pouze k duchovním. Tedy vyobcováním se nezabráňuje, aby jeden s druhým se mohl stýkati v tělesných.

Mimo to, „co je ustanoveno pro lásku, nebojuje proti lásce“. Ale z přikázání lásky jsme vázáni přispěti nepřátelům, což se nemůže státi bez nějakého styku. Tedy je dovolen s některým vyobcovaným styk v tělesných.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 5: „S takovým ani nepožívatí pokrmu.“

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí vyobcování: jedno je menší, jež odlučuje pouze od účasti na svátostech, ale ne od společenství věřících. A proto s takovým vyobcovaným je dovolen styk, ale není dovoleno udělovati mu svátosti. Jiné je větší vyobcování, a toto odlučuje člověka od svátosti Církve i od společenství věřících. A proto s takovým vyobcováním vyobcovaným není dovolen styk. Ale protože Církev zavádí vyobcování na vyléčení, ne na záhubu, proto jsou z této všeobecnosti vyňata některá, v nichž je dovolen styk, totiž v těch, jež náleží ke spáse, protože o takových může člověk dovoleně mluvit s vyobcovaným: může také vložit i jiná do řeči, aby snáze slova spásy z důvěrnosti byla přijata. Jsou vyňaty též některé osoby, jímž zvláště náleží opatření vyobcovaného; totiž manželka, dítě, otrok, poddaný a sloužící. Ale to je řečeno o synech nevymaněných: jinak by byli vázáni varovati se otce. O jiných pak se rozumí, že je dovolen styk s vyobcovaným, jestliže před vyobcováním se mu poddali. ne však, jestliže potom. Některí však rozumějí obráceně, že totiž vyšším je dovolen styk s nižšími. Jiní však odporují. Ale aspoň v těch mají se s nimi stýkati, ve kterých jsou jim zavázáni, protože, jako nižší jsou vázáni ke službě vyšším, tak vyšší k opatření nižších. Jsou také některé případy vyňaty: jako když je neznámo vyobcování; a když někteří jsou poutníci a cestující v zemi vyobcovaných, kteří dovoleně mohou od nich kupovati nebo také přijmouti almužnu. A podobně, jestliže někdo vidí vyobcovaného v nouzi, protože tu z přikázání lásky je vázán mu pomoci. A ta jsou tímto veršem obsažena:

Užitek, pán, pokora, věc neznámá a nutnost.

Takže se *užitek* vztahuje ke slovům spásy; *pán* k manželství, *pokora* k poddanosti; ostatní jsou patrná.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesná jsou zařízena k duchovním. Proto moc, jež se vztahuje k duchovním, také k tělesným se může vztahovati; jako umění, jež je o cíli, přikazuje o těch, jež

jsou k cíli.

K druhému se musí říci, že v onom případě, v němž někdo z příkázání lásky je vázán stykem, nezakazuje se, jak je patrné z řečených.

XXIII. ČLÁNEK 2.

Zda stýkající se s vyobcovaným je vyobcován.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že stýkající se s vyobcovaným není vyobcován. Více totiž je odloučen od Církve pohan než vyobcovaný. Ale onen, kdo se stýká s pohanem, nebo židem, není vyobcován. Tedy ani ne onen, kdo se stýká s vyobcovaným křesťanem.

Mimo to, jestliže onen, kdo se stýká s vyobcovaným, je vyobcován, z téhož důvodu onen, kdo se stýká se stýkajícím se, bude vyobcován; a tak by se postupovalo do nekonečna, což se zdá nemožné. Tedy není vyobcován, kdo se stýká s vyobcovaným.

Avšak proti jest, že vyobcovaný je postaven mimo společenství. Tedy, kdo se s ním stýká, odstupuje od společenství Církve: a tak se zdá, že je vyobcován.

Odpovídám: Musí se říci, že vyobcování lze na někoho uvaliti dvojmo: buď tak, že sám je vyobcován se všemi stýkajícími se s ním; a tu není pochyby, že kdokoliv se s ním stýká, je vyobcován větším vyobcováním. Nebo je vyobcován jednoduše; a tu, buď se s ním někdo stýká ve zločinu, poskytuje jemu radu, pomoc, přízeň, a tak opět je vyobcován větším vyobcováním. Nebo se s ním stýká v jiných, jako slovem, nebo políbením, nebo stolováním: a tak je vyobcován menším vyobcováním.

K prvnímu se tedy musí říci, že Církev nezamýšlí napravovati nevěřící tak, jako věřící, jež má na starosti. A proto nebrání styku s nevěřícími tak, jako styku s věřícími těm, které vyobcuje, na něž má nějakou moc.

K druhému se musí říci, že je dovolen styk s vyobcovaným menším vyobcováním. A tak vyobcování nepřechází na třetí osobu.

XXIII. ČLÁNEK 3.

Zda styk s vyobcovaným v případech nepřipustných je vždy smrtelný hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že styk s vyobcovaným v případech nepřipustných je vždy smrtelný hřích, protože jeden dekretal odpovídá, že „pro strach smrti nemá se nikdo s vyobcovaným stýkati, protože někdo má spíše podstoupiti smrt, než by smrtelně zhřešil“. Ale tento důvod by nebyl nic, kdyby styk s vyobcovaným vždy byl smrtelný hřích. Tedy, atd.

Mimo to jednati proti nařízení Církve je smrtelný hřích. Ale Církev nařizuje, aby se nikdo nestýkal s vyobcovaným. Tedy styk s vyobcovaným je smrtelný hřích.

Mimo to nikomu se nebrání přijmouti eucharistii pro všední hřích. Ale, tomu, kdo se stýká s vyobcovaným v případech nepřipustných, brání se přijmouti eucharistii, protože upadá do menšího vyobcování. Tedy stýkající se s vyobcovaným v případech nepřipustných hřeší smrtelně.

Mimo to nikdo nemá býti vyobcován větším vyobcováním, leč za smrtelný hřích. Ale někdo podle práv může býti vyobcován větším vyobcováním za to, že se stýká s vyobcovaným. Tedy styk s vyobcovaným je smrtelný hřích.

Avšak proti, od smrtelného hříchu nikdo nemůže rozhřešiti, leč nad ním má pravomoc. Ale kterýkoliv kněz může rozhřešiti od styku s vyobcovanými. Tedy není smrtelný hřích.

Mimo to podle míry hříchu má býti způsob trestu. Ale za styk s vyobcovanými podle obecné zvyklosti neukládá se trest povinný hříchu smrtelnému, nýbrž spíše povinný všednímu. Tedy není smrtelný hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že kdykoli někdo se stýká s vyobcovaným slovem nebo jakýmkoli řečeným způsobem, podle kterého mu není dovolen styk, hřeší smrtelně, mimo případy, vyňaté v právu. Ale protože se to zdá velmi těžké, aby smrtelně hřešil člověk za jedno lehké slovo, jímž vyobcovaného osloví, a mnohým by vyobcovávající kladl osidlo zavržení, jež by se proti nim obrátilo, proto jiným se zdá důvodnější, že ne vždy hřeší smrtelně, nýbrž pouze, když se s nimi stýká ve hříchu nebo v božských nebo na pohrdání Církvi.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen dekretál mluví o styku v božských. Nebo jest říci, že je podobný důvod o smrtelném hříchu a všedním v tom, že, jako smrtelný hřích nelze dělati dobře, tak ani všední. A proto, jako člověk má spíše snést smrt, než by hřešil smrtelně, tak také, než by hřešil všedně, oním způsobem povinnosti, jímž se má varovati všedních.

K druhému se musí říci, že nařízení Církve přímo přihlíží k duchovním a v důsledku k zákonitým úkonům; a proto, kdo se s ním stýká v božských, jedná proti nařízení a smrtelně hřeší; kdo však se s ním stýká v jiných, jedná mimo nařízení, a hřeší všedně.

K třetímu se musí říci, že někdo také bez nějaké viny někdy je zdržován od Eucharistie, jak je patrné u vyřazených nebo při záповědích, protože takové tresty se někomu ukládají za vinu jiného, jež se v nich trestá.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli styk s vyobcovaným je všední hřích, přece trvalý styk s ním je hřích smrtelný. A za to může podle práv někdo býti vyobcován.

OTÁZKA XXIV. O ROZHŘEŠENÍ OD VYOBCOVÁNÍ

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o rozhřešení od vyobcování. O tom jsou tři otázky:

1. Zda kterýkoli kněz může svého poddaného rozhřešiti od vyobcování.
2. Zda někdo může býti proti vůli rozhřešen od vyobcování.
3. Zda někdo může býti rozhřešen od jednoho vyobcování a ne od jiného.

XXIV. ČLÁNEK 1.

Zda kterýkoli kněz může svého poddaného rozhřešiti od vyobcování.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že kterýkoli kněz může svého poddaného rozhřešiti od vyobcování. Větší totiž je pouto hříchu než vyobcování. Ale kterýkoliv kněz může svého poddaného rozhřešiti od hříchu. Tedy mnohem spíše od vyobcování.

Mimo to odstranění příčiny odstraní účinek. Ale příčinou vyobcování je smrtelný hřích. Poněvadž tedy může kterýkoli kněz od onoho smrtelného hříchu rozhřešiti, bude moci podobně od vyobcování.

Avšak proti, téže moci náleží vyobcovati a vyobcovaného rozhřešiti. Ale nižší kněží nemohou své poddané vyobcovati. Tedy ani rozhřešiti.

Odpovídám: Musí se říci, že od menšího vyobcování může kdokoli rozhřešiti, kdo může rozhřešiti od hříchu styku. Jestliže však je větší, buď je vyneseno od soudce: a tak onen, kdo je vynesl nebo jeho vyšší může rozhřešiti. Nebo je vyneseno od práv: a tu biskup nebo také kněz může rozhřešiti, vyjma šest případů, jež si vyhradil zakladatel práv, totiž papež: první je, když někdo napadne rukama duchovního nebo řeholníka; druhý jest o tom, kdo vypáchí kostel a jest udán; třetí jest o tom, kdo zapálí kostel a jest udán; čtvrtý je o tom, kdo vědomě stýká se v božských s vyobcovanými jmenovitě od papeže; pátý o tom, kdo padělal listiny apoštolského stolce; šestý o tom, kdo se stýká ve zločinu s vyobcovanými Nesmí totiž býti rozhřešen leč od toho, kdo vyobcova- val, i když není jeho poddaný, leč pro nesnadný přístup k němu byl by rozhřešen od biskupa nebo od vlastního kněze, poskytnuv přísežnou záruku, že poslechne rozkazu soudce, jenž vydal výnos.

Z prvního pak případu je vyňato osmeré: první je v hodinu smrti, v níž od jakéhokoli vyobcování může každý od kteréhokoli kněze býti rozhřešen; druhý, jestliže je vrátným nějakého mocného, a neudeřil z nenávisti nebo zúmyslně; třetí, jestliže udeřivší je žena; čtvrtý, jestliže je služebník, a pán, jenž nemá vinu, by byl poškozen z jeho nepřítomnosti; pátý, jestliže řeholník udeřil řeholníka, není-li přesprávil; šestý, jestliže je chudý; sedmý, jestliže je nedospělý nebo stařec nebo chorý; osmý, jestliže má hrdelní nepřátelství.

Je také jiných sedm případů, v nichž udeřivší duchovního neupadá ve vyobcování: nejprve, jestliže udeřil k vůli kázni, jako učitel nebo představený; za druhé, jestliže z lehkého žertu; za tře-

tí, jestliže jej nalezne hanebně jednajícího s manželkou nebo matkou nebo sestrou nebo dcerou; za čtvrté, jestliže ihned násilí odráží násilím; za páté, jestliže neví, že je duchovní; za šesté, jestliže po trojím napomenutí jej shledá v odpadu; za sedmé, jestliže se duchovní dá na úkon zcela protivný, jako když se stane vojákem nebo přejde k dvojženství.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli pouto hříchu je větší než vyobcování, přece vzhledem k něčemu pouto vyobcování je větší, pokud nejen zavazuje před Bohem, nýbrž také před tváří Církve. Proto k rozhřešování od vyobcování se vyžaduje pravomoc ve vnějším oboru, ne však k rozhřešení od hříchu: ani se nevyžaduje záruka přísahy, jako se vyžaduje v rozhřešení od vyobcování; přísahou totiž končí spory, které jsou mezi lidmi, podle Apoštola.

K druhému se musí říci, že, ježto vyobcovaný není účasten svátostí Církve, kněz nemůže vyobcovaného rozhřešit od viny. leč dříve je rozhřešen od vyobcování.

XXIV. ČLÁNEK 2.

Zda někdo může být rozhřešen proti vůli.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemůže být rozhřešen proti vůli. Duchovní totiž nejsou udělována nikomu proti vůli. Ale rozhřešení od vyobcování je duchovní dobrodiní. Tedy nemůže být poskytnuto proti vůli.

Mimo to příčinou vyobcování je zatvrzelost. Ale když někdo nechce být rozhřešen, pohrdaje vyobcováním, tehdy je nejvíce zatvrzelý. Tedy nemůže být rozhřešen.

Avšak proti, vyobcování může být vyřčeno někomu proti vůli. Ale která se přiházejí proti vůli, také proti vůli mohou být odstraněna, jak je patrné s majetkem. Tedy vyobcování může být snato s někoho proti vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že zlo viny a trestu se v tom liší, že původ viny je v nás, protože každý hřích je dobrovolný, původ trestu však někdy je mimo nás: nevyžaduje se totiž k trestu, aby byl dobrovolný, ba spíše je v pojmu trestu, že je proti vůli. A proto, jako hříchy se nepáchají leč vůlí, tak se neodpouštějí někomu proti vůli. Ale jako se vyobcování může proti někomu vyřknouti proti vůli, tak také proti vůli od něho bude moci být rozhřešen.

K prvnímu se tedy musí říci, že věta má pravdu o těch duchovních dobrech, jež spočívají v naší vůli, jako jsou ctnosti, jež se nemohou ztratit od nechtějících: vědění totiž, ačkoli je duchovní dobro, přece může od nechtějícího být ztraceno nemocí. Proto důvod není k věci.

K druhému se musí říci, že také zůstávajícímu zatvrzelým může někdo rozvázně odpustit vyobcování spravedlivě uvalené, jestliže vidí prospěšnost jeho spáse, na jejíž vyléčení vyobcování bylo uvaleno.

XXIV. ČLÁNEK 3.

Zda někdo může být rozhřešen od jednoho vyobcování, není-li rozhřešen ode všech.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že někdo nemůže být rozhřešen od jednoho vyobcování, není-li rozhřešen ode všech. Účinek totiž musí být úměrný příčině. Ale příčinou vyobcování je hřích. Poněvadž tedy někdo nemůže být rozhřešen od jednoho hříchu, není-li rozhřešen ode všech, ani při vyobcování to nebude moci: být.

Mimo to rozhřešení vyobcování se děje v Církvi. Ale ten, kdo je jedním vyobcováním postižen, je mimo Církev. Tedy dokud jedno zůstává, od jiného nemůže být rozhřešen.

Avšak proti, vyobcování je nějaký trest. Ale od jednoho trestu někdo je osvobozen a jiný zůstává. Tedy od jednoho vyobcování někdo může být rozhřešen a jiné zůstává.

Odpovídám: Musí se říci, že vyobcování nemají v ničem spojitost: proto je možné, že někdo je od jednoho rozhřešen, a v jiném zůstává. Ale o tom jest vědět, že někdo je někdy vyobcován více vyobcováními od jednoho soudce: a tu, když je rozhřešen od jednoho, rozumí se rozhřešen ode všech, není-li vyjádřen opak; nebo dosáhne-li někdo rozhřešení jen z jednoho případu vyobcování, ačkoliv je za více vyobcován. Někdy však je vyobcován více vyobcováními od různých soudců: a tu rozhřešený od jednoho vyobcování není proto rozhřešen od jiného; leč všichni na jeho žádost jeho rozhřešení potvrdí nebo leč všichni svěří jednomu rozhřešení.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny hříchy mají spojitost v odvrácení vůle od Boha, s nímž nemůže býti odpuštění hříchů: proto jeden hřích bez jiného se nemůže odpustiti. Ale vyobcování nemají nijakou takovou spojitost. Ani také rozhrěšení od vyobcování není zabráněno z protivné vůle. Proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že jako z více příčin byl někdo mimo Církev, tak je možné, že toto odloučení se odstraní co do jedné příčiny, a zůstane co do jiné.

OTÁZKA XXV. O ODPUSTCÍCH

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o odpustcích; a nejprve o nich o sobě; za druhé o původcích odpustků; za třetí o přijímajících je.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda odpustky se může něco odpustiti z trestu zadostčinícího.
2. Zda odpustky tolik platí, jak se vyhlašují.
3. Zda za časný příspěvek lze dáti odpustky.

XXV. ČLÁNEK 1.

Zda odpustky se může něco odpustiti ze zadostčinícího trestu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odpustky se nemůže něco odpustiti ze zadostčinícího trestu, protože k onomu II. Tim. 2, „Zapříti sebe nemůže“, praví Glossa: „Což by činil, kdyby nevyplnil svá slova.“ Ale sám praví, Deut. 25: „Podle míry hříchu bude také způsob ran.“ Tedy se nemůže něco odpustiti z trestu zadostučinění, vyměřeného podle velikosti viny.

Mimo to nižší nemůže rozhrěšiti od toho, k čemu vyšší zavázal. Ale Bůh při rozhrěšení od viny zavazuje k časnému trestu, jak praví Hugo od sv. Viktora. Tedy žádný člověk nemůže rozhrěšiti od onoho trestu odpuštěním něčeho z toho.

Mimo to, náleží to k moci; vynikání, aby bez svátostí se podal účinek svátostí. Ale nikdo nemá moc vynikání ve svátostech, leč Kristus. Poněvadž tedy zadostučinění je část svátosti pokání, působící odpuštění povinného trestu, zdá se, že žádný pouhý člověk nemůže odpustiti dluh trestu bez zadostučinění.

Mimo to moc přísluhujícím Církve není dána k ničení, nýbrž ke vzdělání. Ale to by náleželo k ničení, kdyby zadostučinění, jež je zavedeno k naší užitečnosti, pokud podává lék, bylo odstraněno. Tedy moc přísluhujících Církve se na to nevztahuje.

Avšak proti, II. Kor. 2, „Neboť i já, co jsem daroval, jestliže jsem co daroval, pro vás ve jménu Kristově“, Glossa: „To jest, jako kdyby Kristus daroval.“ Ale Kristus mohl odpustiti bez veškerého zadostučinění trest za hřích, jak je patrné Jan. 8 o ženě cizoložné. Tedy i Pavel mohl. Tedy může i papež, jenž není menší moci v Církvi než byl Pavel.

Mimo to všeobecná Církev nemůže se mýlit, protože onen, jenž ve všech byl vyslyšen pro svou uctivost, Žid. 5, řekl Petrovi, na jehož vyznání byla založena Církev: „Já jsem prosil za tebe, aby neochabla tvá víra.“ Ale všeobecná Církev odpustky schvaluje a dává. Tedy odpustky něco platí.

Odpovídám: Musí se říci, že ode všech se připouští, že odpustky něco platí, protože by bylo bezbožné říkati, že Církev něco činí nadarmo. Ale někteří praví, že neplatí k rozhrěšení od proviny trestu, jež někdo v očištění zasluhuje podle soudu Božího, nýbrž platí k rozhrěšení od závazku, jímž kněz zavázal nějakého kajícího k nějakému trestu, nebo k němuž také je vázán z ustanovení kánonů. Ale toto mínění se nezdá pravdivé. Nejprve, protože je výslovně proti zásadě, dané Petrovi, že co na zemi odpustí, bude v nebi odpuštěno. Proto odpuštění, jež se děje pro obor Církve, platí také pro obor Boží. A mimo to, Církev, dávajíc takové odpustky, více by uškodila než pomohla, protože by rozhrěšením od uloženého pokání odkázala k těžším trestům, totiž očiště.

Proto jinak jest říci, že platí i pro obor Církve, i pro obor Boží k odpuštění trestu, zbylého po zkrušenosti a vyznání a rozhřešení, ať byl uložen nebo ne. Důvod pak, proč mohou platiti, jest jednota tajemného těla, v níž mnozí ve skutcích pokání převršili míru svých dluhů, a také mnohé uložené, útrapy snesli trpělivě, jimiž se mohlo odčinit množství trestů, kdyby jim to patřilo: a těchto zásluh je taková hojnost, že všechen povinný trest nyní žijícím převyšují; a hlavně pro zásluhu Kristovu, jež i když působí ve svátostech, účinnost její přece se neuzavírá do svátostí, nýbrž svou nekonečností přesahuje účinnost svátostí. Bylo však svrchu řečeno, že jeden může za druhého zadostčinit. Svátí však, v nichž je nadbytek skutků zadostučinění, nekonali takové skutky určitě pro tohoto, jenž potřebuje odpuštění, jinak by beze všech odpustků dosáhl odpuštění, nýbrž obecně pro celou církev: jako Apoštol praví, že doplňuje to, co chybí z utrpení Kristova na jeho těle pro církev, k níž píše. A tak řečené zásluhy jsou společné celé církvi. Ta však, jež jsou společná nějakému množství, rozdělují se jednotlivcům z množství podle rozhodování toho, kdo stojí v čele množství. Proto, jako někdo by dosáhl odpuštění trestu, kdyby někdo za něho zadostučinil, tak, jestliže zadostučinění jiného se mu tím, jenž může, přiděluje.

K prvnímu se tedy musí říci, že odpuštění, jež se děje odpustky, nezahazuje velikost trestu jako viny, protože za vinu jednoho jiný dobrovolně vytrpěl trest, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že onen, kdo přijímá odpustky, není rozhřešen od dluhu trestu, naprostě řečeno, nýbrž se mu dává, odkud by zaplatil dluh.

K třetímu se musí říci, že účinek svátostného rozhřešení je zmenšení proviny, a tento účinek se nepřivodí skrze odpustky; nýbrž dávající odpustky platí trest za toho, jenž byl povinen, ze společných dober církve, jak z řečených je patrné.

Ke čtvrtému se musí říci, že větší lék na vyvarování hříchů podává se z milosti než z navyknutí našich skutků. A protože z citu, jež pojímá přijímající odpustky k příčině, pro niž se odpustky dávají, uzpůsobuje se k milosti, proto také se poskytuje odpustky lék k vyvarování hříchů. Proto není ke zničení dáti odpustky, leč se dávají nezřízeně. Jest však raditi těm, kteří dosahují odpustků, aby proto neustávali od skutků pokání jim uložených, aby také z nich dosáhli léku, ačkoli by byli prosti dluhu trestu; a hlavně protože někdy jsou dlužníky více, než věří.

XXV. ČLÁNEK 2.

Zda odpustky tolik platí, kolik se vyhlásí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odpustky neplatí tolik, kolik se vyhlásí. Odpustky totiž nemají účinku, leč z moci klíčů. Ale z moci klíčů nemůže mající klíč odpustiti z trestu hříchu, leč něco určitého, s úvahou velikosti hříchu a zkrušenosti kajícího. Poněvadž tedy odpustky se dávají podle libosti stanovícího odpustky, zdá se, že neplatí tolik, kolik se vyhlásí.

Mimo to povinností trestu člověk je zdržován od dosažení slávy, již nejvíce má žádati. Ale, jestliže odpustky tolik platí, kolik se vyhlásí, zakrátko by člověk mohl, běhaje za odpustky, státi se prost vši proviny časného trestu. Tedy se zdá, že by se měl jejich získávání člověk věnovati, nechávaje všech jiných skutků.

Mimo to někdy se dávají odpustky, že, kdo dá pomoc ke zřízení nějaké stavby, třetiny odpuštění hříchů dosáhne. Jestliže tedy odpustky tolik platí, kolik se vyhlásí, tu, kdo dá jeden desetník a po druhé zase jiný, a zase jiný, dosáhne plné rozhřešení od trestu všech hříchů, což se zdá nemožné.

Mimo to někdy se dávají tím způsobem odpustky, že, kdo jde do nějakého kostela, dosáhne sedm roků odpuštění. Jestliže tedy tolik platí odpustky, kolik se vyhlásí, onen, kdo má svůj dům vedle onoho kostela, nebo duchovní kostela, kteří jdou denně, dosáhnou tolik, kolik onen, kdo z dalekých končin přichází, což se zdá nespravedlivé; a zase, jak se zdá, vícekrát dosáhne odpustků za den, když vícekrát jde.

Mimo to totéž se zdá, odpustiti někomu spravedlivý trest nad spravedlivý odhad, jako odpustiti bez příčiny; protože to, co přesahuje, nenahrazuje se. Ale onen, kdo dává odpustky, nemůže bez příčiny odpustiti trest zcela nebo částečně někomu, i kdyby papež řekl někomu: Já ti odpouštím celý trest, povinný za hřích. Tedy se zdá, že ani nemůže něco odpustiti nad spravedlivý odhad. Ale odpustky se většinou hlásají nad spravedlivý odhad. Tedy tolik neplatí, kolik se vyhlášu-

je.

Avšak proti, Job. 13: „Zda Bůh potřebuje vaši lži, abyste zaň mluvili lži?“ Tedy Církev hlásáním odpustků nelže; a tak tolik platí, kolik se hlásá.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 15: „Je-li marné naše kázání, je marná i vaše víra.“ Tedy kdokoli říká v kázání nepravdu, co na něm jest, vyprazdňuje víru, a tak smrtelně hřeší. Jestliže tedy neplatí odpustky tolik, kolik se hlásá, všichni kázáním odpustků smrtelně hřeší, což je nemožné.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je mnohonásobné mínění. Někteří totiž praví, že takové odpustky neplatí tolik, kolik se hlásá, nýbrž každému tolik platí, kolik víra a jeho zbožnost vyžaduje. Ale praví, že Církev na to tak hlásá, aby jakousi zbožnou lží lidi lákala činiti dobře; jako matka, jež slibujíc synu jablko, vybízí ho k chůzi. Ale to se zdá velmi nebezpečná řeč. Jak totiž praví Augustin, V. list Jeron., „jestliže ve svatém Písmě se shledá něco nepravdivého, již síla vážnosti svatého Písma hyne.“ A podobně, kdyby v kázání Církve se postřehla nějaká nepravda, nebyly by doklady Církve nijaké vážnosti k posílení víry.

Proto jiní řekli, že platí tolik, kolik se hlásá podle spravedlivého odhadu, ne však dávajícího odpustky, jenž snad za příliš mocné považuje, co dává, nebo podle odhadu přijímajícího, jenž za příliš malé může považovati, co se dává, nýbrž podle spravedlivého odhadu, jenž je spravedlivý podle soudu dobrých, uvážlivých stav osoby, a užitečnost a potřeby Církve: protože jednoho času Církev více potřebuje než jiného. Ale ani toto mínění nemůže státi, jak se zdá; nejprve, protože podle toho odpustky by neplatily k odpuštění, nýbrž více k jakési směně; a mimo to kázání Církve by nebylo omlučeno od lži, ježto se někdy hlásají odpustky daleko větší, než spravedlivý odhad může vyžadovati, uváživ všechny řečené podmínky: jako když papež dá odpustky, že jdoucí do jednoho kostela má sedm roků odpustků, kteréžto odpustky také od blaženého Řehoře byly stanoveny při zastaveních v Římě.

Proto jiní praví, že velikost odpuštění v odpustcích není měřena toliko podle zbožnosti přijímajícího, jak říkalo první mínění, ani podle velikosti toho, co se dává, jak pravilo druhé, nýbrž podle příčiny, pro niž se dávají odpustky, z níž někdo je uznán hodným, aby dosáhl takových odpustků. Proto, pokud přistupuje k oné příčině, podle toho dosahuje odpuštění odpustky, buď v celku nebo z části. Ale tím opět nelze zachovati zvyklost Církve, jež stanoví někdy větší, někdy menší odpustky pro tutéž příčinu, jako za téhož stavu věcí někdy se dává jeden rok navštívním jeden kostel, někdy čtyřicet dní, jak papež chce učiniti milost, ustanovuje odpustky. Proto velikost odpuštění odpustky se nemá měřiti podle příčiny, jež činí někoho hodným odpustků.

Proto je třeba jinak říci, že velikost účinku následuje velikost jeho příčiny. Příčina však odpuštění trestu v odpustcích není, leč nadbytek zásluh Církve, jenž je dostatečný na odčinění celého trestu; avšak účinnou příčinou odpuštění není buď zbožnost nebo námaha nebo dar přijímajícího odpustky, nebo příčina, pro niž se dávají odpustky. Proto není třeba k něčemu z těchto přiměřovati velikost odpuštění, nýbrž k zásluhám Církve, jež vždy oplývají. A proto, pokud se k tomuto přivlastňují, potud dosahuje odpuštění. K tomu však, aby se přivlastnily tomuto, vyžaduje se moc rozdělovati tento poklad, a sjednocení toho, komu se rozděluje, s tím, kdo zasluhoval, což je skrze lásku, a důvod rozdělování, podle něhož by se zachránil úmysl oněch, kdo vykonali záslužné skutky: vykonali totiž ke cti Boží, a k užitku Církve povšechně. Proto ať jest jakákoli příčina, jež se obrací k užitku Církve nebo ke cti Boží, je dostatečným důvodem uštedřiti odpustky.

A proto podle jiných jest říci, že odpustky jednoduše tolik platí, kolik se hlásá, jestli je se strany dávajícího moc a se strany přijímajícího láska, a se strany příčiny úcta, jež obsahuje čest Boží a užitek bližního. Ani v tom nenastává příliš velký obor milosrdenství Božího, jak někteří praví, ani újma spravedlnosti božské: protože nic se trest nezmenšuje, nýbrž trest jednoho se druhému přičítá.

K prvnímu se tedy musí říci, že klíč, jak bylo svrchu řečeno, je dvojitý, totiž kněžství a pravomocí. Klíč kněžství je něco svátostného; a protože účinky svátostí nejsou vymezeny člověkem, nýbrž Bohem, proto nemůže kněz měřiti, kolik klíčem kněžství v oboru vyznání z povinného trestu se odpustí, nýbrž tolik se odpouští, kolik Bůh nařídil. Ale klíč pravomoci není něco svátostného, a jeho účinek podléhá rozhodnutí člověka: a účinek takového klíče je odpuštění, jež je

skrze odpustky, poněvadž nenáleží k rozdělování svátostí takové odpuštění, nýbrž k rozdělování společných statků Církve. Proto také vyslanci nekněží mohou udělit odpustky. Pročež je na libosti dávajícího odpustky vyměřiti, kolik se skrze odpustky odpouští z trestu. Kdyby však nezřízeně odpouštěl, takže lidé jakoby za nic byli odvoláváni od skutků pokání, hřeší dáváním takových odpustků: nicméně každý dosáhne plného odpustků.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv odpustky mnoho platí na odpuštění trestu, přece jiné skutky zadostučinění jsou více záslužné vzhledem k podstatné odplatě, která je do nekonečna lepší než odpuštění časného trestu.

K třetímu se musí říci, že, když se dávají odpustky neurčitě tomu, kdo dává pomoc pokladnici kostelní, rozumí se taková pomoc, která je vhodná tomu, kdo dává pomoc: a podle toho, pokud se blíží k tomu, potud více nebo méně dosahuje z odpustků. Proto také nějaký chudý, dav jeden desetník, dosáhne celý odpustek, ne však bohatý, na nějž se nesluší k dílu tak zbožnému a užitečnému tak málo dáti: jako by se neřeklo, že král pomáhá nějakému člověku, kdyby mu dal pět-ník.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen, kdo je blíže kostelu a také kněží kostela a duchovní dosahují tolik odpustků, jako oni, kdo by prošli tisíc pochodů: protože odpuštění není úměrné práci, jak bylo řečeno, nýbrž zásluhám, které se rozdělují; ale onen, kdo by více strádal, získal by více zásluh. Ale to jest rozuměti, když nelišně se dávají odpustky. Někdy se totiž rozlišují: jako papež při všeobecných rozhřešeních oněm, kdo přeplují moře, dává pět roků; jiným, kteří přejdou hory, tři; jiným jeden. Ne však, kdykoli jde v určené době odpustků, dosahuje jich tolikrát; někdy totiž dávají se na určitý čas, jako když se praví: „Kdokoli jde do takového kostela, až do takového času, má tolik z odpustků,“ rozumí se toliko jednou. Ale jestliže v některém kostele jsou odpustky věčné, jako v kostele blaženého Petra čtyřicet dní, tu kolikrát kdo jde, tolikrát dosáhne odpustků.

K pátému se musí říci, že příčina se nevyžaduje na to, aby se podle ní měřilo odpuštění trestu; nýbrž na to, aby úmysl oněch, jejichž zásluhy se sdělují, k tomuhle mohly dospěti. Dobro však jednoho se sděluje druhému dvojmo: jedním způsobem skrze lásku; a tak také bez odpustků někdo je účasten všech dober, jež se dějí, jestliže je v lásce. Jiným způsobem skrze úmysl činícího; a tak skrze odpustky, jestliže jest patřičná příčina, může úmysl onoho, kdo pracoval pro užitek Církve, k tomuto dosahovati.

XXV. ČLÁNEK 3.

Zda se za časnou pomoc mají dáti odpustky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že za časnou pomoc se nemají dáti odpustky, protože odpuštění hříchů je něco duchovního. Ale dáti duchovní za časné je svatokupectví.

Mimo to duchovní pomoci jsou více potřebné než časné. Ale za duchovní pomoci se nezdají dávány odpustky. Tedy mnohem méně se mají dáti za časné.

Avšak proti jest obecný zvyk Církve, jež za pouti a za almužny dává odpustky.

Odpovídám: Musí se říci, že časná jsou zařizována k duchovním; protože pro duchovní máme užívati časných. Proto za jednoduše časná nelze dáti odpustky, nýbrž za časná, zařizovaná k duchovním, jako je potlačení nepřátel Církve, kteří porušují mír Církve; nebo jako budování kostelů a mostů, a uštědřování jiných almužen. A z toho je patrné, že tam není svatokupectví, protože se nedává duchovní za časné, nýbrž za duchovní.

Z čehož je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že také za čistě duchovní lze dáti odpustky, a někdy se dávají: jako kdokoli se modlí za krále Francie, má deset dní odpustků od papeže Inocence IV.; a podobně se dávají hlásajícím kříž někdy tytéž odpustky, jako kříž beroucím.

OTÁZKA XXVI.

O TĚCH, KDOŽ MOHOU DÁVATI ODPUSTKY

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o těch, kteří mohou dávat odpustky. O tom jsou čtyři otázky.

1. Zda kterýkoli farní kněz může dávat odpustky.
2. Zda jáhen nebo jiný nekněz může je dávat.
3. Zda biskup může je dávat.
4. Zda jsoucí ve hříchu může je dávat.

XXVI. ČLÁNEK 1.

Zda kterýkoli kněz farní může dávat odpustky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že kterýkoli farní kněz může dávat odpustky. Odpustky totiž mají účinnost z nadbytku zásluh Církve. Ale není nějaké shromáždění, v němž není nějaký nadbytek zásluh. Tedy kterýkoli kněz může dávat odpustky, jestliže má poddaný lid: a podobně kterýkoliv představený.

Mimo to kterýkoli představený zastupuje celé množství, jako jeden člověk svou osobu. Ale kdokoli může druhému sdělití svá dobra, čině zadost za druhého. Tedy i představený může sdělití dobra množství sobě svěřeného, a tak se zdá, že může dávat odpustky.

Avšak proti, méně je vyobcovati než dávat odpustky. Ale to nemůže farní kněz. Tedy ani ono.

Odpovídám: Musí se říci, že odpustky mají účinek, pokud zadostčinící skutky jednoho jinému se počítají, nejen ze síly lásky, nýbrž také z úmyslu pracujícího, nějakým způsobem k němu zřízeného. Ale úmysl někoho lze řídit k druhému trojmo: buď zvláště, nebo povšechně, nebo jednotlivě. A to, jednotlivě, jako když někdo za někoho určitého činí zadost; a tak kdokoli může druhému sdělití své. Zvláště pak, jako když někdo se modlí za své shromáždění a domácí a dobrodince, a k tomu také zařizuje své zadostčinící skutky: a tak onen, kdo vládne shromáždění, může ony skutky jinému sdělití, přičiňuje úmysl těch, kdo jsou z jeho shromáždění, k tomuto určitému. Ale povšechně, jako když někdo řídí své skutky k dobru Církve povšechně: a tak onen, kdo vládne Církvi povšechně, může ony skutky sdělití, přičiňuje svůj úmysl k tomuto nebo k onomu. A protože člověk je částí shromáždění a shromáždění je částí Církve, proto v úmyslu soukromého dobra je uzavřen úmysl dobra shromáždění, a dobra celé Církve. Proto onen, kdo vládne Církvi, může sdělití ta, jež náleží shromáždění a tomuto člověku; a onen, kdo vládne shromáždění, může sdělití ta, jež náleží tomuto člověku, ale ne obráceně. Ale ani první, ani druhé sdělení nesluje odpustky, nýbrž jen třetí; pro dvojí. Nejprve, protože oněmi sděleními, ačkoliv člověk je zproštěn od proviny trestu vzhledem k Bohu, přece není zproštěn povinnosti konati uložené pokání, k němuž je vázán z nařízení Církve. Ale třetím sdělením člověk také od této povinnosti je zproštěn. Za druhé, protože v jedné osobě nebo v jednom shromáždění není nepřebornost zásluh, aby jemu a všem jiným mohly platiti. Pročež tento není zproštěn povinného trestu zcela, leč tolik se zaň určitě vykoná, kolik je povinen. Ale v celé Církvi je nepřebornost zásluh, hlavně pro zásluhu Kristovu. A proto pouze onen, jenž vládne Církvi, může dávat odpustky. Ale, poněvadž Církve je shromáždění věřících, shromáždění však lidí je dvojí, totiž domácí, jako oni, kdo jsou z jedné rodiny, a občanské, jako oni, kdo jsou z jednoho lidu, Církve se připodobňuje shromáždění občanskému, protože sám lid sluje Církve; ale různé sbory nebo fary v jedné diecési se připodobňují shromáždění v různých rodinách nebo v různých službách. Proto pouze biskup sluje vlastně představený; a proto pouze on, jako ženich, dostává prsten Církve; a proto pouze on má plnou moc v rozdělování svátostí a pravomoc v oboru rozepří, jakožto osoba veřejná, jiní však, pokud jest jim od něho svěřeno. Ale kněží, kteří jsou představení lidí, nejsou jednoduše představení, nýbrž jako pomocníci. Pročež při svěcení praví biskup: „Čím křehčí jsme, tím více těchto pomocníků potřebujeme.“ A proto také ne všechny svátosti rozdělují. Pročež farní kněží nebo opati a jiní taková představení nemohou dávat odpustky. A z toho je patrná *odpověď* na námitky.

XXVI. ČLÁNEK 2.

Zda jáhen nebo jiný nekněz může dávat odpustky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jáhen nemůže dávat odpustky, ani jiný nekněz, protože odpuštění hříchů je účinek klíčů. Ale klíče má pouze kněz. Tedy pouze on může dávat od-

pustky.

Mimo to plnější odpuštění trestu je v odpustcích než v oboru pokání. Ale toto nemůže než pouze kněz. Tedy ani ono.

Avšak proti, témuž se uděluje rozdělovati poklad Církve, komu se svěřuje řízení Církve. Ale to se svěřuje někdy nekneži. Tedy může dávat odpustky, neboť z rozdělování pokladu Církve mají účinnost.

Oповідám: Musí se říci, že moc dávat odpustky sleduje pravomoc, jak bylo svrhu řečeno. A protože jáhni a jiní nekneží mohou míti pravomoc buď svěřenou, jako vyslanci, nebo řádnou jako zvolení, *proto* mohou dávat odpustky také nekneží, ačkoli nemohou rozhřešovati v oboru pokání, což náleží kněžství.

A tím je patrné řešení *k námitkám*; neboť dávat odpustky patří ke klíči pravomoci, a ne ke klíči kněžství.

XXVI. ČLÁNEK 3.

Zda biskup může dávat odpustky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že také biskup nemůže dávat odpustky, protože poklad Církve je společný celé Církvi. Ale to, co je společné celé Církvi, nemůže býti rozdělováno, než oním, kdo vládne celé Církvi. Tedy pouze papež může dávat odpustky.

Mimo to nikdo nemůže odpustiti tresty právně určené, leč onen, kdo má moc určovati právo. Ale zadostčiníci tresty za hříchy jsou určeny právem. Tedy odpustiti takové tresty může pouze papež, jenž je tvůrcem práva.

Avšak proti je zvyk Církve, podle něhož biskupové dávají odpustky.

Oповідám: Musí se říci, že papež má plnost velekněžské moci, jako král v království. Ale biskupové jsou přibíráni k podílu péče jako soudcové, představení jednotlivým obcím. Pročež je papež ve svých listinách nazývá bratry, ostatní však všechny nazývá syny. Proto moc tvořiti odpustky plně spočívá v papeži, protože může činiti, jak chce, avšak při zákonité příčině. Ale v biskupech je odměřena podle nařízení papežova. Proto mohou činiti podle toho, co jim bylo odměřeno, a ne více. A tím je patrné řešení *k námitkám*.

XXVI. ČLÁNEK 4.

Zda onen, kdo je ve smrtelném hříchu, může dávat odpustky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že onen, kdo je ve smrtelném hříchu, nemůže dávat odpustky, protože řeka, do které se nevlévá pramen, nic nemůže vylévat. Ale představenému, jsoucímu ve smrtelném hříchu, nepřitéká pramen milosti, totiž Duch Svatý. Tedy nemůže na druhé vylévat, dává odpustky.

Mimo to větší je dávat odpustky než přijímati. Ale onen, kdo je ve smrtelném hříchu, nepřijímá, jak bylo řečeno. Tedy ani dávat nemůže.

Avšak proti, odpustky se dějí mocí, představeným Církve danou. Ale smrtelný hřích nebere moc, nýbrž dobrotu. Tedy může někdo jsoucí ve smrtelném hříchu dávat odpustky.

Oповідám: Musí se říci, že dávat odpustky náleží pravomoci. Ale hříchem člověk neztrácí pravomoc. Proto odpustky stejně platí, jsou-li dány tím, kdo je ve smrtelném hříchu, jako kdyby byly dány tím, kdo je přesvatý, protože neodpouští trest ze síly svých zásluh, nýbrž ze síly zásluh, uložených v pokladech Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten představený, ve smrtelném hříchu dává odpustky, nevlévá něco ze svého, a proto se nevyžaduje, aby přijímal tok od pramene, aby jeho odpustky platily.

K druhému se musí říci, že větší je dávat odpustky, než přijímati, co do moci; ale menší je co do vlastní užitečnosti.

OTÁZKA XXVII. O TĚCH, JIMŽ PLATÍ ODPUSTKY

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o těch, jimž platí odpustky. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda odpustky platí jsoucím ve smrtelném hříchu.
2. Zda platí řeholníkům.
3. Zda platí nečinícimu to, zač se dávají odpustky.
4. Zda platí tomu, kdo dává odpustky.

XXVII. ČLÁNEK 1.

Zda odpustky platí jsoucím ve smrtelném hříchu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odpustky platí jsoucím ve smrtelném hříchu, protože někdo může druhému zasluhovat, také jsoucím ve smrtelném hříchu, milost a mnohá jiná dobra. Ale odpustky mají účinnost z toho, že zásluhy svatých se přičiňují tomuto. Tedy mají účinek v oněch, kdož jsou ve smrtelném hříchu.

Mimo to, kde jsou větší odpustky, více má místo milosrdenství. Ale onen, kdo je ve smrtelném hříchu, nejvíce potřebuje. Tedy jemu se nejvíce má díti milosrdenství odpustky.

Avšak proti, mrtvý úd nepřijímá vliv z jiných živých údů. Ale onen, kdo je ve smrtelném hříchu, je mrtvý úd. Tedy z odpustků nepřijímá vliv ze zásluh živých údů.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že odpustky platí také jsoucím ve smrtelném hříchu, ne sice k odpuštění trestu, protože nikomu nemůže býti odpuštěn trest, leč komu již byla odpuštěna vina; kdo totiž nedosáhl působení Božího v odpuštění viny, nemůže dosíci odpuštění trestu od příslušujícího Církve, ani v odpustcích, ani v oboru pokání. Avšak platí jim k získání milosti.

Ale to se nezdá pravdivé, protože, ačkoli ony zásluhy, jež se odpustky sdělují, mohou platiti k zasloužení milosti ze slušnosti a na způsob vyprošení, přece se nerozdělují na to, nýbrž výslovně na odpuštění trestu. Proto neplatí jsoucím ve smrtelném hříchu. Proto ve všech odpustcích je zmínka o vpravdě zkrušených a vyznavších. Kdyby se však dalo sdělení tímto způsobem: „Činím tě účastným zásluh celé Církve, nebo jednoho shromáždění, nebo jedné zvláštní osoby,“ tak by mohly něco platiti k zásluze onomu, kdo je ve smrtelném hříchu, jak praví řečené mínění.

A tím je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že, ačkoli je více potřebný, kdo je ve smrtelném hříchu, přece je méně schopný.

XXVII. ČLÁNEK 2.

Zda odpustky platí řeholníkům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odpustky neplatí řeholníkům. Nepřísluší totiž doplněk těm, z jejichž nadbytku jiným se doplňuje. Ale z nadbytku skutků zadostučinění, jež jsou v řeholnících, se jiným doplňuje odpustky. Tedy jim nepřísluší doplněk z odpustků.

Mimo to v Církvi se nemá něco díti, co přivádí uvolnění řehole. Ale kdyby řeholníkům odpustky prospívaly, byla by příležitost uvolnění řeholní kázně, protože řeholníci by příliš se potulovali za takovými odpustky, a zanedbávali by tresty uložené v kapitulu. Tedy řeholníkům neprospívají.

Avšak proti, nikdo z dobra neodnáší škodu. Ale řehole je nějaké dobro. Tedy řeholníci nedosahují tu škodu, že jim odpustky neplatí.

Odpovídám: Musí se říci, že jak světským, tak řeholníkům platí odpustky, jsou-li v lásce, a zachovávají to, co se uvádí při odpustcích. Řeholníci totiž nejsou méně podporovatelní zásluhami jiných než svěští.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli řeholníci jsou ve stavu dokonalosti, přece oni nemo-

hou žítí bez hříchu. A proto, jestliže někdy pro spáchaný hřích jsou vinni nějakým trestem, mohou odpustky od něho býti očištěni. Není totiž nevhodné, jestli onen, kdo jednoduše oplývá, v některém čase potřebuje a v něčem. A tak potřebují doplňku na úlevu. Pročež se praví Galat: „Jeden druhého břemena neste.“

K druhému se musí říci, že pro odpustky se nemusí uvolniti řeholní kázeň, protože řeholníci, zachovávající svou řeholi, více zasluhují co do odměny věčného života, než získávajíce odpustky, ačkoli méně co do odpuštění trestu, což je menší dobro. Ani zase se neodpouštějí odpustky tresty uložené v kapitulu, protože v kapitulu je jednání spíše soudního oborů, než pokání; proto také někdejší řídí kapitulum; ale od trestu uloženého nebo povinného za hřích rozhřešuje se v oboru pokání.

XXVII. ČLÁNEK 3.

Zda tomu, kdo nečiní, zač se dávají odpustky, lze někdy dáti odpustky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tomu, kdo nečiní, zač se dávají odpustky, lze někdy dáti odpustky, protože tomu, kdo nemůže vykonati, vůle se počítá za skutek. Ale někdy se dějí odpustky za vykonání nějaké almužny, kterou nějaký chudý nemůže vykonati, ač by rád učinil. Tedy odpustky mu platí.

Mimo to jeden může za druhého zadostčiniti. Ale odpustky jsou zařízeny k odpuštění trestu, jako též zadostučinění. Tedy jeden za druhého může přijmouti odpustky: a tak v důsledku odpustky, kdo neučinil to, zač se dávají odpustky.

Avšak proti, odstranění příčiny odstraňuje účinek. Jestliže tedy někdo nečiní, zač se dávají odpustky, což je příčinou odpustků, nedosahuje odpustků.

Odpovídám: Musí se říci, že nesplněním podmínky nenásleduje ono, co se dává pod podmínkou. Proto, když odpustky se dávají pod touto podmínkou, aby někdo něco učinil nebo dal, jestliže to neuskuteční, nedosáhne odpustků.

K prvnímu se tedy musí říci, že se to rozumí co do podstatné odměny, ale ne co do případkových nějakých odměn, jako je odpuštění trestu nebo něco takového.

K druhému se musí říci, že vlastní skutek může někdo přičiniti úmyslem komukoliv chce; proto může činiti zadost pro koho chce. Ale odpustky se nemohou přičiňovati někomu, leč z úmyslu toho, kdo dává odpustky. Proto, když on přičiňuje činícímu, nebo dávajícímu toto, nebo ono, onen, kdo to činí, nemůže na jiného tento úmysl přenést. Kdyby však tak se dály odpustky: Onen, kdo činí nebo pro koho se činí, ať má tak veliké odpustky, platily by, pro koho se dají. Avšak ten, kdo činí toto dílo, nedal by jinému odpustky, nýbrž onen, kdo dává odpustky pod takovým tvarem.

XXVII. ČLÁNEK 4.

Zda odpustky platí tomu, kdo je dává.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že odpustky neplatí tomu, kdo je dává, protože dávati odpustky náleží pravomoci. Ale nikdo sám na sebe nemůže prováděti ta, jež náleží pravomoci, jako nikdo se nemůže vyobcovati. Tedy nikdo nemůže býti účasten odpustků od sebe daných.

Mimo to podle toho onen, kdo dává odpustky, mohl by za nějaký skrovný skutek si odpustiti trest za všechny hříchy; a tak by beztrestně hřešil, což se zdá nemožné.

Mimo to též moci náleží dávati odpustky i vyobcovávati. Ale nikdo nemůže sám sebe vyobcovati. Tedy ani býti účasten odpustků, jež učinil.

Avšak proti jest, že tu by sám měl horší postavení než jiní, kdyby sám nemohl užítí pokladu Církve, jež jiným rozděljuje.

Odpovídám: Musí se říci, že odpustky se musejí dáti z nějaké příčiny, proto, aby někdo odpustky byl vybídnut k nějakému úkonu, jenž směřuje k užitku Církve nebo ke cti Boží. Představený však, jemuž je svěřena starost o užitek Církve a šíření božské cti, nemá důvodu, aby sám sebe k tomu pobízel. A proto nemůže dávati odpustky toliko pro sebe; ale může užítí odpustků, jež dává pro jiné, *protože pro* ně je příčina dávání.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon pravomoci nemůže sám na sebe někdo prováděti, ale

těch, jež se vahou pravomoci dávají jiným, může také představený užívat, jak v časných, tak v duchovních; jako také kněz sobě podává eucharistii, kterou jiným dává. A tak také biskup může si vzít přímluvy Církve, jež jiným rozdělují, jejichž bezprostřední účinek je odpuštění hříchů skrze odpustky, a ne pravomocí.

K druhému je patrné řešení z řečených.

K třetímu se musí říci, že vyobcování se pronáší na způsob rozsudku, jež nikdo nad sebou nemůže vynést, protože při soudu nemůže být též soudcem a vinníkem. Odpustky však se nedávají na způsob rozsudku, nýbrž na způsob nějakého rozdělávání, jež člověk může konat sám sobě.

OTÁZKA XXVIII. O SLAVNÉM OBŘADU POKÁNÍ

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o slavnostním obřadu pokání. O tom jsou tři otázky:

1. Zda nějaké pokání lze zveřejnit nebo zeslavnostnit.
2. Zda slavné pokání lze opětovat.
3. Zda veřejné pokání se má ukládat ženám.

XXVIII. ČLÁNEK 1.

Zda nějaké pokání se má zveřejnit nebo zeslavnostnit.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá nějaké pokání zveřejnit nebo zeslavnostnit, protože není dovoleno knězi, ani ze strachu, hřích někoho vyjevit, jakkoli veřejný. Ale slavným pokáním se zveřejňuje hřích. Tedy se nemá zeslavnostnit.

Mimo to soud má být podle povahy oboru. Ale pokání jest jakýsi soud, který se koná v tajném oboru. Tedy se nemá zveřejnit nebo zeslavnostnit.

Mimo to „pokání všechny nedostatky přivolává k dokonalému“, jak praví Ambrož. Ale zeslavnostnění činí opak, protože kajícího zaplétá do mnohých nedostatků: laik totiž nemůže po slavném pokání být povýšen do duchovenství, ani duchovní k vyšším svěcením. Tedy pokání se nemá zeslavnostňovat.

Avšak proti, pokání jest nějaká svátost. Ale v kterékoli svátosti jakási slavnost se přibírá. Tedy také v pokání se má přibrati.

Mimo to lék má odpovídati nemoci. Ale hřích je někdy veřejný, což mnohé táhne k podobnému hřešení. Tedy i pokání, jež jest jeho lékem, má být veřejné a slavné, aby mnohé vzdělalo.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké pokání musí být veřejné a slavné pro čtveré. Nejprve, aby veřejný hřích měl veřejný lék; za druhé, protože je hoden největšího zahanbení také na tomto světě, kdo spáchal nejtěžší zločin; za třetí, aby jiným byl k odstrašení; za čtvrté, aby byl za příklad pokání, aby nezoufali, kdož jsou drženi v těžkých hříších.

K prvnímu se tedy musí říci, že kněz nevyjevuje vyznání, ukládá takové pokání, byť povstalo podezření, že onen spáchal nějaký nesmírný zločin. Nepozná se totiž vina jistě z trestu; protože někdo koná za jiného pokání, jak se čte v Životopisech Otců, o komsi, jenž aby svého společníka vybil k pokání, sám s ním konal pokání. Jestliže však hřích je veřejný, sám kající, konaje pokání, zjevuje, z čeho se vyznal.

K druhému se musí říci, že slavnostní pokání, co do uložení, nevychází z tajného oboru, protože, jako tajně se někdo vyznává, tak tajně se mu ukládá pokání. Ale konání vychází z tajného oboru, a to není nevhodné.

K třetímu se musí říci, že, ačkoliv pokání odvolá všechny nedostatky, stavíc do dřívější milosti, nestaví však vždy do dřívější hodnosti. Proto také ženy po vykonaném pokání za smilství se nezahalují, protože nenabývají hodnosti panenství. A podobně po veřejném pokání hříšník se nevrací k té hodnosti, aby mohl být přibrán mezi duchovní; a biskup takového světící má být zbaven moci světit, leč snad to vyžaduje nutnost Církve nebo zvyk. Pak totiž s prominutím se

přijímá k nižším svěcením, ne však k svatým svěcením: nejprve pro hodnotu těchto svěcení, za druhé pro obavu zpětnosti; za třetí na uvarování pohoršení, jež by mohlo v lidu povstati z paměti předcházejících hříchů; za čtvrté, protože by neměl odvahu jiné napravovati, když jeho hřích byl veřejný.

XXVIII. ČLÁNEK 2.

Zda slavnostní pokání lze opakovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že slavnostní pokání lze opakovati. Svátosti totiž, které nevysvětlují charakter, se svou slavnostností se mohou opakovati, jako eucharistie, poslední pomazání, a takové. Ale pokání nevysvětluje charakter. Tedy je lze se slavnostností opakovati.

Mimo to pokání se zeslavnostňuje pro těžkost a vyjevení hříchu. Ale po vykonaném pokání se přihodí spáchání podobných hříchů nebo také těžších. Tedy slavnostní pokání se má opět užiti.

Avšak proti, slavnostní pokání značí vypuzení prvního člověka z ráje. Ale to se stalo pouze jednou. Tedy i slavnostní pokání pouze jednou se má dít.

Odpovídám: Musí, se říci, že slavnostní pokání se nemá opakovati pro trojí: nejprve, aby z opakování nezevšednělo; za druhé, pro význam, protože naznačuje vypuzení prvního člověka z ráje, jež pouze jednou se stalo; za třetí, protože zeslavnostnění je jako nějaké prohlášení trvalého zachování pokání. A proto opakování pokání odporuje slavnostnosti. Jestliže však potom zhřešil, neuzavírá se mu možnost pokání, nýbrž neukládá se mu opět slavnostní pokání.

K prvnímu se tedy musí říci, že v těch svátostech, v nichž se opakuje slavnostnost, opakování neodporuje slavnostnosti, jak je v předloženém. Proto není podobně.

K druhému se musí říci, že, ačkoliv pro zločin by mu patřilo totéž pokání, přece opakování slavnostnosti se nehodí z řečených příčin.

XXVIII. ČLÁNEK 3.

Zda slavnostní pokání jest ukládati ženám a duchovním, a zda každým knězem může býti ukládáno.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že slavnostní pokání se nemá ukládati ženám, protože muž, jemuž se uloží slavnostní pokání, má si ostříhati vlasy. Ale to se nehodí ženě, jak je patrné I. Kor. 11. Tedy nemá konati slavnostní pokání.

Rovněž se zdá, že se má ukládati duchovním, protože se ukládá za těžké provinění; ale tentýž hřích je těžší u duchovního než u laika. Tedy spíše se má ukládati duchovnímu než laiku.

Rovněž se zdá, že je kterýkoli kněz může ukládati, protože rozhřešovati v oboru pokání náleží tomu, kdo má klíče. Ale jednoduchý kněz má klíče. Tedy může býti přísluhujícím takového pokání.

Odpovídám: Musí se říci, že každé slavnostní pokání je veřejné, ale ne obrácené. Slavnostní pokání totiž se děje tímto způsobem: „Na začátku čtyřicetidenní takový kající se představí se svými kněžími biskupovi před dveřmi kostela, oblečení v pytlovinu, bosých nohou, tváří k zemi skloněnou, ostříhání. A po uvedení do kostela biskup se vším duchovenstvem říká sedm kajících žalmů, a potom na ně vzkládá ruku, posvěcenou vodou je kropí a popel na hlavy vkládá, žínici zahalí jejich krk a ohlašuje jim smutně, že jako Adam byl vypuzen z ráje, tak i oni jsou vypuzeni z kostela. Potom káže přísluhujícím, aby je vyvedli z kostela, a klerus doprovází tímto zpěvem: V potu tvé tváře atd. Na Zelený čtvrtek každého roku jsou pak svými kněžími uvedeni do kostela; a budou tam až do osmidenní velikonoce, tak však, že nebudou přijímati, ani nedostanou políbek. A tak se bude dít každého roku, dokud vstup do kostela je jim zakázán. Poslední pak smíření je vyhrazeno biskupovi, jemuž jedinému patří uložení slavnostního pokání." Může se však uložiti mužům i ženám, ale ne duchovním, k vůli pohoršení. Takové však pokání se nemá ukládati než za hřích, jenž pobouřil celé město. Veřejné pak a ne slavnostní pokání jest, jež se děje před tváří Církve, ale ne s řečenou slavnostností; jako putování světem s nadloketní holí. A to lze opakovati a prostý kněz může uložiti; a může se také duchovnímu uložiti. Avšak někdy slavnostním pokáním se míní veřejné. A podle toho některé autority různě mluví o slavnostním.

K prvnímu se tedy musí říci, že žena má vlasy na znamení podrobenosti, ne však muž. Proto

se nehodí, aby za pokání ženě vlasy byly ostříhány, jako muži.

K druhému se musí říci, že, ačkoli v témž rodě hříchu duchovní více hřeší než laik, přece se mu neukládá slavnostní pokání, aby kněžství nepřišlo v pohrdání: pročež se nešetří osoby, nýbrž svěcení.

K třetímu se musí říci, že na léčení velkých hříchů třeba veliké opatrnosti. Proto uložení slavnostního pokání, jež se děje jenom za nejtěžší hříchy, se vyhrazuje pouze biskupovi.

OTÁZKA XXIX. O SVÁTOSTI POSLEDNÍHO POMAZÁNÍ CO DO JEHO BYTNOSTI A USTANOVENÍ

Dělí se na devět článků.

Potom se má uvažovati o svátosti posledního pomazání, o němž je třeba viděti patero: nejprve jeho bytnostná a jeho ustanovení; za druhé jeho účinek; za třetí přísluhovatele jeho; za čtvrté, komu se má udělit a na kterou část; za páté jeho opakování.

O prvním je devět otázek:

1. Zda poslední pomazání je svátost.
2. Zda jest jedna svátost.
3. Zda tato svátost byla Kristem ustanovena.
4. Zda olej olivový je vhodná látka této svátosti.
5. Zda musí olej býti svěcený.
6. Zda musí látka této svátosti býti biskupem svěcena.
7. Zda tato svátost má nějaký tvar.
8. Zda tvar této svátosti se má pronášeti modlitbou prosebnou.
9. Zda řečená modlitba je příslušný tvar této svátosti.

XXIX. ČLÁNEK 1. Zda poslední pomazání je svátost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že poslední pomazání není svátost, protože, jako olej dostávají nemocní, tak také katechumeni. Ale pomazání, jež se děje olejem pro katechumeny, není svátostí. Tedy ani poslední pomazání, jež se děje olejem pro nemocné.

Mimo to svátosti Starého zákona byly znamení svátostí Nového zákona. Ale poslední pomazání nemělo nějaký obraz ve Starém zákoně. Tedy není svátostí Nového zákona.

Mimo to, podle Diviše, Círk. Hier. 3, každá svátost je buď na očištění nebo na osvícení nebo na dokonání. Ale poslední pomazání není určeno ani na očištění, ani na osvícení, protože to se přiděluje pouze křtu; ani na dokonání, protože to, podle samého Diviše, náleží ke křížmu a k eucharistii. Tedy poslední pomazání není svátost.

Avšak proti, svátosti Církve dostatečně pomáhají nedostatkům člověka podle jakéhokoliv stavu. Ale umírajícím nepomáhá jiná než poslední pomazání. Tedy je svátost.

Mimo to svátosti nejsou nic jiného než nějaké duchovní léky. Ale poslední pomazání je nějaký duchovní lék, protože platí odpuštění hříchů, jak máme Jakub. 5. Tedy je svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že v těch, jež Církev viditelně působí, některá jsou svátosti, jako křest; některá svátostiny, jako exorcismus. Jejich pak rozdíl je ten, že svátost sluje ta činnost Církve, jež dospívá k účinku hlavně zamýšlenému v přísluhování svátostí; ale svátostnina sluje ona činnost, jež, ačkoli nedospívá k onomu účinku, přece je zařízena nějakým způsobem k oné hlavní činnosti. Účinek však zamýšlený v přísluhování svátostí je vyléčení nemoci hříchu. Pročež Isai. 28: „To je všečen užitek, aby se zahladil hřích.“ Proto, poněvadž k tomuto účinku dospívá poslední pomazání, jak je patrné ze slov Jakubových, a není řízeno k jiné svátosti, jako jí připojené, jest jisté, že poslední pomazání není svátostina, nýbrž svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že olej, jímž jsou katechumeni mazáni, svým pomazáním nevede k odpuštění hříchu, protože to patří křtu; ale nějakým způsobem připravuje ke křtu, jak bylo řečeno svrchu. Proto ono pomazání není svátostí jako poslední pomazání.

K druhému se musí říci, že tato svátost bezprostředně uzpůsobuje člověka ke slávě, poněvadž se dává opouštějícím tělo. A protože ve Starém zákoně nebyl ještě čas vejíti do slávy, protože nikoho k dokonalému nepřivedl zákon, proto tato svátost tam neměla býti předobrazena nějakou svátostí jí odpovídající, jako obrazem téhož rodu; ačkoliv vzdálenými obrazy nějakým způsobem byla zobrazena ve všech vyléčeních, jež se čtou ve Starém zákoně.

K třetímu se musí říci, že Diviš nečiní zmínku o posledním pomazání, jako ani o pokání, ani o manželství, protože nezamýšlí pojednávat o svátostech, leč pokud z nich lze poznati uspořádané rozdělení církevní hierarchie co do přísluhovatelů a činností přísluhovatelů a přijímajících. Přece však, poněvadž posledním pomazáním někdo dosahuje milost a odpuštění hříchů, není pochyby, že poslední pomazání má sílu osvětnou a očistnou, jako křest, ačkoli ne tak plnou.

XXIX. ČLÁNEK 2.

Zda poslední pomazání jest jedna svátost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že poslední pomazání není jedna svátost, protože jednota věci je z její látky a z jejího tvaru; protože z téhož má věc bytí i jednotu. Ale tvar této svátosti se často opakuje, i v témž případě; a látka vícekrát se dává mazanému na různých částech. Tedy není jedna svátost.

Mimo to samo mazání je svátost, neboť směšné je říkati, že olej je svátost. Ale je více mazání. Tedy je více svátostí. *Mimo to* jedna svátost se má dokončiti jedním přísluhovatelem. Ale v nějakém případě poslední pomazání se nemůže dokončiti jejím přísluhovatelem, jak když *po* prvním vykonaném pomazání kněz zemře; tehdy totiž jiný kněz má dále pokračovati. Tedy poslední pomazání není jedna svátost.

Avšak proti, jako se má ponoření ke křtu, tak se má pomazání k této svátosti. Ale více ponoření jsou jedna svátost křtu. Tedy i více pomazání posledního pomazání je jedna svátost.

Mimo to, kdyby nebyla jedna svátost, tu po vykonání prvního pomazání by nebylo třeba k dokonání svátosti, aby se dalo druhé, protože jakákoliv svátost sama sebou má dokonalé bytí. Ale to je nepravdivé. Tedy jest jedna svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že jedno početně, vlastně řečeno, se říká trojmo: jedním způsobem jako nedělitelné, jež není ani uskutečněním, ani možností vícere, jako bod a jednotka; jiným způsobem jako souvislo, jež sice jest uskutečněním jedno, ale možností vícere, jako čára; třetím způsobem jako nějaké dokonané, jež sestává z více částí, jako dům, jenž je jaksi také uskutečněním mnohost, ale ona mnohá se sbíhají v nějaké jedno. A tím způsobem jakákoliv svátost sluje jedna, pokud mnohá, jež jsou v jedné svátosti, se sbíhají ke znamenání nebo způsobení jednoho, protože svátost znamenajíc působí. Proto, když jedna činnost stačí k dokonalému znamení, jednota svátosti spočívá pouze v oné jedné činnosti, jak je patrné při biřmování. Když však znamení svátosti může býti i v jedné i v mnohých činnostech, *tu se svátost* může dokonati i jednou činností i vícero, jako křest jedním ponořením a trojím; protože obmytí, jež se naznačuje ve křtu, může býti jedním ponořením nebo mnohým. Když však dokonalé naznačení nemůže býti než vícero činností, tehdy je více činností z dokonalosti svátosti; jako je patrné v eucharistii, protože obcerstvení tělesné, jež naznačuje duchovní, nemůže býti než pokrmem a nápojem. A podobně je v této svátosti, protože vyléčení vnitřních ran nelze dokonale naznačiti, leč přiložením léku k různým kořenům ran. Proto více činností je z dokonalosti této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednota celku dokonalého se neničí z různosti látky nebo tvaru, jež je v částech celku; jako je známo, že není táž látka masa a kosti, z nichž je ustaven jeden člověk, ani týž tvar. A podobně také ve svátosti eucharistie, a také v této svátosti, mnohost látky a tvaru jednotu svátosti neničí.

K druhému se musí říci, že ačkoli ony činnosti jsou jednoduše mnohé, přece jsou sjednocovány v jednu dokonalou činnost, jež je pomazání všech vnějších smyslů, jimiž vniká vnitřní nemoc.

K třetímu se musí říci, že ačkoli v eucharistii, jestliže po posvěcení zemře kněz, jiný kněz může začít při proměňování vína, kde onen přestal, nebo také začít znovu nad jinou látkou, přece při posledním pomazání nemůže znovu začít, nýbrž musí vždy pokračovat, protože pomazání na téže části vykonané tolik platí, jako kdyby se dvakrát posvětila tatáž oběť, což žádným způsobem nelze činit. Avšak mnohost přísluhovatelů neničí jednotu této svátosti, protože působí toliko nástrojově; změna však kladiv neničí jednotu činnosti dělníkovy.

XXIX. ČLÁNEK 3.

Zda tato svátost byla Kristem ustanovena.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost nebyla Kristem ustanovena, protože o ustanovení svátostí, jež Kristus ustanovil, je zmínka v evangeliu, jako o eucharistii a křtu. Ale není žádná zmínka o posledním pomazání. Tedy není Kristem ustanoveno.

Mimo to Mistr výslovně praví Sent. IV. dist. 23, že je ustanoveno apoštoly. Tedy sám Kristus osobně je neustanovil.

Mimo to svátost, kterou Kristus ustanovil, také sám uděloval, jak je patrné o eucharistii a křtu. Ale tuto svátost nikomu sám neudělil. Tedy sám ji neustanovil.

Avšak proti, svátosti Nového zákona jsou hodnotnější než svátosti Starého zákona. Ale všechny svátosti Starého zákona byly od Boha ustanoveny. Tedy mnohem spíše všechny svátosti Nového zákona mají ustanovení od samého Krista.

Mimo to těmž náleží ustanoviti a ustavené odstraniti. Ale Církev, jež v nástupcích apoštolů má tutéž autoritu, jako měli apoštolové, nemůže odstraniti svátost posledního pomazání. Tedy apoštolové neustanovili, nýbrž sám Kristus.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že tuto svátost a biřmování Kristus sám neustanovil, nýbrž ponechal apoštolům ustanoviti: protože tyto dvě pro plnost milosti, jež se v nich uděluje, nemohly býti ustanoveny před nejplnějším sesláním Ducha Svatého. Proto jsou tak svátosti Nového zákona, že ve Starém zákoně neměly obrazu. Ale tento důvod mnoho nenuť, protože, jako Kristus před svým utrpením slíbil plné seslání Ducha Svatého, tak mohl ustanoviti tyto svátosti. — Proto jiní praví, že všechny svátosti Kristus ustanovil sám; ale sám vyhlásil některé, jež mají větší obtíž k věření; některé však vyhradil vyhlášení apoštolů, jako poslední pomazání a biřmování. A toto mínění se proto zdá důvodnější, že svátosti patří k základu zákona; proto zákonodárci náleží ustanoviti je; a opět, protože z ustanovení mají účinnost, kterou mají jenom od Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohá Pán učinil a řekl, která nejsou obsažena v evangeliu. Evangelisté totiž především dbali poučiti o těch, jež patří k nutnosti spásy a uspořádání Církve. Proto spíše vypravovali, že Kristus ustanovil křest a pokání a eucharistii a kněžství, než poslední pomazání nebo biřmování, jež nejsou ani z nutnosti spásy ani nenáleží k uspořádání nebo k odlišení Církve. Přece však se děje zmínka o mazání olejem v evangeliu Mark. 6., kde se praví, že apoštolové olejem mazali nemocné.

K druhému se musí říci, že Mistr praví, že bylo apoštoly ustanoveno, protože učením apoštolů nám bylo vyhlášeno jeho ustanovení.

K třetímu se musí říci, že Kristus neudělil žádnou svátost, leč kterou sám přijal pro příklad. Přijmouti však pokání a poslední pomazání mu nepříslušelo, protože byl bez hříchu; a proto sám neudělil.

XXIX. ČLÁNEK 4.

Zda olej olivy je vhodná látka této svátosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že olej olivy není vhodná látka této svátosti, protože tato svátost bezprostředně je zřízena k neporušenosti. Ale neporušenost se naznačuje balzámem, jenž se přikládá při biřmování. Tedy křížmo by bylo vhodnější látka této svátosti.

Mimo to tato svátost je duchovní léčení. Ale duchovní léčení se naznačuje přiložením vína, jak je patrné Luk. 10, v podobenství o zraněném. Tedy víno také by bylo vhodnější látka této svátosti.

Mimo to, kde je větší nebezpečí, tam má býti obecnější lék. Ale olej olivy není obecný lék, protože se nenalézá v kterékoliv zemi. Tedy, poněvadž tato svátost se dává umírajícím, kteří jsou v největším nebezpečí, zdá se, že olej olivy není vhodná látka.

Avšak proti jest, že, Jak. 5, se olej určuje za látku této svátosti. Ale olej vlastně se nenazývá než olej olivy. Tedy ten je látkou této svátosti.

Mimo to duchovní uzdravování se naznačuje pomazáním oleje, jak je patrné Isai. 1., kde se praví: „Opuchlá rána není léčena lékem, ani zahřáta olejem.“ Tedy vhodnou látkou této svátosti jest olej.

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní uzdravování, jež se nakonec přibírá, musí býti dokonalé, protože po něm jiné nezbyvá; a mírné, aby naděje, jež umírajícím je nejvíce potřebná, se nelámala, nýbrž byla životem. Olej je však umírňující a pronikavý až k nejvnitřnějším, a také roztékavý. Proto vzhledem k obojímu z řečených je vhodnou látkou této svátosti. A protože olejem se hlavně nazývá šťáva olivy, zatím co jiné šťávy pouze z podobnosti s ní dostávají jméno oleje, proto také musí býti olej olivy, co se bere za látku této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že neporušenost slávy je věc neobsazená v této svátosti: ani není třeba, aby takové věci odpovídalo naznačení látky. Proto není třeba, aby se balzám bral za látku této svátosti, protože balzám pro vůni patří k dobrotě pověsti, jíž ostatně nepotřebují pro sebe umírající; ale potřebují toliko lesku svědomí, jenž se olejem naznačuje.

K druhému se musí říci, že víno uzdravuje štipajíc, kdežto olej hladí: proto léčení vínem více patří k pokání než k této svátosti.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli olej olivy neroste všude, přece snadno se může na kterékoli místo přenést. A mimo to tato svátost není tak nezbytná, že by umírající bez ní nemohli dosíci spásy.

XXIX. ČLÁNEK 5.

Zda je třeba, aby olej byl posvěcený.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby olej byl posvěcený, protože tato svátost má jedno posvěcení v užívání skrze tvar slov. Tedy je zbytečné jiné posvěcení, jestliže se děje na jeho látce.

Mimo to svátosti mají účinnost a znamení v samé látce. Ale značení účinku této svátosti přísluší oleji z jeho přirozené vlastnosti, účinnost pak z božského ustanovení. Tedy není nutné nějaké posvěcení látky.

Mimo to křest je dokonalejší než poslední pomazání. Ale ve křtu se napřed nevyžaduje posvěcení látky, pokud je z nutnosti svátosti. Tedy ani v posledním pomazání.

Avšak proti je, že ve všech jiných pomazáních je látka dříve posvěcena. Tedy, poněvadž tato svátost je nějaké pomazání, vyžaduje posvěcenou látku.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že prostý olej je látka této svátosti; a v samém posvěcení oleje, jež se děje biskupem, se dokonává svátost. Ale je patrné, že to je nepravdivé, z toho, co bylo řečeno o eucharistii, kde bylo ukázáno, že pouze tato svátost spočívá v posvěcení látky. Proto je třeba říci, že tato svátost spočívá v samém mazání, jako křest v samém omytí; a látka této svátosti je posvěcený olej. Může se pak udati trojí důvod, proč se vyžaduje posvěcení látky v této svátosti, a v některých jiných. První je, že veškerá účinnost svátostí sestupuje od Krista. Proto ony svátosti, kterých on užíval, mají svou účinnost ze samého užívání; jako dotekem svého těla udělil sílu obrodnou vodám. Ale této svátosti sám neužil, ani nějakého tělesného pomazání, proč ve všech pomazáních se vyžaduje posvěcení látky. Druhá příčina je pro plnost milosti, jež se uděluje, nejen, aby zahladila vinu, nýbrž také zbytky viny a slabost těla. Třetí je z toho, že tělesný účinek jeho, totiž uzdravení tělesné, nepůsobí z vlastnosti přirozené látky, proč je třeba, aby tato účinnost se mu dala posvěcením.

K prvnímu se tedy musí říci, že první posvěcení je látky o sobě; ale druhé spíše náleží k jejímu užívání, pokud skutkově uděluje svůj účinek. Proto žádné není zbytečné: protože také nástroje dostávají účinnost od umělce, i když vznikají, i když se jich užívá k dílu.

K druhému se musí říci, že ona účinnost, jež je ze samého ustanovení svátosti, se přičiňuje této látce posvěcením.

K třetímu je řešení patrné z řečených.

XXIX. ČLÁNEK 6.

Zda je třeba, aby látka této svátosti byla posvěcena biskupem.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby látka této svátosti byla posvěcena biskupem, protože důstojnější je posvěcení látky ve svátosti eucharistie než v této svátosti. Ale v eucharistii látku může kněz posvětit. Tedy také v této svátosti.

Mimo to ve hmotných dílech hodnotnější umění nikdy nepřipravuje látku nižšímu; protože hodnotnější jest umění, jež užívá, než to, jež připravuje, jak se praví II. Fysic. Ale biskup je nad kněze. Tedy nepřipravuje látku v oné svátosti, jíž kněz užívá. Ale kněz rozděljuje tuto svátost, jak bude řečeno. Tedy posvěcení látky nenáleží biskupovi.

Avšak proti je, že také v jiných mazáních látka je posvěcována biskupem. Tedy tak musí býti i v tomto.

Odpovídám: Musí se říci, že přísluhovatel svátosti neuvádí účinek svátosti vlastní silou, jako hlavní činitel, nýbrž skrze účinnost svátosti, kterou rozdává; a ta účinnost nejprve jest od Krista, a od něho na jiné sestupuje uspořádaně, totiž na lid prostřednictvím přísluhovatelů, kteří rozdělují svátosti, a na nižší přísluhovatele prostřednictvím vyšších, kteří látku posvěcují. Proto ve všech svátostech, které potřebují posvěcené látky, první posvěcení látky se děje biskupem, a užívání někdy knězem, aby se ukázala kněžská moc odvozená od biskupské, podle onoho Žalm.: „Jako mast na hlavě," totiž na Kristu, „jež dříve sestupuje na bradu Aaronovu, potom až na lem šatu."

K prvnímu se tedy musí říci, že svátost eucharistie spočívá v samém posvěcení látky, ne však v užívání. Pročež, vlastně řečeno, co je látkou svátosti, není něco posvěceného; proto se napřed nevyžaduje nějaké posvěcení, učiněné na látce biskupem; ale vyžaduje se posvěcení oltáře, a takových, a také samého kněze, jež jen od biskupa může býti. Proto v oné svátosti se také ukazuje moc kněžská odvozená od biskupa, jak praví Diviš, Círk. Hier. Proto však může učiniti kněz ono posvěcení látky, jež je v sobě svátost, a ne ono, jež jako nějaká svátostina je řízeno ke svátosti, jež spočívá v užívání věřících, protože vzhledem k pravému tělu Kristovu žádné svěcení není nad kněžství, ale vzhledem k tajemnému tělu Kristovu biskupské svěcení je nad kněžské, jak níže bude řečeno.

K druhému se musí říci, že látka svátosti není taková látka, jako v které se něco děje tím, kdo jí užívá, jako je v uměních mechanických, nýbrž jako čím silou něco nastává. A tak sdílí něco z pojmu příčiny činné, pokud je nějakým nástrojem Boží činnosti. A proto je třeba, aby látka nabyla takové síly od vyšší umělosti nebo síly, protože v činných příčinách čím je nějaký činitel dřívější, tím je dokonalejší. Avšak v příčinách ryze látkových čím je nějaká látka dřívější, tím je nedokonalejší.

K druhému se musí říci, že látka svátosti není taková látka, jako by v ní něco konal *ten*, kdo jí užívá, jako je v uměních mechanických, nýbrž aby její silou něco nastalo: a tak má nějaký podíl pojmu účinné příčiny, pokud je jakýmsi nástrojem božské činnosti. Pročež je třeba, aby takovou sílu látka získala od vyššího umění nebo moci, protože v příčinách účinných čím je některý činitel dříve, tím je dokonalejší; v příčinách však čistě látkových čím je látka dříve, tím je nedokonalejší.

XXIX. ČLÁNEK 7.

Zda tato svátost má nějaký tvar.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost nemá nějaký tvar. Poněvadž totiž účinnost svátostí je z ustanovení a rovněž od tvaru, musí býti tvar předán tím, kdo svátost ustanovil. Ale neshledává se, že tvar této svátosti byl dán Kristem ani apoštoly. Tedy tato svátost nemá nějaký tvar.

Mimo to, která jsou nutná ke svátosti, jsou zachovávána týměž způsobem u všech. Ale nic není

více nutné ke svátosti mající tvar, než sám tvar. Tedy, poněvadž není nějakého tvaru obecně zachovávaného ode všech v této svátosti, protože různí užívají různých slov, zdá se, že tato svátost nemá nějaký tvar.

Mimo to ve křtu se nevyžaduje tvar, leč k posvěcení látky, protože je voda „slovem života na obmytí zločinů posvěcená“, jak praví Hugo, O svátost. Ale tato svátost má látku dříve posvěcenou. Tedy nepotřebuje nějakého tvaru slov.

Avšak proti jest, co praví Mistr, IV. Sent., že každá svátost Nového zákona spočívá ve věcech a ve slovech. Slova však jsou tvar svátosti. Tedy, poněvadž toto je svátost Nového zákona, zdá se, že má tvar.

Mimo to pro to je všeobecný obřad Církve, jež užívá některých slov při udílení této svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že žádný tvar není nutný k této svátosti. Ale to se zdá činiti újmu účinku této svátosti, protože každá svátost působí naznačováním. Naznačování látky však, poněvadž se může míti k mnohým, není určeno k určitému účinku, leč tvarem slov. Proto ve všech svátostech Nového zákona, jež působí, co zobrazují, musí býti i věc i slova. A mimo to se zdá, že Jakub, hl. 5, celou sílu této svátosti klade do modlitby, jež je tvar této svátosti, jak bude řečeno. Proto řečené mínění se zdá opovážlivé a bludné. — A proto se musí říci, jak se obecně praví, že má určitý tvar, jako též jiné svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Písmo svaté všem obecně se předkládá. Proto tvar křtu, jenž ode všech může býti dán, musí býti v Písmě svatém vyjádřen: a podobně tvar eucharistie, jenž vyjadřuje víru v onu svátost, jež je nutná ke spáse. Ale tvary jiných svátostí se nenalézají v Písmě svatém podané, nýbrž ty Církev má z podání apoštolů, kteří přijali od Pána, jak praví apoštol, I. Kor. 11: „Já jsem totiž přijal od Pána, což jsem vám i předal,“ atd.

K druhému se musí říci, že ona slova, jež jsou z podstaty tvaru, totiž modlitba prosebná, jsou ode všech říkána; ale; jiná, jež jsou k bytí dobře, se nezachovávají ode všech.

K třetímu se musí říci, že látka křtu má jakési posvěcení sama z doteku těla Spasitelova; ale z tvaru slov dostává posvěcení skutkově posvěcující. A podobně po posvěcení látky této svátosti o sobě vyžaduje se posvěcení v užívání, aby jím skutkově posvětila.

XXIX. ČLÁNEK 8.

Zda tvar této svátosti se má pronéstí řečí oznamovací a ne prosebnou.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tvar této svátosti se má pronéstí řečí oznamovací a ne prosebnou, protože všechny svátosti Nového zákona mají účinek jistý. Ale jistota účinku se nevyjadřuje ve tvarech svátostí leč řečí oznamovací, jako když se praví: *Toto je tělo mé*, nebo: *Já tě křtím*, atd. Tedy tvar této svátosti musí býti řeč oznamovací.

Mimo to ve tvarech svátostí musí býti vyjádřen úmysl přísluhujícího, jenž se vyžaduje ke svátosti. Ale úmysl udělit svátost se nevyjadřuje, leč řečí oznamovací.

Mimo to v některých církvích říkají tato slova při udělování této svátosti: „Maži tyto oči olejem posvěceným ve jménu Otce,“ atd.; a to je shodné s jinými tvary svátostí. Tedy se zdá, že v tom spočívá tvar této svátosti.

Avšak proti, co je tvarem svátosti, to se musí ode všech zachovávat. Ale řečená slova se neříkají podle zvyku všech církví, nýbrž toliko slova prosebná, totiž: „Skrze toto svaté pomazání a své nejdobrotivější milosrdenství, promiň ti Pán, čímkoli ses provinil zrakem,“ atd. Tedy tvar této svátosti je modlitba prosebná.

Mimo to se to zdá ze slov Jakuba, jenž přiděluje účinnost této svátosti modlitbě, řka: „Modlitba víry uzdraví nemocného.“ Tedy, poněvadž účinnost svátosti je z tvaru, zdá se, že tvar této svátosti je modlitba prosebná.

Odpovídám: Musí se říci, že tvar této svátosti je modlitba prosebná, jak je patrné ze slov Jakubových a z obyčeje římské Církve, jež pouze prosebných slov užívá při udělování této svátosti. A důvod toho se označuje mnohonásobný. Nejprve, protože přijímající tuto svátost je zbaven vlastních sil, pročez potřebuje podpory modlitbami; za druhé, protože se dává odcházejícím, kteří již přestávají býti z oboru Církve, a pouze v ruce Boha spočívají, pročez také jemu jsou svě-

řování modlitbou; za třetí, protože tato svátost nemá nějaký účinek, který vždy nastává ze slov přísluhujícího, i když se vykoná všechno, co je z podstaty této svátosti, jako charakter při křtu nebo biřmování, a předpodstatnění v eucharistii, a odpuštění hříchů v pokání, při trvání zkrušenosti, kteréžto odpuštění je z podstaty svátosti pokání, ne však z podstaty této svátosti. Proto v této svátosti nemůže býti tvar oznamovacího způsobu, jako v řečených svátostech.

K prvnímu se musí říci, že tato svátost, jakož i řečené, pokud je na ní, má jistotu; ale může z klamu přijímajícího míti překážku, i když se úmyslem podrobí svátosti, takže nedosáhne žádného účinku. A proto není podobně mezi touto a jinými svátostmi, v nichž vždy nějakého účinku se dosáhne.

K druhému se musí říci, že ze samého úkonu, jenž se udává ve tvaru, totiž, *Skrze toto svaté pomazání*, dosti se vyjadřuje úmysl.

K třetímu se musí říci, že ona slova oznamovacího způsobu, jež podlé obyčeje některých se předesílají modlitbě, nejsou tvar této svátosti, nýbrž jsou příprava na tvar, pokud úmysl přísluhujícího se určuje oněmi slovy k onomu úkonu.

XXIX. ČLÁNEK 9.

Zda řečená modlitba je příslušný tvar této svátosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že řečená modlitba není příslušný tvar této svátosti, protože ve tvarech jiných svátostí se děje zmínka o látce, jak je patrné při biřmování, jež se neděje v řečených slovech. Tedy není vhodný tvar.

Mimo to, jako účinek této svátosti přichází na nás z milosrdenství Božího, tak také jiných svátostí. Ale ve tvarech jiných svátostí se neděje zmínka o milosrdenství Božím, nýbrž spíše o Trojici a utrpení. Tedy podobně musí býti zde.

Mimo to dvojí účinek této svátosti se předkládá v Předloze. Ale v řečených slovech se neděje zmínka než o jednom, totiž o odpuštění hříchů, ne však o tělesném uzdravení, k němuž Jakub zařizuje modlitbu víry, řka: „Modlitba víry uzdraví nemocného.“ Tedy řečený tvar je nepřislušný.

Odpovídám: Musí se říci, že řečená modlitba je příslušný tvar této svátosti, protože se dotýká svátosti tím, že se praví. *Skrze toto svaté pomazání*; a toho, co působí ve svátosti, totiž *božského milosrdenství*; a účinku, totiž *odpuštění hříchů*.

K prvnímu se tedy musí říci, že látku této svátosti lze rozuměti v úkonu mazání; nikoli však látku biřmování v úkonu, ve tvaru vyjádřeném. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že milosrdenství přihlíží k bídě: a protože tato svátost se dává ve stavu bídy, totiž nemoci, proto spíše zde než v jiných je zmínka o milosrdenství.

K třetímu se musí říci, že ve tvaru musí býti vyjádřen účinek hlavní, a který se vždy přivádí skrze svátost, není-li chyba se strany přijímajícího: takovým účinkem však není zdraví tělesné, jak bude řečeno, ač někdy následuje, pročž Jakub tento účinek přiděluje modlitbě, jež je tvar této svátosti.

OTÁZKA XXX. O ÚČINKU TÉTO SVÁTOSTI

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o účinku této svátosti. O tom jsou tři otázky:

1. Zda poslední pomazání platí na odpuštění hříchů.
2. Zda uzdravení tělesné jest účinkem této svátosti.
3. Zda tato svátost vtiskuje charakter.

XXX. ČLÁNEK 1.

Zda poslední pomazání platí na odpuštění hříchů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že poslední *pomazání* neplatí na odpuštění hříchů. K tomu totiž, co lze učiniti jedním, nevyžaduje se druhé. Ale u toho, kdo přijímá poslední pomazání, vyžaduje se pokání k odpuštění hříchů. Tedy posledním pomazáním se neodpouštějí hříchy.

Mimo to ve hříchu není než trojí: skvrna, provina trestu a zbytky hříchu. Ale posledním pomazáním se neodpouští hřích co do skvrny bez zkušnosti, jež také bez pomazání odpouští; rovněž ani co do trestu, protože kdyby se uzdravil, byl by ještě vázán vykonati uložené zadostučinění; ani co do zbytků viny, protože dosud zůstávají uzpůsobení, zanechaná z předchozích skutků, jak je patrné po uzdravení. Tedy žádným způsobem se neděje posledním pomazáním odpuštění hříchů.

Mimo to odpuštění hříchů se neděje postupně, nýbrž ve mžiku. Ale poslední pomazání se neděje celé zároveň, protože se vyžaduje vícere mazání. Tedy jeho účinkem není odpuštění hříchů.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 5: „Je-li ve hříších, odpustí se mu.“

Mimo to každá, svátost Nového zákona uděluje milost. Ale skrze milost nastává odpuštění hříchů. Tedy poslední pomazání, poněvadž je svátost Nového zákona, působí odpuštění hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že každá svátost jest ustanovena hlavně k jednomu účinku, ač také jiné může přivést v důsledku. A protože svátost učiní, co zobrazuje, proto ze samého významu svátosti se musí bráti její hlavní účinek. Užívá se však této svátosti na způsob jakéhosi léčení, jako křest na způsob obmytí. Lék však je na zapuzení nemoci. Proto tato svátost hlavně jest ustanovena na vyléčení nemoci hříchu. Proto, jako křest je jakési duchovní znovuzrození a pokání jakési duchovní vzkříšení, tak i poslední pomazání je jakési duchovní uzdravení nebo léčení. Jako však tělesné léčení předpokládá tělesný život v léčeném, tak duchovní duchovní. Proto tato svátost se nedává proti nedostatkům, jimiž se ničí duchovní život, totiž proti prvotnímu hříchu nebo smrtelnému, nýbrž proti těm nedostatkům, jimiž je člověk duchovně nemocen, takže nemá dokonalou svěžest k úkonům života milosti nebo slávy: a tento nedostatek není nic jiného, než jakási slabost a neschopnost, jež se v nás zanechává z hříchu skutkového nebo prvotního: a proti této nemoci člověk je posílen touto svátostí. Ale protože tuto sílu působí milost, jež nestrpí s sebou hřích, proto v důsledku, jestliže najde nějaký hřích, buď smrtelný nebo všední, co do viny jej shlazuje, když se neklade překážka se strany přijímajícího, jako také bylo řečeno svrchu o eucharistii a biřmování. Proto také Jakub mluví o odpuštění hříchů podmíněně, říká: „Je-li v hříších, odpustí se mu,“ totiž co do viny: neničí totiž hřích vždy, protože vždy nenalézá; ale vždy odpouští co do řečené slabosti, již někteří nazývají zbytky hříchů.

Někteří však praví, že hlavně je ustanovena proti všednímu hříchu, jenž totiž nemůže, dokud se jde tímto životem, dokonale býti vyléčen. Proto svátost odcházejících zvláště je zařazena proti všednímu. Ale to se nezdá pravdivé, protože pokání také dostatečně shlazuje v tomto životě všední hříchy co do viny: že však se jich nelze uvarovati po vykonaném pokání, neodnímá předchozímu pokání jeho účinek; a to zase náleží k řečené slabosti. — Pročež se musí říci, že hlavní účinek této svátosti je odpuštění hříchů co do zbytků hříchů, a v důsledku také co do viny, jestliže ji najde.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač hlavní účinek některé svátosti možno míti bez skutkového přijetí této svátosti, nebo bez svátosti, nebo skrze jinou svátost v důsledku, přece nikdy jej nelze míti bez předsevzetí oné svátosti. A proto, poněvadž pokání je ustanoveno hlavně proti skutkové vině, ať kterákoli jiná svátost shlazuje v důsledku skutkovou vinu, nevylučuje nutnost pokání.

K druhému se musí říci, že poslední pomazání nějakým způsobem co do oněch tří odpouští hřích: ač totiž vina co do skvrny se neodpouští bez zkušnosti, přece působí tato svátost skrze milost, již vlévá, že ono hnutí svobodného rozhodování proti hříchu je zkušnost, jako se může také přihoditi v eucharistii a biřmování. Podobně také provinu časného trestu zmenšuje, ale v důsledku, protože týž trest lehčeji nese silný než slabý. Proto není třeba, aby se proto zmenšovala míra zadostučinění. Zbytky hříchu však zde neslují uzpůsobení, zanechaná z úkonů, která jsou jakési počáteční pohotovosti, nýbrž jakási duchovní slabost, jsoucí v samé mysli, po jejímž odstranění, i když zůstávají tytéž pohotovosti nebo uzpůsobení, nemůže se mysl tak snadno přikloniti k hříchům. *K třetímu* se musí říci, že když je mnoho činností zařízeno k jednomu účinku, poslední je tvarová vzhledem ke všem předcházejícím, a jedná v jejich síle: proto v posledním mazání se vlévá milost, jež poskytuje účinek svátosti.

XXX. ČLÁNEK 2.

Zda uzdravení tělesné je účinek této svátosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělesné uzdravení není účinek této svátosti. Každá svátost totiž je duchovní lék. Ale duchovní lék je zařízen k duchovnímu uzdravení, jako tělesný k tělesnému. Tedy tělesné uzdravení není účinek této svátosti.

Mimo to svátost má vždy svůj účinek u toho, kdo přistupuje bez klamu. Ale někdy není uzdraven tělesně přijímající tuto svátost, jakkoli zbožně přijímá. Tedy tělesné uzdravení není její účinek.

Mimo to účinnost této svátosti se nám ukazuje v Jakub. 5. Ale tam se účinek uzdravení nepři-
děljuje mazání, nýbrž modlitbě; praví totiž: Modlitba víry uzdraví nemocného. Tedy tělesné uzdravení není účinek této svátosti.

Avšak proti, působení Církve má větší účinnost po Kristově utrpení než před ním. Ale před ním olejem pomazání od apoštolů byli uzdravováni, jak je patrné Mark. 6. Tedy i nyní má účinek v tělesném uzdravení.

Mimo to svátosti působí naznačováním. Ale křest tělesným obmytím, jež zevně působí, naznačuje a působí duchovní. Tedy i poslední pomazání tělesným uzdravením, jež zevně působí, naznačuje a způsobuje duchovní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako křest tělesným obmytím působí duchovní očištění od duchovních skvrn, tak tato svátost zevnějším svátostným léčením působí vnitřní uzdravení: a jako obmytí křtu má účinek tělesného obmytí, protože také tělesné očištění působí, tak také poslední pomazání má tělesný účinek léčení, totiž tělesné uzdravení. Ale ten je rozdíl, že tělesné obmytí ze samé přirozené vlastnosti živlu působí tělesné očištění, a proto je vždy působí, kdežto poslední pomazání nepůsobí tělesné uzdravení z přirozené vlastnosti látky, nýbrž z božské moci, jež působí rozumně. A protože pracující rozum nikdy neuvádí druhotný účinek, leč pokud se hodí k hlavnímu, proto z této svátosti vždy nenásleduje tělesné uzdravení, nýbrž, když se hodí k duchovnímu uzdravení; a tu je vždy uvádí, když není překážky se strany přijímajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka dokazuje, že uzdravení tělesné není hlavní účinek této svátosti: a to je pravda.

K druhému je patrné řešení z řečených.

K třetímu se musí říci, že ona modlitba je tvar této svátosti, jak bylo řečeno. Proto tato svátost má ze svého tvaru, co na něm jest, účinnost k tělesnému uzdravení.

XXX. ČLÁNEK 3.

Zda tato svátost vtiskuje charakter.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost vtiskuje charakter. Charakter totiž je znamení rozlišovací. Ale jako se pokřtěný liší od nepokřtěného, tak pomazaný od nepomazaného. Tedy jako křest vtiskuje charakter, tak také poslední pomazání.

Mimo to v každé svátosti je něco, co je pouze věc, a něco, co je pouze svátost, a něco, co je věc i svátost. Ale nemůže se něco označiti v této svátosti, co by bylo věc i svátost, leč charakter. Tedy i v této svátosti se vtiskuje charakter.

Avšak proti, žádná svátost, vtiskující charakter, se neopakuje. Tato se však opakuje, jak bude řečeno. Tedy nevrtiskuje charakter.

Mimo to rozlišení, jež se děje podle svátostného charakteru, je rozlišení těch, kdož jsou v přítomné Církvi. Ale poslední pomazání se uděluje tomu, kdo odchází z přítomné Církve. Tedy v něm se nevrtiskuje charakter.

Odpovídám: Musí se říci, že charakter se nevrtiskuje, leč v těch svátostech, jimiž je člověk určen k něčemu posvátnému. Tato svátost však je pouze lék: a není jí člověk určen ke konání něčeho posvátného nebo k přijímání. Proto se v ní nevrtiskuje charakter.

K prvnímu se tedy musí říci, že charakter působí rozlišení stavů na to, co se má konati v Církvi; a takové rozlišení od jiných nemá člověk tím, že je pomazán.

K druhému se musí říci, že pomazání, jež se děje ve svěcení a biřmování, je pomazání posvěcující, jímž je člověk určen k něčemu posvátnému; ale toto pomazání je pomazání léčivé. Proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že v této svátosti věc a svátost není charakter, nýbrž jakási vnitřní zbožnost, jež je duchovní pomazání.

OTÁZKA XXXI. O PŘISLUHUJÍCÍM TOUTO SVÁTOSTÍ

Dělí se na tři články.

Potom je úvaha o přísluhování touto svátostí. O tom jsou tři otázky:

1. Zda laik může tuto svátost udělovati.
2. Zda jáhen.
3. Zda pouze biskup.

XXXI. ČLÁNEK 1. Zda laik může tuto svátost udělovati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že také laik může udělovati tuto svátost. Protože tato svátost má účinnost z modlitby, jak praví Jakub, hl. 5. Ale modlitba laikova je někdy Bohu tak milá, jako knězova. Tedy může tuto svátost udělovati.

Mimo to ve svátosti svěcení a biřmování je pomazání, jako též v této svátosti. Ale v nich se vtiskuje charakter. Tedy též v této.

Mimo to o některých Otcích v Egyptě se čte, že posílali olej k nemocným, a byli uzdraveni; a podobně se praví o blažené Genovefě, že olejem mazala nemocné. Tedy tato svátost může býti udělena také od laiků.

Avšak proti jest, že v této svátosti se děje odpuštění hříchů. Ale laici nemají moc odpouštět hřichy. Tedy atd.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Diviše, v Církev. Hier., jsou někteří vykonávající úkony hierarchické, a někteří pouze přijímající, což jsou laici. A proto laikům nepřísluší rozdávat žádnou svátost z úřadu; ale že mohou křtiti v případě nutnosti, je učiněno z božského ustanovení, aby nikomu nechyběla možnost duchovního znovuzrození.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona modlitba se neděje od kněze v jeho osobě, protože, když je někdy hříšník, nedošel by vyslyšení; avšak děje se jménem celé Církve, v jejímž jméně se může modliti jako veřejná osoba; ne však laik, jenž je soukromá osoba.

K druhému se musí říci, že ona mazání nebyla svátostná, nýbrž z nějaké zbožnosti přijímajících takové mazání, nebo ze zásluh olej posílajících, dosahovali účinků tělesného uzdravení skrze milost uzdravování, ne však skrze milost svátostnou.

XXXI. ČLÁNEK 2. Zda jáhnové mohou tuto svátost udělovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jáhnové mohou udělovati tuto svátost, protože podle Diviše, Církev. Hier., „jáhnové mají moc očišťovací“. Ale tato svátost je ustanovena toliko na očišťování od nemoci mysli i těla. Tedy i jáhnové mohou udělovati.

Mimo to křest je hodnotnější svátost než tato, o níž zde jednáme. Ale jáhnové mohou křtiti, jak je patrné o blaženém Vavřinci. Tedy mohou i tuto svátost udělovati.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 5: „Uved' kněze Církve.“

Odpovídám: Musí se říci, že jáhen má pouze moc očišťovací, ne osvětnou. Pročež, poněvadž osvěcení se děje milostí, žádnou svátost, v níž se uděluje milost, nemůže dáti jáhen z úřadu: proto ani tuto, poněvadž v ní se uděluje milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tato svátost očišťuje, osvěcujíc udělením milosti. A proto jáhnovi nepřísluší udělovati ji.

K druhému se musí říci, že tato svátost není svátost nutnosti jako křest. Proto se tak nesvěřuje všem rozdávati ji v případě nutnosti, nýbrž pouze oněm, kterým přísluší z úřadu. Jáhnům však také křtíti nepřísluší z úřadu.

XXXI. ČLÁNEK 3.

Zda pouze biskup může udělovati tuto svátost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pouze biskup může udělovati tuto svátost, protože tato svátost se dokonává mazáním, jako i biřmování. Ale pouze biskup může biřmovati. Tedy pouze biskup může udělovati tuto svátost.

Mimo to, kdo nemůže, co je méně, nemůže, co je více. Ale větší je užívání posvěcené látky než ji posvětit, protože je jejím cílem. Poněvadž tedy kněz nemůže posvěcovati látku, nemůže ani užívat posvěcené látky.

Avšak proti, přísluhovatel této svátosti má býti uveden k tomu, kdo přijímá svátost, jak je patrné Jak. 5. Ale biskup nemůže přijíti ke všem nemocným své diecése. Tedy ne pouze biskup může udělovati tuto svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Diviše, Církev. Hier., biskup vlastně má úřad zdokonalování, jako kněz osvěcování. Proto pouze biskupům se vyhrazuje rozdávání těch svátostí, jež staví přijímajícího do nějakého stavu dokonalosti nad jiné. To však není v této svátosti, poněvadž se všem dává. Proto prostými kněžími může býti udělována.

K prvnímu se tedy musí říci, že biřmování vtiskuje charakter, jímž se umísťuje člověk ve stavu dokonalosti, jak bylo svrchu řečeno. To však není v této svátosti. Proto není podobně.

K druhému se musí říci, že ačkoli v rodě cílové příčiny užívání posvěcené látky je přednější než posvěcení látky, přece v rodě účinné příčiny je přednější posvěcení látky, protože na ní závisí užívání, jako na činné příčině; proto posvěcení vyžaduje vyšší činnou moc než užívání.

OTÁZKA XXXII.

KTERÝM SE MÁ UDĚLOVATI TATO SVÁTOST A NA KTERÉ ČÁSTI TĚLA

Dělí se na sedm článků.

Potom je úvaha o těch, kterým se má tato svátost udělovati, a na které části těla. O tom je sedm otázek:

1. Zda zdravým, se má tato svátost udělovati.
2. Zda se má udělovati v každé nemoci.
3. Zda se má udělovati šíleným a pomateným.
4. Zda dítkám.
5. Zda celé tělo se má pomazati při této svátosti.
6. Zda se vhodně určují části, na nichž se maže.
7. Zda zkomolení mají býti na řečených částech mazáni.

XXXII. ČLÁNEK 1.

Zda tato svátost se má udělovati zdravým.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že také zdravým se má udělovati tato svátost, protože hlavní účinek této svátosti je uzdravení mysli než uzdravení těla, jak bylo řečeno. Ale také tělesně zdraví potřebují uzdravení mysli. Tedy také jim se má tato svátost udělovati.

Mimo to tato svátost jest odcházejících, jako křest je svátost vcházejících. Ale všem vcházejícím se dává křest. Tedy všem odcházejícím se má dáti tato svátost. Ale někdy oni, kdož jsou blízko odchodu, jsou zdraví, jako oni, kteří budou sftati. Tedy takovým se má dáti tato svátost.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 5: „Je nemocen někdo mezi vámi?“ atd. Tedy pouze nemocným patří tato svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost jest jakési duchovní léčení, jak bylo řečeno. To pak se naznačuje jakýmsi způsobem tělesného léčení. Proto oněm, kterým nepatří tělesné léčení, totiž zdravým, nemá se tato svátost udělovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač duchovní uzdravení je hlavní účinek této svátosti, přece je třeba tělesným léčením naznačiti duchovní léčení svátostí, i když nenásleduje tělesné uzdravení. Proto pouze oněm se může dáti touto svátostí duchovní zdraví, kterým přísluší tělesné léčení, totiž nemocným. Jako pouze onen může přijmouti křest, kdo může býti účasten tělesného obmytí, ne však dítě, jsoucí v lůně matčině.

K druhému se musí říci, že také křest není než těch vcházejících, kteří se mohou podrobiti tělesnému obmytí. A proto tato svátost je pouze těch odcházejících, kterým patří tělesné léčení.

XXXII. ČLÁNEK 2.

Zda tato svátost se má dávat v jakékoli nemoci.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost se má dávat v jakékoli nemoci, protože Jak. 5, kde se vyhlašuje tato svátost, neurčuje se žádná nemoc. Tedy ve všech nemocech se má udělit tato svátost.

Mimo to, čím je lék hodnotnější, tím má býti obecnější. Ale tato svátost je hodnotnější než tělesný lék. Ježto tedy tělesný lék všem nemocným se dává, zdá se také, že i tato svátost.

Avšak proti, tato svátost je ode všech nazývána *poslední pomazání*. Ale ne každá nemoc vede k poslednímu životu, poněvadž některé choroby jsou příčinou delšího života, jak praví Filosof, Kn. O délce a krátk. života. Tedy ne ve všech nemocech se má dávat tato svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost je poslední lék, jež Církev může udělit, jakožto bezprostředně uzpůsobující ke slávě. A proto oněm pouze nemocným se má poskytnouti, kteří jsou ve stavu odcházejících, protože choroba přirozeně přivádí smrt, a je obava nebezpečí.

K prvnímu se tedy musí říci, že každá zhoršená nemoc může přivoditi smrt. A proto, považí-li se rody nemocí, v kterékoli chorobě lze dáti tuto svátost: a odtud jest, že apoštol neurčuje nějakou nemoc. Ale považí-li se způsob a stav nemoci, není vždy třeba dávat nemocným tuto svátost.

K druhému se musí říci, že tělesný lék má jako hlavní účinek tělesné zdraví, jehož potřebují všichni nemocní v jakémkoli stavu. Ale tato svátost má za hlavní účinek onu úlevu, jež je potřebná odcházejícím a nastupujícím cestu do slávy. Proto není podobně.

XXXII. ČLÁNEK 3.

Zda tato svátost se má dáti šíleným a pomateným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že šíleným a pomateným se má dáti tato svátost, protože takové choroby jsou nejnebezpečnější a rychle uzpůsobují ke smrti. Ale nebezpečí má dostati lék. Tedy tato svátost, jež je lékem lidské slabosti, má se takovým udělit.

Mimo to křest je hodnotnější svátost než tato. Ale křest se dává šíleným, jak bylo svrchu řečeno. Tedy i tato svátost se jim má dáti.

Avšak proti, tato svátost se nemá dáti, leč poznávajícím ji. Ale takoví nejsou šílení a pomatení. Tedy se jim nemá dáti.

Odpovídám: Musí se říci, že pro přijetí účinku této svátosti velmi mnoho platí zbožnost přijímajícího a zásluha udělujících osobní a všeobecná celé Církve: což je patrné z toho, že se pronáší na způsob prosby tvar této svátosti. Proto těm, kdož nemohou poznati a se zbožností přijmouti tuto svátost, nemá se dáti, a hlavně šíleným a pomateným, kteří by mohli nějakou nečistotou učiniti nějaké zneuctění, leč by měli světlé okamžiky, v nichž by poznali svátost; a tak by se jim mohla udělit v onom stavu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli jsou takoví někdy v nebezpečí smrti, přece se jim nemůže dáti lék skrze vlastní zbožnost. A proto se jim nemá udělit.

K druhému se musí říci, že křest nevyžaduje hnutí svobodného rozhodování, protože se dává hlavně proti prvotnímu, jenž se v nás neléčí z našeho svobodného rozhodování. Ale v této svátos-

ti se vyžaduje hnutí svobodného rozhodování. A proto není podobně. A mimo to křest je svátost nutnosti, ne však poslední pomazání.

XXXII. ČLÁNEK 4.

Zda tato svátost se má dáti dítkám.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost se má dáti dítkám, protože týmiž nemocemi někdy strádají dítky i dospělí. Ale proti téže nemoci se má použití téhož léku. Tedy, jak dospělým, tak i dítkám se má dáti tato svátost.

Mimo to tato svátost se dává na očistění zbytků hříchu, jak bylo svrchu řečeno, jak prvotního, tak skutkového. Ale v dítkách jsou: zbytky prvotního hříchu. Tedy jim se má dáti tato svátost.

Avšak proti jest, že se nemá dáti tato svátost nikomu, komu nepřísluší tvar svátosti. Ale tvar této svátosti nepřísluší dítkám, protože nezhřešili zrakem a sluchem, jak se vyjadřuje ve tvaru. Tedy jim se nemá dáti tato svátost.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost vyžaduje skutkovou zbožnost v přijímajícím, jako též eucharistie. Proto, jako eucharistie se nemá dáti dítkám, tak ani tato svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemoci v dítkách nemají příčinu ve skutkovém hříchu, jako v dospělých; a tato svátost se dává hlavně proti oněm nemocem, jež jsou způsobeny od hříchu, jakožto zbytky hříchu.

K druhému se musí říci, že se nedává proti zbytkům prvotního hříchu, leč pokud jsou skutkovými hříchy jaksi posíleny. Pročež, jak je patrné ze samého tvaru, hlavně se dává proti skutkovým hříchům, jež nejsou v dítkách.

XXXII. ČLÁNEK 5.

Zda v této svátosti celé tělo má býti pomazáno.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v této svátosti celé tělo má býti pomazáno, protože podle Augustina, IV. O Troji, „celá duše je v celém těle“. Ale především se dává tato svátost na uzdravení duše. Tedy na celém těle se má díti pomazání.

Mimo to, kde je nemoc, tam se má přiložit lék. Ale někdy churavost je všeobecná a na celém těle, jako horečka. Tedy celé tělo se má pomazati.

Mimo to při křtu se celé tělo ponořuje. Tedy i zde se celé má pomazati.

Avšak proti jest obřad veškeré Církve, podle něhož nemocný se nemaže touto svátostí než na určitých částech těla.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost se poskytuje na způsob léčení. Tělesné léčení však nemusí se díti přiložením léku na celé tělo, nýbrž na ty části, kde je kořen nemoci. Proto také svátostné mazání se má díti toliko na těch částech, kde je kořen duchovní nemoci.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli duše co do bytnosti je v kterékoli části těla, přece nikoli co do mohutností, jež jsou kořeny úkonů hříchu. A proto musí se díti na určitých částech, v nichž ony mohutnosti mají bytí.

K druhému se musí říci, že se nepřikládá vždy lék, kde je nemoc, nýbrž příhodněji, kde je kořen nemoci.

K třetímu se musí říci, že křest je na způsob obmytí: tělesné obmytí však očišťuje skvrnu jenom s té části, na které je vykonáno: a proto křest se dává celému tělu. Jinak však je s posledním pomazáním, z důvodu již řečeného.

XXXII. ČLÁNEK 6.

Zda vhodně se určují části pomazané.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se určují tyto části, aby totiž nemocný byl mazán na očích, na chřípích, uších, rtech, rukou a nohou, protože moudrý lékař léčí nemoc v kořeni. Ale ze srdce vycházejí myšlenky, jež poskvřňují člověka, jak se praví Mat. 15. Tedy na hrudi se má díti pomazání.

Mimo to čistota mysli není méně potřebná odcházejícím než přicházejícím. Ale přicházející

jsou mazáni křížmem na temeni od kněze, k naznačení čistoty mysli. Tedy i odcházející mají býti touto svátostí mazáni na temeni.

Mimo to tam se má použití léku, kde je větší síla nemoci. Ale duchovní nemoc především bují u mužů v bedrech a u žen v pupku, jak se praví Job. 40: „Síla jeho v bedrech jeho a síla oné v pupku lůna jejího," podle výkladu Řehořova, Moral. XXXII. Tedy tam se má dít pomazání.

Mimo to jako nohama se hřeší, tak také jinými údy těla. Tedy jako se mažou nohy, tak i jiné údy těla se mají mazati.

Odpovídám: Musí se říci, že původy hříchu v nás jsou tytéž, jako též původy jednání, protože hřích spočívá v úkonu. Původ jednání však v nás je trojí: první je řídící, totiž síla poznávací; druhý je rozkazující, totiž síla žádostivá; třetí je výkonný, totiž síla hybná. Všechno pak naše poznání vzniká od smyslu. A protože, kde v nás je první vznik hříchu, tam má býti použito léku, proto se mažou místa pěti smyslů: totiž oči k vůli pohledům, uši k vůli naslouchání, nozdry k vůli čichu, rty k vůli chuti, ruce k vůli hmatu, jenž sídlí hlavně ve hrotech prstů; a k vůli dychtivé se pomazávají některým bedra; nohy však se mažou pro hybnou, ježto jsou nejvíce jejími nástroji. A protože první původ lidské činnosti je poznávací, proto se zachovává ode všech ono pomazání, jež se děje na pěti smyslech, jako nutné ke svátosti; ale někteří nezachovávají jiná; někteří však zachovávají ono, jež se děje na nohou, a ne, které se děje na bedrech: protože dychtivá a hybná jsou původy druhotné.

K prvnímu se tedy musí říci, že myšlení nevychází ze srdce, leč skrze nějakou obrazivost, jež je pohyb, od smyslu učiněný, jak se praví v II. O duši. A proto srdce není první kořen myšlení, nýbrž ústrojí smyslů, leda, pokud srdce je původem celého těla. Ale tento původ je kořen vzdálený.

K druhému se musí říci, že vcházející musejí dostati čistou mysl, ale odcházející ji musejí očistiti. A proto odcházející musejí býti mazáni na těch částech, jimiž se přihází poskvrnění mysli.

K třetímu se musí říci, že podle obvyčeje některých se děje na bedrech, protože tam nejvíce sídlí dychtivá žádost; ale dychtivá není první kořen, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že ústrojí těla, jimiž se vykonávají úkony hříchu, jsou nohy, ruce a jazyk, jimž se také dává pomazání, a pohlavní údy, jimž se nemá dáti pomazání pro nečistotu oněch částí a čest svátosti.

XXXII. ČLÁNEK 7.

Zda zkomolení mají býti mazáni na oněch řečených částech.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že zkomolení nemají býti pomazáni na oněch řečených částech, protože, jako tato svátost vyžaduje určité uzpůsobení v přijímajícím, aby totiž byl nemocen, tak také určitou část. Ale onen, kdo nemá nemoci, nemůže býti pomazán. Tedy ani onen, kdo nemá onu část, na níž se má dít mazání.

Mimo to, kdo je slepý od narození, ten nezhřešil zrakem. Ale při mazání, jež se děje na očích, se děje zmínka o provinění zrakem. Tedy takové mazání slepci od narození se nemá dít; a tak o jiných.

Avšak proti jest, že nedostatek těla nezabraňuje nějaké jiné svátosti. Tedy ani této nemá překážeti. Ale k této svátosti je nutné každé mazání. Tedy všechna se mají dáti zkomoleným.

Odpovídám: Musí se říci, že zkomolení také se mají mazati, jak možno nejbliže k oněm částem, na nichž mělo býti mazání. Protože, ač nemají údy, mají aspoň v kořeni přece mohutnosti duše, jež náležejí oněm údům; a vnitřně mohou hřešiti tím, co náleží oněm částem, byť ne zevně. A tím je patrné řešení *k námitkám*.

OTÁZKA XXXIII.

O OPAKOVÁNÍ TÉTO SVÁTOSTI

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o opakování této svátosti. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda se tato svátost má opakovati.
2. Zda se má opakovati v téže nemoci.

XXXIII. ČLÁNEK 1.

Zda se tato svátost má opakovati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se tato svátost nemá opakovati, protože hodnotnější je mazání, jež se děje člověku, než které se děje kameni. Ale mazání oltáře se neopakuje, leč onen oltář byl rozbit. Tedy ani se nemá opakovati poslední pomazání, jež se dává člověku.

Mimo to po posledním není nic. Ale toto pomazání sluje poslední. Tedy se nemá opakovati.

Avšak proti, tato svátost je jakési duchovní léčení, podávané na způsob tělesného léčení. Ale tělesné léčení se opakuje. Tedy i tato svátost se může opakovati.

Odpovídám: Musí se říci, že žádná svátostina ani svátost, jež má trvalý účinek, nemá se opakovati, protože by se ukazovalo, že svátost nebyla účinná vykonati onen účinek; a tak by se dalo bezpráví oné svátosti. Svátost však, jež nemá účinek trvalý, lze opakovati bez bezpráví, aby se ztracený účinek znova získal. A protože zdraví těla i mysli, jež je účinkem této svátosti, lze ztratiti, když bylo svátostí způsobeno, proto tuto svátost lze bez bezpráví opakovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že mazání kamene se děje na posvěcení samého oltáře, jež je ustavičně v kameni, dokud zůstává oltář; a proto se nemůže opakovati. Ale toto mazání se neděje na posvěcení člověka, poněvadž se jím nevtiskuje charakter. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že ono, co podle odhadu lidí je poslední, někdy podle pravdy věci není poslední. A tak sluje tato svátost poslední pomazání, protože se nemá dávatí než oněm, jejichž smrt je blízká podle odhadu lidí.

XXXIII. ČLÁNEK 2.

Zda se má v téže nemoci opakovati.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá v téže nemoci opakovati, protože jedné nemoci nenáleží než jeden lék. Ale tato svátost je jakýsi duchovní lék. Tedy proti jedné nemoci se nemá opakovati.

Mimo to podle toho by mohl některý nemocný celý den býti mazán, kdyby v téže nemoci se mohlo opakovati pomazání: což je nemožné.

Avšak proti jest, že někdy nemoc dlouho trvá po přijetí svátosti. A tak nastávají zbytky hříchů, proti nimž hlavně se tato svátost dává. Tedy se má opakovati.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost nepřihlíží pouze k nemoci, nýbrž též ke stavu nemoci, protože se nemá dáti než nemocným, kteří podle lidského odhadu se zdají blízcí smrti. Některé nemoci však nejsou dlouhé. Pročež, jestliže se v nich dá tato svátost, tu, když člověk dojde k onomu stavu, že je v nebezpečí smrti, nevychází z onoho stavu, leč uzdravením nemoci: a tak se nemá opět pomazati. Ale jestliže utrpí zpětítost, bude jiná nemoc; a bude se moci díti jiné pomazání. Některé nemoci jsou však dlouhé jako horečnatost, vodnatelnost a takové: a v takových se nemá díti po mazání, leč když se zdají přiváděti k nebezpečí smrti. A jestliže člověk unikne onomu stavu, při trvání téže nemoci, a opět do podobného stavu onou nemocí je uveden, opět může býti mazán, protože již jest jako jiný stav nemoci, i když není jednoduše jiná nemoc.

A z toho je patrné řešení *k námitkám*.

OTÁZKA XXXIV.

O SVÁTOSTI SVĚCENÍ, V JEJÍ BYTNOSTI A V JEJÍCH ČÁSTECH

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o svátosti svěcení. A nejprve o svěcení obecně; za druhé, o rozlišení svěcení: za třetí, o udělovacích svěcení; za čtvrté o překážkách svěcenců; za páté o těch, jež jsou připojena svěcení.

O samém pak svěcení obecně jest viděti trojí: nejprve o jeho jsoucnosti a bytnosti a jeho částech; za druhé, o jeho účinku; za třetí o přijímajících je.

O prvním je pět otázek:

1. Zda svěcení má být v církvi.
2. Zda se vhodně vyměřuje.
3. Zda je svátost.
4. Zda jeho tvar se vhodně vyjadřuje.
5. Zda tato svátost má látku.

XXXIV. ČLÁNEK 1.

Zda svěcení má být v církvi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svěcení nemá být v církvi. Svěcení totiž vyžaduje podrobení a představenství. Ale podrobení se zdá odporovati svobodě, k níž jsme byli povoláni skrze Krista. Tedy svěcení nemá být v církvi.

Mimo to, kdo je postaven do svěcení, ten stává se vyšším než jiný. Ale v církvi každý se má považovati za nižšího než druhý, Filipp. 2.: „Za vyšší vzájemně se považující.“ Tedy nemá být v Církvi svěcení.

Mimo to v andělech se nalézají stupně pro jejich odlišnost v dobrech přirozenosti a milosti. Ale lidé jsou všichni v přirozenosti jedno, a také je neznámo, kdo má větší dary milosti. Tedy nemá být v církvi svěcení.

Avšak proti, Řím. 13: Co jest od Boha, jest uspořádané. Ale církev jest od Boha, protože sám ji zbudoval svou krví. Tedy svěcení má být v církvi.

Mimo to stav církve je střední mezi stavem přírody a slávy. Ale v přírodě se nalézají stupně, jimiž některá jsou jiných vyšší; a podobně ve slávě, jak je patrné u andělů. Tedy v církvi má být svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh chtěl vykonati svá díla podobná sobě, pokud bylo možné, aby byla dokonalá, a z nich mohl být poznán. A proto, aby ve svých dílech byl znázorněn, nejen jak jest o sobě, nýbrž také jak na jiná působí, tento přírodní zákon uložil všem, aby poslední skrze střední byla vedena a zdokonalována, a střední skrze první, jak praví Diviš, Církev. Hier. A proto, aby tato krása církvi nechyběla, založil v ní řád, aby někteří jiným podávali svátosti, svým způsobem Bohu v tom připodobnění, jakožto s Bohem spolupůsobíce; jako též v přírodním těle některé údy ovlivňují jiné.

K prvnímu se tedy musí říci, že podrobení otrocké odporuje svobodě: a to otroctví je, když někdo panuje jiným, užívaje podrobených ke svému užitku. Takové podrobení však se nevyžaduje ve svěcení, skrze které, kdo stojí v čele, mají hledati spásu poddaných, ne vlastní užitek.

K druhému se musí říci, že každý se má považovati za nižšího zásluhou, ale ne úřadem. Svěcení však jsou nějaké úřady.

K třetímu se musí říci, že stupně v andělech, se neberou podle rozlišení přirozenosti, leda případkově, pokud podle rozlišení přirozeností následuje v nich rozlišení milostí. Bere se však v nich o sobě podle odlišnosti v milosti: protože jejich stupně přihlížejí k podílu božských a požívání stavu slávy, jež je podle míry milosti, jakožto cíl a nějaký účinek milosti. Ale stupně bojující Církve přihlížejí k požívání a společenství svátostí, jež jsou příčinou milostí, a nějak milosti předcházejí: a tak není nezbytná k našim stupňům milost milým činícím, nýbrž pouze moc rozdávat svátosti. A proto také svěcení se nebere z rozlišení milosti milým činícím, nýbrž z rozlišení moci.

XXXIV. ČLÁNEK 2.

Zda vhodně se vyměřuje svěcení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně svěcení vyměřuje se u Mistra, IV. Sent., kde se praví: „Svěcení jest jakési poznačení církevní, jímž se předává duchovní moc vysvěcenému.“ Neboť část se nemá udávati za rod celku. Ale charakter, jenž se vykládá v následujícím výměru jako poznačení, je část svěcení, protože se odděluje od toho, co je toliko věc, nebo toliko svátost, ježto je věc i svátost. Tedy poznačení se nemá udávati jako rod svěcení.

Mimo to, jako ve svátosti svěcení se vtiskuje charakter, tak ve svátosti křtu. Ale ve výměru křtu nebyl charakter. Tedy ani ve výměru vysvěcení nemá býti.

Mimo to ve křtu se také dává jakási duchovní moc přistupovati ke svátostem. A také jest nějakým znamením, ježto je svátost. Tedy tento výměr se hodí na křest a tak nevhodně se jím označuje svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že výměr, jež Mistr stanoví o svěcení, hodí se svěcení, pokud je svátost církve. A proto udává dvojí, totiž vnější znamení slovy, *jakési poznačení*, to jest jakési znamení; a účinek vnitřní slovy, *jímž duchovní moc*, atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že *poznačení* zde neznamená vnitřní charakter, nýbrž to, co se zevně koná, což je znamením a příčinou vnitřní moci, a tak se také bere charakter v druhém výměru. Kdyby se však bralo za vnitřní charakter, nebylo by nevhodné; protože rozdělení svátosti v ona tři není na části! doplňkové, vlastně řečeno; protože ono, co je toliko věc, není z bytnosti svátosti; také co je toliko svátost, pomine; a praví se, že svátost a věc zůstává. Pročež zbývá, že sám vnitřní charakter je bytnostně i hlavně sama svátost svěcení.

K druhému se musí říci, že ačkoli ve křtu se uděluje jakási duchovní moc přijímání jiné svátosti, k vůli čemuž vtiskuje charakter, přece toto není jeho hlavní účinek, nýbrž vnitřní obmytí, k vůli němuž by křest byl, i kdyby první příčiny nebylo. Ale svěcení obnáší především moc. A proto charakter, jenž je duchovní moc, se dává do výměru svěcení, ne však do výměru křtu.

K třetímu se musí říci, že ve křtu se dává jakási duchovní moc na přijímání a tak jaksi trpná. Moc však vlastně znamená činnou mohutnost s jakýmsi vynikáním. A proto tento výměr nepatří křtu.

XXXIV. ČLÁNEK 3. ***Zda svěcení je svátost.***

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svěcení není svátost. Svátost totiž, jak praví Hugo od Sv. Viktora, „je hmotný živel“. Ale svěcení nejmenuje něco takového, nýbrž spíše vztah nebo moc: protože svěcení je část moci, podle Isidora. Tedy není svátost.

Mimo to svátosti nejsou v církvi vítězné. Ale tam jsou stupně, jak je patrné u andělů. Tedy svěcení není svátost.

Mimo to, jako duchovní představenství, jímž je svěcení, dává se jakýmsi; posvěcením, tak i představenství světské: protože i králové bývají pomazáni, jak bylo řečeno. Ale královská moc není svátost. Tedy ani svěcení, o němž zde mluvíme.

Avšak proti jest, že ode všech se vyčítává mezi sedmi svátostmi církve.

Mimo to „z čeho něco takové, ono i více“. Ale pro svěcení člověk se stává rozdavatelem jiných svátostí. Tedy svěcení má více důvodu, aby bylo svátostí, než jiné.

Odpovídám: Musí se říci, že svátost, jak je patrné z řečených, není nic jiného než jakési posvěcení, člověku podané s nějakým viditelným znamením. Pročež, poněvadž při přijetí svěcení jakési posvěcení se člověku dává viditelnými znameními, je jisté, že svěcení je svátost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač svěcení ve svém jménu nevyjadřuje nějaký hmotný živel, přece svěcení se neuděluje bez nějakého hmotného živlu.

K druhému se musí říci, že moci musí býti úměrný oněm, na která jsou. Sdělování však božských, na něž se dává duchovní moc, se neděje v andělech nějakými viditelnými znameními, jako se přihází u lidí. A proto duchovní moc, jež je svěcení, se nepodává andělům s nějakými viditelnými znameními, jako lidem. A proto u lidí svěcení je svátost, ne však v andělech.

K třetímu se musí říci, že ne každé žehnání nebo zasvěcení, jež se dává lidem, je svátost, protože též mniši a opati jsou žehnáni; přece však ona žehnání nejsou svátosti, a podobně ani královské pomazání: protože takovými žehnáními nejsou někteří určeni k rozdělování božských svátostí, jako žehnáním svěcení. A proto není podobně.

XXXIV. ČLÁNEK 4. ***Zda tvar této svátosti se vhodně vyjadřuje.***

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tvar této svátosti se nevhodně vyjadřuje v Předloze,

protože svátosti mají účinnost z tvaru. Ale účinnost svátosti je z božské moci, jež v nich skrytě působí spásu. Tedy ve tvaru této svátosti) se má díti zmínka o božské moci vzýváním Trojice, jako v jiných svátostech.

Mimo to poroučeti náleží tomu, kdo má svrchovanost. Ale svrchovanost nesídlí u toho, kdo rozdává svátosti, nýbrž toliko přísluha. Tedy by neměl užívati rozkazovacího způsobu, říkáje: *Konejte* nebo *Přijměte* to nebo ono nebo něco takového.

Mimo to ve tvaru svátosti by se neměla díti zmínka než o oněch, jež jsou z bytnosti svátosti! Ale užívání přijaté moci není z bytnosti této svátosti, nýbrž následuje z ní. Tedy by se neměla díti o něm zmínka ve tvaru této svátosti.

Mimo to všechny svátosti zařizují k věčné odměně. Ale ve tvarech jiných svátostí se neděje zmínka o odměně. Tedy ani v této svátosti by se neměla díti zmínka o ní, jako se děje, když se praví: „Obdržíš podíl, jestliže věrně," atd.

Odpovídám: Musí se říci, že tato svátost hlavně spočívá v odevzdané moci. Moc však se převádí od moci, jako podobné z podobného: a opět moc se projevuje užíváním, protože mohutnosti projevují se úkony. A proto ve tvaru svěcení se vyjadřuje užívání svěcení úkonem, který se poroučí; a vyjadřuje se předání moci rozkazovacím způsobem.

K prvnímu se tedy musí říci, že jiné svátosti nejsou zařízeny hlavně k účinkům, podobným moci, již se rozdávají svátosti, jako tato svátost. A proto v této svátosti je jako nějaké sdělení jednoznačné. Proto v jiných svátostech se vyjadřuje něco z božské moci, již připodobňuje účinek svátosti; ne však v této svátosti.

K druhému se musí říci, že ze zvláštní příčiny se tato svátost proti jiným podává nějakým rozkazovacím způsobem. Ačkoliv totiž v biskupovi, jenž je přísluhovatelem této svátosti, není svrchovanost vzhledem k udělení této svátosti, přece má jakousi moc vzhledem k moci svěcení, jež se skrze něj uděluje, pokud tato moc je odvozena od moci jeho.

K třetímu se musí říci, že užívání moci je účinek moci v rodě příčiny účinné, a tak nemá, proč by byl kladen ve výměru svěcení: ale je jakýmsi způsobem příčinou v rodě příčiny účelové; a proto z tohoto důvodu může býti kladeno ve výměru svěcení.

Ke čtvrtému se musí říci, že jinak je v této svátosti a v jiných. Neboť touto svátostí se uděluje nějaký úřad nebo moc něco činiti; a proto vhodně se děje zmínka o získání odměny, jestliže se věrně spravuje. Ale v jiných se neuděluje podobný úřad nebo podobná moc konání, a proto v oněch se neděje zmínka o odměně. K jiným tedy svátostem se má přijímající jako jaksí trpně, protože je přijímá pouze pro vlastní stav zdokonalení, kdežto k této svátosti se má jaksí činně, protože ji přijímá pro hierarchické úkony i církvi prokazované. Proto ačkoli tím, že udělují milost, řídí jiné ke spáse, neřídí však vlastně, jako tato svátost.

XXXIV. ČLÁNEK 5.

Zda tato svátost má látku.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tato svátost nemá látku, protože v každé svátosti, jež má látku, je v látce moc, působící ve svátosti. Ale v hmotných věcech, jichž se zde užívá, jako jsou klíče, svícny a takové, se nezdá býti nějaká moc posvěcovati. Tedy nemá látku.

Mimo to v této svátosti se uděluje plnost sedmitvárné milosti, jak se praví v Předloze, jako v biřmování. Ale látka biřmování předpokládá posvěcení. Poněvadž tedy ta, jež se v této svátosti zdají látková, nejsou napřed posvěcena, zdá se, že nejsou látkou této svátosti.

Mimo to v kterékoli svátosti, mající látku, se vyžaduje dotyk látky od toho, kdo přijímá svátost. Ale, jak někteří praví, dotyk řečených látkových od toho, kdo přijímá svátost, není nutný ke svátosti, nýbrž pouhé podání. Tedy řečené látkové věci nejsou látkou této svátosti.

Avšak proti jest, že každá svátost spočívá ve věcech a ve slovech. Ale v kterékoli svátosti věci jsou látkou její. Tedy i věci, jichž se užívá v této svátosti, jsou látkou této svátosti.

Mimo to více se vyžaduje k rozdávání svátostí než k přijímání. Ale křest, v němž se dává moc přijímati svátosti, potřebuje látky. Tedy i svěcení, v němž se dává moc rozdávati je.

Odpovídám: Musí se říci, že látka ve svátostech zevně užitá značí, že moc ve svátostech pů-

sobící přichází úplně z venku. Proto, poněvadž vlastní účinek této svátosti, totiž charakter, se nepřijímá z nějaké činnosti toho, kdo přistupuje ke svátosti, jako v pokání, nýbrž zcela přichází z venku, přísluší jí mít látku; přece však odlišně od jiných svátostí, jež mají látku: protože to, co se uděluje v jiných svátostech, odvozuje se pouze od Boha, ne od přísluhovatele, jenž rozdává svátost; ale ono, co se dává v této svátosti, totiž duchovní moc, odvozuje se také od toho, kdo dává svátost, jako moc nedokonalá od dokonalé. A proto účinnost jiných svátostí spočívá hlavně v látce, jež božskou moc i značí, i obsahuje, z posvěcení přísluhovatelem poskytnutým. Ale účinnost této svátosti sídlí hlavně u toho, kdo rozdává svátost. Látka se však používá spíše k ukázání moci, jež se předává od majícího ji plně, než k působení moci: což je patrné z toho, že látka přísluší užívání moci.

A z toho je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že v jiných svátostech je třeba látku posvětit pro moc, již obsahuje; ale není tak v projednávaném.

K třetímu se musí říci, že, připustíme-li, co řekli, z řečených vidíme příčinu toho. Protože totiž moc svěcení se přijímá od přísluhovatele, ne však od látky, proto podání látky více je z podstaty svátosti než dotyk. Přece však sama slova tvaru se zdají ukazovati, že dotyk látky je z podstaty svátosti, protože se praví: *Přijmi to* nebo ono.

OTÁZKA XXXV. O ÚČINKU TÉTO SVÁTOSTI

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o účinku této svátosti. O tom je pět otázek:

1. Zda ve svátosti svěcení se uděluje milost milým činícím.
2. Zda se vtiskuje charakter při všech svěceních.
3. Zda charakter svěcení předpokládá z nezbytnosti charakter křtu.
4. Zda předpokládá z nezbytnosti charakter biřmování.
5. Zda charakter jednoho svěcení předpokládá z nezbytnosti charakter druhého svěcení.

XXXV. ČLÁNEK 1.

Zda v této svátosti se uděluje milost milým činícím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve svátosti svěcení se neuděluje milost milým činícím, protože se obecně praví, že svátost svěcení je zařizena proti vadě nevědomosti. Ale proti nevědomosti se nedává milost milým činícím, nýbrž milost zdarma daná; protože milost milým činícím více přihlíží k citu. Tedy ve svátosti svěcení se nedává milost milým činícím.

Mimo to svěcení obnáší rozlišení. Ale údy církve se nerozlišují milostí milým činícím, nýbrž milostí zdarma danou, o níž se praví I. Kor. 12: „Rozdělení milostí jsou.“ Tedy ve svěcení se nedává milost milým činícím.

Mimo to žádá příčina nepředpokládá svůj účinek. Ale u toho, kdo přistupuje k svěcením, předpokládá se milost, již se stává schopný přijmouti svěcení. Tedy se ta milost neudílí při udělení svěcení.

Avšak proti, svátosti Nového zákona působí, co *zobrazují*. Ale svěcení značí počtem sedmi sedm darů Ducha svatého, jak se praví v Předloze. Tedy dary Ducha svatého, jež nejsou bez milosti milým činícím, se dávají ve svěcení.

Mimo to svěcení je svátost Nového zákona. Ale ve výměru takové svátosti se klade, „aby byla příčinou milosti“. Tedy působí milost v přijímajícím.

Odpovídám: Musí se říci, že „Boží díla jsou dokonalá“, jak se praví Deut. 32. A proto, komu koli Bůh dá nějakou mohutnost, dá také ta, jimiž práce oné mohutnosti se může vhodně dít. A to také je patrné v přírodních, protože živočichům se dávají údy, jimiž mohutnosti duše mohou vejít ve své úkony, není-li nedostatek se strany hmoty. Jako však milost milým činícím je potřebná na to, aby člověk hodně přijal svátosti, tak také k tomu, aby hodně rozdával svátosti. A proto, ja-

ko ve křtu, jímž člověk se stává schopným přijímati jiné svátosti, dává se milost milým činící, tak ve svátosti svěcení, již člověk je zařízen k rozdávání jiných svátostí.

K prvnímu se musí říci, že svěcení se nedává na léčení jedné osoby, nýbrž celé Církve. Proto, co se praví, že se dává proti nevědomosti, nesmí se tak rozuměti, že přijetím svěcení se zapudí nevědomost v přijímajícím, nýbrž že přijímající svěcení je postaven v čelo na zapuzování nevědomosti v lidu.

K druhému se musí říci, že, ač dary milosti milým činící jsou společné všem údům církve, přece výkonu oněch darů, pokud se přihlíží k rozlišení v údech církve, nemůže býti někdo schopným přijímačem, nemá-li lásku, jež však bez milosti milým činící nemůže býti.

K třetímu se musí říci, že k náležitému vykonávání svěcení nestačí jakákoliv dobrota, nýbrž se vyžaduje dobrota vynikající: aby ti, kdo přijímají svěcení, jako jsou stavěni nad lid stupněm svěcení, tak byli i vyššími zásluhou svatosti. A proto se vyžaduje milost, jež stačí k tomu, aby hodně byli připočtení k lidu Kristovu. Ale uděluje se v samém přijetí svěcení větší dar milosti, aby se jím stali schopnějšími větších.

XXXV. ČLÁNEK 2.

Zda ve svátosti svěcení se vtiskuje charakter při všech svěceních.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ve svátosti svěcení se nevrtiskuje charakter při všech svěceních, protože charakter svěcení je nějaká duchovní moc. Ale některá svěcení nejsou zařízena než k nějakým tělesným úkonům, totiž vrátníci nebo akolyté. Tedy v těchto se nevrtiskuje charakter.

Mimo to každý charakter je nezničitelný. Tedy charakterem člověk je postaven do takového stavu, z něhož nemůže odejít. Ale oni, kteří mají některá svěcení, mohou dovoleně vrátit se k laictví. Tedy se nevrtiskuje charakter ve všech svěceních.

Mimo to charakterem je člověk určen k dávání nebo přijímání něčeho posvátného. Ale k přijímání svátostí člověk dostatečně je zařízen křestním charakterem: rozdavatelem pak svátostí není člověk ustanoven, leč v kněžském svěcení. Tedy v jiných svátostech se nevrtiskuje charakter.

Avšak proti, každá svátost, ve které se nevrtiskuje charakter, je opakovatelná. Ale žádné svěcení není opakovatelné. Tedy v kterémkoliv se vtiskuje charakter.

Mimo to charakter je znamení rozlišovací. Ale v kterémkoliv svěcení je rozlišení. Tedy kterémkoliv svěcení vtiskuje charakter.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom bylo trojí mínění. Někteří totiž řekli, že pouze ve svěcení kněžském se vtiskuje charakter; ale to není pravdivé, protože úkon jáhnův nikdo nemůže dovoleně vykonávat leč jáhen; a tak je patrné, že má nějakou duchovní moc v rozdávání svátostí, již jiní nemají. A proto jiní řekli, že v svatých svěceních se vtiskuje charakter, ne však v nižších. Ale to zase nic není, protože každým svěcením je někdo postaven nad lid v nějakém stupni moci, zařízen k rozdávání svátostí. Proto, poněvadž charakter je znamení rozlišovací od jiných, je třeba, aby se ve všech vtiskoval charakter; a toho známkou také je, že ustavičně zůstávají a nikdy se neopakují. A toto je třetí mínění, jež je obecnější.

K prvnímu se tedy musí říci, že kterémkoliv svěcení buď má úkon na samé svátosti nebo zařizuje k rozdávání svátostí, jako vrátníci mají úkon připouštět lidu k sledování božských posvátností, a tak o ostatních: a proto ve všech se vyžaduje duchovní moc.

K druhému se musí říci, že jakkoliv člověk přestoupí do laictví, vždy přece v něm zůstává charakter: což je patrné z toho, že, jestliže se vrátí do duchovenstva, nepřijímá znovu svěcení, jež měl.

K třetímu se musí říci jako k prvnímu.

XXXV. ČLÁNEK 3.

Zda charakter svěcení předpokládá křestní charakter.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že charakter svěcení nepředpokládá křestní charakter, protože charakterem svěcení se člověk stává rozdavatelem svátostí, charakterem křestním však schopným přijímati je. Ale činná moc nepředpokládá z nutnosti trpnou, protože může býti bez

ní, jak je patrné v Bohu. Tedy charakter svěcení nepředpokládá z nutnosti křestní charakter.

Mimo to se může přihodit, že někdo není pokřtěn, kdo se důvodně domnívá, že je pokřtěn. Když tedy takový přistoupí ke svěcení, nedosáhne charakteru svěcení, jestliže charakter svěcení předpokládá křestní charakter: a tak ta, jež bude činiti, buď při) proměňování nebo při rozhřešování, nebudou nic, a v tom bude církev klamána, což je nevhodné.

Avšak proti, křest je brána svátostí. Tedy poněvadž svěcení je nějaká svátost, předpokládá křest.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nemůže někdo přijmouti, čeho nemá přijímací schopnost. Křestním charakterem však se stává člověk schopným jiných svátostí. Proto, kdo nemá křestní charakter, žádnou jinou svátost nemůže přijmouti. A tak charakter svěcení předpokládá křestní charakter.

K prvnímu se tedy musí říci, že v tom, kdo má činnou schopnost ze sebe, činná schopnost nepředpokládá trpné; ale v tom, kdo má schopnost činnou od jiného, napřed se vyžaduje k schopnosti činné schopnost trpná, jež může přijmouti činnou schopnost.

K druhému se tedy musí říci, že takový, jestliže je povýšen na kněžství, není kněz; ani nemůže proměňovati ani rozhřešovati v oboru pokání. Proto, podle kanonů má býti pokřtěn, a opětovně vysvěcen, jak se praví Extra, O knězi nepokřtěném. A jestliže také je povýšen na biskupství, oni, jež světí, nemají svěcení. Ale přece se může zbožně věřit, že co do posledních účinků svátostí nejvyšší kněz by doplnil nedostatek; a že by nedopustil, aby se to tak utajilo, že by mohlo hroziti nebezpečí církvi.

XXXV. ČLÁNEK 4.

Zda charakter svěcení předpokládá z nutnosti charakter biřmování.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že charakter svěcení předpokládá z nutnosti charakter biřmování, protože v těch, jež jsou zařízena navzájem, jako prostřední předpokládá první, tak poslední předpokládá střední. Ale charakter biřmování předpokládá křestní jako první. Tedy charakter svěcení předpokládá charakter biřmování jako střední.

Mimo to, kdo jsou ustanoveni na *utvrzování* jiných, nejvíce mají býti silní. Ale oni, kdo přijímají svátost svěcení, jsou utvrzovateli jiných. Tedy sami nejvíce mají míti svátost biřmování.

Avšak proti, apoštolé přijali moc svěcení před nanebevstoupením, Jan 20, kde se jim praví: „Přijměte Ducha svatého.“ Ale utvrzení byli po nanebevstoupení skrze příchod Ducha svatého. Tedy svěcení nepředpokládá biřmování.

Odpovídám: Musí se říci, že k přijetí *svěcení se vyžaduje* něco z nutnosti svátosti a něco jako z vhodnosti. Z nutnosti totiž svátosti se vyžaduje, aby onen, kdo přistupuje ke svěcením, byl schopný přijmouti svěcení, což mu přísluší křtem; a proto charakter křestní se předpokládá z nutnosti svátosti, takže bez něho se nemůže udělit svátost svěcení. Ale z vhodnosti se vyžaduje veškerá dokonalost, již někdo se stává schopným k vykonávání svěcení; a jedno z těchto je, aby byl biřmován. A proto z vhodnosti charakter svěcení předpokládá charakter biřmování, a ne z nutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že není podobný vztah tohoto prostředního k poslednímu a prvního k prostřednímu, protože křestním charakterem se stává člověk schopným přijmouti svátost biřmování; avšak charakterem biřmování nestává se člověk schopným přijmouti svátost svěcení. A proto není podobný důvod.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o schopnosti co do vhodnosti.

XXXV. ČLÁNEK 5.

Zda charakter jednoho svěcení z nutnosti předpokládá charakter jiného svěcení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že charakter jednoho svěcení z nutnosti předpokládá charakter jiného svěcení, protože větší je shodnost jednoho svěcení s druhým než svěcení s jinou svátostí. Ale charakter svěcení předpokládá charakter jiné svátosti, totiž křtu. Tedy mnohem více charakter jednoho svěcení předpokládá charakter jiného.

Mimo to svěcení jsou jakési stupně. Ale nikdo nemůže přijíti k dalšímu stupni, leč prve vy-

stoupil na první. Tedy nikdo nemůže přijmouti charakter následujícího svěcení, leč prve přijal předcházející svěcení.

Avšak proti, jestliže se opomine něco ve svátosti, co je nutné ke svátosti, musí se svátost opakovati. Ale, přijme-li někdo následující svěcení, opominuv první, nesvětí se znovu, nýbrž udělí se mu, co chybělo, podle stanovení kanonů. Tedy předcházející svěcení není nutné k následujícímu.

Odpovídám: Musí se říci, že není z nutnosti vyšších svěcení, aby někdo měl nižší svěcení dříve, protože moci jsou rozlišené, a jedna, co do svého pojmu, nevyžaduje jinou v témže podmětu. A proto také v prvotní církvi někteří byli svěceni na kněze, kteří dříve nepřijali nižší svěcení; a přece mohli všechno, co mohou nižší svěcení, protože nižší moc je obsažena ve vyšší síle, jako smysl v rozumu, nebo vévodství v království. Ale později ustanovením Církve bylo určeno, že k vyšším svěcením se nesmí dostaviti, kdo dříve se nepokořil nižšími přísluhami. A odtud je, že, kdo jsou svěcení přeskočmo, nejsou podle kanonů znovu svěceni, nýbrž se jim udělí to, co bylo opominuto z předcházejících svěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že více se shodují svěcení navzájem podle podobnosti druhu než svěcení se křtem; ale podle poměru mohutnosti k úkonu více se stýká křest se svěcením, protože křtem člověk získává trpnou schopnost přijímati svěcení; nižším svěcením se však nedává trpná schopnost přijmouti vyšší svěcení.

K druhému se musí říci, že svěcení nejsou stupně, které se vyskytují v jedné činnosti nebo v jednom pohybu, takže by bylo třeba přijíti k poslednímu přes první, nýbrž jsou jako stupně v různých věcech postavené, jako stupeň mezi člověkem a andělem. Není však třeba, aby onen, kdo je anděl, byl napřed člověkem. Podobně také jsou stupně mezi hlavou a všemi úděly těla; ani není třeba, aby ono, co je hlava, napřed bylo nohou. A podobně je v předloženém.

OTÁZKA XXXVI. O JAKOSTI PŘIJÍMAJÍCÍCH TUTO SVÁTOST

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o jakosti přijímajících tuto svátost. O tom je pět otázek:

1. Zda v přijímajících tuto svátost se vyžaduje dobrota života.
2. Zda se vyžaduje znalost celého Písma svatého.
3. Zda ze samé zásluhy života někdo dosáhne stupně svěcení.
4. Zda povyšující nehodné ke svěcením hřeší.
5. Zda někdo, jsa ve hříchu, může bez hříchu užívatí přijatého svěcení.

XXXVI. ČLÁNEK 1. Zda v přijímajících tuto svátost se vyžaduje dobrota života.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v přijímajících svěcení se nevyžaduje dobrota života, protože svěcením je někdo zařízen k rozdávání svátostí. Ale svátosti mohou rozdávatí dobří i špatní. Tedy se nevyžaduje dobrota života.

Mimo to není větší služba, jež se Bohu podává ve svátostech, než jež se mu vzdává tělesně. Ale od tělesné své služby nezapudil Pán ženu hříšnici a bezectnou, jak je patrné Luk. 7. Tedy takoví nemají býti oddálení ani od jeho služby ve svátostech.

Mimo to každou milostí se dává nějaký lék proti hříchu. Ale oněm, kdo mají hřích, se nemá odepřítí nějaký lék, jenž jim může pomoci. Ježto tedy ve svátosti svěcení se uděluje milost, zdá se, že také hříšníkům se má dáti tato svátost.

Avšak proti, Levit. 21: „Člověk ze semene Aaronova, jenž má skvrnu, nebude obětovati chleby Bohu svému ani nepřistoupí k jeho službě." Ale, jak praví glossa, „skvrnou se rozumí každá neřest". Tedy onen, kdo je postižen nějakou neřestí, nesmí býti připuštěn ke službě svěcením.

Mimo to Jeronym praví, k onomu Tit. 3, „Nikdo tebou nepohrdej", že „nejen biskupové, kněží a jáhnové mají velice dbáti, aby veškerý lid, jemuž jsou v čele, předcházeli řečí i obcováním, ný-

brž také nižší stupně, a všichni, vůbec, kteří slouží domu Božímu, protože hluboce škodí církvi Boží, jsou-li laici lepší než duchovní." Tedy ve všech svěceních se vyžaduje dobrota života.

Odpovídám: Musí se říci, že jak praví Diviš, O Církev. Hier., „jako jemnější a jasnější bytnosti, naplněny vlivem slunečních paprsků, světlo v sobě vynikající podobny slunci na jiná tělesa vysílají, tak v božském nikdo se neodvažuj státi se vůdcem jiných, leč se celým svým chováním stal zcela bohotvárným a Bohu nejpodobnějším". Pročež, poněvadž v každém svěcení je někdo postaven za vůdce jiných v božských věcech, jako opovážlivec smrtelně hřeší, kdo s vědomím smrtelného hříchu přistupuje ke svěcením. A proto svatost života se vyžaduje ke svěcení z nutnosti příkazu, ale ne z nutnosti svátosti. Pročež, je-li špatný vysvěcen, nicméně má svěcení, avšak s hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako jsou pravé svátosti, jež hříšník uděluje, tak přijímá pravou svátost svěcení; a jako nehodně rozdává, tak i nehodně přijímá.

K druhému se musí říci, že ona služba byla pouze vykonání tělesné služby, což také dovolené mohou činiti hříšníci. Jinak však je se službou duchovní, k níž jsou zavázáni vysvěcení, protože jí se stávají prostředníky mezi Bohem a lidem: a proto mají zářiti dobrým svědomím a dobrou pověstí před lidem.

K třetímu se musí říci, že jsou některé léky, jež vyžadují sílu přirozenosti, jinak se berou s nebezpečím smrti; a jiné jsou, jež lze dáti slabým. Tak také v duchovních některé svátosti jsou zařízeny k vyléčení hříchu; a takové se mají podati hříšníkům, jako křest a pokání: jiné však, jež udělují milost dokonalosti, vyžadují člověka milostí posíleného.

XXXVI. ČLÁNEK 2.

Zda se vyžaduje znalost celého Písma svatého.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se vyžaduje znalost celého Písma svatého, protože onen má míti znalost zákona, z jehož úst se požaduje zákon. Ale laici požadují zákon z úst knězových, jak je patrné Malach 2. Tedy sám má míti znalost celého zákona.

Mimo to I. Petr. 3: „Připraveni vždy zadostučiniti každému, žádajícímu vás o důvod o té víře a naději, jež ve vás je." Ale dáti důvod o těch, jež náleží víře a naději, jest oněch, kdo mají dokonalou znalost svatých Písem. Tedy takovou znalost mají míti oni, kdo jsou postaveni ve svěceních, kterým řečená slova se praví.

Mimo to nikdo patřičně nečte, čemu nerozumí: protože „čísti a nerozuměti je zanedbávati," jak praví Kato. Ale čtenáři, jenž jest jako nejnižší svěcení, náleží čísti Starý zákon, jak se praví v Předloze. Tedy jemu náleží míti porozumění celému Starému zákonu; a mnohem více jiným, vyšším svěcením.

Avšak proti jest, že mnozí jsou povyšováni na kněžství, kdož zhola nic nevědí o takových, také v mnohých řeholích. Tedy se zdá, že taková znalost se nevyžaduje.

Mimo to v Životech Otců se čte, že byli povýšeni na kněžství někteří prostí mniši, kteří byli přesvatého života. Tedy se nevyžaduje řečená znalost ve svěceních.

Odpovídám: Musí se říci, že v jakémkoli úkonu člověka, má-li býti spořádaný, musí býti řízení rozumem. Tedy k tomu, aby někdo úkol svěcení vykonával, je třeba, aby měl tolik z vědomostí, co stačí k tomu, aby byl řízen v úkonu onoho svěcení. A proto taková znalost se vyžaduje u toho, kdo má býti povýšen na svěcení, a ne aby všeobecně v celém svatém Písmu byl poučen, nýbrž více nebo méně, podle toho, jak k více nebo méně se vztahuje jeho úřad; totiž, aby oni, kdo jsou jiným postaveni v čelo, přijímající duchovní správu, viděli ta, jež náleží k nauce víry a mravů; a jiní aby věděli ta, jež se vztahují k vykonání jejich svěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že kněz má dva úkony; jeden hlavní, na skutečném těle Kristově, a jiný druhotný na těle Kristově tajemném. Druhý úkon však závisí na prvním, ale ne obráceně. A proto někteří jsou povýšeni na kněžství, jimž se svěřuje pouze první úkon, jako řeholníci, jimž se nesvěřuje duchovní správa. A z úst takových se nepožaduje zákon, nýbrž jen aby vykonávali svátosti. A proto takovým stačí, jestliže mají tolik z vědomostí, aby ta, jež se vztahují ke konání svátostí, řádně mohli zachovávat. Jiní však jsou povyšováni k jinému úkonu, jenž je na těle Kristově tajemném; a z úst takových požaduje lid zákon; pročež znalost zákona v nich má býti, ne sice aby

znali všechny nesnadné otázky zákona, protože v těch má býti odvolání k vyšším, nýbrž aby znali ta, jež lid má věřiti a zachovávat ze zákona. Ale vyšším kněžím, totiž k biskupům, náleží, aby věděli také ta, jež mohou v zákoně působiti nesnáz, a tím více, čím ve vyšším stupni jsou umístěni.

K druhému se musí říci, že důvod, dávaný o víře a naději, se nesmí rozuměti takový, jenž by stačil dokázati, co náleží víře a naději, poněvadž obojí je o neviditelném; nýbrž aby věděli obecně důvodnost obojího ukázati, k čemuž se nevyžaduje velmi veliké vědění.

K třetímu se musí říci, že čtenáři nenáleží podávati lidu smysl svatého Písma, protože to náleží vyšším svěcením, nýbrž jen přednáseti. A proto se od něho nevyžaduje, aby rozuměl svatému Písmu, nýbrž pouze aby znal správně vyslovovati. A protože takové znalosti se přiučí snadno a od mnohých, proto důvodně se může miniti, že vysvěcený takovou znalost získá, i když ji tehdy nemá; hlavně když se vidí na cestě k tomu.

XXXVI. ČLÁNEK 3.

Zda někdo dosáhne ze zásluhy života stupně svěcení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ze samé zásluhy života někdo získá stupně svěcení, protože, jak praví Zlatoústý, „ne každý kněz je svatý, nýbrž každý svatý je kněz“. Ale ze zásluhy života se někdo stává svatým. Tedy i kněz, a mnohem spíše mající jiná svěcení.

Mimo to v přírodních věcech tím samým některá na vyšším stupni jsou umístována, že se blíží Bohu, a více na jeho dobrotách mají účast, jak praví Diviš. Ale ze zásluhy svatosti a vědění někdo se stává Bohu bližším a více z jeho dobrot přijímajícím. Tedy tím samým jest umístěn na stupni svěcení.

Avšak proti, svatost jednou nabytou lze ztratiti. Ale svěcení jednou nabyté se nikdy neztrácí. Tedy svěcení nespočívá v zásluze svatosti.

Odpovídám: Musí se říci, že příčina musí býti úměrná svému účinku. A proto jako v Kristu, od něhož sestupuje milost na všechny lidi, musí býti plnost milosti, tak v přísluhovatelích Církve, jimž nenáleží dávat milost, nýbrž svátosti milosti, se neustavuje stupeň svěcení z toho, že mají milost, nýbrž z toho, že mají účast na nějaké svátosti milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Zlatoústý bere samo jméno kněze ve smyslu výkladu, že kněz je totéž, jako svatá dávající: tak totiž kterýkoli spravedlivý, pokud někomu dává na pomoc svátosti, může sloužit kněz. Nemluví však podle významu jména: je totiž toto jméno kněz ustanoveno k naznačení toho, kdo dává svatá při rozdávání svátostí.

K druhému se musí říci, že přírodní věci jsou tvořeny na stupni nad jinými, pokud na ně mohou působiti ze svého tvaru: a proto již tím, že mají ušlechtlejší tvar, stojí na vyšším stupni. Ale přísluhovatelé Církve nestojí nad jinými, aby jim něco udělovali z moci vlastní svatosti, protože to náleží pouze Bohu, nýbrž jako přísluhovatelé, a jakožto nástroje onoho přetékání, jež se děje s hlavy na údy. A proto není podobně co do hodnoty svěcení, ačkoliv je podobně co do vhodnosti.

XXXVI. ČLÁNEK 4.

Zda povyšující nehodné ke svěcením hřeší.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že povyšující nehodné ke svěcením nehřeší, protože biskup potřebuje spolupracovníků, postavených v nižších službách. Ale nemůže je nalézt v dostatečném počtu, kdyby takovou schopnost u nich vyžadoval, jaká je popisována svatými. Tedy, jestliže některé neschopné povýší, zdá se, že je omluvitelný.

Mimo to Církev potřebuje nejen přísluhovatelů k rozdávání duchovních, nýbrž také ke spravování časných. Ale někdy oni, kdo nemají vědění nebo svatost života, mohou býti užiteční ke spravování časných, buď pro světskou moc, nebo pro přirozenou pilnost. Tedy se zdá, že takové mohou býti bez hříchu povýšení.

Mimo to každý je vázán vyhnouti se hříchu, jak může. Hřeší-li tedy biskup, povyšuje nehodné, musí vynaložiti největší péči na poznání, zda oni, kdo přistupují ke svěcení, jsou hodní, takže koná pečlivé pátrání o mravech a vědění jejich, což se nezdá nikde zachováno.

Avšak proti, horší je povyšovati špatné ke svatým službám, než již povýšené nekárati. Ale He-li smrtelně zhřešil, nekáraje své syny z jejich špatnosti; pročež „padnuv naznak, zemřel“, jak se

praví I. Král. 4. Tedy neuniká bez hříchu, kdo povyšuje nehodné.

Mimo to duchovním se má dávat přednost před časnými v Církvi. Ale smrtelně by hřešil, kdo by časné věci Církve vědomě vystavil nebezpečí. Tedy mnohem více, kdo by vystavil duchovní nebezpečí. Ale nebezpečí vystavuje duchovní věci, kdokoli povyšuje nehodné: protože, jak praví Řehoř, „čí život je v pohrdání, v důsledku se jeho kázáním pohrdá“; a z téhož důvodu vším duchovním, která podávají. Tedy povyšující nehodné smrtelně hřeší.

Odpovídám: Musí se říci, že od Pána, Luk. 12, je popsán věrný služebník, jenž jest ustanoven nad svou rodinou, aby jim dal míru pšenice. Á proto je vinen nevěností, kdo někomu odevzdává nad jeho míru božská. To však činí, kdokoli povyšuje nehodné. A proto smrtelný zločin páchá, jakožto nevěrný nejvyššímu Pánu, a hlavně, ježto se to obrací na škodu Církve a cti božské, jež je dobrými přísluhovateli množena. Byl by totiž nevěrný pozemskému Pánu, kdo by v jeho úřad postavil nějaké neúčinné.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh nikdy tak neopustí svou církev, že by se nenašli schopní přísluhovatelé, dostačující na potřebu lidu, jestliže se hodní povyšují a špatní zapuzují. — A kdyby se nemohlo najít tolik přísluhovatelů, kolik jich právě je, lépe by bylo mít málo přísluhovatelů dobrých než mnoho špatných, jak praví blažený Kliment.

K druhému se musí říci, že časná se nemají hledati, leč pro duchovní. Pročež všeho časného pohodlí je zanechat a vším ziskem pohrdnouti pro šíření duchovního dobra.

K třetímu se musí říci, že aspoň to se vyžaduje, aby světicí nevěděl o ničem odporujícím svatosti ve svěcení; ale také se vyžaduje dále, aby podle míry svěcení nebo úřadu svěťovaného se vynaložila bedlivější starost, aby byla jistota o jakosti svěcenců, alespoň ze svědectví jiných. A to je, co praví apoštol, I. Tim. 5: „Ruce rychle nikomu nevzkládej.“

XXXVI. ČLÁNEK 5.

Zda někdo jsoucí ve hříchu může bez hříchu užívatí přijatého svěcení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že někdo jsoucí ve hříchu může bez hříchu užívatí přijatého svěcení, protože hřeší, když neužívá, ježto je z úřadu vázán. Jestliže tedy užíváním hřeší, nemůže uniknouti hříchu, což se nevhodné.

Mimo to prominutí je uvolnění práva. Tedy, ačkoli z práva by mu bylo nedovoleno užívatí přijatého svěcení, přece z prominutí by mu bylo dovoleno.

Mimo to kdokoli má s někým podíl na hříchu smrtelném, hřeší smrtelně. Jestliže tedy hříšníkem v užívání svěcení smrtelně hřeší, tu také hřeší smrtelně, kdo od něho přijímá něco z božských nebo od něho žádá: což se zdá nemožné.

Mimo to, jestliže užívá svého svěcení hřeší, tedy kterýkoli úkon svěcení, jež koná, je smrtelný hřích: a tak, ježto v jednom úkonu svěcení se sbíhá mnoho úkonů, zdá se, že páchá mnoho smrtelných hříchů, což se zdá velmi tvrdé.

Avšak proti jest, co praví Diviš: „Takový,“ totiž kdo není osvícený, „zdá se odvážný, vztahuje ruku ke kněžským; a nebojí se, ani se neostýchá, vykonává božská nejsa hoden, a myslí, že Bůh neví, co sám na sobě poznal: a míní oklamati nazývaného od něho nepravým jménem otce; a odvažuje se toho úřadu nečistá lání (nemohu je nazvati modlitbami) nad božskými znameními jako Kristus pronášeti.“ Tedy jako rouhač a podvodník je kněz, jenž nehodně vykonává své svěcení; a tak smrtelně hřeší. A z téhož důvodu kterýkoli jiný vysvěcený.

Mimo to svatost života se vyžaduje v přijímajícím svěcení, aby byl schopný vykonávati. Ale hřeší smrtelně, kdo se smrtelným hříchem přistupuje ke svěcením. Tedy mnohem více smrtelně hřeší v každém vykonávání svého svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že zákon nařizuje, Deuter. 16, aby člověk spravedlivě vykonával ta, jež jsou spravedlivá. A proto kdokoli to, co mu přísluší ze svěcení, vykonává nehodně, co je spravedlivé nespravedlivě vykonává, a jedná proti nařízení zákona; a tím smrtelně hřeší. Kdokoli však se smrtelným hříchem nějakou svatou službu zastává, nepochybně to nehodně koná, Z čehož je patrné, že smrtelně hřeší.

K prvnímu se tedy musí říci, že není zmatený, takže by měl nutnost hřešiti, protože může

hřích opominouti nebo složití úřad, jímž byl vázán vykonávati svěcení.

K druhému se musí říci, že přirozené právo je neprominutelné; to však je z přirozeného práva, aby člověk svatá svatě konal: a proti tomu nikdo nemůže dáti prominutí.

K třetímu se musí říci, že dokud služebník Církve, jenž je ve smrtelném hříchu, Církvi je trpěn, též poddaný jeho od něho musí přijímati svátosti, protože k tomu je zavázán; avšak přece mimo případ nezbytnosti nebylo by bezpečné, aby jej uváděl k vykonávání něčeho ze svého svěcení, jsa si toho vědom, že onen je ve smrtelném hříchu, jež však by mohl odložit, protože ve mžiku člověk je očištěn božskou milostí.

Ke čtvrtému se musí říci, že kdykoliv člověk v nějakém úkonu si počíná jako služebník Církve, jsa ve smrtelném hříchu, smrtelně hřeší, a tolikrát, kolikrát koná takový úkon: protože, jak praví Diviš, I. hl. Círk. Hier.: „Nečistým ani symbolů,“ to jest svátostných znamení, není dovoleno se dotýkati.“ Proto, když se dotýkají svatých věcí, jakožto užívající svého úřadu, hřeší smrtelně. Jinak by však bylo, kdyby v nějaké nezbytnosti se dotkli něčeho svatého, nebo vykonávali v onom případě, ve kterém by bylo dovoleno také laikům, jako kdyby křtili v nějakém případě nutnosti; nebo kdyby zdvihli tělo Kristovo, pohozené na zemi.

OTÁZKA XXXVII. O ROZLIŠENÍ SVĚCENÍ A JEJICH ÚKONECH

Dělí se na pět článků.

Důsledně se má jednati o rozlišení svěcení a o jejich úkonech a vtisknutí charakteru. O tom je pět otázek:

1. Zda se má rozlišovati více svěcení.
2. Kolik je jich.
3. Zda se mají rozlišovati na svatá a nikoli svatá.
4. Zda úkony svěcení se vhodně udávají v Předloze.
5. Kdy se vtiskují charakteru svěcení.

XXXVII. ČLÁNEK 1. Zda se má rozlišovati více svěcení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá rozlišovati více svěcení. Čím totiž nějaká síla je větší, tím méně je množena. Ale tato svátost je hodnotnější než jiné svátosti, pokud staví přijímající na nějaký stupeň nad jiné. Poněvadž tedy jiné svátosti se nerozlišují na více, jež by dostávaly jméno celku, ani tato svátost se nemá rozlišovati na více svěcení.

Mimo to, jestliže se rozděluje, buď je dělení celku na doplňkové části, nebo na části podmět-né. Ne však na části doplňkové, protože tak by nedostávaly jméno celku. Tedy je dělení na části podmět-né. Ale podmět-né části dostávají v množném jméno vzdáleného rodu, jako rodu blízkého: jako člověk a osel jsou více živočichů a více oživených těl. Tedy i kněžství a jáhenství, jako jsou více svěcení, tak jsou více svátostí, poněvadž svátost je jako rod ve svěceních.

Mimo to podle Filosofova, VIII. Ethic, vláda, kde jeden toliko vládne, jest ušlechtlejší vláda obce než aristokracie, jež různé ustanovuje v různých úřadech. Ale vláda Církve má býti nejušlechtlejší. Tedy by nemělo býti v Církvi rozlišení svěcení na různé úkony, nýbrž celá moc by měla sídliti u jednoho; a tak by mělo býti pouze jedno svěcení.

Avšak proti, Církev je tajemné tělo Kristovo, podobné přirozenému tělu, podle Apoštola, Řím. 12 a I. Kor. 12. Ale v přirozeném těle jsou různé úkony údů. Tedy i v Církvi mají býti různá svěcení.

Mimo to služba Nového zákona je hodnotnější než Starého, jak je patrné II. Kor. 2. Ale ve Starém zákoně nejen kněží, nýbrž také jejich služební levitové byli svěceni. Tedy i v Novém zákoně mají býti svěcení svátostí kněžství nejen kněží, nýbrž služebníci jejich: a tak je třeba, aby bylo více svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že mnohost svěcení byla zavedena v Církvi pro trojí: A to, nejprve

pro doporučení Boží moudrosti, jež nejvíce se skví v uspořádaném rozlišení věcí jak přírodních, tak duchovních: což se naznačuje v tom, že královna Sábská, vidouc uspořádání služebníků Šalomounových, „neměla více dechu“, III. Král. 10, umdlévajíc údivem nad moudrostí jeho. Za druhé, na přispění lidské slabosti: protože jedním se nemohla vyplnit bez velkého zatížení všechna, jež patřila k božským tajemstvím. A proto se rozlišují různá svěcení k různým úřadům: a to je patrné z toho, že Num. 11 Pán dal Mojžíšovi sedmdesát starců na pomoc. Za třetí, aby se dala lidem širší cesta prospěchu, když více v různých úřadech je rozděleno, aby všichni byli Boží spolupracovníci, nad což „nic není božstějšího“, jak praví Diviš. III. hl. Círk. Hier.

K prvnímu se tedy musí říci, že jiné svátosti se dávají k přijetí nějakých účinků, ale tato svátost se dává hlavně ke konání nějakých úkonů. A proto podle různosti úkonů je třeba, aby svátost svěcení se rozlišila, jako mohutnosti se rozlišují dle úkonů.

K druhému se musí říci, že rozdělení svěcení není celku doplňkového na své části, ani celku všeobecného, nýbrž celku mocenského, jehož je taková přirozenost, že celé podle svého úplného pojmu je v jednom, v jiných však je nějaký jeho podíl. A tak je zde: celá totiž plnost této svátosti je v jednom svěcení, totiž kněžství, ale v jiných je nějaký podíl svěcení. A to je naznačeno v tom, co řekl Pán Mojžíšovi, Num. 11: „Vezmu z ducha tvého a dám jim, aby s tebou snášeli břímě národa.“ A proto všechna svěcení jsou jedna svátost.

K třetímu se musí říci, že, ač v království celá plnost moci sídlí v králi, nevylučují se přece moci služebníků, jež jsou jakési podíly královské moci. A podobně je ve svěcení. V Aristokracii však u žádného nesídlí plnost moci, nýbrž u všech.

XXXVII. ČLÁNEK 2. ***Zda je sedm svěcení.***

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není sedm svěcení. Svěcení Církve totiž jsou zařazena k hierarchickým úkonům. Ale jsou pouze tři hierarchické úkony, totiž „očisťovati, osvěcovati a dokonavati“, jak Diviš rozlišuje tři svěcení v V. hl. Círk. Hier. Tedy není sedmero.

Mimo to všechny svátosti mají účinnost a platnost z ustanovení Kristova, nebo aspoň jeho apoštolů. Ale v nauce Krista a apoštolů se neděje zmínka než o kněžích a jáhnech. Tedy se zdá, že není jiných svěcení.

Mimo to skrze svátost svěcení je někdo ustanoven rozdavatelem jiných svátostí. Ale jiných svátostí je šest. Tedy má býti pouze šest svěcení.

Avšak proti, zdá se, že má býti více, protože čím nějaká síla je vyšší, tím méně je množitelná. Ale moc hierarchická je vyšším způsobem v andělech než v nás, jak praví Diviš, I. hl. Círk. Hier. Ježto tedy v andělské hierarchii je devět stupňů, tolikéž by mělo býti v Církvi, nebo více.

Mimo to proroctví žalmů je nejušlechtlejší mezi všemi proroctvími. Ale na přednášení jiných proroctví v Církvi je jedno svěcení, totiž čtenářů. Tedy k přednášení žalmů by mělo býti jiné svěcení, a hlavně když v Dekretálu se udává mezi svěceními žalmista, jiný než čtenář.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří berou dostatečnost svěcení podle jakéhosi přizpůsobení milostem zdarma daným, o nichž je řeč I. Kor. 12. Říkají totiž, že *řeč moudrosti* přísluší biskupovi, protože on je pořadatel jiných, což patří k moudrosti; *řeč vědění* knězi, protože má mít klíč vědění; *víra* jáhnovi, jenž káže evangelium; *divů činění* podjáhnovi, jenž se zavazuje ke skutkům dokonalosti slibem zdržlivosti; *vykládání řečí* akolythovi, což se naznačuje světlem, jež nosí; *milost uzdravování* exorcistovi; *rody jazyků* žalmistovi; *prorokování* čtenářovi; *rozlišování duchů* vrátníkoví, jenž některé odmítá a některé připouští. Ale to nic není, protože milosti zdarma dané se nedávají těm, jako svěcení se dávají těm. Praví se totiž I. Kor. 12: „Jsou rozdělené milosti.“ A zase se udávají některé, jež nejsou svěcení, totiž biskupství a žalmistově.

A proto jiní označují podle jakéhosi připodobnění k nebeské hierarchii, v níž se rozlišují stupně podle očisťování, osvěcování a zdokonalování. Říkají totiž, že vrátník očisťuje zevně, odděluje také tělesně dobré od zlých; vnitřně pak akolyta, protože světlem, jež nosí, naznačuje, že zapuzuje vnitřní tmy; a obojím způsobem exorcista, protože ďábla, jež vypuzuje, obojím způsobem znepokojuje. Ale *osvěcování*, jež se děje naukou, co do prorocké nauky nastává čtenáři; co do apoštolské nastává podjáhnem; co do evangelijní nastává jáhnem. Ale *zdokonalení* obecné nastá-

vá knězem, poněvadž náleží pokání a křtu a takovým; vynikající pak skrze biskupa, jako svěcení kněží a panen; avšak nejvyšší skrze nejvyššího velekněze, v němž je plnost moci. Ale to nic není. Jednak proto, že stupně nebeské hierarchie se nerozlišují řečenými hierarchickými činnostmi, poněvadž každá náleží každému stupni; jednak proto, že podle Diviše pouze biskupům náleží zdokonalovati, osvěcovati pak kněžím, očišťovati pak všem přísluhujícím.

A proto jiní přivlastňují svěcení sedmi darům, takže kněžství odpovídá dar moudrosti, která nás krmí chlebem života a rozumu, jako kněz nás obcerstvuje nebeským chlebem; ale bázeň vrátníků, protože nás odděluje od zlých; a tak střední svěcení odpovídají středním darům. Ale to zase nic není, protože v každém svěcení se dává sedmitvárná milost.

A proto se musí jinak říci, že svátost svěcení je zařízení ke svátosti eucharistie, jež je svátost svátostí, jak praví Diviš, III. hl. Círk. Hier. Jako totiž chrám a oltář a nádoby a šaty, tak i služebníci, kteří jsou zařízení k eucharistii, potřebují posvěcení. A toto posvěcení je svátost svěcení. A proto rozlišení svěcení je třeba bráti podle vztahu, k eucharistii, protože moc svěcení je buď na proměňování eucharistie, nebo k nějaké službě, zařízení k této svátosti eucharistie.

Jestliže prvním způsobem, pak je svěcení kněžské. A proto, když jsou svěcení, dostávají kalich s vínem a patenu s chlebem, přijímajíce moc proměňovati Kristovo tělo a krev. Spolupůsobení pak služebníků buď je ve vztahu k samé svátosti, nebo ve vztahu k přijímajícím. Jestli prvním způsobem, je trojmo. Nejprve totiž je služba, již služebník spolupůsobí se samým knězem co do rozdávání, ne však co do proměňování, jež koná pouze kněz; a to patří jáhnovi. Proto v Předloze se praví, že jáhnovi patří sloužit knězi ve všem, co se koná ve svátostech Kristových, pročez on také rozdává krev Kristovu. Za druhé je služba, zařízení k upravení látky v posvátných nádobách té svátosti: a to náleží podjáhnům; proto se praví v Předloze, že nosí nádoby těla i krve Páně, a oběť kladou na oltář. A proto když jsou svěcení, dostávají kalich z ruky biskupovy, ale prázdný.

Za třetí je služba, zařízení k podání látky svátosti: a to přísluší akolytovi. On totiž, jak se praví v Předloze, připravuje konvičku s vínem a vodou: pročez dostává konvičku prázdnou. Ale služba, zařízení k přípravě přijímajících, nemůže býti leč na nečistých, protože kdo jsou čisti, již jsou schopni přijmouti svátosti. Trojí pak je rod nečistých, podle Diviše, III. hl. Círk. Hier. Někteří totiž jsou vůbec nevěřící, nechťející věřiti; a ti zcela mají býti vyloučeni i z pohledu na božská, i ze shromáždění věřících: a to náleží vrátníkům. Někteří pak jsou chtějící věřiti, ale dosud nepoučení, totiž katechumeni; a k poučení těchto je zařízení svěcení čtenářů: a proto se jim svěřuje čtení prvních počátků nauky víry, totiž Starého zákona. Někteří však jsou věřící a vyučení, ale mající překážku z moci ďábla, totiž posedlí: a k této službě je svěcení exorcistů. A tak je patrný důvod i počtu i stupně svěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš mluví o stupních, ne pokud jsou svátosti, nýbrž pokud jsou zařízení k hierarchickým činnostem. A proto podle oněch činností rozlišuje tři svěcení: z nichž první má všechny tři, totiž biskup; druhé má dvě, totiž kněz; ale třetí má jednu, totiž očišťovati, totiž jáhen, jenž se nazývá služebník. A pod ním jsou obsažena všechna nižší svěcení. Ale že svěcení jsou svátosti, mají ze vztahu k největší ze svátostí; a proto podle této se musí bráti počet svěcení.

K druhému se musí říci, že v prvotní Církvi pro malý počet přísluhovatelů všechny nižší služby se svěřovaly jáhnům, jak je patrné z Diviše, III. hl. Církev. Hier., kde praví: „Jedni z přísluhovatelů stojí u zavřených bran chrámu; druzí konají jiná z vlastního svěcení; jiní zase kněžím předkládají na oltář svatý chléb a kalich požehnání.“ Byly však všechny řečené moci, ale zavinuty v jedné moci jáhnově. Ale později byla rozšířena božská služba; a co měla Církev zavinuté v jednom svěcení, rozvinutě odevzdala v různých. A podle toho praví Mistr v Předloze, že Církev si ustanovila jiná svěcení.

K třetímu se musí říci, že svěcení jsou zařízení hlavně k svátosti eucharistie, k jiným však v důsledku: protože také jiné svátosti plynou od toho, co je obsaženo v této svátosti. Pročez není třeba, aby se svěcení rozlišovala podle svátostí. *Ke čtvrtému* se musí říci, že andělé se liší druho- vě: a proto v nich může býti různý způsob přijímání božská. Proto také se v nich rozlišují různé hierarchie. Ale v lidech je pouze jedna hierarchie, pro jeden způsob přijímání božských, jenž sle-

duje lidskou povahu, totiž z podob věcí smyslových. A proto rozlišení stupňů nemůže býti v andělech podle srovnání s nějakou svátostí, jako je u nás, nýbrž pouze ve srovnání s hierarchickými činnostmi, jež vykonává na nižší kterýkoli řád v nich. A podle toho naše svěcení jim odpovídají: protože v naší hierarchii jsou tři svěcení, rozlišená podle tří hierarchických činností, jako v kterékoli jedné hierarchii andělů.

K pátemu se musí říci, že žalmisté nejsou svěcení, nýbrž úřad, připojený svěcení. Protože se totiž žalmy přednášejí se zpěvem, proto zpěvák sluje žalmista. Zpěvák však není jméno zvláštního svěcení; jednak proto, že zpívati náleží celému sboru, jednak proto, že nemá zvláštního vztahu ke svátosti eucharistie: protože však je jakási služba, počítá se mezi svěcení, širokým způsobem pojatá.

XXXVII. ČLÁNEK 3.

Zda svěcení se mají rozlišovati na svatá a nikoli svatá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svěcení se nemají rozlišovati na svatá a nikoli svatá. Všechna totiž svěcení jsou nějaké svátosti. Ale všechny svátosti jsou svaté. Tedy všechna svěcení jsou svatá.

Mimo to svěceními Církve je někdo určen pouze k božským službám. Ale ty jsou všechny svaté. Tedy i všechna svěcení jsou svatá.

Avšak proti jest, že svatá svěcení zabraňují uzavření manželství a ruší již uzavřené. Ale čtyři nižší svěcení nepřekážejí uzavření manželství, ani neruší uzavřené. Tedy nejsou svatá svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že svaté svěcení sluje dvojmo: jedním způsobem vzhledem k sobě, a tak kterýkoli svěcení je svaté, poněvadž je nějaká svátost. Jiným způsobem pro látku, v níž má nějaký úkon: a tak sluje svaté svěcení, jež má nějaký úkon v nějaké posvěcené věci. A tak jsou pouze tři svatá svěcení, totiž kněžství a jáhenství, jež mají úkon na proměněné Kristovo tělo a krev; a podjáhenství, jež má úkon na posvátné nádoby posvěcené: a *proto* se jim také nařizuje zdrženlivost, aby byli svatí a čistí, kdož zacházejí se svatými.

A z toho je patrné řešení námitek.

XXXVII. ČLÁNEK 4.

Zda úkony svěcení vhodně se v Předloze označují.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že úkony svěcení se nevhodně v Předloze označují, protože rozhřešením se připravuje někdo k přijetí těla Kristova. Ale příprava přijímajících svátost patří nižším svěcením. Tedy nevhodně se klade rozhřešení mezi úkony kněze.

Mimo to člověk je křtem bezprostředně připodobněn Bohu, přijímaje připodobňující charakter. Ale modliti se a přinášeti dary jsou úkony bezprostředně k Bohu zařízené. Tedy kterýkoli pokřtěný může tyto úkony činiti, a ne pouze kněží.

Mimo to různá svěcení mají různé úkony. Ale klásti na oltář dary a čísti epistolu náleží podjáhnovi: také kříž nosí podjáhní před papežem. Tedy ta se nemají udávati za úkony jáhna.

Mimo to táž pravda jest obsažena v zákoně Starém i Novém. Ale čísti Starý zákon náleží čtenářům. Tedy z téhož důvodu také (čísti Nový, a ne jáhnům.

Mimo to apoštolové nic jiného nekázali, leč evangelium Kristovo, jak je patrné Řím. 1. Ale čtení nauky apoštolů se svěruje podjáhnům. Tedy též nauky evangelia.

Mimo to, podle Diviše, hl. V. Církev. Hier., co je vyššího řádu, nesmí náležeti nižšímu. Ale přísluhovati konvičkou jest úkon podjáhnů. Tedy se nemá přidělovati akolytům.

Mimo to duchovní úkony mají vynikati nad tělesné. Ale akolyta nemá než tělesný úkon. Tedy exorcista nemá duchovní úkon vyhánění démonů, jsa nižší.

Mimo to, která se více shodují, mají se klásti vedle sebe. Ale čísti Starý zákon má býti nejbližší u čtení Nového zákona, jež přísluší vyšším přísluhovatelům. Tedy čísti Starý zákon se nemá udávati za úkon čtenáře, nýbrž spíše akolyty; a hlavně, poněvadž tělesné světlo, jež nosí akolyté, značí světlo duchovní nauky.

Mimo to v kterémkoliv úkonu zvláštního svěcení musí býti nějaká zvláštní moc, kterou mají

svěcenci před jinými Ale v otvírání a zavírání dveří nemají vrátnici jinou moc než jiní lidé. Tedy to se nemá udávat za jejich úkon.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž zasvěcení, jež se děje ve svátosti svěcení, je zařízeno ke svátosti eucharistie, jak bylo řečeno, hlavní úkon každého svěcení jest onen, který blíže je řízen ke svátosti eucharistie. A podle toho také jedno svěcení více vyniká nad druhé, pokud jeden úkon více z blízka je řízen k řečené svátosti. Ale, poněvadž ke svátosti eucharistie, jako nejhodnotnější, mnohá jsou řízena, proto není nevhodné, aby mimo hlavní úkon mělo také jedno svěcení mnohé úkony, a to tím více, čím více vyniká, protože, čím je síla vyšší, tím četnější zasahuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že dvojí je příprava přijímajících svátost: nějaká vzdálená, a ta se koná skrze přísluhovatele; jakási blízká, již hned se stávají schopni přijetí svátosti: a tato patří kněžím, protože také v přirozených od téhož činitele nabývá látka posledního uzpůsobení ke tvaru, i dostává tvar. A protože nejbližšího uzpůsobení k eucharistii nabývá někdo tím, že jest očištěn od hříchů, proto kněz je vlastním přísluhovatelem všech svátostí, jež jsou ustanoveny hlavně k očištění hříchů, totiž křtu, pokání a posledního pomazání.

K druhému se musí říci, že nějaké úkony jsou bezprostředně zařízeny k Bohu dvojmo: jedním způsobem se strany toliko jedné osoby, jako konati soukromé modlitby a sliby, a takové; a takový úkon přísluší komukoli pokřtěnému. Jiným způsobem se strany celé Církve: a tak pouze kněz má úkony bezprostředně zařízené k Bohu: protože pouze on může zastupovati celou církev, jenž proměňuje eucharistii, jež je svátostí veškeré Církve.

K třetímu se musí říci, že dary od lidu podané jsou od kněze obětovány. A proto dvojí přísluha je nutná stran obětí: jedna se strany lidu, a ta náleží podjáhnovi, jenž přijímá dary od lidu a klade na oltář nebo podává jáhnovi. Druhá se strany kněze: a ta náleží jáhnovi, jenž dary podává samému knězi. A v tom je hlavní úkon obojího svěcení; a proto svěcení jáhnovo je vyšší. Čísti však epištolu nenáleží jáhnovi, leč pokud úkony nižších svěcení se přidělují vyšším; podobně také nésti kříž, a to podle zvyklostí některých církví; protože v podružných úkonech nejsou nevhodné různé zvyklosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že nauka je vzdálená příprava na přijetí svátosti; a proto čtení nauky se svěruje přísluhovatelům. Ale nauka Starého zákona je ještě více vzdálená než nauka Nového, protože nepoučuje o této svátosti, leč v obrazech. A proto předčítání Nového zákona se svěruje vyšším přísluhovatelům, Starého pak nižším. Nauka Nového zákona, již Pán sám podal, je také dokonalejší než projevení jí skrze apoštoly. A proto se svěruje evangelium jáhnům, epištola podjáhům.

A z toho je patrné řešení *k pátému*.

K šestému se musí říci, že akolyté mají úkon pouze s konvičkou, nikoli s tím, co je obsaženo v konvičce; ale podjáhnen má úkon s obsaženými v konvičce, protože užívá vody a vína k nalití do kalicha, a opět poskytuje vodu rukám knězovým. A proto, jako podjáhnen při svém svěcení přijímá prázdný kalich, kněz plný, tak akolyta prázdnou konvičku, ale podjáhnen plnou. A tak je jakási spojitost ve svěceních.

K sedmému se musí říci, že tělesné úkony akolytovy více z blízka jsou zařízeny k úkonu svatých svěcení než úkony exorcistovy, ačkoliv je jakýmsi způsobem duchovní; protože akolyté mají přísluhu s nádobami, v nichž je obsažena látka svátosti, vzhledem k vínu, jež potřebuje obsahující nádoby pro svou tekutost. A proto mezi všemi nižšími svěceními akolytů je nevyšší.

K osmému se musí říci, že úkon akolytů se má blíže k hlavním úkonům vyšších přísluhovatelů než úkon nižších přísluhovatelů, jak samo je patrné. A podobně také co do druhotných úkonů, jimiž lid připravují naukou: protože akolyta viditelně znázorňuje nauku Nového zákona, nesa světlo; ale čtenář předčítá jiné obrazy; proto akolyta je vyšší. Podobně také exorcista: protože, jako se má úkon čtenáře k druhotnému úkonu jáhna nebo podjáhna, tak se má úkon exorcisty k druhotnému úkonu kněze, totiž svazovati a rozvazovati, jímž člověk zcela je osvobozen od otroctví ďábla. A v tom je patrný neuspořádanější postup svěcení: protože knězi, co do jeho hlavního úkonu, totiž proměňovati tělo Kristovo, pomáhají toliko tři vyšší svěcení; ale co do jeho druhotného úkonu, jenž je rozvazovati a svazovati, pomáhají vyšší i nižší.

K devátému se musí říci, že někteří praví, že v přijetí svěcení se dává vrátníkovi jakási božská

moc, aby mohl jiným zameziti vstup do chrámu, jako také byla v Kristu, když vyhnal prodávající z chrámu. Ale to více náleží k milosti darmo dané než k milosti svátosti. A proto je třeba říci, že přijímá moc, aby to mohl konati z úřadu, ačkoli také od jiných se to může díti, ale ne z úřadu. A tak je ve všech úkonech nižších svěcení, že se mohou dovoleně díti od jiných, ačkoliv oni k tomu nemají nějaký úřad: jako také v domě neposvěceném se může sloužiti mše, ačkoliv posvěcení kostela k tomu je zařízeno, aby se v něm sloužila mše.

XXXVII. ČLÁNEK 5.

Zda knězi se vtiskuje charakter při podání kalicha.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že knězi se nevťiskuje charakter při podání kalicha, protože posvěcení kněze se děje nějakým mazáním, jakož i biřmování. Ale v biřmování při mazání se vtiskuje charakter. Tedy také v kněžství, a to ne při podání kalicha.

Mimo to Pán dal učedníkům kněžskou moc, když řekl: „Přijměte Ducha Svatého; kterým odpustíte hříchy," atd. Jan. 20. Ale Duch Svatý se dává skrze vložení rukou, tedy i při vložení rukou se vtiskuje charakter svěcení.

Mimo to, jako se posvěcují přísluhovatelé, tak také i roucha přísluhovatelů. Ale roucha posvěcuje pouhé požehnání. Tedy i při žehnání biskupem se děje vysvěcení kněze.

Mimo to, jako knězi se dává kalich, tak i kněžské roucha. Tedy, jestliže při dání kalicha se vtiskuje charakter, z téhož důvodu také při podání kasule; a tak by měl kněz dva charaktery, což je nesprávné.

Mimo to svěcení jáhna je shodnější se svěcením kněze, nežli svěcení podjáhna. Ale, kdyby se charakter vtiskl knězi při podání kalicha, podjáhen by byl podobnější knězi než jáhen; protože podjáhen přijímá charakter při podání kalicha, ne však jáhen. Tedy kněžský charakter se nevťiskuje při podání kalicha.

Mimo to svěcení akolytů více se přibližuje k úkonu kněze tím, že má úkon s konvičkou, než tím, že má úkon se svícem. Ale spíše se vtiskuje charakter u akolytů, když přijímají svícen, než když přijímají konvičku: protože jméno *akolyta* značí nesení svíce. Tedy u kněze se nevťiskuje charakter, když přijímá kalich.

Avšak proti, hlavní úkon svěcení kněze je proměňovati tělo Kristovo. Ale k tomu se mu dává moc při podání kalicha. Tedy tehdy se vtiskuje charakter.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, témuž náleží uvést nějaký tvar a látku blíže připravit ke tvaru. Proto biskup při udělování svěcení koná dvojí: připravuje totiž svěcence k přijetí svěcení a dává moc svěcení. Připravuje pak, i poučením jich o jejich úřadu, i něco na nich konaje, aby byli příhodni přijmouti moc: a ta příprava spočívá ve trojím. Totiž v žehnání, vložení rukou a mazání. Žehnáním jsou odevzdáni božským službám, a proto žehnání se dává všem. Ale vložení rukou se dává plnost milosti, aby jí byli velikých úkolů schopni. A proto pouze jáhnům a kněžím se koná vložení rukou, protože jim přísluší rozdělovati svátosti, ač jednomu jako hlavnímu, druhému jako přísluhovateli. Ale mazáním jsou posvěcováni k dotyku nějaké svátosti; a proto mazání se koná pouze kněžím, kteří vlastníma rukama se dotýkají těla Kristova: jako také se pomazává kalich, jenž obsahuje krev, a paténa, jež obsahuje tělo. Ale udělení moci se děje tím, že se jim dává něco, co patří k jejich úkonu. A protože hlavní úkon kněze je proměňovati Kristovo tělo a krev, proto při podání kalicha pod určitým tvarem slov se knězi vtiskuje charakter.

K prvnímu se tedy musí říci, že v biřmování se nedává služba působiti na nějakou vnější látku, a proto se tam nedává charakter při nějakém podávání nějaké věci, nýbrž pouze při vkládání ruky a pomazání. Ale při kněžském svěcení jest jinak, a proto není podobně.

K druhému se tedy musí říci, že Pán dal před utrpením při večeři učedníkům kněžskou moc, co do hlavního úkonu, když řekl: „Vezměte a jezte," pročež dodal: „To činite na mou památku." Ale po vzkříšení jim dal kněžskou moc co do druhotného úkonu, jenž je svazovati a rozsvazovati.

K třetímu se musí říci, že u rouch se nevyžaduje jiné posvěcení, než že se odevzdají do služby božské, a proto žehnání jim stačí jako posvěcení. Ale jinak je s vysvěcenými, jak je patrné z řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že kněžské roucho neznačí moc knězi danou, nýbrž příhodnost, jež se u něho vyžaduje k vykonávání úkonu moci. A proto ani knězi, ani nikomu jinému se nevztahuje charakter při dání nějakého roucha.

K pátému se musí říci, že moc jáhna je prostřední mezi mocí podjáhna a kněze. Kněz totiž přímo má moc na tělo Kristovo, podjáhen však pouze na nádoby, ale jáhen na tělo Kristovo, obsažené v nádobě. Pročež jemu nepatří dotýkati se těla Kristova, nýbrž nositi tělo na paténě a rozdávat krev z kalicha. A proto jeho moc k hlavnímu úkonu nemohla býti vyjádřena ani pouze podáním nádoby, ani podáním látky, nýbrž vyjadřuje se jeho moc toliko k druhotnému úkonu, tím, že se mu dává kniha evangelií, a v této moci se rozumí jiná. A proto v samém podání knihy se vtiskuje charakter. *K šestému* se musí říci, že hlavní úkon akolytův jest, jímž příslahuje s konvičkou, než kterým příslahuje se svícem, protože je více znám a více jemu vlastní; a proto při podání konvičky se vtiskuje charakter akolytovi, mocí slov biskupem pronesených.

OTÁZKA XXXVIII. O UDĚLUJÍCÍCH TUTO SVÁTOST

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o udělujících tuto svátost. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda pouze biskup může tuto svátost udělovati.
2. Zda kacíř nebo kdokoliv jiný od Církve oddělený může udělovati tuto svátost.

XXXVIII. ČLÁNEK 1. Zda pouze biskup uděluje svátost svěcení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ne pouze biskup uděluje svátost svěcení, protože vložení rukou něco působí k posvěcení. Ale kněžím, kteří jsou svěcení, nejen biskup Vkládá ruce, nýbrž i přítomní kněží. Tedy nejen biskup uděluje svátost svěcení.

Mimo to tehdy každému se dává moc svěcení, když se mu podává to, co patří k úkonu jeho svěcení. Ale podjáhnům se podává od arcijáhna konvička s vínem, podnosem a ručníkem; podobně akolytům svícen se svíci a prázdná konvička. Tedy nejen biskup uděluje svátost svěcení.

Mimo to, ta, jež náleží svěcení, nelze svěřiti jinému, kdo nemá svěcení. Ale udělovati nižší svěcení se svěřuje některým, kteří nejsou biskupy, jako kněžím kardinálům. Tedy udělovati svěcení nenáleží biskupské moci.

Mimo to, komukoliv se svěřuje hlavní, svěřuje se i vedlejší. Ale svátost svěcení je zařízena k eucharistii, jako vedlejší k hlavnímu. Poněvadž tedy kněz proměňuje eucharistii, také sám může udělovati svěcení.

Mimo to je více vzdálen kněz od jáhna než biskup od biskupa. Ale biskup může posvětit biskupa. Tedy též kněz může povýšiti jáhna.

Avšak proti, vyšším způsobem jsou přidělováni božské službě přísluhovatelé než posvátné nádoby. Ale světití nádoby náleží biskupovi. Tedy mnohem více světití přísluhovatele.

Mimo to svátost svěcení je vyšší než biřmování. Ale pouze biskup biřmuje. Tedy mnohem více pouze on uděluje svátost svěcení.

Mimo to panny nejsou postaveny žehnáním na nějaký stupeň duchovní moci, jako jsou postaveni vysvěcení. Ale žehnati panny náleží pouze biskupovi. Tedy mnohem více pouze on může někoho světit.

Odpovídám: Musí se říci, že biskupská moc se má k moci nižších svěcení, jako politická, jež pořádá dobro obecné, k nižším uměním a ctnostem, jež pořádají nějaké zvláštní dobro, jak je z řečených patrné. Politická však, jak se praví, ukládá zákon nižším, totiž kdo má která konati, a kolik a jak. A proto biskupovi náleží ve všech božských přísluhách jiné umísťovati. Proto pouze on biřmuje, protože biřmování jsou postaveni do jakési povinnosti vyznávatí víru; a proto také on sám žehná panny, jež představují Církev Kristu zasnoubenou, o níž pečovati jemu hlavně je svěřeno; on také svěť svíce ke službě svěcení, a nádoby, jichž mají užívati, jím určuje svým posvěcením; jako také světské úřady v obcích rozdělují ten, kdo má vyšší moc, jako král.

K prvnímu se tedy musí říci, že při vložení rukou se nedává kněžský charakter svěcení, jak je z řečených patrné, nýbrž milost, kterou by byli schopni vykonávat svění. A protože potřebují nejhojnější milosti, proto kněží s biskupem vkládají ruce těm, kteří jsou povyšováni na kněze, ale jáhnům pouze biskup.

K druhému se musí říci, že, poněvadž arcijáhen je jakoby předák přísluhy, proto všechna, jež patří k přísluze, sám podává; jako svíci, již akolyta slouží jáhnovi, nesa ji před ním k evangeliu, a konvičku, již slouží podjáhnovi; a podobně dává podjáhnovi ta, jimiž slouží vyšším svěcením. Ale přece v oněch nespočívá hlavní úkon podjáhna, nýbrž v tom, že spolupůsobí na látce svátosti. A (proto charakter dostává tím, že se mu dává kalich od biskupa. Ale akolyta dostává charakter ze slov biskupa při tom, když přijímá řečená od arcijáhna, a to spíše v přijetí konvičky než svícnu. Pročež nenásleduje, že arcijáhen uděluje svěcení.

K třetímu se musí říci, že papež, který má plnost velekněžské moci, může svěřiti nebiskupovi ta, jež náleží k hodnosti biskupské, nemají-li bezprostřední vztah k pravému tělu Kristovu. A proto z jeho pověření nějaký pouhý kněz může uděliti nižší svěcení, a biřmovati; ne však někdo neknež, ani také kněz svěcení vyšší, jež mají bezprostřední vztah k tělu Kristovu, na jehož proměňování nemá papež větší moci než prostý kněz.

Ke čtvrtému se musí říci, že ač svátost eucharistie jest o sobě největší svátost, přece neumisťuje v nějakém úřadě, jako svátost svěcení. A proto není podobný důvod.

K pátému se musí říci, že ke sdělení druhému, co kdo má, nevyžaduje se jen blízkost, nýbrž i úplnost moci. A protože kněz nemá úplnou moc v hierarchických úřadech, jako biskup, proto nenásleduje, že může světiti jáhny, ač ono svěcení je mu blízké.

XXXVIII. ČLÁNEK 2.

Zda kacíři a od Církve odštěpení mohou udělovati svěcení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že kacíři a od Církve odštěpení nemohou udělovati svěcení. Více totiž jest udělovati svěcení, než rozvazovati nebo svazovati. Ale kacíř nemůže rozvazovati nebo svazovati. Tedy ani udělovati svěcení.

Mimo to kněz od Církve odloučený může vykonávati svátosti, protože v něm zůstává nezhladitelně charakter, jímž to může. Ale biskup nedostává nějaký charakter při svém povýšení. Tedy není třeba, aby biskupská moc u něho zůstala po jeho odloučení od Církve.

Mimo to v žádné společnosti nemůže určovati úřady společnosti onen, kdo je vypuzen ze společnosti. Ale svěcení jsou nějaké úřady Církve. Tedy onen, kdo je postaven mimo Církev, nemůže udělovati svěcení.

Mimo to svátosti mají účinnost z utrpení Kristova. Ale kacíř nemá souvislosti s utrpením Kristovým ani vlastní věrou, poněvadž je nevěřící, ani věrou Církve, poněvadž jest odloučen od Církve. Tedy nemůže udělovati svátost svěcení. *Mimo to* při udělení svěcení se vyžaduje žehnání. Ale kacíř nemůže žehnati; ba jeho žehnání se obrací ve zlořečení, jak je patrné z autorit, uvedených v Předloze. Tedy nemůže udělovati svěcení.

Avšak proti jest, že nějaký biskup, upadnuvší do kacířství, když se vrací, není opět posvěcen. Tedy neztratil moc udělovati svěcení, již měl.

Mimo to větší je moc udělovati svěcení než moc svěcení. Ale moc svěcení se neztrácí pro kacířství nebo něco takového. Tedy ani moc udělovati svěcení.

Mimo to, jako křtící poskytuje toliko vnější přísluhu, tak také udělující svěcení. Ale někdo odštěpený od Církve neztrácí žádným způsobem moc křtíti. Tedy ani udělovati svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom se udávají v Předloze čtyři domněnky. Někteří totiž praví, že kacíři, dokud jsou trpěni Církví, mají moc udělovati svěcení, ne však, když byli z Církve vyloučeni; podobně ani sesazení a jiní takoví. A to je první mínění. Ale to nemůže býti, poněvadž každá moc, jež se dává s nějakým posvěcením, žádným nahodilým případem se nemůže vzíti, dokud věc sama trvá, jako také ani samo posvěcení se neničí, protože také i oltář nebo křížmo, jednou posvěceny, ustavičně zůstávají posvěceny. Proto, poněvadž biskupská moc se dává s nějakým posvěcením, musí navždy zůstat, jakkoli někdo hřeší nebo z Církve je vyloučen.

A proto jiní řekli, že odštěpení od Církve, kteří měli v Církvi biskupskou moc, podrží moc jiné světití a povyšovati, ale povýšení od nich toho nemají. A to je čtvrté mínění. Ale to také nemůže býti, protože, podrží-li ti, kteří byli v Církvi povýšení, moc, kterou dostali, je patrné, že vykonávají svou moc, konají pravé svěcení; proto opravdově udělují všemnu moc, jež se dává s posvěcením; a tak vysvěcení od nich nebo povýšení mají tutéž moc, jako oni.

A proto jiní řekli, že také odštěpení od Církve mohou udělovati svěcení a jiné svátosti, jen když zachovají povinný tvar a úmysl, i co do prvního účinku, jenž jest udělení svátosti, i co do posledního, jenž je udělení milosti. A to je druhé mínění. Ale to také nemůže státi, protože tím, že někdo má společenství s biskupem odštěpeným od Církve, hřeší, a tak přistupuje s klamem a milosti nemůže dosíci, leč snad ve křtu v případě nezbytnosti.

A proto jiní říkají, že udělují pravé svátosti. Ale s nimi nedávají milost, ne pro neúčinnost svátostí, nýbrž pro hříchy přijímajících od nich svátosti proti zákazu Církve. A to je třetí mínění, jež je pravdivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že účinek rozhřešení není jiný než odpuštění hříchů, jež se děje skrze milost; a proto kacíř nemůže rozhřešovati, jako také ani udělovati milost ve svátostech; a také proto, že k rozhřešení se vyžaduje pravomoc, již nemá odštěpený od Církve.

K druhému se musí říci, že v povýšení biskupa dává se mu moc, jež navždy v něm zůstává, ačkoli nemůže slouti charakter, protože jí není člověk zařazen přímo k Bohu, nýbrž k tajemnému tělu Kristovu. A přece zůstává nezhladitelně jako charakter, protože se dává posvěcením.

K třetímu se musí říci, že ti, kdo jsou povyšováni od kacířů, ač přijímají svěcení, nedostávají však výkonnost, aby mohli dovoleně svými svěceními přisluhovati, z onoho důvodu, jehož se dotýká námitka.

Ke čtvrtému se musí říci, že skrze víru Církve mají souvislost s Kristem, poněvadž i když v ní nejsou ze sebe, jsou přece v ní z tvaru Církve, jež zachovávají.

K pátému se musí říci, že je to vztahovati na poslední účinek svátostí, jak praví třetí mínění.

OTÁZKA XXXIX. O PŘEKÁŽKÁCH TÉTO SVÁTOSTI

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o překážkách této svátosti. O tom je šest otázek:

1. Zda ženský rod překáží přijetí této svátosti.
2. Zda postrádání užívání rozumu.
3. Zda otroctví.
4. Zda vražda.
5. Zda nezákonné narození.
6. Zda chyba údů.

XXXIX. ČLÁNEK 1. Zda ženský rod překáží přijetí svěcení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ženský rod nepřekáží přijetí svěcení, protože úřad proroka je větší než úřad kněze, protože prorok je prostředník mezi Bohem a kněžími, jako kněz mezi Bohem a lidem. Ale úřad proroka někdy byl udělen ženám, jak je patrné IV. Král. 22. Tedy i úřad kněze může jim příslušeti.

Mimo to, jako svěcení patří k jakémusi vynikání, tak i úřad představenství a mučednictví a řeholní stav. Ale představenství se svěruje v Novém zákoně ženám, jak je patrné u abatyší, i ve Starém, jak je patrné o Deboře, jež soudila Izraele. Přísluší jim také mučednictví a řeholní stav. Tedy i svěcení církevní.

Mimo to moc svěcení se vkládá do duše. Ale rod není v duši. Tedy různost rodu nepůsobí rozdíl v přijímání svěcení.

Avšak proti jest, co se praví I. Tim. 2: „Ženě v Církvi učiti nedovoluji, ani vládnouti nad mužem.“

Mimo to, u světců se vyžaduje kolečko, i když ne nezbytně ke svátosti. Ale kolečko nebo vyholení nepatří ženám, jak se praví I. Kor. 11. Tedy ani přijetí svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že některá se vyžadují u přijímajícího svátost, jakožto nezbytná ke svátosti; a když ta chybí, nemůže nikdo přijmouti ani svátost, ani věc ve svátosti; některá však se vyžadují ne nezbytně ke svátosti, nýbrž z nutnosti příkazu, pro patřičnost ke svátosti; a bez takových někdo přijímá svátost, ne však věc svátosti. Je tedy třeba říci, že mužský rod se vyžaduje ku přijetí svěcení, nejen druhým způsobem, nýbrž též prvním. Proto, i když se ženě dají všechna, jež se dějí ve svěceních, svěcení přece nepřijímá, protože, ježto svátost je znamení, u těch, jež se konají ve svátostech, vyžaduje se nejen věc, nýbrž také významnost věci, jako bylo řečeno, že při posledním pomazání se vyžaduje, aby byl nemocen, aby se naznačila potřebnost léčení. Poněvadž tedy u ženského rodu nemůže býti význam nějakého vynikajícího stupně, protože žena má stav podrobenosti, proto nemůže přijmouti svátost svěcení.

Někteří však řekli, že mužský rod je z nutnosti příkazu, ale ne nezbytný ke svátosti, protože také v Dekretech je zmínka o jáhence a presbyteře. Ale jáhenkou se tam nazývá ta, která má podíl v nějakém úkonu jáhnově, totiž která čte homilie v kostele; presbyterkou však se nazývá vdova, protože *presbyter* je totéž co starší.

K prvnímu se tedy musí říci, že proroctví není svátost, nýbrž boží dar. Proto se tam nevyžaduje naznačování, nýbrž pouze věc. A protože podle věci v těch, jež náleží duši, se žena neliší od muže, ježto někdy se shledá žena, co do duše lepší mnohých mužů, proto může přijmouti dar proroctví a taková, ale ne svátost svěcení.

A tím je patrné řešení také k *druhému* a *třetímu*. O abatyších se však praví, že nemají řádného představenství, nýbrž jako z pověření, pro nebezpečí spolubydlení mužů se ženami. Debora pak vládla v časných, ne v kněžských, jako i nyní mohou ženy časně panovati.

XXXIX. ČLÁNEK 2.

Zda chlapci a postrádající užívání rozumu mohou přijmout svěcení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že chlapci a postrádající užívání rozumu nemohou přijmouti, svěcení, protože, jak se praví v Předloze, posvátná pravidla ustanovila u přijímajících svěcení jistou a určitou dobu věku. Ale to by nebylo, kdyby chlapci mohli přijmouti svátost svěcení. Tedy, atd. . . .

Mimo to, svátost svěcení je hodnotnější než manželství. Ale chlapci a jiní postrádající rozumu nemohou uzavřít manželství. Tedy ani přijmouti svěcení.

Mimo to, mohutnost je toho, čím je úkon. podle Filosofova v knize O spánku a bdění. Ale úkon svěcení vyžaduje užívání rozumu. Tedy i moc svěcení.

Avšak proti, kdo před léty rozlišování byl povýšen ke svěcením, tomu bez opakování jich někdy se dovoluje přísluhovati v nich, jak je patrné Extra, O duchovních, přeskočně povýš. To by však nebylo, kdyby nebyl přijal svěcení. Tedy chlapec může přijmouti svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že dětstvím a jinými nedostatky, jimiž se odnímá užívání rozumu, se staví překážka úkonu. A proto všechny jiné svátosti, jež vyžadují úkon přijímajícího svátost, takovým nepřísluší, jako pokání, manželství a takové. Ale protože moci vlité jsou dřívější úkonů, jako též přirozené, ač získané, jsou pozdější, odstranění však pozdějšího neodnímá dřívější, proto všechny svátosti, v nichž se nevyžaduje úkon přijímajícího nezbytně ke svátosti, nýbrž nějaká duchovní moc se Bohem dává, mohou přijmouti chlapci a jiní, kteří postrádají užívání rozumu; s tím však rozdílem, že u nižších svěcení se vyžaduje doba rozeznávání ze slušnosti, pro důstojnost svátosti, ale *ne* z nutnosti příkazu ani nezbytně ke svátosti. Proto, jestliže je nutno a naděje pokroku, někteří k nižším svěcením mohou býti bez hříchu povýšeni před léty rozeznávání a přijímají svěcení, protože, ač tehdy nejsou schopni úkolů, jež se jim svěřují, přece navykáním se stanou schopnými. Ale k vyšším svěcením se vyžaduje užívání rozumu i ze slušnosti i z nutnosti příkazu, i pro slib zdržlivosti, jež mají připojený, i proto, že se jim svěřuje konání svátostí. Ale k biskupství, kde se také přijímá moc na tajemné tělo Kristovo, se vyžaduje úkon přijímajícího

pastýřskou starost o duše; a proto je také nutné k biskupskému posvěcení, aby měl užívání rozumu. Někteří však praví, že ke všem svěcením se vyžaduje užívání rozumu nezbytně ke svátosti, ale jejich tvrzení se nepotvrzuje rozumem nebo autoritou.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne všechno, co je z nutnosti nařízení, je nezbytno ke svátosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že příčinou manželství je souhlas, jenž nemůže býti bez užívání rozumu. Ale v přijetí svěcení se nevyžaduje nějaký úkon se strany přijímajících: což je patrné z toho, že žádný úkon s jejich strany se nevyjadřuje ve svěcení jich, a *proto* není podobně.

K třetímu se musí říci, že téhož jest úkon i mohutnost; ale přece někdy mohutnost, jako svobodné rozhodování, předchází své užívání. A tak je to v předloženém.

XXXIX. ČLÁNEK 3.

Zda otroctví překáží někomu v přijetí svěcení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že otroctví nepřekáží někomu v přijetí svěcení. Podrobenost totiž tělesná neodporuje představenství duchovnímu. Ale u otroka je tělesná podrobenost. Tedy se mu nebrání, aby mohl přijmouti duchovní představenství, jež se dává ve svěcení.

Mimo to, co je příležitostí pokory, to nemá překážeti přijetí nějaké svátosti. Ale otroctví je takové: proto Apoštol radí, že, jestliže někdo může, ať spíše užívá otroctví, I. Kor. 7. Tedy nemá překážeti povýšení na svěcení.

Mimo to hanlivější jest duchovního prodání za otroka, než otroka povýšení na duchovního. Ale dovoleně může býti duchovní prodán za otroka: protože biskup Nolský, totiž Pavlín, sám sebe prodal za otroka, jak se čte v Rozml. Tedy mnohem spíše může otrok býti povýšen na duchovního.

Avšak proti, zdá se, že překáží co do nezbytnosti svátosti, protože žena nemůže přijmouti svátost svěcení pro podrobenost. Ale větší podrobenost je u otroka: protože žena není dána muži za služku, pročež nebyla vzata z nohou. Tedy ani otrok nemůže přijmouti tuto svátost.

Mimo to, jakmile někdo přijme svěcení, je povinen přísluhovati ve svěcení. Ale nemůže zároveň posluhovati svému tělesnému pánu a v duchovní přísluze. Tedy se zdá, že nemůže přijmouti svěcení, protože pán musí býti uchován bez škody.

Odpovídám: Musí se říci, že v přijetí svěcení je člověk přidělován božským službám. A protože nikdo nemůže dáti druhému, co není jeho, proto otrok, jenž nemá moc na sebe, nemůže býti povýšen ke svěcením. Jestliže však je povýšen, přijímá svěcení: protože svoboda není nezbytná ke svátosti, ačkoliv je z nutnosti příkazu, poněvadž nepřekáží moci, nýbrž jen úkonu. A podobný důvod je u všech, kteří jsou jiným zavázáni, jako obtížení dluhy a takové osoby.

K prvnímu se tedy musí říci, že v přijetí duchovní moci je nějaký závazek konati také některá tělesná: a proto tělesné podrobení překáží.

K druhému se musí říci, že z mnohých jiných, jež neposkytují překážku vykonávání svěcení, může někdo dostat příležitost pokory. A proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že blažený Pavlín, veden Duchem Božím, z přebytku lásky to učinil; což výsledek věci dokázal, protože jeho otroctvím mnozí z jeho stádce byli vysvobozeni z otroctví. A proto z toho nelze vyváděti důsledky, protože, kde Duch Páně, tam je svoboda, II. Kor. 3.

Ke čtvrtému se musí říci, že svátostná znamení znázorňují z přirozené podobnosti. Žena však od přirozenosti má podrobenost, ale ne otrok. A proto není podobně.

K pátému se musí říci, že, jestliže je povýšen s vědomím a bez ohrazení svého pána, tím již stává se svobodným; jestliže však bez jeho vědomí, tu biskup a onen, kdo jej přivedl, jsou vázáni pánu dvojnásobnou cenou otroka, jestliže věděli, že je otrok; jinak, má-li otrok peníze, má se sám vykoupiti, jinak by dále podléhal otroctví svého pána, bez ohledu na to, že nemůže vykonávat své svěcení.

XXXIX. ČLÁNEK 4.

Zda pro vraždu má být zabráněno ve svěceních.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pro vraždu nemá být někomu bráněno v posvátných svěceních, protože naše svěcení vzala začátek od úřadu levitů, jak bylo řečeno. Ale levité posvětili své ruce v prolítí krve svých bratří, jak je patrné Exod. 32. Tedy i v Novém zákoně nemá být někomu bráněno v přijetí svěcení k vůli prolítí krve.

Mimo to pro úkon ctnosti nikomu nemá být bráněno v nějaké svátosti. Ale někdy se prolévá krev ze spravedlnosti, jako od soudce; a hřešil by, kdyby neprolil, jsa v úřadě. Tedy mu není za to zabráněno přijmouti svátost.

Mimo to trest nepatří než vině. Ale někdo někdy bez viny spáchá vraždu, jako když se brání, a podobně. Tedy nemá propadnout trestu neschopnosti.

Avšak proti jsou mnohá ustanovení kánonů a zvyk Církve.

Odpovídám: Musí se říci, že všechna svěcení se vztahují na svátost eucharistie, jež je svátosti pokoje, učiněného nám skrze vylití krve Kristovy. A poněvadž vražda nejvíce se protíví pokoji, a vrahové více se připodobňují zabívanému Kristu než samému Kristu zabitému, jemuž všichni přísluhovatelé řečené svátosti se mají podobati, proto z nutnosti příkazu je, aby nebyl vrahem, kdo je povyšován na svěcení; ačkoli to není nezbytné ke svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Starý zákon uvaloval trest smrti, ne však Nový zákon. A proto není podobně s přísluhovatelem Starého zákona a Nového, jenž jest „jho příjemné a břímě lehké“, Mat. 11.

K druhému se musí říci, že neschopnosti se nepropadá pouze pro hřích, nýbrž hlavně pro nevhodnost osoby k přísluše svátosti eucharistie. A proto soudce a všichni, kdo mají s ním podíl na hrdelním rozsudku, jsou neschopni, protože proliti krev se nesluší přísluhovatelům takové svátosti.

K třetímu se musí říci, že nikdo nekoná leč ono, čeho je příčinou, což je dobrovolné v člověku. A proto onen, kdo nevědomky zabije člověka náhodnou vraždou, nenazývá se vrahem, ani nepropadá neschopnosti, leč se zabýval nedovolenou věcí, nebo opominul patřičnou pečlivost, protože již jakýmsi způsobem se stává dobrovolnou. Není to však proto, že postrádá viny, protože také bez viny se propadá neschopnosti. A proto také onen, kdo v sebeobraně v nějakém případě nehřeší, spáchav vraždu, nicméně je neschopen.

XXXIX. ČLÁNEK 5.

Zda nemanželsky narozeným má být zabráněno v přijetí svěcení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nemanželsky narozeným nemá být bráněno v přijetí svěcení, protože syn nemá nésti nepravost otcovu. Nesl by však, kdyby proto mu bylo bráněno v přijetí svěcení. Tedy, atd.

Mimo to více je někomu bráněno pro vlastní nedostatek než pro cizí. Ale ne vždy se někomu brání v přijetí svěcení pro jeho nedovolenou soulož. Tedy ani pro nedovolenou soulož jeho otce.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 23: „Nevstoupí manzer, to jest z nevěstky zrozený, do stavu Páně až do desátého pokolení.“ Tedy tím méně má být povýšen ke svěcením.

Odpovídám: Musí se říci, že vysvěcení stojí v jakési hodnosti před jinými. A proto se z jakési slušnosti vyžaduje u nich jakási jasnost, nikoli nezbytně ke svátosti, nýbrž z nutnosti příkazu, aby totiž měli dobrou pověst, ozdobu dobrých mravů, ne veřejní kajícíci. A poněvadž jasnost člověka se zatemňuje neřestným původem, proto také z nemanželského lože narození jsou odmítáni od přijetí svěcení, není-li jim prominuto. A tím nesnadněji se jim promine, čím hanlivější jest jejich původ.

K prvnímu se tedy musí říci, že neschopnost není trest náležející nepravosti. A proto je patrné, že nemanželsky narození nenesou nepravost otcovu tím, že jsou neschopni.

K druhému se musí říci, že ta, jež vlastním úkonem se páchají, mohou být zničena pokáním a opačným úkonem; ne však ta, jež jsou od přirozenosti; a proto není podobně s neřestným úko-

nem a neřestným původem.

XXXIX. ČLÁNEK 6.

Zda pro chybu údů má být někomu zabráněno.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pro chybu údů nemá být někomu bráněno, protože trápenému se nemá přidávati trápení. Tedy nemá být odmítán od stupně svěcení pro trapnost tělesné vady.

Mimo to více se vyžaduje k úkonu svěcení úplná rozvážnost než úplné tělo. Ale někteří mohou být povýšeni před léty rozvážnosti. Tedy i s tělesnou chybou.

Avšak proti, takoví byli odmítáni od služby Starého zákona, Levit. 21. Tedy mnohem více mají být odmítáni v Novém zákoně. O dvojženství se pak řekne v jednání o manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak z řečených je patrné, někdo se stává nevhodným přijmouti svěcení buď pro překážku skutkem nebo pro překážku jasnosti osoby. A proto trpícím chybou na údech je bráněno přijmouti svěcení, jestliže je taková chyba, která působí značnou skvrnu, ze které zatemněna jasnost osoby (jako uříznutý nos), nebo může působiti nebezpečí při vykonávání; jinak jim není bráněno. Tato úplnost se však vyžaduje z nutnosti příkazu, nikoli nezbytně ke svátosti.

A tím je zřejmé řešení k námitkám.

OTÁZKA XL.

O TĚCH, JEŽ JSOU PŘIPOJENA SVÁTOSTI SVĚCENÍ

Dělí se na sedm článků.

Potom jest úvaha o těch, jež jsou připojena svátosti svěcení. A o tom je sedm otázek:

1. Zda svěcení mají míti vyholený věnec a postřížiny.
2. Zda věnec je svěcení.
3. Zda přijetím věnce někdo se zříká časných statků.
4. Zda nad kněžskou moc má být nějaká biskupská moc.
5. Zda biskupství je svěcení.
6. Zda nad biskupy může být nějaká vyšší moc v Církvi.
7. Zda roucha přísluhovatelů jsou vhodně ustanovena v Církvi.

XL. ČLÁNEK 1.

Zda vysvěcení mají nositi postřížiny.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vysvěcení nemají míti vyholený věnec, protože Pán hrozí zajetím a rozptýlením těm, kdož se tak ostříhají, jak je patrné Deut. 32: „O zajetí nepřátel obnažené hlavy;“ a Jerem. 19: „Rozptýlím je do všech větrů, kdo mají vlasy ostříhány.“ Ale přísluhovatelům Kristovým nepatří zajetí, nýbrž svoboda. Tedy vyholený věnec a postřížiny jim nepřísluší.

Mimo to pravda má odpovídati obrazu. Ale obraz věnce předcházeli ve Starém zákoně v postřížinách Nazarejských, jak se praví v Předloze. Poněvadž tedy Nazarejští nebyli svěceni k božské přísluze, zdá se, že přísluhovatelům Církve nepatří postřížiny nebo vyholený věnec. A to se zdá také z toho, že laici, kteří nejsou přísluhovateli Církve, stříhají se v řeholích.

Mimo to vlasy se naznačují přebytky, protože vlasy se rodí z přebytků. Ale přísluhovatelé oltáře mají od sebe odpuditi veškeru přebytečnost. Tedy úplně mají hlavu oholiti a ne na způsob věnce.

Avšak proti jest, že, podle Řehoře, sloužit Bohu je vládnouti. Ale věnec je znamením vlády. Tedy oněm, kdo jsou přiděleni božským přísluhám, patří věnec.

Mimo to vlasy jsou dány jako závoj, jak je patrné I. Kor. 11. Ale přísluhovatelé oltáře mají míti

mysl odhalenou. Tedy jim přísluší vyholení věnec.

Odpovídám: Musí se říci, že těm, kdož jsou určeni božským přísluhám, přísluší vyholení a postřížiny na způsob věnce k vůli významu: protože věnec je známkou vlády a dokonalosti, poněvadž je kruhovitý; ti však, kdož jsou přiděleni božským přísluhám, dosahují vladařské hodnosti a mají býti dokonalí ve ctnosti. Přísluší jim také, pro odnětí vlasů a vyholení s horní strany, aby jejich mysl nebyla zdržována časnými zaměstnáními od uvažování božských; a s dolní strany pro postřížiny, aby jejich smysly nebyly zavaleny časnými.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán hrozí oněm, kdo to činili na uctívání démonů.

K druhému se musí říci, že ta, jež se dala ve Starém zákoně, nedokonale znázorňují ta, jež jsou v Novém. A proto ta, jež náleží přísluhovatelům Nového zákona, nejen byla naznačována službami levitů, nýbrž také všemi těmi, kdo se hlásili k nějaké dokonalosti. Nazarejští pak se hlásili k nějaké dokonalosti odkládáním vlasů, naznačující pohrdání časnými; ačkoli neodkládali na způsob věnce, nýbrž vůbec všechny, protože ještě nebyl čas královského a dokonalého kněžství. A podobně i laici se stíhají pro odřeknutí časných; ale nejsou vyholeni, protože se nezaměstnávají božskými přísluhami, v nichž by měli myslí uvažovati božská.

K třetímu se musí říci, že nejen se má naznačovati odvržení časných, nýbrž také vladařská hodnost ve tvaru věnce; a proto se nemají docela odníti vlasy, a také, aby se nezdálo neslušné.

XL. ČLÁNEK 2.

Zda věnec je svěcení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že věnec je svěcení, protože v úkonech Církve duchovní odpovídají tělesným. Ale věnec jest jakési tělesné znamení, jehož Církev užívá. Tedy se zdá, že naznačené uvnitř jemu odpovídá. A tak věncem se vtiskne charakter a bude svěcení.

Mimo to, jako pouze od biskupa dává se biřmování a jiná svěcení, tak i věnec. Ale v biřmování a v jiných svěceních se vtiskuje charakter. Tedy i věncem, a tak je totéž, co dříve.

Mimo to svěcení obnáší nějaký stupeň hodnosti. Ale duchovní, tím, že je duchovním, stojí na stupni nad lidem. Tedy věnec, jímž se stává duchovním, je nějaké svěcení.

Avšak proti, žádné svěcení se nedává než při sloužení mše. Ale věnec se dává také bez sloužení mše. Tedy není svěcení

Mimo to při udělování kteréhokoli svěcení se činí zmínka o dávání nějaké moci, ne však při udělení věnce. Tedy není svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že přísluhovatele Církve jsou oddělováni od lidu, aby se věnovali božské službě. Ve službě božské však jsou některá, jež se mají vykonávati určitými mocnostmi; a na to se dává moc svěcení. "Některá však jsou, jež se společně dějí od celého sboru přísluhovatelů, jako říkati Boží chvály; a na to se nevyžaduje nějaká moc svěcení, nýbrž pouze jakési vyslání k takovému úkolu, a to se děje věncem. A proto není svěcením, nýbrž předběžné ke svěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že věnec má vnitřně něco duchovního, co mu odpovídá jako naznačené značícímu. Ale není to nějaká duchovní moc; a proto věncem se nevrtiskuje charakter ani není svěcení.

K druhému se musí říci, že, ač se věncem nevrtiskuje charakter, přece je určován člověk k bohopoctě. A proto takové určování má býti od nejvyššího přísluhujícího, totiž od biskupa, jenž také světi roucha a nádoby a jiná všechna, jichž se používá k bohopoctě.

K třetímu se musí říci, že tím, že někdo je duchovní, je ve vyšším stavu než laik; nemá však vyšší stupeň moci, jaký se vyžaduje ke svěcení.

XL. ČLÁNEK 3.

Zda přijetím věnce někdo se zříká časných statků.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že přijetím věnce se někdo zříká časných statků. Říkají mu totiž při věnci: „Pán podíl dědictví mého.“ Ale, jak praví Jeronym, „Pán odmítá býti podílem s těmito časnými.“ Tedy se zříkájí časných.

Mimo to spravedlnost přísluhovatelů Nového zákona má být hojnější než přísluhovatelů Starého zákona, jak je patrné Mat. 5. Ale přísluhovatelé Starého zákona, totiž levité, neobdrželi podíl dědictví jako jejich bratři. Levit. 10 a 13. Tedy ani přísluhovatelé Nového zákona nemají mít.

Mimo to Hugo praví, že, „jakmile někdo se stal duchovním, má být udržován z příjmů Církve“. Ale to by nebylo, kdyby podržel svůj majetek. Tedy se zdá, že se odříká tím, že se stává duchovním.

Avšak proti jest, že Jeremiáš byl z řádu kněžského, jak je patrné Jerem. 1. On však měl zděděný majetek, jak je patrné Jerem. 32. Tedy duchovní mohou mít zděděný majetek.

Mimo to, nemohou-li to, neviděl by se tu rozdíl mezi duchovními světskými a řeholními.

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní tím, že přijímají věnec, nezřikají se dědictví, ani jiných časných věcí. Protože držení časných se neprotiví bohopoctě, k níž jsou duchovní určeni, nýbrž přílišná pečlivost o ně: protože, jak praví Řehoř, v X. Moral.: „Přilnutí je hříchem, ne příjem.“

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán odmítá stát se podílem, aby stejně s jinými byl milován, tak totiž, že někdo klade svůj cíl v Bohu, i ve věcech světa; neodmítá však stát se podílem těch, kdo věci světa tak drží, že jimi nejsou od služby Boží odváděni.

K druhému se musí říci, že levité ve Starém zákoně měli právo na otcovské dědictví; ale proto nedostali část jako jiné kmeny, že měli být po všech kmenech roztroušeni; což by se nemohlo stát, kdyby jednu určitou část země dostali, jako jiné kmeny.

K třetímu se musí říci, že, jsou-li nuzní duchovní povýšeni ke svěcením, biskup, jenž je povýšil, je vázán se o ně postarat; jinak není vázán: oni však pro přijaté svěcení jsou vázáni sloužit kostelu. Slovo Hugovo však se rozumí o oněch, kdo nemají z čeho žít.

XL. ČLÁNEK 4.

Zda nad kněžskou moc má být nějaká biskupská moc.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nad kněžské svěcení nemá být nějaká biskupská moc. Jako se totiž v Předloze praví „kněžský stav měl počátek od Arona“. Ale ve Starém zákoně nikdo nebyl nad Arona. Tedy ani v Novém zákoně nemá být nějaká moc nad kněžskou.

Mimo to moc je zařízena podle úkonů. Ale žádný posvátný úkon nemůže být větší než proměňovati tělo Kristovo, na což je moc kněžská. Tedy nad kněžskou moc nemá být biskupská.

Mimo to kněz při oběti zastupuje v Církvi Krista, jenž se Otci za nás obětoval. Ale v Církvi nikdo není větší Krista, protože on je hlavou Církve. Tedy jako dříve.

Avšak proti, moc je tím vyšší, čím četněji zasahuje. Ale kněžská moc, jak praví Diviš v V. Círk. Hier., se týká pouze očišťování a osvěcování; biskupská však k tomu, i k zdokonalování. Tedy nad kněžskou moc má být biskupská.

Mimo to božské služby mají být uspořádanější než lidské. Ale řád lidských úřadů vyžaduje, aby každému úřadu předsedal jeden, jenž je přednostou onoho úřadu, jako vůdce ovládá vojáky. Tedy i nad kněžími má být někdo, jenž je přednostou kněží: a to je biskup. Tedy biskupská moc má být nad kněžskou.

Odpovídám: Musí se říci, že kněz má dva úkony: jeden hlavní, totiž proměňovati tělo Kristovo; jiný druhotný, totiž připravovati lid Boží ku přijetí této svátosti, jak bylo řečeno. Co do prvního úkonu však moc knězova nezávisí na jiné vyšší moci, leč božské; ale co do druhého závisí na nějaké moci vyšší a lidské. Každá moc totiž, jež nemůže vejít ve skutek, leč za předpokladu nějakých zařízení, závisí na oné moci, jež koná ta zařízení. Kněz však nemůže rozhřešovati a svazovati, leč za předpokladu pravomoci představenství, jíž jsou mu poddáni ti, jež rozhřešuje; může však posvěcovati každou látku Kristem určenou: a nic jiného se nevyžaduje, pokud je nezbytné k svátosti; ačkoliv z jakési vhodnosti se předpokládá výkon biskupský při posvěcení oltáře a rouch a takových. A tak je patrné, že musí být biskupská moc nad kněžskou vzhledem k druhotnému úkonu knězovu, ne však vzhledem k prvnímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Aron byl kněz i velekněz, to jest hlavní kněz. Měla tedy kněžská moc od něho počátek, pokud byl knězem, podávajícím oběti, což také směli nižší kněží; ale

ne od něho, pokud byl velekněz, kteroužto mocí mohl činiti některá, jako vstoupiti jednou do roka do Svatyně svatých, což jiným nebylo dovoleno.

K druhému se musí říci, že vzhledem k onomu úkonu není nějaká vyšší moc, nýbrž vzhledem k jinému, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jako dokonalostí všech věcí vzory jsou v Bohu, tak Kristus byl vzorem všech církevních úřadů. Pročež každý sluha Církve v něčem napodobuje Krista, jak je patrné z Předlohy. Přece však onen je vyšší, kdo podle větší dokonalosti znázorňuje Krista. Kněz pak znázorňuje Krista v tom, že sám ze sebe konal nějakou přísluhu; ale biskup v tom, že ustanovil jiné přísluhovatele a založil Církev. Proto biskupovi náleží dávat něco do služeb Bohu, jakožto určujícímu službu Bohu, za příkladem Kristovým. A proto také biskup zvláště sluje snoubenec Církve, jako Kristus.

XL. ČLÁNEK 5.

Zda biskupství je svěcení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že biskupství je svěcení. Nejprve z toho, že Diviš, Církv. Hier., označuje tato tři svěcení církevní hierarchie biskupa, kněze a přísluhujícího. Také v Předloze se praví, že je čtveré svěcení biskupské.

Mimo to svěcení není nic jiného, než nějaký stupeň moci na rozdávání duchovních. Ale biskupové mohou rozdávati některé svátosti, jež nemohou kněží: jako bířmování a vysvěcení. Tedy biskupství je svěcení.

Mimo to v Církvi není jiné duchovní moci než svěcení či pravomoci. Ale ta, jež patří k biskupské moci, nejsou pravomoc, jinak by mohla býti svěřena nebiskupovi, což je nesprávné. Tedy jsou z vysvěcení. Tedy biskup má nějaké vysvěcení, jež nemá prostý kněz; a tak biskupství je svěcení.

Avšak proti jest, že jedno svěcení nezávisí na předešlém, jakožto nutném ke svátosti. Ale biskupská moc závisí na kněžské, protože nikdo nemůže přijmouti biskupské svěcení, nemá-li na před kněžské. Tedy biskupství není svěcení.

Mimo to vyšší svěcení se neuděluje než v sobotu. Ale biskupská moc se dává v neděli, jak se stanoví v Dekretech. Tedy není svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že svěcení lze bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud je svátost: a tak, jak bylo dříve řečeno, je každé svěcení zařízeno ke svátosti eucharistie. Pročež, ježto biskup nemá vyšší moc než kněz, vzhledem k tomu biskupství není svěcení. Jiným způsobem lze pozorovati svěcení, pokud je nějaký úřad na nějaké posvátné úkony: a tak, ježto biskupství v úkonech hierarchických vůči tajemnému tělu má moc nad kněžskou, biskupství je svěcení. A podle tohoto mluví uvedené autority. Z čehož je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že svěcení, pokud je svátost vtiskující charakter, je zařízeno zvláště ke svátosti eucharistie, v níž je obsažen sám Kristus, protože charakterem jsme připodobněni samému Kristu. A proto, ač se dává biskupovi při jeho povýšení nějaká duchovní moc vzhledem k některým svátostem, přece ona moc nemá povahu charakteru. A proto biskupství není svěcení, pokud svěcení je nějaká svátost.

K třetímu se musí říci, že biskupská moc není toliko pravomoc, nýbrž také vysvěcení, jak je patrné z řečených, pokud se svěcení bere obecně.

XL. ČLÁNEK 6.

Zda nad biskupy může býti někdo vyšší v Církvi.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nad biskupy nemůže býti někdo vyšší v Církvi, protože všichni biskupové jsou nástupci apoštolů. Ale moc, která byla dána jednomu apoštolu, totiž Petrovi, byla dána všem apoštolům. Tedy všichni biskupové jsou si rovni, a jeden není nad jiného.

Mimo to obřad církevní více musí býti shodný s obřadem židů než s obřadem pohanů. Ale odlišení biskupské hodnosti a *postavení* jednoho nad jiného je zavedeno od pohanů, jak se praví v Předloze, kdežto ve Starém zákoně nebylo. Tedy ani v Církvi nemá býti jeden biskup nad druhého.

Mimo to vyšší moc nemůže se udělit od nižší, ani rovná od rovné: protože „beze všeho odporu, což menší jest, od většího se žehná“; Žid. 7. Pročež také kněz nepovyšuje biskupa, ani kněze, nýbrž biskup kněze. Ale biskup může každého biskupa povýšiti, protože také ostijský biskup světit papeže. Tedy biskupská hodnost je ve všech stejná, a tak jeden biskup nemá jinému podléhati, jak se praví v Předloze.

Avšak proti jest, co se čte na sněmu cařihradském: „Podle Písem a podle ustanovení a prohlášení kánonů ctíme nejsvětějšího biskupa starého Říma jakožto prvního a největšího biskupa, a po něm cařihradského biskupa.“ Tedy jeden biskup je nad jiného.

Mimo to blažený Cyril, biskup alexandrijský, praví: „Jako údy zůstáváme s naší hlavou, apoštolským trůnem římských velekněží, u něhož musíme hledati, co máme věřiti a držeti, jej uctívající, jej prosíce přede všemi; neboť jemu náleží vytýkati, napravovati, stanoviti, rozdělovati, připravovati, rozvazovati a svazovati, místo toho, jenž jej postavil. A nikomu jinému nedal náplň svou než pouze jemu, před nímž z božského zákona všichni sklánějí hlavu, a předáci světa jako samého Ježíše Krista poslouchají.“ Tedy biskupové i z božského zákona někomu podléhají.

Odpovídám: Musí se říci, že kdekoli jsou mnohá zařízení k jednomu, musí býti nějaká všeobecná vláda nad částečnými vládami: protože ve všech ctnostech a uměních je řád podle řádu cílů, jak se praví v I. Ethic. Avšak obecné dobro je božstější než jednotlivé dobro. A proto nad řídící mocí, jež odhaduje jednotlivé dobro, musí býti všeobecná řídící moc vůči obecnému dobru: jinak by nemohl býti svaz v jedno. A proto, ježto celá Církev jest jedno tělo, má-li se zachovati tato jednota, musí býti nějaká moc řídící vzhledem k celé Církvi nad moc biskupskou, jíž každá zvláštní církev je řízena: a to je moc papežova. A proto ti, kdož tuto moc popírají, nazývají se rozkolníci, jakožto dělící jednotu Církve. A mezi prostým biskupem a papežem jsou jiné stupně hodností, odpovídající stupňům jednoty, pokud jedno sdružení nebo společenství uzavírá jiné; jako společenství kraje uzavírá společenství obce, a společenství říše společenství jednoho kraje, a společenství celého světa uzavírá společnost jedné říše.

K prvnímu se musí říci, že ačkoli všem apoštolům společně byla dána moc svazovati a rozvazovati, přece, aby se v této moci naznačil nějaký řád, nejprve byla dána pouze Petrovi, aby se ukázalo, že od něho tato moc na jiné má sestoupiti; proto také jemu bylo řečeno zvláště: „Utvrzuj své bratry,“ a: „Pasiž ovce mé,“ to jest, jak praví Zlatoústý: „místo mne budiž představeným a hlavou bratří, aby oni, tebe místo mne přijavše, hlásali a potvrzovali, že na mém trůnu sedíš na celém okrsku země.“

K druhému se musí říci, že obřad židů nebyl rozšířen v různých královstvích a krajích, nýbrž toliko v jednom národě: a proto nebylo třeba, aby pod tím, kdo měl hlavní moc, byli rozlišováni jiní velekněží. Ale obřad Církve, jakož i pohanů, je rozšířen v různých národech: a proto je třeba, aby se v tomto Církev přizpůsobila spíše obřadu pohanů než židů.

K třetímu se musí říci, že moc kněze se odvozuje od moci biskupa, jakožto od moci jiného rodu; ale moc biskupa se odvozuje od moci papežovy, jako od moci téhož rodu. A proto každý hierarchický úkon, jež může konati papež v přísluze svátostmi, může konati biskup: ne však každý úkon, jež může činiti biskup, může činiti kněz v udělování svátostí. A proto v těch, která jsou biskupského svěcení, všichni biskupové jsou si rovni, a proto kterýkoli biskup může jiného vysvětit.

XL. ČLÁNEK 7.

Zda roucha přísluhovatelů jsou vhodně v Církvi ustanovena.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že roucha přísluhovatelů nevhodně jsou v Církvi ustanovena. Přísluhovatelé Nového zákona jsou totiž více vázáni k čistotě než přísluhovatelé Starého. Ale mezi jinými rouchy přísluhovatelů Starého zákona byly spodky na znamení čistoty. Tedy tím více mají býti mezi rouchy přísluhovatelů Nového zákona. *Mimo to* kněžství Nového zákona je důstojnější než kněžství Starého. Ale staří kněží měli čepice, což je znamení důstojnosti. Tedy kněží Nového zákona je mají míti.

Mimo to kněz je bližší svěcením přísluhovatelů než biskupské svěcení. Ale biskupové užívají rouch přísluhovatelů, totiž dalmatiky, jež je rouchem jáhna, a tuniky, jež je rouchem podjáhna.

Tedy mnohem spíše jich mají užívatí prostí kněží.

Mimo to ve Starém zákoně velekněz nosil nárameník, což značilo břímě evangelia, jak praví Beda. To však nejvíce doléhá na naše velekněze. Tedy mají mítí nárameník.

Mimo to na náprsníku, jehož užívali velekněží Starého zákona, bylo napsáno učení a pravda. Ale pravda hlavně v Novém zákoně byla prohlášena. Tedy přísluší velekněžím Nového zákona.

Mimo to zlatý plech, na němž bylo napsáno nejdůstojnější jméno Boží, byla nejdůstojnější ozdobou Starého zákona. Tedy ona se nejspíše měla přenést do Nového zákona.

Mimo to, co konají zevně přísluhovatelé Církve, jsou znamení vnitřní moci. Ale arcibiskup nemá moc jiného rodu než biskup. Tedy nemá mítí pallium, jež nemají biskupové. *Mimo to* plnost moci sídlí u římského velekněze. Ale on nemá berlu. Tedy ani jiní biskupové nemají mítí.

Odpovídám: Musí se říci, že roucha přísluhovatelů označují příhodnost, jež se u nich vyžaduje k zacházení s božskými. A protože jsou některá, jež se u všech vyžadují, a některá se vyžadují u vyšších, jež se tak nevyžadují u nižších, proto některá roucha jsou všem přísluhovatelům společná, některá však toliko vyšším. A proto všem přísluhovatelům přísluší rouška přikrývající ramena, jíž se naznačuje síla k vykonávání božských služeb, jimž se oddávají; a podobně bílá říza, jež značí čistotu života; a opasek, jenž značí potlačování těla.

Ale podjáhnen má dále ručník na levici, jímž se značí utírání nejmenších skvrn: protože ručník je jako plátno na utírání tváře; oni totiž po prvé jsou připuštěni k zacházení s božskými. Má také úzkou řízu, jíž se naznačuje nauka Kristova, pročez také ve Starém zákoně na ní visely zvonečky; podjáhnenové totiž po prvé jsou připouštěni ke zvěstování nauky Nového zákona.

Ale jáhen má dále štolu na levém rameni, na znamení, že jest určen k přísluze při samých svátostech: a dalmatiku, jež je široké roucho (tak nazvané proto, že první její užívání bylo v dalmatských končinách), na označení, že on po prvé je ustanoven za rozdavatele svátostí: on totiž rozdává krev: při rozdávání však se vyžaduje širokost.

Ale knězi se klade štola na obě ramena, aby se ukázalo, že jemu se dává úplná moc rozdávati svátosti, ne jako přísluhujícímu jiným. A proto štola sahá až dolů. Má také ornát, jenž značí lásku, protože on připravuje svátost lásky, totiž eucharistii.

Ale biskupům se přidává devatero úprav mimo kněžské, jež jsou střevíce, ponožky, opasek, říza, dalmatika, čepice, rukavice, prsten a berla: protože devět je, co oni mohou nad kněze, totiž světiti duchovní, žehnati panny, velekněze vysvěcovati, ruce vzkládati, duchovní sesazovati, konati synody, dělati křížmo, roucha a nádoby světiti. Nebo střevíci se naznačuje příměst kroků, ponožkami, jež kryjí nohy, pohrdání pozemskými, opaskem, jímž se štola svazuje s řízou, lásku k počestnosti; řízou vytrvalost, protože se čte, že Josef měl řízu kotníkovou, jakožto sahající až ke kotníkům, jimiž se naznačuje konec života; dalmatikou širokost ve skutcích milosrdenství; rukavicemi obezřetnost v jednání; čepicí znalost obojího zákona, pročez také má dva rohy; berlou pastýřská péče, jíž má shromažďovati tékající, což znamená zakřivení na vrcholku berly, podporovati slabé, což značí sám kmen berly, a pohádati liknavé, což značí hrot na spodu berly. Odtud verš: Shromažďuj, podpírej, pobízej, bludné, chorobné, líné. Prstenem svátosti víry, neboť Církev je zasnoubena Kristu. Biskupové totiž jsou snoubenci Církve místo Krista. Dále pak arcibiskupové mají pallium, na znamení výsadní moci: značí totiž zlatý řetěz, jež dostávali správní bojovníci.

K prvnímu se tedy musí říci, že kněžím Starého zákona se přikazovala zdrželivost pouze po tu dobu, kdy nastoupili ke své službě. A proto na znamení čistoty tehdy zachovávané užívali spodků při podávání obětí. Ale přísluhovatelům Nového zákona se přikazuje ustavičná zdrželivost. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že čepice nebyla znamením nějaké hodnosti, byla totiž jako nějaká kápě, jak praví Jeronym. Ale tiara, jež byla znakem hodnosti, se dávala pouze velekněžím, jako též nyní čepice.

K třetímu se musí říci, že moc přísluhovatelů je v biskupovi jako v původu, ne však v knězi, protože on neuděluje svěcení. A proto spíše biskup než kněz užívá rouch přísluhovatelů.

Ke čtvrtému se musí říci, že místo nárameníku užívali štoly, jež je k naznačení téhož, nač byl

nárameník.

K pátému se musí říci, že pallium zastupuje místo náprsníku.

K šestému se musí říci, že místo oné čelenky má náš velekněz kříž, jak praví Inocenc III., jako místo spodků má punčochy, za lněný šat albu, za tkanici opasek, za kabátec čili šat kotníkový řízu, místo nárameníku roušku ramenní, místo náprsníku pallium, místo tiary čepici.

K sedmému se musí říci, že, ačkoli nemá moc jiného rodu, přece má tutéž rozsáhlejší: a proto k naznačení této dokonalosti se mu dává pallium, jímž dokola jest objat.

K osmému se musí říci, že římský velekněz neužívá berly, *protože* Petr ji poslal ke vzkříšení jakéhosi svého učedníka, jenž se později stal biskupem Trevirským. A proto v trevirské diecési papež nosí berlu a ne na jiných místech. Nebo také na znamení, že nemá omezenou moc, což značí zakřivení berly.

OTÁZKA XLI. O SVÁTOSTI MANŽELSTVÍ, POKUD JEST ÚKOL PŘÍRODY

Dělí se na čtyři články.

Po tom jest úvaha o manželství. A nejprve jest o něm jednati, pokud jest úkol přírody; za druhé, pokud je svátost; za třetí, pokud se uvažuje naprostě a samo o sobě.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda je z přirozeného práva.
2. Zda spadá pod příkaz.
3. Zda jeho úkon je dovolený.
4. Zda může býti záslužný.

XLI. ČLÁNEK 1. Zda manželství je z přirozeného práva.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že manželství není přirozené, protože přirozené právo je, čemu příroda všechny živočichy naučila. Ale u jiných živočichů je spojení pohlaví bez manželství. Tedy manželství není z přirozeného práva. *Mimo to*, co je z přirozeného práva, to se *nalézá* u všech lidí při jakémkoli jejich stavu. Ale manželství nebylo v jakémkoliv stavu lidí: protože, jak praví Tullius v I. Rhetor., „s počátku byli lidé lesní, a tu nikdo z nich neznal vlastní děti, ani určování sňatky“, v nichž spočívá manželství. Tedy není přirozené.

Mimo to přirozená jsou tatáž u všech. Ale není tímž způsobem manželství u všech; poněvadž podle různých zákonů různě se manželství slaví. Tedy není přirozené.

Mimo to bez čeho lze zachovati úmysl přírody, to se nezdá přirozené. Ale příroda zamýšlí zachování druhu rozením, jež může býti bez manželství, jak je patrné u smilných. Tedy manželství není přirozené.

Avšak proti jest, co se praví na počátku Digest.: „Přirozené jest. „ . . . Odtud pochází spojení muže a ženy, jež my nazýváme manželstvím.“

Mimo to Filosof praví v VIII. Ethic, že člověk je více přirozeně živočichem manželským než politickým. Ale člověk je přirozeně živočichem politickým a davový, jak sám praví. Tedy je přirozeně rodinný a tak spojení neboli manželství je přirozené.

Odpovídám: Musí se říci, že něco sluje přirozené dvojmo: jedním způsobem jako zapříčiněné z původů přírodních nutně, jako pohybovati se nahoru je přirozené ohni: a tak manželství není přirozené, ani něco z těch, jež se dokonávají prostřednictvím nebo působením svobodného rozhodování. Jiným způsobem se nazývá něco přirozené, k čemuž příroda naklání, ale dokonává se prostřednictvím svobodného rozhodování: jako úkony ctností nebo ctnosti se nazývají přirozené. A tím způsobem je manželství přirozené; protože přirozený rozum k němu naklání dvojmo. Nejprve co do jeho hlavního cíle, jímž je dobro potomstva. Nezamýšlí totiž příroda jen zrození potomstva, nýbrž také udržení a vývoj až k dokonalému stavu člověka, jakožto člověka, což je stav ctnosti. Proto podle Filosofova, VIII. Ethic. trojí máme od rodičů, totiž bytí, výživu a výchovu.

Syn však by nemohl býti rodičem vychováván a poučován, kdyby neměl určité a jisté rodiče: což by nebylo, kdyby nebyla nějaká vázanost muže k určité ženě, jež působí manželství. — Za druhé, co do druhotného cíle manželství, jenž je vzájemná služba, prokazovaná si manžely v domácích záležitostech. Jako totiž přirozený rozum velí, aby lidé spolu bydlili, protože jeden si nestačí na všechna, jež patří k samému životu, pročez člověk se nazývá přirozeně občanským, tak také z těch, jichž je třeba k lidskému životu, některá díla přísluší mužům, některá ženám. Pročez příroda nutká, aby bylo nějaké přidružení muže k ženě, v němž je manželství. A tyto dvě příčiny udává Filosof, v VIII. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozenost lidská naklání k něčemu dvojmo: jedním způsobem, protože je příhodné přirozenosti rodu, a to je společné všem živočichům. Jiným způsobem, protože je příhodné povaze odlišnosti, kterou lidský druh má nad rod, pokud je rozumový, jako jest úkon opatrnosti nebo mírnosti. A jako přirozenost rodu, ačkoli je jedna ve všech živočiších, není však týmž způsobem ve všech, tak také nenaklání týmž způsobem ve všech, nýbrž pokud každému přísluší. K manželství tedy naklání příroda se strany odlišnosti, z druhého naznačeného způsobu. Pročez Filosof označuje tento způsob u lidí nad jiné živočichy; ale prvním způsobem naklání se strany rodu: proto praví, že ploditi mláďata je společné všem živočichům. Avšak k tomu nenaklání příroda týmž způsobem u všech živočichů: protože jsou někteří živočichové, jejichž narozená mláďata hned si mohou dostatečně vyhledávati potravu, na jichž udržování stačí matka; a u těch není nějaké určení muže ženě: u oněch však, jejichž mláďata potřebují udržování oběma, ale na krátký čas, shledává se jakési určení po onu dobu, jak je patrné u některých ptáků. Ale u člověka, protože dítě potřebuje péče rodičů ještě na dlouhou dobu, je největší určení muže ženě, k němuž také naklání přirozenost rodu.

K druhému se musí říci, že slovo Tulliovo může býti pravdivé vzhledem k některému národu; vezme-li se totiž nejbližší prvek onoho národa, jímž od jiných národů je odlišný, protože ne u všech se přivádí ve skutek to, k čemu naklání přirozený rozum: Není však pravdivé všeobecně, protože svaté Písmo vypravuje, že od počátku lidského pokolení byla manželství.

K třetímu se musí říci, že podle Filosofova, v VII. Ethic, „lidská přirozenost není nepohnutelná jako božská.“ A proto se různí ta, jež jsou z přirozeného práva, podle různých stavů a podmínek lidí; ačkoliv ta, jež jsou přirozeně v božských věcech, žádným způsobem se nemění.

Ke čtvrtému se musí říci, že příroda netoliko zamýšlí bytí v potomstvu, nýbrž také dokonalé bytí, k čemuž se vyžaduje manželství, jak je z řečených patrné.

XLI. ČLÁNEK 2.

Zda manželství spadá pod příkaz.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že manželství dosud zůstává pod příkazem, protože příkaz zavazuje, dokud není odvolán. Ale první ustanovení manželství bylo pod příkazem, jak se v Předloze praví; a nikdy se nechte odvolání tohoto příkazu, nýbrž potvrzení, Mat. 19: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ Tedy dosud je manželství pod příkazem.

Mimo to příkazy přirozeného práva v každém čase zavazují. Ale manželství je z přirozeného práva, jak bylo řečeno. Tedy, atd.

Mimo to dobro druhu je lepší než dobro jedince, protože „dobro národa je božstější než dobro jednoho člověka“, jak se praví v I. Ethic. Ale příkaz prvnímu člověku daný k zachování jedince činností vyživující dosud zavazuje. Tedy mnohem více příkaz o manželství, jež náleží k zachování druhu.

Mimo to, kde zůstává týž důvod zavazující, táž závaznost má zůstat. Ale proto byli lidé vázáni ve staré době k manželství, aby nepřestalo množení lidského pokolení. Poněvadž tedy totéž následuje, jestliže každý může svobodně se zdržovati manželství, zdá se, že manželství je pod příkazem.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Kdo nespojí“ manželstvím svou pannu, „lépe činí“, totiž než kdo spojí. Tedy smlouva manželství nyní není pod příkazem.

Mimo to nikomu nepatří odměna za přestoupení příkazu. Ale pannám patří zvláštní odměna, totiž svatozář. Tedy manželství není pod příkazem.

Odpovídám: Musí se říci, že příroda naklání k něčemu dvojmo: jedním způsobem jako k tomu, co je nutné k dokonalosti jednoho, a takový sklon každého zavazuje, protože přirozené dokonalosti všem jsou společné. Jiným způsobem naklání k něčemu, co je nutné k dokonalosti množství; a poněvadž jsou mnohá taková, z nichž jedno překáží druhému, z takového sklonu není vázán každý člověk na způsob příkazu. Jinak by každý člověk byl vázán k rolnictví a stavitelství a k takovým úkolům, jež jsou nutné lidské společnosti; ale sklonu přírody se činí zadost, když různými různá z řečených se vykonají. Poněvadž tedy k dokonalosti lidské společnosti je potřebné, aby někteří sloužili rozjímavému životu, sklon přírody k manželství nezavazuje na způsob příkazu, také podle filosofů. Proto Theofrastes dokazuje, že moudrému nepřísluší ženiti se.

K prvnímu se tedy musí říci, že příkaz onen není odvolán, avšak ani nezavazuje každého, z řečeného již důvodu, leč v oné době, kdy nepatrnost lidí vyžadovala, aby každý se oddal plození.

K druhému a třetímu je patrné řešení z řečených.

Ke čtvrtému se musí říci, že přirozenost lidská obecně naklání k různým úkolům a úkonům, jak již bylo řečeno. Ale protože je různé v různých, podle toho, jak je ojedinehá v tom neb onom, jedno více naklání k jednomu z oněch úkolů, a jiné více k jinému, podle různosti soustavy různých jedinců. A z této různosti, zároveň s božskou prozřetelností, jež vše řídí, se přihází, že jeden si vyvolí jeden úkol, jako rolnictví, jiný jiný. A tak se také přihází, že někteří si vyvolí manželství a někteří rozjímání. Proto nehrozí žádná nebezpečí.

XLI. ČLÁNEK 3.

Zda úkon manželství je dovolený.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že úkon manželství je hřích. Praví se totiž I. Kor. 7: „Kde se žení, ať jsou jako neženatí. Ale neženatí nevykonávají manželský úkon. Tedy také ženatí hřeší v onom úkonu.

Mimo to Isai. 59: „Vaše nepravosti oddělily vás od vašeho Boha.“ Ale manželský úkon odděluje člověka od Boha; proto Exod. 19 se nařizuje lidu, jenž měl viděti Boha, aby nepřistupoval ke svým manželkám; a Jeronym praví, že „při manželském úkonu Duch svatý se nedotýká srdcí proroků“. Tedy je nepravost.

Mimo to, co o sobě je hanebné, to žádným způsobem se nemůže státi dobrem. Ale manželský úkon vždy má připojenou žádostivost, jež vždy je hanebná. Tedy vždy je hříchem.

Mimo to nic se neomlouvá, leč hřích. Ale manželský úkon potřebuje omluvy dobrý manželství, jak praví Mistr. Tedy je hřích.

Mimo to o podobných druhem je tentýž soud. Ale soulož manželská je téhož druhu s úkonem cizoložství, protože k těmž směřuje, totiž k lidskému druhu. Tedy, poněvadž úkon cizoložství je hřích, i úkon manželství podobně.

Mimo to nadbytek ve vášních porušuje ctnost. Ale vždy v manželském úkonu je nadbytek potěšení, takže pohlcuje rozum, jenž je hlavním dobrem člověka. Pročež Filosof praví v VII. Ethic., že „je nemožné, aby člověk při něm něco rozuměl“. Tedy manželský úkon je vždy hřích.

Avšak proti, I. Kor. 7 se praví: „Jestliže se vdá panna, nehřeší,“ a I. Tim. 5: „Chci, aby se mladí ženili a plodili děti.“ Ale plození dětí nemůže býti bez tělesného spojení. Tedy úkon manželský není hřích; jinak by je Apoštol nechtěl.

Mimo to žádný hřích není přikázán. Ale manželský úkon je přikázán, I. Kor. 7: „Manželce ať muž dá povinnost.“ Tedy není hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že v předpokladu, že tělesná přirozenost je od dobrého Boha ustanovena, je nemožné říci, že ta, jež náleží k zachování tělesné přirozenosti, a k nimž přirozenost naklání, jsou všeobecně špatná. A proto, poněvadž sklon přírody je k zplození potomstva, jímž se zachovává přirozenost druhu, je nemožné říci, že úkon, jímž se plodí potomstvo, je všeobecně nedovolený, takže v něm není možné najíti střed ctnosti; leda by se tvrdilo podle nerozumu některých, že porušitelné věci jsou stvořeny od boha zlého; z čehož snad plyne ona domněnka, které se dotýká Předloha. A proto je to velmi zlé kacířství.

K prvnímu se tedy musí říci, že apoštol v těch slovech nezakázal úkon manželství, jako ani vlastnictví věcí, když řekl: Kdo užívají tohoto světa, buďtež jako neužívající; nýbrž v obojím zakázal požívání, což je patrné ze samého způsobu mluvy; neřekl totiž, buďte neužívající nebo nemající, nýbrž jako neužívající nebo jako nemající.

K druhému se musí říci, že s Bohem se spojujeme i pohotovostí milosti, úkonem nazírání a milování. Co tedy rozlučuje první spojení, vždy je hřích; ne vždy však, co druhé; protože nějaké dovolené zaměstnání nižšími věcmi rozptyluje ducha, takže není schopen skutkového spojení s Bohem; a to se hlavně přihází při tělesném spojení, v němž je držena mysl pro vypjaté potěšení. A proto těm, jimž přísluší nazírání božských nebo konání svatých, nařizuje se po onu dobu zdrželivost od manželek. A podle toho se také praví, že Duch Svatý, co do úkonu zjevování tajemství, se nedotýkal myslí proroků při užívání manželství.

K třetímu se musí říci, že ona hanebnost dychtivosti, jež vždy provází manželský úkon, není hanebnost viny, nýbrž trestu, pocházející z prvního hříchu, že totiž nižší síly a údy těla neposlouchají rozumu. A proto důvod neplatí.

Ke čtvrtému se musí říci, že to vlastně sluje omlouvané, co má nějakou podobnost se zlem, a přece není zlo, nebo ne tolik, kolik se zdá, protože některá jsou omlouvána od celého, některá od tak velikého. A protože manželský úkon pro porušenou dychtivost má podobnost s nezřízeným úkonem, proto dobry manželství se omlouvá od celého, takže není

hříchem.

K pátému se musí říci, že, ač jsou v druhu přirozenosti totéž, přece se liší v druhu mravním, ježž jedna okolnost mění, totiž přistoupení ke své nebo nikoli své. Jako také zabíjení člověka z násilí nebo ze spravedlnosti činí různý druh mravní, ačkoli jest jeden druh přirozenosti; a přece jedno je dovoleno, jiné nedovoleno.

K šestému se musí říci, že přebytek vášně, ježž porušuje ctnost, nejenom překáží úkonu rozumu, nýbrž také ničí řád rozumu; což nečiní vypjaté potěšení v manželském úkonu, protože i když tehdy není člověk řízen, přece od rozumu byl napřed zařízen.

XLI. ČLÁNEK 4.

Zda úkon manželství je záslužný.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že manželský úkon není záslužný. Zlatoústý totiž praví, K Mat.: „Manželství, ač užívajícím ho nepřináší trest, přece nepřináší odměnu“. Ale zásluha se říká vzhledem k odměně. Tedy manželský úkon není záslužný.

Mimo to není chvalné opustiti to, co je záslužné. Ale chvalné je panenství, jímž se upouští od manželství. Tedy manželský úkon není záslužný.

Mimo to kdo užívá obdrženého dovolení, užívá přijatého dobrodiní. Ale tím, že se někomu prokazuje dobrodiní, nemá zásluhu. Tedy manželský úkon není záslužný.

Mimo to zásluha spočívá v nesnadnosti, jakož i ctnost. Ale manželský úkon nemá nesnadnosti, nýbrž potěšení. Tedy není záslužný.

Mimo to, co nemůže nastati bez všedního hříchu, to nikdy není záslužné, protože nemůže člověk zároveň zasluhovat i a ztrácet. Ale při manželském úkonu je vždy všední hřích, protože i první hnutí k takovému potěšení je všední hřích. Tedy řečený úkon nemůže býti záslužný.

Avšak proti, každý úkon, jímž se plní příkaz, je záslužný, jestliže je z lásky. Ale manželský úkon je takový, protože se praví I. Kor. 7: „Manželce dávej muž povinné.“ Tedy atd.

Mimo to každý úkon ctnosti je záslužný. Ale řečený úkon je úkonem spravedlnosti, protože se nazývá dáváním povinného. Tedy je záslužný.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž žádný úkon, vycházející z rozvážené vůle, není nelišný, jak bylo řečeno v II. knize, manželský úkon je vždy hříchem nebo záslužný u toho, kdo má milost. Jestliže totiž k manželskému úkonu vede ctnost, buď spravedlnosti, aby dal povinné, nebo nábožnosti, aby bylo zplozeno potomstvo k uctívání Boha, je záslužný. Jestliže však je pohnutkou nárůživosti, zůstávající v dobrech manželství, že totiž na žádný způsob by nechtěl přistoupení k jiné, je hříchem všedním; jestliže však vybočí z dober manželství, že totiž by mnil s

kteroukoli ženou totéž činiti, je smrtelným hříchem. Přirozenost pak nemůže hýbati, leč buď řízena rozumem, a tak bude úkon ctnosti, nebo neřízena, a tak bude úkon náruživosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že kořen zasluhování, co do podstatné odměny, je sama láska; ale co do nějaké případkové odměny důvod zásluhy spočívá v nesnadnosti úkonu; a tak úkon manželství není záslužný, nýbrž prvním způsobem.

K druhému se musí říci, že člověk může zasluhovati i v menších dobrech i ve větších. Proto, když někdo opustí menší dobra, aby činil větší, je chvályhodný, odstupuje od méně záslužného úkonu.

K třetímu se musí říci, že dovolení někdy je o menších zlech, a tak je dovolen úkon manželství, pokud k němu nabádá náruživost, v mezích manželství zůstávající, neboť tak je všední hříchem. Ale pokud k němu nabádá ctnost, tak je záslužný, a nemá dovolení, leč pokud je dovolení k menším dobrům, jež je *totéž*, co povolení. A není nevhodné, že onen, kdo takového povolení užívá, zasluhuje, protože dobré užívání dobrodiní Božích je záslužné.

Ke čtvrtému se musí říci, že nesnadnost práce se vyžaduje k zásluze případkové odměny; ale k zásluze bytnostné odměny se vyžaduje nesnadnost, spočívající v upravení středu; a to také je v manželském úkonu.

K pátému se musí říci, že první hnutí, pokud se nazývá všedním hříchem, je hnutí žádosti po něčem těšícím nezřízeném, což není v manželském úkonu; a proto důvod neplatí.

OTÁZKA XLII. O MANŽELSTVÍ, POKUD JE SVÁTOST

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o manželství, pokud je svátost. O tom jsou čtyři otázky.

1. Zda je svátost.
2. Zda mělo býti ustanoveno před hříchem.
3. Zda uděluje milost.
4. Zda tělesné smíšení jek úplnosti manželství.

XLII. ČLÁNEK 1. Zda manželství je svátost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že manželství není svátost. Každá totiž svátost Nového zákona má nějaký tvar, jenž je z bytnosti svátosti. Ale požehnání, jež se koná od kněží při oddávkách, není z bytnosti svátosti. Tedy není svátost.

Mimo to svátost, podle Hugona, I. kn. O svátostech, je látkový živel. Ale manželství nemá jako látku nějaký látkový živel. Tedy není svátost.

Mimo to svátosti mají účinnost z utrpení Kristova. Ale manželstvím se nepřipodobuje člověk utrpení Kristovu, jež bylo trapné, poněvadž má připojeno potěšení. Tedy není svátost.

Mimo to každá svátost Nového zákona učiní co zobrazuje. Ale manželství nečiní spojení Krista s Církví, jež naznačuje. Tedy manželství není svátost.

Mimo to v jiných svátostech je něco, co je věc i svátost. Ale to se nemůže najíti v manželství, poněvadž nevťiskuje charakter; jinak by se neopakovalo. Tedy není svátost.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 5: „Tato svátost je veliká," atd. Tedy, atd.

Mimo to svátost je znamení svaté věci. Ale manželství je takové. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že svátost obnáší nějaký prostředek svatosti, člověku proti hříchu podaný smyslovými znameními. Pročež ježto se to nalézá v manželství, počítá se mezi svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že slova, jimiž se vyjadřuje manželský souhlas, jsou tvarem této svátosti, ne však požehnání kněze, jež je nějaká svátostina.

K druhému se musí říci, že svátost manželství se dokonává úkonem toho, jenž užívá té svátosti, jako pokání. A proto, jako pokání nemá jinou látku než úkony smysly vnímané, jež jsou

místo látkového živlu, tak je u manželství.

K třetímu se musí říci, že, ač manželství se nepřipodobňuje utrpení Kristovu co do trapnosti, připodobňuje se mu přece co do lásky, již trpěl za své spojení s Církví, jako nevěstou.

Ke čtvrtému se musí říci, že spojení Krista s Církví není věc obsažená v této svátosti, nýbrž věc naznačená a neobsažená; a takovou věc nečiní žádná svátost. Ale má jinou, obsaženou i naznačenou, kterou činí, jak bude řečeno. Mistr však udává věc neobsaženou, protože byl toho mínění, že nemá nějakou věc obsaženou.

K pátému se musí říci, že také v této svátosti jest ono trojí, protože toliko svátostí jsou úkony zevně patrné; ale věci i svátostí je závazek muže k ženě, jenž vzniká z takových úkonů; ale poslední věc obsažená jest účinek této svátosti; neobsažená pak je věc, kterou Mistr vymezuje.

XLII. ČLÁNEK 2.

Zda tato svátost měla býti ustanovena před hříchem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že manželství nemělo býti ustanoveno před hříchem, protože co je z přirozeného práva, to nepotřebuje ustanovení. Ale manželství je takové, jak je patrné z řečeného, Tedy nemělo býti ustanoveno.

Mimo to svátosti jsou nějaké léky proti chorobě hříchu. Ale lék se nepřipravuje než chorobě. Tedy před hříchem nemělo býti ustanoveno manželství.

Mimo to na totéž dostačí jedno ustanovení. Ale manželství bylo ustanoveno také po hříchu, jak se praví v Předloze. Tedy před hříchem nebylo ustanoveno.

Mimo to ustanovení svátosti musí býti od Boha, Ale slova, jež se týkají manželství před hříchem, nebyla řečena určitě od Boha, nýbrž od Adama; ona pak slova, jež Bůh řekl: „Rostte a množte se," Gen. 1, byla řečena také zvířatům, u nichž není manželství. Tedy manželství nebylo ustanoveno před hříchem.

Mimo to manželství je svátost Nového zákona. Ale svátosti Nového zákona mají počátek od Krista. Tedy nemělo býti ustanoveno před hříchem.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 19: „Nečtli jste, že, jenž učinil člověka na počátku, mužem a ženou je učinil?"

Mimo to manželství je ustanoveno na plození potomstva. Ale před hříchem bylo člověku nutné plození potomstva. Tedy před hříchem mělo býti ustanoveno manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že příroda naklání k manželství, zamýšlejíc nějaké dobro, jež však se různí podle různých stavů lidí. A proto musí býti ustanoveno podle onoho dobra různě v různých stavech. A proto manželství, pokud je zařízeno k plození potomstva, jež bylo nutné též dříve, nebylo hříchu, bylo ustanoveno před hříchem. Pokud však poskytuje lék proti ráně hříchu, bylo ustanoveno po hříchu za času zákona přirozeného; podle vymezení osob pak bylo ustanoveno v zákoně Mojžišově; ale pokud znázorňuje tajemství spojení Krista s Církví, bylo ustanoveno v Novém zákoně; a podle toho je svátostí Nového zákona. Avšak co do ostatních užitků, jež následují z manželství, jako je přátelství a vzájemná služba, od manželů sobě prokazovaných, má ustanovení v občanském zákoně. Ale protože v pojmu svátosti jest, aby byla znamením a lékem, proto, co do prostředních ustanovení, přísluší mu povaha svátosti; ale co do prvního ustanovení přísluší mu, aby bylo službou přírodě; co do posledního pak, aby bylo službou obecnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona, jež povšechně jsou z přirozeného práva, potřebují ustanovení co do určení těch, která různě přísluší různým stavům; jako z přirozeného práva je, že se trestají zločiny: ale že takový trest se ukládá takové vině, nastává určením stanoveného práva.

K druhému se musí říci, že manželství není toliko lékem proti hříchu, nýbrž hlavně službou přírodě; a tak bylo ustanoveno před hříchem, ne však pokud je lékem.

K třetímu se musí říci, že vzhledem k různým, která třeba určití o manželství, není nevhodné, že mělo různá ustanovení. A tak ono různé ustanovení není téhož podle téhož.

Ke čtvrtému se musí říci, že manželství před hříchem bylo ustanoveno od Boha, když člověku utvořil ze zebra ženu na pomoc, a řekl jim: „Rostte a množte se," což ačkoli řekl také jiným živočichům, nemělo přece býti od nich tak plněno, jako od lidí. Adam pak ona slova pronesl z vnuk-

nutí Božího, rozuměje, že ustanovení manželství bylo od Boha učiněno.

K pátému se musí říci, že manželství nebylo ustanoveno před Kristem, pokud je svátostí Nového zákona, jak je patrné z řečených.

XLII. ČLÁNEK 3.

Zda manželství uděluje milost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že manželství neuděluje milost, protože podle Hugona „svátosti z posvěcení udělují neviditelnou milost“. Ale manželství nemá nějakého posvěcení, jež by bylo v jeho bytnosti. Tedy se v něm neuděluje milost.

Mimo to každá svátost udělující milost uděluje ji ze své látky a tvaru. Ale úkony, jež jsou látkou v této svátosti, nejsou příčinou milosti, protože to by bylo pelagiánské kacířství, totiž, že naše úkony jsou příčinou milosti. Také slova, vyjadřující souhlas, nejsou příčinou milosti, protože z nich nenastává nějaké posvěcení. Tedy v manželství se žádným způsobem nedává milost.

Mimo to milost zařízená proti ráně hříchu je potřebná všem majícím tuto ránu. Ale ve všech se nalézá rána dychtivosti. Kdyby se tedy v manželství dávala milost proti ráně dychtivosti, musili by všichni lidé uzavírat manželství a bylo by velmi pošetilé zdržovati se manželství.

Mimo to nemoc nepřijímá léčení z toho, z čeho nabývá zesílení. Ale z manželství dychtivost nabývá zesílení: protože, jak praví Filosof v III. Ethic, „nenasytná je žádost dychtivosti, a příhodnou činností vzrůstá“. Tedy se zdá, že v manželství se neuděluje lék milosti proti dychtivosti.

Avšak proti, výměr a vyměřené se musí krýti. Ale do výměru svátosti se klade příčinnost milosti. Tedy, poněvadž manželství je svátost, bude příčinou milosti.

Mimo to Augustin praví, kn. O dobru vdovství, že „manželství je chorým na léčení“. Ale není na léčení, leč pokud má nějakou účinnost. Tedy má nějak účinnost na potlačení dychtivosti. Ale dychtivost se nepotlačuje, leč milostí. Tedy se v něm uděluje milost.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom bylo trojí mínění. Někteří totiž řekli, že manželství žádným způsobem není příčinou milosti, nýbrž je toliko znamení. Ale to nemůže obstát; protože podle toho by v ničem nevynikalo nad svátostí Starého zákona. Pročež by nebylo důvodu, proč by bylo připočteno ke svátostem Nového zákona: že totiž poskytuje lék, vyhovující dychtivosti, aby nepadla do propasti, jsouc příliš tísněna, mělo také ve Starém zákoně ze samé povahy úkonu. A proto jiní řekli, že se tam uděluje milost vzhledem k odstupu od zla, protože se omlouvá od hříchu úkon, jenž by bez manželství byl hříchem. Ale to by bylo příliš málo, protože to také mělo ve Starém zákoně. A proto praví, že působí, odstoupení od zla, pokud omezuje dychtivost, aby netíhla mimo dobra manželství; nenastává však onou milostí nějaká pomoc ke správnému jednání. Ale to nemůže obstát, protože je táž milost, jež brání hříchu a jež naklání k dobru, jako to též teplo, jež odnímá zimu a jež zahřívá.

Proto jiní praví, že manželství, pokud se uzavírá ve víře Kristově, má, že uděluje milost pomáhající ke konání těch, jež se vyžadují v manželství; a to je důvodnější. Protože, kdekoliv dává Bůh nějakou schopnost, dává také pomůcky, aby jimi člověk vhodně mohl užívatí oné schopnosti; jak je patrné, že všem mohoucností duše odpovídají nějaké údy těla, jimiž mohou vejítí v úkon. Pročež, ježto v manželství se dává z božského ustanovení schopnost užívatí manželky své k plození potomstva, dává se také milost, bez níž by to nemohl vhodně činití, jak také o moci svěcení svrchu bylo řečeno. A tak tato daná milost je poslední věc, obsažená v této svátosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako má křestní voda, že se dotkne těla a obmyje srdce „z dotyku těla Kristova“, tak manželství má to z toho, že Kristus svým utrpením je zobrazil, a ne hlavně z nějakého posvěcení knězem.

K druhému se musí říci, že jako křestní voda s tvarem slov nepůsobí bezprostředně milost, nýbrž charakter, tak vnější úkony a slova, vyjadřující souhlas, přímo tvoří jakýsi svazek, jenž je svátostí manželství; a takový svazek z moci božského ustanovení činí uzpůsobení k milosti.

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby proti chorobě dychtivosti se nemohlo použítí účinnějšího léku: používá se však většího léku skrze duchovní skutky a umrtvování těla od těch, kdož neužívají manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že proti dychtivosti se může poskytnouti lék dvojmo: jedním způsobem se strany samé dychtivosti, takže se potlačí ve svém kořeni; a tak manželství poskytuje lék skrze milost, jež se v něm dává. Jiným způsobem se strany jeho úkonu, a to dvojmo: jedním způsobem, že úkon, k němuž dychtivost naklání, zevně postrádá hanebnosti; a to se stává skrze dobra manželství, jež tělesnou dychtivost činí počestnou. Jiným způsobem, aby se zabránilo úkonu, majícímu hanebnost, což se stává ze samé povahy úkonu: protože zatím co se zadostčiní dychtivosti v manželském úkonu, nepovzbuzuje tak k jiným porušenostem. Proto praví Apoštol, I. Kor. 7: „Lépe je ženiti se než hořeti.“ Ačkoli totiž skutky, vyhovující dychtivosti, mají vrozeno rozmnožovati dychtivost, přece, pokud jsou řízeny rozumem, ji potlačují, protože z podobných úkonů se zanechávají podobná uzpůsobení a pohotovosti.

XLII. ČLÁNEK 4.

Zda tělesné spojení je k úplnosti manželství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tělesné spojení je k úplnosti manželství. Při samém ustanovení manželství bylo totiž řečeno: „Budou dva v jednom těle.“ Ale to nenastává, leč tělesným spojením. Tedy je k úplnosti manželství.

Mimo to, co náleží k významu svátosti, to je nezbytné ke svátosti, jak bylo dříve řečeno. Ale tělesné spojení náleží k významu svátosti, jak se praví v Předloze. Tedy je k úplnosti svátosti.

Mimo to svátost tato je zařízena k zachování druhu. Ale zachování druhu nemůže býti bez tělesného spojení. Tedy je k úplnosti svátosti.

Mimo to manželství je svátost, pokud podává lék proti dychtivosti: o čemž praví Apoštol, I. Kor. 7, že lépe je oženiti se než hořeti. Ale tento lék nepodává těm, kdož tělesně se nespojují. Tedy totéž co dříve.

Avšak proti, v ráji bylo manželství. Ale tam nebylo tělesné spojení. Tedy tělesné spojení není k úplnosti manželství.

Mimo to, svátost svým jménem obnáší posvěcení. Ale bez tělesného spojení je manželství světější, jak se praví v Předloze. Tedy tělesné spojení není k nezbytnosti svátosti.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí úplnost: jedna, jež se bere podle první dokonalosti, jež spočívá v samém bytí věci; jiná, jež se bere vedle druhé dokonalosti, jež spočívá v činnosti. Protože pak tělesné spojení je nějaká činnost čili užívání manželství, jímž se k tomu dává dovolení, proto bude tělesné spojení k druhé úplnosti manželství, nikoli k první.

K prvnímu se tedy musí říci, že Adam vyložil úplnost manželství co do obojí dokonalosti, protože věc se poznává ze svého úkonu.

K druhému se musí říci, že naznačování věci obsažené je nezbytné ke svátosti; a k tomuto naznačování nepatří tělesné spojení, nýbrž k věci neobsažené, jak je patrné z řečených.

K třetímu se musí říci, že věc nepřichází k svému cíli, leč vlastním úkonem. Proto z toho, že cíle manželství se nedosáhne bez tělesného spojení, musí býti k druhé úplnosti, a ne k první.

Ke čtvrtému se musí říci, že před tělesným spojením je manželství jako lék skrze milost, jež se v něm dává, ač ne z úkonu, jenž náleží k druhé úplnosti.

OTÁZKA XLIII.

O MANŽELSTVÍ, CO DO ZÁSNUB

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o manželství naprostě uvažovaném: kdež je třeba nejprve jednati o zásnubách; za druhé o pojmu manželství; za třetí o jeho účinné příčině, totiž o souhlasu; za čtvrté o jeho dobrech; za páté o jeho překážkách; za šesté o druhých vdavkách; za sedmé o některých připojených k manželství.

O prvním jsou tři otázky:

1. Co jsou zásnuby.
2. Kdo může uzavřít zásnuby.

3. Zda zasnuby se mohou zrušiti.

XLIII. ČLÁNEK 1.

Zda zasnuby jsou příslibení budoucích vdavek.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zasnuby nevhodně se nazývají příslibením budoucích vdavek, jak plyne ze slov papeže Mikuláše I., protože, jak praví Isidor, v IX. Etymol., „je někdo snoubencem ne proto, že se příslibuje, nýbrž proto, že snová a dává tomu ručitele“. Ale od zasnub se někdo nazývá snoubencem. Tedy špatně se nazývají příslibením.

Mimo to, kdokoliv něco příslibuje, má býti donucen vyplniti. Ale ti, kdož uzavřeli zasnuby, nejsou Církví donucováni doplniti manželstvím. Tedy zasnuby nejsou příslibení.

Mimo to při zasnubách někdy není pouhé příslibení, nýbrž se přidává přísaha a nějaké závdavky. Tedy se zdá, že se neměly vyměřovati pouze jako příslibení.

Mimo to manželství musí býti svobodná a naprostá. Ale zasnuby se konají někdy pod nějakou podmínkou, také obdržení peněz. Tedy se nevhodně nazývají příslibení vdavek.

Mimo to příslibení, které je o budoucích věcech, je káráno. Jak. 4. Ale na svátostech nemá býti nic káráno. Tedy se nemá konati příslibení budoucích vdavek.

Mimo to se nikdo nenazývá snoubenec, leč od zasnub. Ale někdo se nazývá snoubenec z přítomných vdavek, jak se praví v Předloze. Tedy zasnuby nejsou vždy příslibením budoucích vdavek.

Odpovídám: Musí se říci, že souhlas k manželskému spojení slovy o budoucnosti nečiní manželství, nýbrž příslibení manželství; a toto příslibení se nazývá zasnuby od snování, jak praví Isidor. Neboť před užíváním zápisů dávali záruky manželství, jimiž snovali vzájemný souhlas s manželským právem a dávali ručitele. Koná se pak toto příslibení dvojmo; totiž naprostě a pod podmínkou. Naproste čtverým způsobem: nejprve holým příslibením, jako když se praví: „Vezmu tě za svou,“ a obráceně; za druhé dáním snubních závdavků, jako peněz nebo něčeho takového; za třetí navlečením prstenu; za čtvrté připojením přísahy. Jestliže pak se koná řečené příslibení pod podmínkou, je třeba rozlišovati: protože buď je podmínka počestná, jako; když se praví: „Vezmu si tě, líbí-li se rodičům;“ a tu. obstojí-li podmínka, obstojí příslibení, a neobstojí-li, neobstojí. Nebo je nepočestná, a to dvojmo: protože buď je protivná dobrům manželství, jako když řeknu: „Vezmu si tě, jestliže opatříš jedy neplodnosti;“ a tu se neuzavírají zasnuby; anebo není protivná dobrům manželství, jako když řeknu: „Vezmu si tě, jestliže budeš souhlasiti s mými krádežemi,“ a tu obstojí příslibení; ale jest odstraniti podmínku.

K prvnímu se tedy musí říci, že samo snování a dání tomu ručitelů je potvrzením příslibení, a proto se od toho dostává pojmenování, jakožto od dokonalejšího.

K druhému se musí říci, že z takového příslibení je vázán jeden druhému k uzavření manželství; a hřeší smrtelně, neplně slíbené, leč nastane zákonitá překážka; a podle toho Církev nutí, ukládajíc pokání za hřích. Přece však v oboru soudním není donucován, protože manželství nucená mívají špatné výsledky; leč snad se připojila přísaha; protože pak má býti nucen, kdo slíbil, jak někteří praví, i jiným se nezdá, pro řečenou příčinu, hlavně kdyby byla obava zabití manželky.

K třetímu se musí říci, že ony přídavky nejsou než na utvrzení příslibení: proto nejsou nic než příslibení.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona podmínka, jež se přikládá, neodnímá svobodu manželství: protože, je-li nepočestná, musí se odvrhnouti; je-li však počestná, anebo jest o dobrých jednoduché, jako když se praví: „Vezmu si tě, líbí-li se rodičům,“ i tato podmínka neodnímá svobodu zasnub, nýbrž zvětšuje jejich počestnost. Nebo jest o užitečných, jako když se praví: „Uzavřu s tebou, jestliže mi dáš sto,“ a tu se neklade jako na prodání souhlasu manželství, nýbrž rozumí se jako příslib věna. Pročež manželství neztrácí svobodnost. Někdy se však klade podmínka peněz na způsob trestu, a tu, protože manželství musí býti svobodná, taková podmínka neobstojí; ani se nemůže vymáhati onen trest od toho, kdo nechce splniti manželství.

K pátému se musí říci, že Jakub nezamýšlí zakazovati, aby někdo činil vůbec nějaký slib o bu-

doucích, nýbrž aby nesliboval jako spoléhající na svůj život: proto učí, že se má přiložiti podmínka, „jestliže bude Bůh chtíti“, jež, i když slovy se nevyjádří, v srdci přece se má rozuměti.

K šestému se musí říci, že v manželství se může uvažovati samo manželské spojení a jeho úkon: a od snování prvního do budoucna se nazývá snoubenec od zasnub, uzavřených slovy do budoucna; a od snování druhého se někdo nazývá snoubenec, také když je uzavřeno manželství slovy o přítomnosti, protože tím samým zaručuje úkon manželství. Avšak od prvního snování se nazývají vlastně zasnuby, jež jsou jakési svátostniny manželství, jak exorcismus křtu.

XLIII. ČLÁNEK 2.

Zda věk sedmi let je vhodně určen k uzavření zasnub.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že věk sedmi let není vhodně určen pro uzavření zasnub. Smlouva totiž, jež se může uzavřítí skrze jiné, nevyžaduje rozvážení u těch, jichž se týká. Ale zasnuby se mohou vykonati skrze rodiče, bez vědomí obou, kteří jsou zasnubováni. Tedy tak mohou nastati před sedmým rokem, jako potom.

Mimo to, jako ke smlouvám zasnub se vyžaduje nějaké užívání rozumu, tak také k souhlasu se smrtelným hříchem. Ale, jak vypravuje Řehoř, ve IV. Rozml., kterýsi pětiletý hoch pro hřích rouhání byl od ďábla zabit. Tedy také před sedmým rokem se mohou uzavřítí zasnuby.

Mimo to zasnuby jsou zařízeny k manželství. Ale v manželství se neurčuje stejný věk dívky a hochovi. Tedy ani při zasnubách se nemá určovati sedmý rok pro obojí.

Mimo to tehdy mohou někteří uzavřítí zasnuby, jakmile se může zlíbiti budoucí sňatek. Ale znamenání takové záliby často se jeví u hochů před sedmým rokem. Tedy před oním věkem mohou uzavřítí zasnuby.

Mimo to, jestliže někteří před sedmým rokem uzavrou zasnuby, a potom po sedmém roce před časem dospělosti uzavrou slovy o přítomnosti, platí, že mezi nimi jsou zasnuby. Ale to není z druhé smlouvy, protože tehdy nezamýšlí zasnuby, nýbrž uzavřítí manželství. Tedy z první: a tak před sedmým rokem mohou býti uzavřeny zasnuby.

Mimo to u těch, jež se dějí společně od mnohých, co chybí jednomu, doplňuje druhý; jako je patrné u táhnoucích loď. Ale smlouvené zasnub jest jakási společná činnost uzavírajících. Tedy, jestliže jeden je dospělý, může uzavřítí zasnuby s dívkou, jež nemá sedm roků, protože, co jednomu chybí na čase, jinému nadbývá.

Mimo to, jestliže někteří blízko věku dospělosti, ač před ním, uzavrou slovy o přítomnosti, uznává se mezi nimi manželství. Tedy stejným právem, jestliže před sedmým rokem, když je blízký, uzavrou slovy do budoucna, budou mezi nimi uznávány zasnuby.

Odpovídám: Musí se říci, že sedm let je věk určený právem k uzavření zasnub zcela důvodně, protože, ježto zasnuby jsou nějaká příslibení budoucích, jak bylo řečeno, musí býti oněch, kteří nějakým způsobem mohou příslibovati; což není leč oněch, kdo mají nějakou prozíravost budoucích, jež vyžaduje užívání rozumu. Vzhledem k čemuž se poznačuje trojí stupeň, podle Filosofova, v I. Ethic. První je, když někdo ani sám od sebe nerozumí, ani od jiného nemůže pochopiti; druhý je stav, kdy člověk může od jiného pochopiti, ale sám ze sebe nestačí na pozorování a rozumění; *třetí* je, když člověk i od jiného může pochopiti, i sám ze sebe pozorovati. A protože rozum znenáhla u člověka sílí podle toho, jak se uklidňuje pohyb a těkavost šťáv, proto prvního stavu rozumu nabývá člověk před prvním sedmiletím; a proto v onom čase není schopen žádné smlouvy, a tak ani zasnub. Ale druhého stavu počíná dosahovati na konci prvního sedmiletí; pročez také tou dobou se děti dávají do škol. Ale třetího stavu počíná člověk dosahovati na konci druhého sedmiletí v těch, která se týkají jeho osoby, v čemž jeho přirozený rozum zesílí; ale v těch, jež jsou mimo něj, na konci třetího sedmiletí.

A proto před prvním sedmiletím žádné smlouvy není člověk schopen; ale na konci prvního sedmiletí počíná býti schopen příslibovati některá do budoucna, hlavně ta, k nimž více naklání přirozený rozum, ne však zavázati se trvalým závazkem, protože dosud nemá pevné vůle. A proto v takovém čase se mohou uzavřítí zasnuby. Ale na konci druhého sedmiletí již se může zavázati k těm, jež se týkají jeho osoby, nebo nábožnosti, nebo manželství. Ale po třetím sedmiletí se může také k jiným zavázati; a podle zákonů se mu stanoví moc rozhodovati o svých věcech po

dvacátém prvním roce.

K prvnímu se tedy musí říci, že jestliže před lety dospělosti se konají smlouvy zasnub skrze jiného, oba nebo jeden mohou odmítnouti; pročť tehdy nic nebylo vykonáno, takže ani nějaké příbuzenství nepovstává. A proto zasnuby, které mezi některými skrze jiné osoby se uzavírají, mají platnost, pokud oni, mezi nimiž se uzavírají, dospěvše náležitého věku, neodmítají, v čemž se rozumí souhlas s tím, co bylo učiněno skrze jiné.

K druhému se musí říci, že někteří praví, že onen hoch, o němž vypravuje Řehoř, nebyl zavržen, ani smrtelně nezhrěšil; ale ono vidění bylo na zarmoucení otce, který v onom hochu zhřěšil, nenapravuje jej. Ale to je výslovně proti úmyslu Řehoře, pravícího, že „hochův otec, zanedbáváje duši malého syna, nemalého hříšníka živil pekelnému ohni“. — A proto je třeba říci, že ke smrtelnému hříchu stačí také souhlas s přítomným, kdežto při zasnubách je souhlas s budoucím. Větší rozvaha rozumu však se vyžaduje k prozírání do budoucna, než k souhlasu s jedním přítomným úkonem. A proto dříve může člověk zhřěšiti smrtelně, než se může k něčemu zavázati do budoucna.

K třetímu se musí říci, že v době smlouvy manželské nejen se vyžaduje způsobilost se strany užívání rozumu, nýbrž také se strany těla, aby byl věk schopný plození. A protože dívka ve dvacátém roce k tomu dospívá, že může býti schopna úkonu rození, hoch však na konci druhého sedmiletí, jak praví Filosof, v kn. O děj. živoč., zároveň pak dostávají užívání rozvahy, jež pouhé se vyžaduje při zasnubách, proto při zasnubách se určuje jeden věk oba, ne však při manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona záliba, jež jest u hochů před sedmým rokem, nevychází z dokonalého užívání rozumu, poněvadž dosud nemohou vnímati dokonalou kázeň, nýbrž více se přihází z hnutí přirozenosti než z nějakého rozumu. A proto nestačí taková záliba pro uzavření zasnub.

K pátému se musí říci, že, ačkoli druhou smlouvou v onom případě neuzavírají manželství, přece ukazují, že uznávají dřívější příslib; a proto první smlouva dostává upevnění.

K šestému se musí říci, že táhnoucí loď jednájí jako jedna příčina, a proto, co chybí jednomu, může býti z druhého doplněno. Ale uzavírající zasnuby jednájí jako oddělené osoby, protože zasnuby nemohou býti, leč mezi dvěma; proto u obou se vyžaduje, aby byl dostatečný uzavření. A proto nedostatek jednoho brání zasnubám, od druhého nemůže býti doplněno.

K sedmému se musí říci, že podobně také u zasnub, jestliže uzavírající se blíží k sedmému roku, smlouva zasnub je pevná, protože podle Filosafova, v II. Fysic, „kde málo chybí, vidí se, jako by nechybělo nic“. Touto blízkostí pak někteří udávají dobu šesti měsíců. Ale lépe je, když se určí podle stavu uzavírajících, protože u některých se více uspiší užívání rozumu než u jiných.

XLIII. ČLÁNEK 3.

Zda zasnuby mohou býti zrušeny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zasnuby nemohou býti zrušeny vstupem jednoho do řehole, protože penězi, jež jsem někomu příslibil, nemohu dovoleně učiniti závazek jinému. Ale onen, kdo uzavírá zasnuby, své tělo příslibuje ženě. Tedy se nemůže potom nabídnouti Bohu v řeholi.

Rovněž se zdá, že nesmějí býti zrušeny, když jeden spojený se odebere do daleké krajiny, protože v pochybných vždy jest voliti bezpečnější stránku. Ale bylo by bezpečnější, kdyby vyčkával. Tedy je vázán jej vyčkávati.

Rovněž se zdá, že nejsou rušeny ani nemocí, jež někoho napadne po uzavření zasnub, protože za utrpení nemá nikdo býti trestán. Ale muž, jenž upadne do nemoci, je trestán v tom, že se mu odnímá jeho právo, které měl na onu, jež mu byla zasnoubena. Tedy pro tělesnou nemoc nemají býti zrušeny zasnuby.

Rovněž se zdá, že ani pro přibylou příbuznost, jako když ženich pozná pokrevnou snoubenému smilnou souloží, protože v tom by snoubenka byla trestána za hřích snoubencův, což není vhodné.

Rovněž se zdá, že se nemohou navzájem zprostiti, protože to je velmi lehkovážné, že nejprve

uzavrou a potom se zprošťují. Ale taková nemá Církev trpěti. Tedy, atd.

Rovněž se zdá, že ani pro smilství druhého, protože zasnubami jeden nedostává ještě moc nad tělem druhého: a proto se zdá, že v ničem proti sobě nehřeší, jestliže mezitím smilní. A tak zasnuby nemají proto rušiti.

Rovněž se zdá, že ani smlouvou s jinou, slovy o přítomnosti, protože druhý prodej nečiní újmu prvnímu. Tedy ani druhá smlouva nemůže činiti újmu první.

Rovněž se zdá, že ani nedostatek věku nemůže rušiti, protože, co není, nelze rozvázati. Ale před určeným věkem nebyly žádné zasnuby. Tedy nemohou býti zrušeny.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech řečených případech uzavřené zasnuby se ruší, ale různým způsobem. Protože ve dvou, když se totiž někdo uchýlí do řehole, a když jeden spojený uzavře s druhým slovy o přítomnosti, samo právo ruší zasnuby. Ale v jiných případech mají býti zrušeny na soudu Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že takové příslibení se rozvazuje duchovní smrtí, ježto je toliko duchovní, jak bude řečeno.

K druhému se musí říci, že ona pochybnost přestává tím, že jeden se nedostaví v čase, stanoveném k uskutečnění manželství. Pročež, jestliže se strany druhého nic nechybělo k provedení manželství, může dovoleně jiného pojmouti, bez jakéhokoli hříchu. Jestliže však na něm bylo, že manželství nebylo uskutečněno, má konati pokání za hřích zrušení příslibu, anebo přísahy, jestliže přistoupila přísaha: a chce-li, může uzavřít s jiným podle soudu Církve.

K třetímu se musí říci, že, upadne-li jeden z těch, mezi nimiž byly uzavřeny zasnuby, před uzavřením manželství do nějaké těžké nemoci, jež ho příliš zeslabí, jako padoucnice, nebo ochrnutí, nebo ho znetvořuje, jako uříznutí nosu nebo pozbývá očí, nebo něco takového, nebo, jež je proti dobru potomstva, jako malomocenství, které obyčejně nakazí potomstvo, lze zrušiti zasnuby, aby se navzájem neošklivili a manželství tak nedopadlo špatně. Ani není někdo trestán za utrpení, nýbrž z utrpení nese škodu, což není nevhodné.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jestliže snoubenec poznal snoubenčinu pokrevnou, nebo naopak, tehdy mají býti zrušeny zasnuby: a na důkaz toho stačí pouhá pověst, pro uvarování pohoršení: neboť účinkům příčin, jež v budoucnu očekávají své účinky, se zabrání nejen z toho, co je, nýbrž i z toho, co bude. Pročež jako by příbuznost, kdyby byla v době uzavření zasnub, bránila oně smlouvě, tak jestliže přijde před manželstvím, jež je jakýmsi účinkem zasnub, ubrání účinku dřívější smlouvy. A nečiní se v tom nějaká újma druhému, nýbrž se mu prospívá, protože je zproštěn od toho, kdo smilstvím se učinil Bohu nenáviděným.

K pátému se musí říci, že někteří neuznávají tento případ. Ale proti nim je Dekretál, jenž výslovně praví: „Na způsob těch, kdo uzavírají společenství daným slovem, a potom si je navzájem vrátí, lze v trpělivosti snášeti, jestliže vzájemně se zprostí, kdož uzavřeli zasnuby.“ Ale k tomu říkají, že spíše to Církev trpí, aby nepřišlo horší, než je to dle práva. Ale to se nezdá příhodné příkladu, jež Dekretál uvádí. A proto je třeba říci, že není vždy lehkovážnost odvolati, co dříve bylo stvrzeno, protože „nejisté jsou naše prozřetelnosti“, jak se praví Moudr. 9.

K šestému se musí říci, že, ačkoli ještě si nedali vzájemnou moc nad těly uzavřením zasnub, přece se z toho stávají navzájem sobě podezřelými, že nebude zachovávána věrnost v budoucnu: a proto se může jeden druhého vyvarovati zrušením zasnub.

K sedmému se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby obě smlouvy byly jedné povahy; ale druhá smlouva manželství je silnější než první, a proto ji ruší.

K osmému se musí říci, že, ačkoliv nebyly vpravdě zasnuby, přece tam byl jakýsi způsob zasnub; a proto, aby se nezdál schvalovati, přišed do zákonitých let, musí žádati rozvázání zasnub soudem Církve pro dobrý příklad.

OTÁZKA XLIV. O VÝMĚRU MANŽELSTVÍ

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o pojmu manželství. O tom jsou tři otázky:

1. Zda manželství je v rodu spojení.
2. Zda vhodně je pojmenováno.
3. Zda vhodně se vyměřuje.

XLIV. ČLÁNEK 1. Zda manželství je v rodě spojení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že manželství není v rodě spojení, protože pouto, jímž některá jsou vázána, se liší od spojení, jako příčina od účinku. Ale manželství je nějaké pouto, jímž spojení manželstvím jsou vázáni. Tedy není v rodě spojení.

Mimo to každá svátost je smyslové znamení. Ale žádný vztah není smyslový případek. Tedy manželství, poněvadž je svátost, není v rodě vztahu: a tak ani v rodě spojení.

Mimo to spojení je vztah vyrovnanosti, jakož i rovnosti. Ale není početně jeden vztah rovnosti na obou krajích, jak praví Avicenna. Tedy ani jedno spojení; a tak, je-li manželství v rodě spojení, není toliko jedno manželství mezi dvěma manžely.

Avšak proti, vztah je, podle čeho některá k sobě vzájemně náležejí. Ale podle manželství některá k sobě vzájemně náležejí: nazývá se totiž manžel mužem manželčíným a manželka manželkou. Tedy manželství je v rodě vztahu, a není jiné než spojení.

Mimo to jednota dvou k nějakému jednomu se neděje, leč podle spojení. To však nastává skrze manželství, jak je patrné Gen. 2: „Budou dva v jednom těle.“ Tedy manželství je v rodě spojení.

Odpovídám: Musí se říci, že spojení obnáší jakési sjednocení, pročez, kdekoli je sjednocení některých, tam je nějaké spojení. Ta však, jež jsou zařízena k nějakému jednomu, slují sjednocená v zařízení k němu, jako mnozí lidé jsou sjednoceni v jedno vojsko nebo ku provádění obchodů, z čehož slují navzájem spoluvojíni nebo společníci obchodu. A proto, poněvadž manželstvím jsou zařízeni někteří k jednomu plození a vychovávání potomků, a opět k jednomu domácímu životu, je jisté, že v manželství je nějaké spojení, podle něhož se říká pojmenování manžel a manželka; a takové spojení, tím, že je zařízeno k nějakému jednomu, je manželství; spojení pak těl a duší je důsledek manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství je pouto, jímž jsou vázáni tvarově, ne účinně; a proto nemusí býti jiné než manželství.

K druhému se musí říci, že, ačkoli sám vztah není smyslový případek, přece jeho příčiny mohou býti smyslové. A ve svátosti se nevyžaduje, aby bylo smyslové to, co je věc i svátost; toho způsobu totiž je v této svátosti samo spojení. Ale slova vyjadřující souhlas, jež jsou toliko svátost, a příčina řečeného spojení, jsou smyslová.

K třetímu se musí říci, že vztah má základ v něčem jako v příčině, jako podobnost v jakosti; a v něčem jako v podmětu, jako v samých podobných; a s obojí strany lze bráti jeho jednotu i různost. Protože tedy v podobnosti není táž jakost početně, nýbrž druhově v obou podobných, a opět podměty podobnosti jsou dva početně; a podobně je s rovností: Proto i rovnost i podobnost je všemi způsoby jiná početně v obou podobných a rovných. Ale vztah, jenž je manželství, s jedné strany má jednotu na obou koncích, totiž se strany příčiny, protože je zařízen k početně témuž plození. Ale se strany podmětu má různost podle počtu; a proto tento vztah jest jeden se strany příčiny, a množný se strany podmětu; a pokud je množný se strany podmětu, naznačuje se jmény *manželka* a *manžel*; pokud však jest jeden, naznačuje se jménem *manželství*.

XLIV. ČLÁNEK 2. Zda manželství je vhodně pojmenováno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že manželství nevhodně je pojmenováno, protože pojmenování má býti od důstojnějšího. Ale otec je důstojnější než matka. Tedy spojení obou spíše má býti pojmenováno od otce než od matky.

Mimo to věc má se jmenovati od toho, co je z její bytnosti, protože „pojmem, jež označuje jméno, je výměr“, jak se praví ve IV. Metafys. Ale sňatek není z bytnosti manželství. Tedy se nemá

manželství nazývati sňatek.

Mimo to druh se nemůže nazývati vlastním jménem dle toho, co je rodu. Ale spojení je rod vůči manželství. Tedy se nemůže vlastně jmenovati spojení.

Avšak proti jest obecný zvyk mluvících.

Odpovídám: Musí se říci, že v manželství jest uvažovati trojí: nejprve jeho bytnost, což je spojení; a podle toho se nazývá *spojení*. Za druhé jeho příčinu, což je zasnoubení; a podle toho se nazývá *sňatek*; od snímání, protože v samé slavnosti oddavek, jíž se uskutečňuje manželství, se snímají závoje snoubenců. Za třetí účinek, jímž je potomstvo, a tak se nazývá *manželství*, jak praví Augustin, Proti Faustovi, „z toho, že žena se nemá pro jiné vdávati, leč aby byla matkou“. Může se také říkati manželství jako mateřství ženy, to jest úkol, protože ženám náleží nejvíce úkol vychovávatí potomstvo; nebo se také říká manželství jako *má žena*, protože již má, kým by byla chráněna a opatrována, totiž muže; nebo se nazývá manželství jako *matky želání*, aby neopustila muže, přilnuvši k druhému,

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač otec je důstojnější než matka, přece o potomstvo matka se více stará než otec. Nebo se musí říci, že žena hlavně k tomu byla učiněna, aby člověku pomáhala k potomstvu, na což muž nebyl učiněn. Proto více patří k povaze manželství matka než otec.

K druhému se musí říci, že někdy se bytnostná poznávají z případkových. A proto také od případkových mohou některá míti jméno, ježto jméno se dává k vůli poznání věci.

K třetímu se musí říci, že někdy se druh jmenuje od toho, co je rodu pro nedokonalost druhu; když totiž úplně má povahu rodu, a přece nic nepřidává, co náleží k hodnotě; jako vlastnost případková podržuje jméno vlastnosti, jež jest jemu i výměru společné. Někdy však pro dokonalost, když v jednom druhu úplně se shledává povaha rodu, a ne v jiném; jako živočich se jmenuje od života, jenž náleží oživenému tělu, což je rod živočichů; ale oživení není dokonale v oživených, jež nejsou živočichové. A podobně je v probíraném, protože spojení muže se ženou skrze manželství je největší, ježto je i duší i *tělem*, a proto se nazývá spojení.

XLIV. ČLÁNEK 3.

Zda manželství je vhodné vyměřeno v Předloze.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že manželství je nevhodně vyměřeno v Předloze, protože ve výměru manžela musí býti položeno manželství, protože manžel je, kdo je s manželkou spojen manželstvím. Ale udává se manželské spojení ve výměru manželství. Tedy se zdá, že je kruh v těchto výměrech.

Mimo to, jako manželstvím se stává muž manželem ženy, tak i žena manželkou muže. Tedy se nemá spíše nazývati manželské spojení než manželčino.

Mimo to zvyk patří do rodu mravu. Ale často jsou manželstvím spojeny velmi odlišné mravy. Tedy se nemá klásti ve výměru manželství *podržující nedílný způsob života*.

Mimo to jsou jiné výměry dané o manželství, protože podle Hugona „manželství je zákonitý souhlas o spojení dvou vhodných osob“. Podle některých pak „manželství je sdílení společného života a společenství božského a lidského práva“. A jest otázka, jak se tyto výměry liší.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v manželství se pozoruje trojí, totiž jeho příčina a jeho bytnost a účinek. A podle toho jsou tři výměry dané o manželství. Neboť výměr Hugonův se dotýká příčiny, totiž souhlasu, a je ze sebe známý. Výměr pak udaný v Předloze se dotýká bytnosti manželství, totiž *spojení*, a přidává určitý podmět, tím, že praví, *mezi zákonitými osobami*; udává také k druhu odlišnost uzavírajících, tím, že praví, *manželské*; protože, ježto manželství je spojení v zařízení k nějakému jednomu, takové spojení je stahováno k druhu skrze to, k čemu je zařízení, a to je to, co náleží manželovi; udává také sílu tohoto spojení, že je nerozlučné, tím, že praví, *nedílné*, atd. Ale jiný výměr se dotýká účinku, k němuž je zařízení manželství, totiž společný život v domácích věcech. A protože každé společenství se řídí nějakým zákonem, proto se udává řídící toto společenství, totiž právo božské a lidské, kdežto jiná společenství, jako obchodující a vojenská, jsou ustanovena pouhým lidským právem.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdy dřívější, z nichž se má dáti výměr, nejsou známa nám, a

proto do výměru některých se kladou některá pozdější jednoduše, jež jsou dřívější vůči nám, jako do výměru jakosti se klade u Filosofova „jaké“, když praví, O jakosti: „Jakost je, podle níž slujeme nějaký.“ A tak také zde do výměru manželství se klade manželské spojení; takže je smysl, že manželství je spojení na to, čeho vyžaduje úkol manžela, což nemohlo býti jedním slovem vyjádřeno.

K druhému se musí říci, že tato odlišnost se dotýká cíle spojení, jak bylo řečeno. A protože, jak praví Apoštol, I. Kor. 11, muž není k vůli ženě, nýbrž žena k vůli muži, proto je tuto odlišnost spíše bráti od muže než od ženy.

K třetímu se musí říci, že, jako občanský život neobnáší jednotlivostní úkon toho nebo *ono-ho*, nýbrž ta, jež patří k občanskému společenství, tak manželský život není nežli jednání, náležející k takovému společenství. A proto, co do tohoto života, vždy u manželů je nedílný způsob, i když je rozdělen co do zvláštních úkonů každého.

Ke čtvrtému je patrné řešení z řečených.

OTÁZKA XLV. O MANŽELSKÉM SOUHLASU

Dělí se na pět článků.

Následuje úvaha o souhlasu, kdež se nejprve má jednati o samém souhlasu o sobě uvažovaném; za druhé o souhlasu přísahou nebo tělesným spojením utvrzeném; za třetí o souhlasu vynuceném a podmíněném; za čtvrté o předmětu souhlasu.

O prvním je pět otázek:

1. Zda souhlas je účinnou příčinou manželství.
2. Zda se musí souhlas vyjádřiti slovy.
3. Zda souhlas, vyjádřený slovy o budoucnu, působí manželství.
4. Zda souhlas, vyjádřený slovy o přítomném, chybí-li vnitřní souhlas, zevně působí pravé manželství.
5. Zda souhlas, vykonaný ve skrytu slovy o přítomnu, působí manželství.

XLV. ČLÁNEK 1. Zda souhlas je účinnou příčinou manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že souhlas není účinnou příčinou manželství. Svátosti totiž nejsou z lidské vůle, nýbrž z božského ustanovení, jak bylo ukázáno. Ale souhlas patří k lidské vůli. Tedy není příčinou manželství, jakož ani jiných svátostí.

Mimo to není totéž samo příčinou sebe. Ale manželství se nezdá nic jiného než souhlas, protože sám souhlas znamená spojení Krista s Církví. Tedy souhlas není příčinou manželství.

Mimo to jednoho musí býti jedna příčina. Ale manželství mezi dvěma jest jedno, jak bylo řečeno, kdežto souhlasy dvou jsou různé, protože i jsou o různých i v různých; s jedné strany totiž je souhlas o muži, s druhé o manželce. Tedy vzájemný souhlas není příčinou manželství.

Avšak proti jest, co praví Zlatoústý: „Manželství nepůsobí soulož, nýbrž vůle.“

Mimo to jeden nedostává moc na to, co je svoboda druhého, leč s jeho souhlasem. Ale manželstvím dostává každý z obou manželů moc na tělo druhého, jak je patrné I. Kor. 7, kdežto dříve každý měl svobodně moc na své tělo. Tedy souhlas působí manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech svátostech je nějaká duchovní činnost prostřednictvím hmotné činnosti, jež ji naznačuje; jako tělesným obmytím ve křtu nastává vnitřní duchovní obmytí. Tedy, poněvadž v manželství jest nějaké duchovní spojení, pokud manželství je svátost, a nějaké hmotné, pokud je ve službě přírody a občanského života, musí prostřednictvím hmotného nastati duchovní božskou mocí. Poněvadž tedy spojení hmotnými smlouvami nastávají vzájemným souhlasem, musí také tímto způsobem nastati manželské spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že první příčinou svátostí je božská moc, jež v nich působí spásu; ale příčiny druhé, čili nástrojové, jsou hmotné činnosti, mající z božského ustanovení účinnost. A tak souhlas v manželství je příčinou.

K druhému se musí říci, že manželství není sám souhlas, nýbrž jakási jednota zařízených k jednomu, kterou působí souhlas. A, vlastně řečeno, souhlas nenaznačuje spojení Krista s Církví, nýbrž jeho vůli, jíž se stalo, že se spojil s Církví.

K třetímu se musí říci, že, jako manželství jest jedno se strany toho, nač se děje spojení, ač je množné se strany spojených, tak také souhlas jest jeden se strany toho, o čem se souhlasí, totiž o řečeném spojení, ačkoliv je množný se strany souhlasících. Ani to není přímo souhlas o muži, nýbrž o spojení s mužem se strany manželčiny; a podobně se strany muže je souhlas o spojení s manželkou.

XLV. ČLÁNEK 2.

Zda souhlas se musí vyjádřiti slovy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemusí býti souhlas vyjádřen slovy, protože jako manželstvím je poddán člověk moci druhého, tak i slibem. Ale slib zavazuje vůči Bohu, byť nebyl vyjádřen slovy. Tedy i souhlas působí závazek manželství, i bez vyjádření slovy.

Mimo to manželství může býti mezi některými, kteří svůj souhlas si nemohou navzájem vyjádřiti slovy, protože buď jsou němí nebo různých jazyků. Tedy vyjádření souhlasu slovy se nevyžaduje k manželství.

Mimo to, jestliže se z jakékoli příčiny opomine to, co je nezbytné ke svátosti, není svátost. Ale v některém případě je souhlas bez vyjádření slovy, jako když dívka mlčí pro ostych, rodiči dávána muži. Tedy vyjádření slovy není nezbytné k manželství.

Avšak proti, manželství jest nějaká svátost. Ale v každé svátosti se vyžaduje nějaké smyslové znamení. Tedy i v manželství. A tak tam musí býti aspoň slova, vyjadřující souhlas smyslově.

Mimo to v manželství se koná smlouva mezi mužem a ženou. Ale v každé smlouvě musí býti vyjádření slovy, jimiž se lidé navzájem zavazují. Tedy v manželství musí býti souhlas vyjádřen slovy.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečených, manželské spojení se koná na způsob závazku ve hmotných smlouvách. A protože hmotné smlouvy nemohou býti, leč si navzájem projeví svou vůli kdo umlouvají, proto se musí také souhlas, působící manželství, vyjádřiti slovy, takže vyjádření slovy má se k manželství, jako vnější obmytí ke křtu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve slibu není nějaký svátostný závazek, nýbrž jen duchovní; a proto, aby zavazoval, nemusí se státi na způsob hmotných smluv, jako je u manželství.

K druhému se musí říci, že, ač takoví nemohou své sliby navzájem vyjádřiti slovy, mohou přece vyjádřiti posunky, a takové posunky se počítají za slova.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Hugo od Sv. Viktora, kdo jsou spojováni, ti tak musejí souhlasiti, aby se navzájem dobrovolně brali, na což se usuzuje, jestliže při zasnoubení neodporují. Proto slova rodičů se považují v onom případě za dívčina; je totiž dostatečným znamením, že jsou její, jakmile neodporuje.

XLV. ČLÁNEK 3.

Zda souhlas, vyjádřený slovy o budoucnu, působí manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že souhlas, vyjádřený slovy o budoucnu, působí manželství, protože, jako se má přítomnost k přítomnosti, tak budoucnost k budoucnosti. Ale souhlas, vyjádřený slovy o přítomnosti, působí manželství v přítomnosti. Tedy souhlas, vyjádřený slovy o budoucnu, působí manželství v budoucnosti.

Mimo to, jako v manželství nastává nějaký závazek slovy, vyjadřujícími souhlas, tak i v jiných občanských smlouvách. Ale v jiných smlouvách nezáleží, zda se děje závazek slovy o přítomnosti nebo o budoucnosti. Tedy ani v manželství nezáleží.

Mimo to řeholním slibem uzavírá člověk duchovní manželství s Bohem. Ale řeholní slib se koná slovy o budoucnosti, a zavazuje. Tedy též podobně může nastati tělesné manželství slovy o budoucnosti.

Avšak proti jest, že ten, kdo souhlasí o některé slovy o budoucnu, a potom o jiné slovy o přítomnosti, podle práv má míti druhou za manželku. Ale to by nebylo, kdyby souhlas o

tomnosti, podle práv má míti druhou za manželku. Ale to by nebylo, kdyby souhlas o budoucnu působil manželství, protože, jakmile je pravé manželství s jednou, za jejího života nelze uzavřít s jinou. Tedy souhlas slovy o budoucnosti nepůsobí manželství.

Mimo to, kdo slibuje, že něco vykoná, ještě to nekoná. Ale kdo souhlasí slovy do budoucna, slibuje, že s některou uzavře manželství. Tedy s ní ještě neuzavírá.

Odpovídám: Musí se říci, že svátostné příčiny naznačováním působí; proto působí to, co naznačují. Protože tedy, když někdo vyjadřuje svůj souhlas slovy do budoucna, nenaznačuje, že činí manželství, nýbrž přislubuje, že učiní, proto takové vyjádření souhlasu nepůsobí manželství, nýbrž slíbení jeho, což se nazývá zasnuby.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se souhlas vyjádří slovy o přítomnosti, i slova jsou přítomna, i v přítomnosti souhlasí se pro týž čas; ale když souhlas se koná slovy o budoucnu, slova jsou přítomna, ale souhlasí se o budoucnu, a tedy ne pro týž čas. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že také v jiných smlouvách, kdo užívá budoucích sloves, nepřenáší vlastnictví věci své na jiného; jako kdyby řekl: „Dám ti;“ ale pouze když užívá přítomných sloves.

K třetímu se musí říci, že v řeholním slibu se vyjadřuje úkon duchovního manželství slovy o budoucnu, totiž o poslušnosti nebo zachovávání řehole, a ne samo duchovní manželství. Jestliže však slibuje se duchovní manželství do budoucna, není duchovní manželství, protože z toho ještě není někdo mnichem, nýbrž slibuje, že bude mnichem.

XLV. ČLÁNEK 4.

Zda působí manželství souhlas, také slovy o přítomnosti vyjádřený, chybí-li vnitřní souhlas.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že působí manželství souhlas, také slovy o přítomnosti vyjádřený, chybí-li vnitřní souhlas, „protože lest i podvod nikomu nemají pomáhati“ podle práv. Ale kdo slovy vyjadřuje souhlas, jehož nemá v srdci, ten páchá podvod. Tedy mu nemá pomáhati, aby byl od závazku manželství svoboden.

Mimo to něčí myšlenkový souhlas nijak nemůže býti znám někomu, leč, pokud se vyjádří slovy. Jestliže tedy vyjádření slovy nestačí, nýbrž vyžaduje se vnitřní souhlas u obou spojovaných, tu žádný nemůže věděti o druhém, zda je mu pravým manželem, a tak bude smilník, kdykoliv užije manželství.

Mimo to dokáže-li se, že někdo souhlasil o některé slovy o přítomnosti, je donucován ortelelem vyobcování, aby ji měl za manželku, i když praví, že souhlas myslí chyběl, i když potom s jinou uzavřel souhlasem myslí, slovy vyjádřeným. Ale to by nebylo, kdyby se vyžadoval k manželství souhlas myslí.

Avšak proti jest, co praví Innocenc III, mluvě o tomto případě: „Bez souhlasu nemohou ostatní vykonati manželskou úmluvu.“

Mimo to úmysl se vyžaduje ve všech svátostech. Ale onen, kdo srdcem nesouhlasí, nemá úmysl uzavřít manželství. Tedy nenastává manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se má vnější obmytí ke křtu, tak se má vyjádření slovy k této svátosti, jak bylo řečeno. Proto, jako kdyby někdo přijal vnější obmytí, nemaje úmyslu přijmouti svátost, nebyl by pokřtěn, tak vyjádření slov bez vnitřního souhlasu nepůsobí manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že tam je dvojí, totiž chybění souhlasu, jež mu pomáhá v oboru svědomí, aby nebyl poután svazkem manželství, ač ne v oboru církevním, ve kterém se soudí podle dokladů a lest slovy, a ta nepomáhá ani v oboru svědomí, ani v oboru církevním, protože v obou je za to trestán.

K druhému se musí říci, že, chybí-li souhlas myslí se strany jednoho, se žádné strany není manželství, protože manželství spočívá ve vzájemném spojení, jak bylo řečeno. Přece však důvodně se může věřiti, že není lsti, nejeví-li se zřejmá znamení lsti, protože o každém jest předpokládati dobro, leč se dokáže opak. Pročež onen, s jehož strany není lsti, jest nevědomostí omluven od hříchu.

K třetímu se musí říci, že v takovém případě jej Církev nutí setrvati s první manželkou, proto-

že soudí podle toho, co se jeví venku; a neklame se ve spravedlnosti nebo právu, ačkoli se klame ve skutku. Ale onen má spíše podstoupiti vyobcování, než by přistoupil k první manželce; nebo má utéci do jiných dalekých krajín.

XLV. ČLÁNEK 5.

Zda souhlas potají učiněný slovy o přítomnosti působí manželství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že souhlas, učiněný potají slovy o přítomnosti, nepůsobí manželství. Věc totiž, jsoucí v moci jednoho, nepřenáší se v moc druhého, leč, souhlasí-li onen, v jehož moci byla. Ale dívka je v moci otcově. Tedy nemůže manželstvím přejíti v moc muže, leč souhlasí-li otec; a tak, jestliže se souhlas stane potají, byť slovy o přítomnosti vyjádřený, nebude manželství.

Mimo to, jako v manželství náš úkon je jaksi z bytnosti svátosti, tak také v pokání. Ale svátost pokání se nevykonává, leč prostřednictvím přísluhovatelů Církve, kteří jsou rozdělovateli svátostí. Tedy ani manželství se nemůže vykonati tajně bez kněžského požehnání.

Mimo to křest, protože se může konati potají i veřejně, není od Církve zakázáno konati potají. Ale Církev zakazuje tajná manželství. Tedy se nemohou konati potají.

Mimo to mezi těmi, kdo jsou příbuzní v druhém stupni, nemůže se uzavřítí manželství, protože Církev zakázala. Ale podobně Církev zakázala tajná manželství. Tedy nemohou býti pravá manželství.

Avšak proti, položení příčiny položí účinek. Ale příčinou manželství je souhlas, vyjádřený slovy o přítomnosti. Tedy, ať nastane veřejně nebo potají, manželství následuje.

Mimo to, kdekoli je náležitá látka a náležitý tvar svátosti, tam je svátost. Ale v tajném manželství je zachována náležitá látka, protože tam jsou osoby oprávněné k uzavření, i náležitý tvar, protože jsou tam slova o přítomnosti vyjadřující souhlas. Tedy je tam pravé manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že jako v jiných svátostech některá jsou z bytnosti svátosti, jichž opominutím není svátost, některá však patří k slavnosti svátosti jichž opominutí nepřekáží vykonání pravé svátosti, ačkoli hřeší, kdo opomine, tak také souhlas, vyjádřený slovy o přítomnosti, mezi osobami oprávněnými k uzavření, působí manželství, protože tato dvě jsou z bytnosti svátosti; všechna jiná však jsou ke slavnosti svátosti, protože jsou na to užívána, aby se manželství příhodněji dalo. Proto, opominou-li se, je pravá svátost, ačkoli hřeší tak uzavírající, nejsou-li nějakou zákonitou příčinou omluveni.

K prvnímu se tedy musí říci, že dívka není pod mocí otcovou jako služka, že nemá moc nad svým tělem, nýbrž jako dcera na vychovávání. A proto v tomto je svobodná, může se dáti v moc jiného bez souhlasu otcova, jako také může některý nebo některá vstoupiti do řehole bez souhlasu rodičů, ježto je osoba svobodná.

K druhému se musí říci, že, ačkoli náš úkon v pokání je z bytnosti svátosti, není přece dostatečný na uvedení nejbližšího účinku svátosti, totiž na rozhřešení od hříchů a proto musí k dokonalosti svátosti přistoupiti úkon kněžův. Ale v manželství naše úkony jsou dostatečnou příčinou uvedení účinku, jímž je závazek, protože, kdokoli je svěprávný, může se druhému zavázati. A proto požehnání knězem se nevyžaduje k manželství jako k bytnosti svátosti.

K třetímu se musí říci, že je také zakázáno, aby nepřijal nikdo křest než od kněze, leč v případě nezbytnosti. Manželství však není svátost nezbytnosti. A proto není podobný důvod. Zakazují se pak tajná manželství pro nebezpečí, jež obyčejně odtud vzcházejí, protože často při takových je nějaká lest s jedné strany; často také přecházejí k jiným sňatkům, litujíce toho, který byl náhle vykonán. A mnohá jiná zla odtud přicházejí, a mimo to mají vzhled hanebnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že nejsou zakázána tajná manželství, jakožto jsoucí proti bytnostným manželstvím, jako jsou zakázána manželství neoprávněných osob. Jež jsou nenáležitou látkou této svátosti. A proto není podobně.

OTÁZKA XLVI. O SOUHLASU, K NĚMUŽ PŘISTOUPÍ PŘÍSAHA NEBO TĚLESNÉ SPOJENÍ

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o souhlasu, k němuž přistoupí přísaha nebo tělesné spojení. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda přísaha, připojená souhlasu, vyjádřenému slovy o budoucnosti, působí manželství.
2. Zda tělesné spojení, přistupující k témuž souhlasu, působí manželství.

XLVI. ČLÁNEK 1. Zda přísaha, připojená souhlasu, vyjádřenému slovy o budoucnosti, působí manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přísaha, připojená souhlasu, vyjádřenému slovy o budoucnosti, působí manželství. Nikdo totiž se nemůže zavázati, že bude jednati proti božskému právu. Ale splnití přísahu je z božského práva, jak je patrné Mat. 5: „Splníš pak Pánu své přísahy.“ Tedy žádným následujícím závazkem se nemůže státi, že by člověk nemusil splnití přísahu dříve učiněnou. Jestliže tedy po souhlasu o některé skrze slova o budoucnu, stvrzeném přísahou, někdo se jiné zavázal slovy o přítomnosti, zdá se, že nicméně musí svou první přísahu zachovati. Ale to by nebylo, kdyby svou přísahou nebývalo učiněno ono manželství. Tedy přísaha, připojená souhlasu slovy o budoucnu, působí manželství.

Mimo to božská pravda je silnější než pravda lidská. Ale skrze přísahu se něco potvrzuje božskou pravdou. Poněvadž tedy slova, vyjadřující souhlas o přítomnosti, působí manželství, zdá se, že mnohem spíše to mohou vykonati slova o budoucnu, přísahou stvrzená.

Mimo to, podle Apoštola, Žid. 6: „Konec každého sporu je přísaha na dotvrzení.“ Tedy aspoň na soudu více se musí dáti na přísahu než na jednoduché slovo. Souhlasí-li tedy někdo o některé jednoduchým slovem, skrze slova o přítomnosti, když dal o jiné souhlas s přísahou slovy o budoucnu, zdá se, že soudem Církve má býti donucen zůstat s první, a ne s druhou.

Mimo to slova o budoucnu, jednoduše pronesená, činí zasnuby. Ale přísaha tam něco působí. Tedy činí více než zasnuby. Ale nad zasnuby není než manželství. Tedy činí manželství.

Avšak proti, co je budoucí, není. Ale přidaná přísaha nepůsobí, že slova o budoucnu znamenají souhlas o budoucnu. Tedy ještě není manželství.

Mimo to, když je učiněno manželství, nemusí přistoupiti jiný souhlas s manželstvím. Ale po přísaze přichází jiný souhlas, který činí manželství; jinak by se marně přísahalo, že bude. Tedy nečiní manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že přísahy se užívá na dotvrzení pověděného. Proto toliko to se dotvrzuje, co se naznačuje ve slovech, a nemění naznačené. A proto, poněvadž slova o budoucnu ze svého svého významu mají, že nepůsobí manželství, protože co se přislíbují, že bude, ještě nenastává, i když přistoupí přísaha, ještě nebylo učiněno manželství, jak praví Mistr v Předloze.

K prvnímu se tedy musí říci, že je z božského práva plniti dovolenou přísahu, ne však nedovolenou. Pročež, jestliže nějaký závazek, přísahu následující, činí ji nedovolenou, kdežto dříve byla dovolená, neporušuje božské právo, kdo dříve učiněnou přísahu nezachová. A tak je v projednávaném: nedovoleně totiž přísahá, kdo nedovoleně přislíbují, přislíb pak o cizím je nedovolený. Pročež následující souhlas slovy o přítomnosti, jímž někdo přenáší vlastnictví svého těla na jinou, působí, že je nedovolená předcházející přísaha, jež byla dříve dovolená.

K druhému se musí říci, že božská pravda je nejúčinnější na dotvrzení toho, nač se jí užije.

Z čehož je patrné řešení *k třetímu*.

Ke čtvrtému se musí říci, že přísaha něco působí, nikoli činíc nový závazek, nýbrž učiněný potvrzujíc, a tak tíže hřeší, kdo ji porušuje.

XLVI. ČLÁNEK 2.

Zda tělesné spojení, po slovech o budoucnosti vyjadřujících souhlas, působí manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělesné spojení, po slovech o budoucnosti vyjadřujících souhlas, působí manželství, protože více je souhlas skutkem než slovem. Ale kdo se tělesně smísí, ten skutkem souhlasí s příslibem, jež dříve učinil. Tedy se zdá, že mnohem spíše tím nastává manželství, než kdyby pouhými slovy o přítomnosti nastal souhlas.

Mimo to souhlas nejen vyjádřený, nýbrž také vykládaný, působí manželství. Ale žádný výklad souhlasu nemůže býti více než tělesným spojením. Tedy se jím vykonává manželství.

Mimo to každé tělesné spojení, mimo manželství učiněné, je hřích. Ale zdá se, že žena nehřeší, připouštějíc snoubence k tělesnému spojení. Tedy jím nastává manželství.

Mimo to neodpouští se hřích, leč se navrátí odňaté. Ale někdo nemůže ženě, kterou porušil pod záminkou manželství, nahraditi odňaté, leč ji pojme sňatkem. Tedy se zdá, že, i když po tělesném spojení s jinou uzavřel slovy o přítomnosti, je vázán vrátiti se k první. Což by nebylo, kdyby mezi nimi nebylo manželství. Tedy tělesné splynutí po souhlasu o budoucnu působí manželství.

Avšak proti jest, co praví papež Mikuláš I: „Chyběl-li souhlas při sňatku, ostatní, též se samým splynutím, nadarmo jsou konána.”

Mimo to, co následuje po něčem, nečiní to. Ale tělesné splynutí následuje manželství, jako účinek příčinu. Tedy nemůže působiti manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že o manželství můžeme mluvit dvojmo: jedním způsobem co do oboru svědomí; a tak podle pravdy věci tělesné spojení nevykonává manželství, jehož zasnuby předcházely slovy o budoucnu, jestliže chybí vnitřní souhlas, protože slova, též o přítomnosti vyjadřující souhlas, jestliže by chyběl souhlas myslí, nepůsobila by manželství, jak svrchu bylo řečeno. Jiným způsobem co do soudu Církve; a protože ve vnějším soudě soudí se podle těch, jež se jeví na venek, ježto nic nemůže výrazněji naznačovati souhlas než tělesné splynutí, proto na soudu Církve se soudí, že tělesné splynutí, následující zasnuby, působí manželství, leč se jeví nějaká výrazná znamení lsti nebo podvodu.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen, kdo se tělesně směšuje, skutkem souhlasí podle pravdy věci s tělesným splynutím; ale manželstvím nesouhlasí tím samým, leč podle výkladu právního.

K druhému se musí říci, že onen výklad nemění pravdu věci, nýbrž soud, který se koná zevně o věcech.

K třetímu se musí říci, že, připustí-li snoubenka snoubence, myslíc, že chce dokonati manželství, jest omluvena od hříchu, leč se jeví nějaká výrazná znamení podvodu; jako jsou-li velmi vzdáleni stavem, nebo co do rodu, nebo co do majetku, nebo se jeví nějaké jiné zřejmé znamení. Avšak snoubenec přece hřeší smilstvím; a má býti potrestán za podvod, jež učinil.

Ke čtvrtému se musí říci, že v takovém případě snoubenec, než pojme jinou, je vázán pojmuti ji za manželku, jsou-li rovni stavem, nebo je-li snoubenka lepšího stavu. Ale jestliže již jinou pojal, již je neschopen zaplatiti to, co byl povinen, a proto dostačí, postará-li se jí o vdavky. A k tomu také není vázán, jak někteří praví, jestliže snoubenec je mnohem lepšího stavu, nebo bylo nějaké zřejmé znamení podvodu, protože se důvodně může předpokládati, že snoubenka nebyla oklamána, nýbrž tvářila se klamanou.

OTÁZKA XLVII.

O SOUHLASU VYNUCENÉM A PODMÍNĚNÉM

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o souhlasu vynuceném a podmíněném. O tom je šest otázek.

1. Zda nějaký souhlas může býti vynucený.
2. Zda nějaké vynucení strachem padá na stálého muže.

3. Zda vynucený souhlas maří manželství.
4. Zda vynucený souhlas působí manželství se strany nutícího.
5. Zda podmíněný souhlas působí manželství.
6. Zda někdo z nařízení otcova může býti dohnán k uzavření manželství.

XLVII. ČLÁNEK 1.

Zda nějaký souhlas může býti vynucený.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádný souhlas nemůže býti vynucený. Přinucení totiž nemůže padnouti na svobodné rozhodování v žádném jeho stavu, jak bylo řečeno. Ale souhlas jest úkon svobodného rozhodování. Tedy nemůže býti vynucený.

Mimo to násilné je totéž, co vynucené. Ale podle Filosofova v III. Ethic., „vynucené jest, jehož počátek je mimo, bez přispění síly trpícího“. Ale počátek každého souhlasu je uvnitř. Tedy žádný souhlas nemůže býti vynucený.

Mimo to každý hřích se vykonává souhlasem. Ale to, čím se vykonává hřích, nelze vynutiti, protože, podle Augustina, III. kn. O svob. rozhod., „nikdo nehřeší v tom, čeho se nemůže uvarovati“. Poněvadž tedy násilí se vyměřuje právníky jako „útok větší věci, jehož nelze zahnat“, zdá se, že souhlas nemůže býti vynucený nebo násilný.

Mimo to ovládnutí je protilehlé svobodě. Ale přinucení patří k ovládnutí, jak je patrné v kterémsi Tulliově výměru; praví totiž, že „násilí je útok ovládajícího, držící věc v cizích mezích“. Tedy násilí nepadá na svobodné rozhodování, a tak ani na souhlas, jenž jest jeho úkonem.

Avšak proti, co nemůže býti, to nemůže něčemu zabrániti. Ale přinucení zabraňuje manželství, jak se praví v Předloze. Tedy souhlas se může vynutiti.

Mimo to v manželství je nějaká smlouva. Ale ve smlouvách může býti vůle vynucená; pročez zákonodárce přisuzuje návrat k původnímu, neuznáváje, „co pro násilí nebo strach bylo vykonáno“. Tedy také v manželství může býti souhlas vynucený.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí přinucení či násilí: jedno, jež působí naprostou nutnost, a takové násilné nazývá Filosof „násilné jednoduše“; jako když někdo někoho tělesně přiměje k pohybu. Jiné, jež působí nutnost podmíněnou, a to nazývá Filosof „násilné smíšené“; jako když někdo háže zboží do moře, aby neztroskotal: a v tomto násilném, ačkoliv to, co se děje, není o sobě dobrovolné, přece uvažujícímu okolnosti zde a nyní je dobrovolné. A protože úkony jsou v jednotlivých, proto je to jednoduše dobrovolné, ale z části nedobrovolné. Proto toto přinucení či násilí může býti při souhlasu, jenž je úkonem vůle, ne však první. A protože toto přinucení nastává z toho, že je obava nějakého hrozícího nebezpečí, proto násilí toto je totéž, co strach, jenž jaksi nutí vůli; ale první násilí se přihází v tělesných úkonech. A protože zákonodárce uvažuje nejen vnitřní úkony, nýbrž více vnější proto *násilím* rozumí přinucení jednoduše, pročez násilí odděluje od strachu. Ale nyní se jedná o souhlas vnitřní, na nějž nepadá přinucení, nýbrž násilí, jež se rozlišuje od strachu. A proto¹, pokud to patří k probíranému, totéž je přinucení co strach. Strach pak podle právníků je „chvění mysli pro doléhající nebo budoucí zlo“.

A z toho je patrné *řešení k námitkám*; neboť první důvody platí o prvním přinucení, druhé o druhém.

XLVII. ČLÁNEK 2.

Zda nějaké přinucení strachu padá na stálého muže.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že přinucení strachu nepadá na stálého muže, protože k pojmu stálého patří, že se nechvěje v nebezpečích. Poněvadž tedy strach je chvění mysli pro hrozící nebezpečí, zdá se, že není přinucen strachem.

Mimo to „koncem všech hrůz je smrt“ podle Filosofova v III. Ethic, jakožto nejdokonalejší hrůza. Ale stáli nejsou donuceni smrtí, protože statečný i nebezpečí smrti vydrží. Tedy žádný strach nepřipadá na stálého muže.

Mimo to mezi jinými nebezpečími u dobrých je hlavně obáváno nebezpečí pověsti. Ale obava zneuctění se nepočítá za obavu, padající na stálého muže, protože, jak praví zákon, „obava zne-

uctění není obsažena v onom výroku: Co bylo učiněno ze strachu". Tedy ani nějaký jiný strach nepadá na stálého muže.

Mimo to strach zanechává hřích u toho, kdo strachem je nucen, protože působí jeho slib, který nechce splnit: a tak působí lež. Ale stálý nekoná nějaký hřích, ani nejmenší, z nějaké bázně. Tedy žádný strach nepadá na stálého muže.

Avšak proti, Abraham a Isák byli stálí. Ale padl na ně strach, protože ze strachu řekli, že jejich manželky jsou jejich sestry. Tedy strach může připadnouti na stálého muže.

Mimo to, kdekoli je *násilné smíšené*, je nějaký strach nutící. Ale někdo, jakkoliv stálý, může utrpět takové násilné, že, jsa na moři, hodí do moře zboží, hrozí-li ztroskotání. Tedy strach může padnouti na stálého muže.

Odpovídám: Musí se říci, že pád strachu na někoho je nucení strachem. Je však někdo nucen strachem, když činí něco, co by jinak nechtěl, aby unikl tomu, čeho se bojí. Liší se pak stálý od nestálého ve dvojím: nejprve co do jakosti nebezpečí, jehož se obává, protože stálý sleduje správný rozum, jímž ví, co proč se má opustit nebo činit. Vždy však menší zlo nebo větší dobro jest volit. A proto stálý je nucen vydržet menší zlo strachem z většího zla, není však nucen k většímu zlu, aby se varoval menšího zla. Ale nestálý je nucen k většímu zlu pro strach z menšího zla, totiž ke hříchu pro strach z tělesné bolesti. Ale svéhlavý naproti tomu nemůže být nucen ani k menšímu zlu, aby se varoval většího zla. Pročež stálý je střední mezi nestálým a svéhlavým. Za druhé se liší co do odhadu hrozícího nebezpečí, protože stálý jen ze silného a důvodného odhadu je nucen; ale nestálý z lehkého, Přísl. 28: „Prchá bezbožný, ač nikdo nepronásleduje."

K prvnímu se tedy musí říci, že stálý, jak též o statečném praví Filosof, III. Ethic, je nebojácný; ne že by se vůbec nebál, nýbrž se nebojí, čeho netřeba, nebo kde, nebo když není třeba.

K druhému se musí říci, že hříchy jsou nejhorší zla: a proto k nim nemůže být žádným způsobem nucen stálý člověk; ba spíše má člověk umřít, než trpět taková, jak také praví Filosof v III. Ethic. Ale některé tělesné škody jsou menší než některé jiné: mezi nimiž jsou přední, jež se týkají osoby, jako smrt, bití, zneuctění znásilněním a otroctví. A proto z těchto je nucen stálý snášet jiné tělesné škody. A ty jsou obsaženy v tomto verši:

Znásilnění a stav, zabítí a bití též.

A nezáleží, zda se tato týkají osoby vlastní nebo manželky nebo dětí nebo jiných takových.

K třetímu se musí říci, že, ač zneuctění je větší škoda, přece snadno mu lze čelit. A proto se podle práv strach ze zneuctění nepovažuje za padajícího na stálého muže.

Ke čtvrtému se musí říci, že stálý není nucen lhát, protože tehdy chce dáti, potom však chce žádati náhradu, nebo aspoň soudci udati, jestliže slíbil, že nebude žádati náhradu. Nemůže však slíbiti, že neudá: protože, ježto je to proti dobru spravedlnosti, k tomu nemůže být nucen, aby totiž jednal proti spravedlnosti.

XLVII. ČLÁNEK 3.

Zda vynucený souhlas maří manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vynucený souhlas nemaří manželství, protože, jako se k manželství vyžaduje souhlas, tak se ke křtu vyžaduje úmysl. Ale přinucený strachem k přijetí křtu přijímá svátost. Tedy přinucený k souhlasu nějakým strachem je vázán manželstvím.

Mimo to podle Filosofova, v III. Ethic, násilné smíšené má více z dobrovolného než z nedobrovolného. Ale nemůže být jinak souhlas vynucený než násilným smíšeným. Tedy není zcela vyloučeno dobrovolné: a tak ještě je manželství.

Mimo to, kdo souhlasí s manželstvím přinucen, tomu zdá se potřebné raditi, aby v onom manželství zůstal, protože se zdá špatnost, slibovati a nesplnit, čehož chce Apoštol, abychom se zdržovali. I. Sol. 5. To by však nebylo, kdyby vynucený souhlas úplně mařil manželství. Tedy, atd.

Avšak proti jest, co praví Dekretál: „Ježto nemá místa souhlas, kde vstoupil strach nebo přinucení, je třeba, aby byla odklizená povaha donucování, kde se vyžaduje něčí souhlas." Ale v manželství se vyžaduje společný souhlas. Tedy, atd.

Mimo to manželství značí spojení Krista s Církví, jež se děje ve svobodné lásce. Tedy nemůže nastati vynuceným souhlasem.

Odpovídám: Musí se říci, že pouto manželství je ustavičné. Pročež, co odporuje ustavičnosti, to maří manželství. Strach však, jenž padá na stálého muže, maří ustavičnost smlouvy, protože lze žádati návrat k původnímu. A proto toto přinucení strachem, jež padá na stálého muže, maří manželství, a ne jiné. Stálý však muž platí za ctnostného, jenž zachovává míru ve všech lidských skutečích, jak praví Filosof v III. Ethic.

Někteří však praví, že jestliže je tu souhlas, byť vynucený, uvnitř je manželství před Bohem, ale ne v postavení vůči Církvi, jež předpokládá, že tam nebyl souhlas vnitřní pro strach. Ale *to* nic není, *protože* Církev nesmí o někom předpokládati hřích před důkazem. Zhřešil však, řekl-li, že souhlasí, a nesouhlasil. Pročež Církev předpokládá, že souhlasil, ale soudí, že onen vynucený souhlas není dostatečný, aby způsobil manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že úmysl není účinnou příčinou svátosti ve křtu, nýbrž pouze působí činnost jednajícího. Ale souhlas je účinnou příčinou v manželství, a proto není podobně.

K druhému se musí říci, že k manželství nestačí jakékoliv dobrovolno, nýbrž dobrovolno úplné, protože má býti ustavičné: a proto mu překáží násilné smíšené.

K třetímu se musí říci, že ne vždy má býti veden k tomu, aby v onom manželství zůstal, nýbrž pouze, když je obava nebezpečí rozluky; jinak však nehřeší, protože nesplniti přísliby, jež činí nechtě, nemá podobu špatnosti.

XLVII. ČLÁNEK 4.

Zda souhlas vynucený působí manželství se strany nutícího.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že souhlas vynucený, aspoň se strany nutícího, působí manželství; protože manželství je znamení duchovního spojení. Ale duchovní spojení, jež je skrze lásku, může býti s tím, jenž nemá lásky. Tedy také manželství s tím, kde nechce.

Mimo to, jestliže ona, jež byla přinucena, potom souhlasí, bude pravé manželství. Ale ten, kdo první přinutil, ze souhlasu oné není vázán. Tedy z prvního souhlasu byl vázán manželstvím.

Avšak proti, manželství je vztah vyrovnanosti. Ale takový vztah je stejně v obou. Tedy, jestliže je překážka se strany jednoho, nebude manželství se strany druhého.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž manželství je jakýsi vztah, a nemůže vzniknouti vztah na jednom kraji, aniž by nastal na druhém, proto, cokoli překáží manželství u jednoho, překáží mu u druhého, protože nemůže býti, aby někdo byl mužem nemanželky, nebo že některá je manželkou, nemajíc muže, jako ani matkou, nemajíc syna: a proto se obecně říká, že manželství nekulhá.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač úkon milujícího může jíti na nemilujícího, přece jednota mezi nimi nemůže býti, není-li vzájemného milování. A proto praví Filosof, v VIII. Ethic., že k přátelství, jež spočívá v jakési jednotě, vyžaduje se opětování.

K druhému se musí říci, že ze svobodného souhlasu onoho, kdo první byl přinucen, nevzniká manželství, leč, pokud předchozí souhlas u druhého ještě dosud zůstává v platnosti; pročež, kdyby nesouhlasil, nevzniklo by manželství.

XLVII. ČLÁNEK 5.

Zda podmíněným souhlasem vzniká manželství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ani podmíněným souhlasem nevzniká manželství, protože, co se tvrdí pod podmínkou, nevyslovuje se jednoduše. Ale v manželství musejí býti slova, jednoduše vyjadřující souhlas. Tedy podmínka nějakého souhlasu nepůsobí manželství.

Mimo to manželství musí býti jisté. Ale kde se něco řekne pod podmínkou, staví se do pochybnosti. Tedy takový *souhlas nepůsobí* manželství.

Avšak proti, v jiných smlouvách nastává závazek při podmínce, a obtož, obtož-li podmínka. Tedy, poněvadž manželství je nějaká smlouva, zdá se, že může nastati při podmíněném souhlasu.

Odpovídám: Musí se říci, že přiložená podmínka buď je o přítomnosti nebo o budoucnu. Je-li o přítomnosti, a není proti manželství, ať je počestná nebo nepočestná, manželství ob stojí, ob stojí-li podmínka, a neobstojí-li, neobstojí. Ale, jestliže je proti dobrům manželství, nepovstává manželství, jak také bylo řečeno o zasnubách. Je-li však podmínka o budoucnu, buď je nezbytná, jako zítřejší východ slunce, a tehdy je manželství, protože taková budoucí jsou přítomná ve svých příčinách: nebo je nahodilá, jako poskytnutí peněz nebo schválení rodičů: a tu je též soud o takovém souhlasu, jako o souhlasu, který se stává slovy o budoucnu: pročež nepůsobí manželství.

A z toho je patrné řešení k námitkám.

XLVII. ČLÁNEK 6.

Zda někdo může být nařízením otce dohnán k uzavření manželství.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že někdo nařízením otce může být dohnán k uzavření manželství. Praví se totiž Kolos. 3: „Synové, poslouvejte svých rodičů ve všem.“ Tedy i v tomto jsou vázáni poslouchati.

Mimo to Isák přikázal Jakubovi, Gen. 28, aby si nebral manželku z dcer Kanaanu. Nebyl by však přikázal, kdyby podle práva nemohl přikazovati. Tedy syn v tom je vázán poslouchati otce.

Mimo to nikdo nemá příslibovati, hlavně přísahou, za toho, jež nemůže donutiti k zachování. Ale rodiče slibují budoucí manželství za děti, a také dotvrzují přísahou. Tedy mohou příkazem nutiti děti ke splnění.

Mimo to duchovní otec, totiž papež, může přiměti nařízením k duchovnímu manželství, totiž ku přijetí biskupství. Tedy též tělesný otec může k tělesnému manželství.

Avšak proti, nařídí-li otec manželství, syn může bez hříchu vstoupiti do řehole. Tedy v tomto není povinen ho poslouchati.

Mimo to, kdyby byl vázán poslouchati, zasnuby uzavřené rodiči bez souhlasu dětí, by obstály. Ale to je proti právům. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto v manželství je jakoby jakási ustavičná služebnost, otec nemůže nutiti syna k manželství nařízením, poněvadž je svobodného stavu; ale může jej vésti z rozumné příčiny; a tu, jak se má syn k oné příčině, tak se má k nařízení otcovu: tak totiž, že totiž, nutí-li ona příčina z nezbytnosti nebo z počestnosti, i nařízení otcovo podobně nutí; jinak ne.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Apoštolovo se nerozumí v oněch, v nichž je si svobodný, jako otec. A takové je manželství, skrze něž také syn stává se otcem.

K druhému se musí říci, že Jakub byl jinak vázán vykonati to, co nařizoval Isák, jak pro špatnost oněch žen, tak také proto, že sémě Kanaanu mělo být vymýceno ze země, jež byla zaslíbena semeni patriarchů. A proto Isák mohl nařizovati.

K třetímu se musí říci, že nepřisahají, leč rozumí-li se jiná podmínka, jestliže se jim bude líbiti; a oni jsou vázáni k navádění jich s dobrým svědomím.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří praví, že papež nemůže někomu naříditi, aby přijal biskupství, protože souhlas musí být svobodný. Ale takové tvrzení by ničilo církevní řád: kdyby totiž někdo nemohl být nucen přijmouti řízení Církve, nemohla by se zachovati Církev, poněvadž někdy ti, kdo jsou k tomu schopni, nechtějí přijmouti, leč přinuceni.

A proto se musí říci, že není podobně zde a tam. protože není nějaká tělesná služebnost v duchovním manželství, jako v tělesném: duchovní totiž manželství jest jako nějaký úřad spravování státu: I. Kor. 4: „Tak nás považuj člověk za služebníky Kristovy.“

OTÁZKA XLVIII. O PŘEDMĚTU SOUHLASU

Dělí se na dva články.

Potom je úvaha o předmětu souhlasu. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda souhlas, jenž působí manželství, je souhlas s tělesným splynutím.
2. Zda souhlas o některé pro nepočestnou příčinu působí manželství.

XLVIII. ČLÁNEK 1.

Zda souhlas, jenž působí manželství, je souhlas s tělesným splnutím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že souhlas, jenž působí manželství, je souhlas s tělesným splnutím. Práví totiž Jeronym, že „slibujícím panenství je záhubou nejen sňatek, nýbrž i chtítí sňatek“. Ale nebylo by to záhubné, kdyby nebylo protivou panenství, jehož není sňatek protivou, leč pro tělesné splnutí. Tedy souhlas vůle, jenž je ve sňatku, jest o tělesném splnutí.

Mimo to vše, co je dovoleno v manželství mezi mužem a ženou, může býti dovoleno mezi bratrem a sestrou, vyjímajíc tělesné splnutí. Ale nemůže nastati dovoleně mezi nimi manželský souhlas. Tedy manželský souhlas je souhlas o tělesném splnutí.

Mimo to řekne-li žena muži: „Souhlasím o tobě. jen když mne nepoznáš“, není manželský souhlas, protože je tam něco proti podstatě řečeného souhlasu. Ale nebylo by, kdyby řečený souhlas nebyl o tělesném splnutí. Tedy, atd.

Mimo to v jakékoli věci počátek odpovídá dokonání. Ale manželství se dokonává tělesným splnutím. Poněvadž tedy se začíná souhlasem, zdá se, že souhlas jest o tělesném splnutí.

Avšak proti, nikdo souhlasící o tělesném splnutí není panicem myslí a tělem. Ale bl. Jan Evangelista po sňatkovém souhlase byl panicem myslí i tělem. Tedy nesouhlasil o tělesném splnutí.

Mimo to účinek odpovídá příčině. Ale souhlas je příčinou manželství. Poněvadž tedy z bytnosti manželství není tělesné splnutí, zdá se, že ani souhlas, jenž působí manželství, není o tělesném splnutí.

Odpovídám: Musí se říci, že souhlas, jenž působí manželství, je souhlas o manželství, protože vlastní účinek vůle je samo chtěné. Proto, jako se má tělesné splnutí k manželství, tak souhlas, jenž působí manželství, jest o tělesném splnutí. Manželství však, jak bylo svrchu řečeno, není bytnostně samo tělesné spojení, nýbrž jakési sdružení muže se ženou vzhledem k tělesnému spojení, a jiným, jež v důsledku náleží muži a ženě, pokud se jim dává moc navzájem stran tělesného splnutí, a toto sdružení se nazývá manželské splnutí. Z čehož je patrné, že řekli dobře, kdo řekli, že souhlasiti s manželstvím je zahaleně souhlasiti s tělesným splnutím, nikoli otevřeně; nemá se totiž rozuměti, leč, jako zahaleně jest účinek obsažen ve své příčině, protože možnost tělesného splnutí, s nímž se souhlasí, je příčinou tělesného splnutí, jako možnost užívati své věci je příčinou užívání.

K prvnímu se tedy musí říci, že souhlas o manželství proto se zavrhuje po slibu panenství, protože takovým souhlasem se dává možnost k tomu, co není dovoleno, jako by hřešil, kdo by dal jinému moc vzíti to, co on má v úschově, nejenom tím, že by mu to dal skutkově. O souhlasu pak blahoslavené Panny svrchu bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že mezi bratrem a sestrou nemůže býti navzájem moc na tělesné splnutí, jako také ani dovolené splnutí tělesné. A proto důvod neplatí.

K třetímu se musí říci, že ona výslovná podmínka neodporuje pouze úkonu, nýbrž i možnosti tělesného splnutí, a proto odporuje manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že zahájené manželství odpovídá dokonánímu jako pohotovost nebo mohoucnost úkonu, jenž je činnost.

Důvody však *proti* ukazují, že souhlas o tělesném splnutí není otevřeně, a to je pravdivé.

XLVIII. ČLÁNEK 2.

Zda manželství může býti ze souhlasu někoho o některé pro nepočestnou příčinu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že manželství nemůže býti ze souhlasu někoho o některé pro nepočestnou příčinu. Jednoho totiž jest jediný pojem. Ale manželství jest jedna svátost. Tedy nemůže nastati z úmyslu jiného cíle než onoho, k němuž bylo ustanoveno od Boha, totiž na plození dětí.

Mimo to spojení manželstvím je od Boha, jak je patrné Mat. 19: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ Ale spojení, jež nastává pro hanebné příčiny, není od Boha. Tedy není manželstvím.

Mimo to při jiných svátostech není svátost, nezachová-li se úmysl Církve. Ale úmysl Církve ve svátosti manželství není na nějakou hanebnou příčinu. Tedy jestliže z nějaké hanebné příčiny se uzavře manželství, nebude právě manželství.

Mimo to, podle Boetia, „čeho cíl je dobrý, samo je též dobré“. Ale manželství je vždycky dobré. Tedy není manželství, nastává-li pro špatný cíl.

Mimo to manželství naznačuje spojení Krista s Církví. Ale tam nepadá nějaká hanebnost. Tedy ani manželství nelze uzavřít pro nějakou hanebnou příčinu.

Avšak proti jest, že, kdo křtí jiného s úmyslem zisku, pravdivě křtí. Tedy i kdo uzavírá s nějakým úmyslem zisku, je právě manželství.

Mimo to dokazují totéž příklady a autority, jež jsou uloženy v Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že účelovou příčinu manželství lze brát dvojmo, totiž o sobě a případkově. Manželství příčina o sobě je, k níž je manželství ze sebe zřízeno: a ta je vždy dobrá, totiž plození dětí a uniknutí smilstvu.

Ale případkově jeho účelovou příčinou je to, co uzavírající zamýšlejí z manželství. A protože to, co se zamýšlí z manželství, následuje manželství, a dřívější se nerůzní z pozdějších, nýbrž naopak, proto z oné příčiny nedostává manželství dobrotu nebo špatnost, nýbrž sami uzavírající, jejichž je cíl o sobě. A protože příčiny případkově jsou nekonečné, proto takových příčin může být nekonečně v manželství, z nichž některé počestné a některé nepočestné.

K prvnímu se tedy musí říci, že je to pravdivé o příčině o sobě a hlavní; ale co má cíl o sobě a hlavní jeden, může mít více cílů druhotných o sobě, a nekonečně případkových.

K druhému se musí říci, že spojení se může brát za vztah sám, jenž je manželství, a takové je vždy od Boha, a je dobré, ať se stane z jakékoliv příčiny; nebo za úkon těch, kdo se spojují, a tak je někdy špatné, a není od Boha, jednoduše řečeno. Ani není nevhodné, že nějaký účinek jest od Boha, jehož příčina je špatná, jako dítě, jež přijde z cizoložství; není totiž z oné příčiny, pokud je špatná, nýbrž pokud má něco z dobra, podle čehož je od Boha, ačkoliv jednoduše není od Boha.

K třetímu se musí říci, že úmysl Církve, jímž zamýšlí podávat svátost, je nezbytný ke každé svátosti; takže, když není zachován, nic se ve svátostech nekoná. Ale úmysl Církve, jímž zamýšlí užitek, pocházející ze svátosti, jest, aby dobře byla svátost, a ne z nezbytnosti její: proto když se nezachová, nicméně je pravá svátost. Ale přece opomíjející tento úmysl hřeší; jako když ve křtu se nezamýšlí zdravý mysl, jež zamýšlí Církev. A podobně onen, kdo zamýšlí uzavřít manželství, ačkoli manželství neřídí k onomu cíli, jež zamýšlí Církev, nicméně uzavírá právě manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono zamýšlené zlo není cílem manželství, nýbrž uzavírajících.

K pátému se musí říci, že samo sjednocení je znamením spojení Krista a Církve, a ne činnost sjednocených: a proto důvod neplatí.

OTÁZKA XLIX. O DOBRECH MANŽELSTVÍ

Dělí se na šest článků.

Následovně jest úvaha o dobrech manželství. O tom je šest otázek:

1. Zda mají být nějaká dobra na omluvení manželství.
2. Zda dostatečně jsou označena.
3. Zda dobro svátosti je hlavnější mezi jinými dobry.
4. Zda úkon manželství řečenými dobry je omluven od hříchu.
5. Zda bez nich někdy může být omluven od hříchu.
6. Zda, když je bez nich, je vždy smrtelným hříchem.

XLIX. ČLÁNEK 1.

Zda mají být nějaká dobra na omluvení manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že manželství nemá mít nějaká dobra, jimiž je omlu-

no. Jako totiž zachování jedince, které se děje těmi, jež náležejí k vyživování, je v úmyslu přírody, tak zachování druhu, které se děje manželstvím, a mnohem více, čím hodnotnější a lepší je dobro druhu než dobro jednoho jedince. Ale na omluvení úkonu vyživování není třeba nějakých dob. Tedy také ani na omluvení manželství.

Mimo to podle Filosofova, v VIII. Ethic, přátelství, které je mezi mužem a manželkou, je přirozené, a *uzavírá* v sobě počestné, užitečné a těšící. Ale ono, co v sobě je počestné, nepotřebuje nějaké omluvy. Tedy ani manželství by se neměla přidělovati nějaká dobra omlouvající.

Mimo to manželství je ustanoveno na vyléčení a za úkol, jak bylo řečeno svrchu. Ale pokud je za úkol. Nepotřebuje omluvy, protože tak by bylo potřebovalo také v ráji omluvy, což je nesprávné; tam by totiž býval „počestný sňatek a neposkvrněné lože“, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov. Podobně ani také, pokud je na vyléčení, jako také ani jiné svátosti, jež jsou ustanoveny na vyléčení hříchu. Tedy manželství nemá mítí taková omlouvající dobra.

Mimo to ke všem, která se čestně mohou dít, jsou zařizeny ctnosti. Jestliže tedy manželství nějakými dobry může býti zčestněno, nepotřebuje jiných zčestňujících než ctností ducha: a tak nemají manželství býti označována nějaká dobra, jimiž je zčestněno, jako také ani jiným, v nichž řídí ctnosti.

Avšak proti, kdekoliv je povolení, tam je potřebný nějaký omluvný důvod. Ale manželství se dovoluje ve stavu slabosti „podle povolení“, jak je patrné I. Kor. 7. Tedy potřebuje býti omluveno nějakými dobry.

Mimo to soulož smilná a manželská jsou téhož druhu co do druhu přírody. Ale smilná soulož o sobě je hanebná. Tedy k tomu, aby manželská nebyla hanebná, musí se jí něco přidati, co by patřilo k její počestnosti, a převedlo na jiný druh mravu.

Odpovídám: Musí se říci, že nikdo moudrý nemá snéstí nějakou ztrátu, leč za náhradu nějakého rovného nebo s lepšího dobra. Proto vyvolení něčeho, co má připojenu nějakou ztrátu, potřebuje připojení nějakého dobra, jež by nahradilo řád a počestnost. Ve spojení muže a ženy však se přihází porucha rozumu: jak proto, že prudkost potěšení pohltní rozum, takže nemůže něco jiného rozuměti při něm, jak praví Filosof v III. Ethic, tak také pro soužení těla. Jež musejí takoví snášeti pro časné starosti, jak je patrné I. Kor. 7. A proto volba takového spojení nemůže býti spořádaná, leč nahrazením některých, z nichž je řečené spojení počestným: a to jsou dobra, jež omlouvají manželství, a činí počestným.

K prvnímu se tedy musí říci, že v úkonu jídla není tak prudké potěšení, pohlcující rozum, jako je v řečeném skutku. Jednak proto, že plodivá síla, již se přenáší prvotní, je nakažena a porušena; vyživovací však, již se nepřenáší, není porušena ani nakažena; jednak také proto, že nedostatek jedincův každý v sobě více pociťuje, než nedostatek druhu. Pročež na povzbuzení k jídlu, jímž se odpomáhá nedostatku jedincovu, stačí pocit samého nedostatku; ale na povzbuzení k úkonu, jímž se odpomáhá nedostatku druhu, božská prozřetelnost přiložila potěšení v onom úkonu, jež pohne také živočichy, v nichž není nákaza prvotního hříchu. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že tato dobra, jež činí manželství počestným, jsou v pojmu manželství: a proto jich nepotřebuje jako nějakých vnějších na počestnost toho, nýbrž jako příčin své počestnosti, jež přísluší jemu o sobě.

K třetímu se musí říci, že manželství tím samým, že je úkol nebo lék, má povahu užitečného a počestného. Ale to obojí mu přísluší z toho, že má tato dobra, jimiž se stává i úkolem, i lékem, podávajícím lék dychtivosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že nějaký úkon ctnosti je počestný jak ctností, jakožto vykonávajícím prvkem, i okolnostmi, jakožto tvarovými jeho prvky. Tím způsobem pak se mají dobra manželství k manželství, jako okolnosti k úkonu ctnosti, z nichž má, že může býti úkonem ctnosti.

XLIX. ČLÁNEK 2.

Zda dobra manželství jsou dostatečně vyznačena.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dobra manželství nedostatečně jsou vyznačena Mistrem Sentencí, totiž *víra*, *potomstvo* a *svátost*, protože manželství není v lidech jen na plození a živění potomstva, nýbrž také na družnost společného života, pro společné práce, jak se praví v

VIII. Ethic. Tedy, jako se udává potomstvo za dobro manželství, tak by se mělo udávati také sdílení prací.

Mimo to spojení Krista s Církví, které značí manželství, se dokonává skrze lásku. Tedy mezi dobra manželství spíše se má klásti láska než víra.

Mimo to, jako se v manželství vyžaduje, aby nikdo z manželů nepřistupoval k loži cizímu, tak se vyžaduje, aby jeden druhému dal povinné. Ale první patří k víře, jak praví Mistr. Tedy by se měla čítati také spravedlnost mezi dobra manželství, pro dávání povinného.

Mimo to, jako v manželství, pokud značí spojení Krista a Církve, vyžaduje se nedílnost, tak též jednota, aby byla jedna jednoho. Ale svátost, jež se čítá mezi tři dobra manželství, patří k nedělení. Tedy by mělo býti něco jiného, co by patřilo k jednotě.

Avšak proti, zdá se, že přebývají, protože jediná ctnost stačí na počestnost jediného úkonu. Ale víra je nějaká jedna ctnost. Tedy nebylo potřeba jiná dvě přidávati pro počestnost manželství.

Mimo to, nic nedostává z téhož ráz užitečného a počestného, ježto užitečné a počestné dělí dobro z protilehlých. Ale z potomstva dostává manželství ráz užitečného. Tedy potomstvo se nemá počítati mezi dobra, jež dávají manželství počestnost.

Mimo to nic se nemá stanoviti samo za svou vlastnost nebo podmínku. Ale tato dobra se stanoví za jakési podmínky manželství. Tedy, ježto manželství je svátost, nemá se klásti svátost mezi dobra manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství jest úkol přírody, a je svátost Církve. Pokud pak jest úkol přírody, dvě mu dávají spořádanost, jako též každému jinému úkonu ctnosti: z nichž jedno se vyžaduje se strany samého činitele, a to jest úmysl náležitý cíle: a tak se stanoví *potomstvo* dobrem manželství. Jiné se vyžaduje se strany samého úkonu, jenž je dobrý z rodu, tím, že je v náležité látce; a tak je *víra*, ve které člověk přistupuje ke své, a ne k jiné. Ale dále má nějakou dobrotu, pokud je svátost: a *to* se naznačuje jménem *svátosti*.

K prvnímu se tedy musí říci, že v potomstvu se rozumí nejen plození potomstva, nýbrž také jeho výchova, k níž, jako k cíli, je řízeno celé sdílení prací, jež je mezi mužem a manželkou, jakožto spojenými manželství, protože otcové přirozeně strádají pro děti, jak je patrné II. Kor. 12. A tak v potomstvu, jakožto v hlavním cíli, jiný je uzavřen jakožto druhotný.

K druhému se musí říci, že víra se zde nebere, pokud je božská ctnost, nýbrž pokud je částí spravedlnosti, pokud se věrou míní zachovávání příslibů; protože v manželství, ježto je nějaká smlouva, je nějaké příslibení skrze něž tento muž se určuje této ženě.

K třetímu se musí říci, že, jako v příslibení manželství je obsaženo, že žádný nepřistoupí, k cizímu loži, tak také, že si navzájem dají povinné: a toto je také hlavnější, ježto následuje ze samého vzájemného propůjčení moci. A *proto* obojí náleží k víře. Ale v kn. Sent. se udává to, co je méně zjevné. *Ke čtvrtému* se musí říci, že ve svátostech je třeba rozuměti nejen nedělnost, nýbrž všechna ona, jež následují manželství, poněvadž je znamením spojení Krista a Církve. Nebo se musí říci, že jednota, jíž se dotýká námitka, patří k víře, jako nedělení ke svátosti.

K pátému se musí říci, že víra se zde nebere za nějakou ctnost, nýbrž za nějakou podmínku ctnosti, od níž má jméno víra, jež se udává za část spravedlnosti.

K šestému se musí říci, že jako náležité užívání užitečného dobra dostává povahu čestného, ne sice z užitečného, nýbrž z rozumu, jenž působí správné užívání, tak také zařízení k nějakému užitečnému dobru může působiti dobrotu čestnosti ze síly rozumu, působícího náležité zařízení. A tím způsobem je užitečné manželství z toho, že je zařízení k potomstvu; a nicméně počestné, pokud náležitě je zařízení.

K sedmému se musí říci, že, jak praví Mistr ve IV. Sent, 31. dist, svátost tu nesluje samo manželství, nýbrž jeho nerozlučnost, jež je znamením téže věci, jíž je manželství. Nebo se musí říci, že, ač manželství je svátost, přece jiné je, že manželství je manželství, a jiné, že je svátost, protože nejen na to bylo ustanoveno, aby bylo za znamení svaté věci, nýbrž také, aby bylo úkolem přírody. A proto povaha svátosti je nějaká podmínka přistupující k manželství o sobě uvažovanému, z čehož má také počestnost. A proto jeho svátostnost, abych tak řekl, se klade mezi

dobra, dávající počestnost manželství. A podle toho v třetím dobru manželství, totiž svátosti, se rozumí nejen nerozlučnost, nýbrž také všechna, jež náležejí k jeho naznačování.

XLIX. ČLÁNEK 3.

Zda svátost je hlavnější mezi dobry manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svátost není hlavnější mezi dobry manželství, protože cíl je nejpřednější v každém. Ale potomstvo je cíl manželství. Tedy potomstvo je hlavnější dobro manželství.

Mimo to hlavnější než rod pojmu druhu jest odlišnost, jež naplňuje druh, jako tvar než látka v ustavení přírodní věci. Ale svátost náleží manželství pro jeho rod: potomstvo pak a víra z důvodu odlišnosti, pokud je taková svátost. Tedy jiná dvě jsou v manželství hlavnější než svátost.

Mimo to, jako se nachází manželství bez potomstva a víry, tak se nachází bez nerozlučnosti, jak je patrné, když jeden z manželů před dokonáním manželství přechází do řehole. Tedy ani z tohoto důvodu není svátost hlavnější v manželství.

Mimo to účinek nemůže být hlavnější než jeho příčina. Ale souhlas, jenž je příčinou manželství, často se mění. Tedy i manželství se může rozvázat, a tak nerozlučnost nedoprovází vždycky manželství.

Mimo to svátosti, jež mají trvalý účinek, vtiskují charakter. Ale v manželství se nevztiskuje charakter. Tedy nemá ustavičnou nerozlučnost: a proto, jako je manželství bez potomstva, tak může být bez svátosti. A tak totéž, co dříve.

Avšak proti, co se klade do výměru věci, to jest jí nejvíce bytnostné. Ale nedělení, jež náleží ke svátosti, se klade do výměru, nahoře o manželství daného, ne však potomstvo nebo víra. Tedy svátost mezi jinými je více bytnostné.

Mimo to božská moc, jež působí ve svátostech, je účinnější než lidská moc. Ale potomstvo a víra náležejí k manželství, pokud jest úkolem lidské přirozenosti, svátost však, pokud je z Božího ustanovení. Tedy svátost je hlavnější v manželství než jiná dvě.

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá v nějaké věci hlavnější než jiné dvěma způsoby: buď, že je bytnostnější nebo hodnotnější. Jestliže proto, že hodnotnější, tak všemi způsoby svátost je hlavnější mezi třemi dobry manželství, protože patří k manželství, pokud je svátostí milosti; jiná dvě však patří k němu, pokud je nějakým úkolem přírody; dokonalost milosti je však hodnotnější než dokonalost přírody. Jestliže se však řekne hlavnější, protože bytnostnější, pak jest rozlišovati, protože víru a potomstvo lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem o sobě, a tak náležejí k užívání manželství, jímž se i plodí potomstvo, i zachovává manželská úmluva. Ale nerozlučnost, již obnáší svátost, patří k samému manželství o sobě, protože tím samym, že manželskou úmluvou si navždy manželé odevzdávají vzájemně moc na sebe, následuje, že se nemožnou odloučiti. A odtud je, že manželství se nikdy neshledává bez nerozlučnosti, kdežto se shledává bez víry a potomstva, protože bytí věci nezávisí na užívání jí. A podle toho svátost je bytnostnější v manželství než víra a potomstvo.

Jiným způsobem lze pozorovati víru a potomstvo podle toho, jak jsou ve svých původech, takže potomstvem se míní úmysl potomstva, a věrou povinnost zachovati věrnost, bez nichž také nemůže být manželství, protože tato manželství jsou způsobena manželskou úmluvou; takže, kdyby něco protivného těmto bylo vyjádřeno v souhlasu, který činí manželství, nebylo by pravé manželství. A při takovém pojetí víry a potomstva jest jisté, že potomstvo je nejbytnostnější v manželství, a druhé víra, a třetí svátost; jako také člověku je bytnostnější bytí přirozené než bytí milostí, ačkoliv bytí milostí je hodnotnější.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl podle úmyslu je první ve věci, ale podle dosažení je poslední; a podobně se má potomstvo mezi dobry manželství. A proto nějak je hlavnější a nějak není.

K druhému se musí říci, že svátost, i pokud se stanoví třetím dobrem manželství, patří k manželství z důvodu své odlišnosti, sluje totiž svátost od naznačování této určité svaté věci, kterou manželství naznačuje.

K třetímu se musí říci, že sňatek, podle Augustina, je dobro smrtelníků. Pročež při vzkříšení

„nebudou se asi ženiti, ani vdávati," jak se praví Mat. 22. A proto pouto manželství nesahá za život, v němž se uzavírá; a *proto* se nazývá nerozlučitelné, protože se nemůže v tomto životě rozloučiti, leda toliko smrtí buď tělesnou po tělesném spojení, nebo duchovní po duchovním.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli souhlas, jenž působí manželství, není ustavičný látkově, to jest co do podstaty úkonu, protože onen úkon přestává, a může nastoupiti protivný, přece, tvarově řečeno, je ustavičný, protože jest o ustavičnosti pouta, jinak by nepůsobil manželství; dočasný totiž souhlas o některé nepůsobí manželství. A proto tvarové, pokud úkon dostává druh od předmětu. A podle toho manželství ze souhlasu dostává nerozlučnost.

K pátému se musí říci, že ve svátostech, v nichž se vtiskuje charakter, dává se moc k duchovním úkonům, ale v manželství k tělesným úkonům. Proto manželství v moci, již dostávají manželé navzájem na sebe, se shoduje se svátostmi, v nichž se vtiskuje charakter. A z toho má nerozlučnost, jak praví Mistr; ale liší se od nich, pokud ona moc je k tělesným úkonům: a proto nevrtiskuje duchovní charakter.

XLIX. ČLÁNEK 4.

Zda úkon manželství je omluven řečenými dobry.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že úkon manželství nemůže býti omluven řečenými dobry, aby nebyl vůbec hříchem, protože kdokoli podstupuje ztrátu většího dobra pro menší dobro, hřeší, protože nezřízeně podstupuje. Ale dobro rozumu, jež trpí v úkonu manželském, je větší než tato tři dobra manželství. Tedy řečená dobra nestačí na omluvení manželské soulože.

Mimo to, jestliže dobro se přidá ke zlu v rodě mravu, celé se stává zlem, ne však celé dobrem, protože jedna okolnost špatná činí úkon špatným, jedna však nečiní jej dobrým. Ale manželský úkon sám o sobě je špatný; jinak by nepotřeboval omluvy. Tedy připojená dobra manželství nemohou jej učiniti dobrým.

Mimo to, kdekoliv je nezřízenost vášně, tam je neřest v mravech. Ale dobra manželství nemohou způsobiti, aby potěšení onoho úkonu nebylo nezřízené. Tedy nemohou omlouvat, aby nebyl hříchem.

Mimo to stud není než za ošklivý úkon, podle Damašského, II. kn. O orthod. víře. Ale dobra manželství neodnímají rdění za onen úkon. Tedy nemohou mluvit, aby nebyl hříchem.

Avšak proti, manželská soulož se neliší od smilství, leč dobry manželství. Kdyby tedy tato nestačila ji omluviti, tu by manželství zůstalo vždy nedovolené, což je proti tomu, co jsme měli svrchu.

Mimo to dobra manželství se mají k jeho úkonu jako náležité okolnosti, jak bylo řečeno. Ale takové okolnosti dostatečně působí, že úkon nějaký není špatný. Tedy i tato dobra mohou omluviti manželství, aby žádným způsobem nebylo hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký úkon sluje omluvený dvojmo: jedním způsobem se strany činitele, takže se nepřičítá činiteli k vině, ačkoliv je špatný, nebo aspoň k tak veliké vině; jako se praví, že nevědomost omlouvá hřích zcela nebo z části. Jiným způsobem sluje úkon omluvený se své strany, tak totiž, že není špatný; a tím způsobem se praví, že řečená dobra omlouvají úkon manželství. Z téhož pak má nějaký úkon, že není špatný v rodě mravu, i že je dobrý, protože není nějaký úkon nelišný, jak bylo řečeno v druhé knize. Někaký úkon lidský však sluje dobrým dvojmo: jedním způsobem dobrotou ctnosti, a tak úkon má dobrotu z těch, jež jej kladou do středu. A to činí v manželském úkonu víra a potomstvo, jak je patrné z řečených. Jiným způsobem dobrotou svátosti, pokud totiž úkon se nazývá nejen dobrým, nýbrž také svatým: a tuto dobrotu má úkon manželství z nedělitelnosti spojení, podle níž naznačuje spojení Krista s Církví. A tak je patrné, že řečená dobra dostatečně omlouvají úkon manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkonem manželství neupadá člověk do škody rozumu co do pohotovosti, nýbrž toliko co do úkonu. A není nevhodné, že někdy nějaký úkon, jenž je lepší podle svého rodu, je přerušen pro nějaký méně dobrý úkon, neboť se to může státi bez hříchu, jak je patrné u toho, kdo ustává od úkonu rozjímání, aby se někdy věnoval činnosti.

K druhému se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby zlo, jež neoddělitelně provází soulož, bylo zlo viny. Avšak není zlo viny, nýbrž pouze trestu., jímž je neposlušnost dychtivosti vůči ro-

zumu. A proto nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že nadbytek vášně, který působí neřest, se neměří podle velikosti jejího napětí, nýbrž podle jejího poměru k rozumu. Proto tehdy pouze se považuje vášně za nezřízenou, když překračuje hranice rozumu. Potěšení však, jež nastává v úkonu manželském, ačkoliv má největší napětí, přece před svým začátkem nepřekročuje hranice, rozumem jemu vymezené, ačkoli v potěšení samém rozum nemůže je udržovati.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona ošklivost, jež je vždy v manželském úkonu, a působí stud, není ošklivost viny, nýbrž trestu, protože pro každý nedostatek se člověk přirozeně rdí.

XLIX. ČLÁNEK 5.

Zda manželský úkon může býti omluven bez dober manželství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že manželský úkon může býti omluven také bez dober manželství; koho totiž pouze příroda vede k manželskému úkonu, nezdá se zamýšleti nějaké dobro manželství, protože dobra manželství patří k milosti nebo ctnosti. Ale když někdo pouhou přírodní žádostí je veden k řečenému úkonu, nezdá se to hřích, protože žádné přírodní není špatné, protože zlo je „mimo přírodu a mimo řád“, jak praví Diviš, hl. IV. o Bož. Jmen. Tedy manželský úkon může býti omluven i bez dober manželství.

Mimo to, kdo užívá manželky, aby unikl smilstvu, ten nezdá se zamýšleti nějaké dobro manželství. Ale takový se nezdá hřešiti, protože na to bylo manželství poskytnuto lidské slabosti, aby nebylo smilstva, jak je patrné I. Kor. 7. Tedy také bez dober manželství může býti omluven jeho úkon.

Mimo to, kdo užívá své věci dle libosti, nejedná proti spravedlnosti; a tak se nezdá hřešiti. Ale manželstvím se manželka stává věcí muže, a obráceně. Tedy, jestliže užívají sebe navzájem dle libosti, z nutkání náruživosti. nezdá se to hřích. A tak totéž, co dříve.

Mimo to, co je dobré z rodu, to se nestává špatným, leč se děje ze špatného úmyslu. Ale manželský úkon, jímž někdo poznává svou, je z rodu dobrý. Tedy nemůže býti špatný, leč se děje ze špatného úmyslu. Ale může se díti z dobrého úmyslu, i když nezamýšlí nějaké dobro manželství; jako když někdo tím zamýšlí zachování nebo dosažení tělesného zdraví. Tedy se zdá, že i bez dober manželství může býti onen úkon omluven.

Avšak proti, odstranění příčiny odstraňuje účinek. Ale příčina počestnosti manželského úkonu jsou dobra manželství. Tedy bez nich nemůže býti omluven úkon manželský.

Mimo to řečený úkon se neliší od smilného úkonu, leč v řečených dobrech. Ale smilná soulož je vždy špatná. Tedy, není-li omluven řečenými dobry, také" manželský úkon vždycky bude špatný.

Odpovídám: Musí se říci, že jako dobra manželství, pokud jsou v pohotovosti, činí manželství počestným a svatým, tak také, pokud jsou ve skutkovém úmyslu, činí úkon manželství počestným, co do oněch dvou dober manželství, jež mají zřetel k jeho úkonu. Pročež, když manželé se sejdou k vůli plození potomstva, nebo aby si dali povinné, což patří k víře, zcela jsou omluveni od hříchu. Ale třetí dobro nepatří k užívání manželství, nýbrž k jeho bytnosti, jak bylo řečeno: pročež činí počestným samo manželství, ne však jeho úkon, že by se stal jeho úkon bez hříchu tím, že se scházejí k vůli nějakému naznačování. A proto pouze dvěma způsoby se manželé scházejí bez veškerého hříchu, totiž k vůli plození potomstva a dání povinného: jinak však je tam vždy hřích, aspoň všední.

K prvnímu se tedy musí říci, že potomstvo, pokud je dobrem svátosti, přidává k potomstvu, pokud je dobrem zamýšleným přírodou. Příroda totiž zamýšlí potomstvo, pokud se v něm zachraňuje dobro druhu; ale v potomstvu, pokud je dobrem svátosti manželství, nadto se rozumí, aby počaté potomstvo dále bylo řízeno k Bohu. A proto je třeba, aby úmysl přírody, jež zamýšlí potomstvo, byl obrácen skutkově nebo pohotovostně k úmyslu potomstva, pokud je dobrem svátosti: jinak by se zůstávalo u tvora, což nemůže býti bez hříchu. A proto když pouze příroda nutká k úkonu manželství, není zcela omluven od hříchu, leč pokud pohyb přírody je řízen skutkově nebo pohotovostně k úmyslu potomstva, pokud je dobrem svátosti. Avšak nenásleduje, že hnutí přírodní je špatné, nýbrž že je nedokonalé, není-li dále zařízeno k nějakému dobru manžel-

ství.

K druhému se musí říci, že, jestliže někdo manželským úkonem zamýšlí zabránit smilstvu u manžela, není nějak hříchem, protože to je nějaké dání povinného, jež patří k dobru víry. Ale, jestliže zamýšlí zabránit smilstvu u sebe, pak je tam nějaká přebytnost: a podle toho je všedním hříchem; a také na to není manželství ustanoveno, leč podle shovívavosti, jež je se všedními hříchy.

K třetímu se musí říci, že jedna náležitá okolnost nestačí na to, aby úkon byl dobrý. A proto nemusí býti dobré užívání, když někdo jakkoliv užívá své věci, nýbrž když užívá své věci, jak má podle všech okolností.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoliv zamýšleti zachování tělesného zdraví není o sobě zlo, přece se tento úmysl stává špatným, jestliže se zamýšlí zdraví z něčeho, co není ze sebe k tomu zařizováno; jako kdo by ze svátosti křtu hledal jen tělesné zdraví. Podobně je také v projednávaném s manželským úkonem.

XLIX. ČLÁNEK 6.

Zda poznávající manželku, nezamýšleje nějaké dobro manželství, nýbrž pouhé potěšení, hřeší smrtelně.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že kdykoli někdo pozná manželku, nezamýšleje nějaké dobro manželství, nýbrž pouze potěšení, smrtelně hřeší; protože, jak praví Jeronym, k onomu Efes. 5, „Muži, milujte, atd., „rozkoše, jež se berou z objetí nevěstek, u manželek se zavrhuji“. Ale nic nesluje zavržené než smrtelný hřích. Tedy poznání manželku pouze pro rozkoš je vždy smrtelný hřích.

Mimo to souhlas s potěšením je smrtelný hřích, jak bylo řečeno v druhé knize. Ale kdokoli poznává svou manželku k vůli potěšení, souhlasí s potěšením. Tedy smrtelně hřeší.

Mimo to, kdokoli užívání tvorů neodnáší k Bohu, požívá tvorů, což je smrtelný hřích. Ale kdokoli užívá manželku pro pouhé potěšení, toto užívání neodnáší k Bohu. Tedy hřeší smrtelně.

Mimo to nikomu nenáleží vyobcování, leč za smrtelný hřích. Ale někomu, užívajícímu manželku v pouhé náruživosti, brání se vstoupiti do kostela, jak se praví v Předloze, jako by byl vyobcován. Tedy každý takový hřeší smrtelně.

Avšak proti jest, že podle Augustina, II. kn. Proti Julianovi, taková soulož se klade mezi každodenní hříchy, za něž se praví: „Otče, náš,“ atd., jak máme v Předloze. Ale takové nejsou smrtelné. Tedy, atd.

Mimo to, kdo užívá pokrmu toliko na potěšení, nehřeší smrtelně. Tedy ze stejného důvodu, kdo užívá manželku toliko na ukojení náruživosti.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že kdykoliv k manželskému úkonu pohne hlavně náruživost, je hřích smrtelný; ale když pohne jako poboční, je hřích všední, když však zcela pohrdá potěšením a nelíbí se mu, tu je vůbec bez všedního hříchu. Takže hledati v tomto úkonu potěšení je smrtelný hřích, podané potěšení přijmouti je všední hřích, ale nenáviděti je náleží dokonalosti. Ale to nemůže býti, protože podle Filosofova, v X. Ethic, týž je soud o potěšení a činnosti, *protože* dobrá činnost má dobré potěšení a špatné špatná. Pročež, ježto manželský úkon není o sobě špatný, ani nebude vždy smrtelným hříchem hledat potěšení.

A proto se musí říci, že, hledá-li se potěšení mimo počestnost manželství, že totiž někdo v manželce nevidí manželku, nýbrž pouze ženskou, připraven totéž činiti s ní, kdyby nebyla manželkou, je smrtelný hřích: a proto takový se nazývá přezhavený milovník manželky, protože totiž ona žhavost jde za dobra manželství. Jestliže však se hledá potěšení v mezích manželství, že totiž takové potěšení by se nehledalo u jiné než u manželky, tak je všední hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že tehdy muž hledá u manželky nevěstčí rozkoše, když nic jiného v ní nevidí, než co by viděl v nevěstce.

K druhému se musí říci, že je smrtelný hřích souhlas s potěšením soulože, která je smrtelný hřích. Avšak takové není potěšení manželského úkonu.

K třetímu se musí říci, že, ač potěšení neodnáší skutkově k Bohu, přece je nečiní posledním

cílem vůle, jinak by je nelišně hledal kdekoliv. A proto nemusí požívat tvora; ale skutkově užívá tvora pro sebe, sebe pak pohotovostně pro Boha, byť ne skutkově.

Ke čtvrtému se musí říci, že to není řečeno proto, že za ten hřích člověk zaslouží vyobcování, nýbrž proto, že se činí duchovních neschopným, poněvadž se v onom úkonu stává celý tělem.

OTÁZKA L. O PŘEKÁŽKÁCH MANŽELSTVÍ POVŠECHNĚ

Jedním článkem vyřízená.

Potom je úvaha o překážkách manželství: nejprve povšechně; za druhé podrobně.

L. ČLÁNEK 1.

Zda manželství jsou vhodně označeny překážky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že manželství se nevhodně označují překážky. Manželství je totiž nějaká svátost od jiných oddělená. Ale jiným se neoznačují překážky. Tedy ani manželství se nemají označovat.

Mimo to, čím je něco méně dokonalé, tím méně způsobu překážek může mít. Ale manželství mezi jinými svátostmi je méně dokonalé. Tedy se mu má označiti buď nejméně překážek, nebo žádné.

Mimo to, kdekoliv je nemoc, tam je nutný lék nemoci. Ale dychtivost, jíž za lék bylo poskytnuto manželství, je ve všech. Tedy nemá býti nějaká překážka, jež nějakou osobu činí veskrze neoprávněnou k uzavření.

Mimo to nezákonné se nazývá, co je proti zákonu. Ale takové překážky, jež jsou manželství označovány, nejsou proti zákonu přírody, protože se podobně nenacházejí v každém stavu lidského pokolení; shledává se totiž více stupňů pokrevnosti zakázáno v jednom čase než v druhém. Zákon lidsky pak nemůže, jak se zdá, ustanovovati manželství překážky, protože manželství není z lidského ustanovení, nýbrž božského, jako též jiné svátosti. Tedy manželství se nemají označovat nějaké překážky, aby činily osoby neoprávněnými uzavříti.

Mimo to se liší zákonné a nezákonné tím, že je proti zákonu, nebo není proti zákonu, a mezi ně nepadá prostřední, poněvadž jsou protilehlá podle tvrzení a popírání. Tedy nemohou býti nějaké překážky manželství, jimiž by byly utvořeny osoby prostřední mezi nezákonnými a zákonnými.

Mimo to spojení muže a ženy není dovolené než v manželství. Ale každé nedovolené spojení má býti zrušeno. Tedy, jestliže něco překáží uzavření manželství, samo to zruší uzavřené. A tak nemají se označovat nějaké překážky manželství, jež brání uzavření a zruší uzavřené.

Mimo to žádná překážka nemůže nějaké věci odníti, co spadá do jejího výměru. Ale nerozdělitelnost spadá do výměru manželství. Tedy nemohou býti nějaké překážky, jež zrušují uzavřené manželství.

Avšak proti, zdá se, že má býti nekonečně překážek manželství, protože manželství je nějaké dobro. Ale je nekonečně způsobů nedostatku dobra, jak praví Diviš. IV. hl. O Božích Jménech. Tedy je nekonečně překážek manželství.

Mimo to překážky manželství se berou podle podmínek jednotlivých osob. Ale takových podmínek je nekonečně. Tedy i překážek manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že v manželství jsou některá, jež jsou z bytnosti manželství, a některá, jež jsou z jeho slavnosti, jako též v jiných svátostech. A poněvadž odnětí těch, jež jsou z jeho slavnosti, jako též v jiných svátostech, ještě ponechává pravou svátost, proto překážky, jež se protíví těm, která jsou ze slavnosti této svátosti, nepůsobí, že není právě manželství. A o těch se praví, že brání uzavříti manželství, ale neruší uzavřené; jako zákaz Církve a čas vymíněný.

Odtud verš:

Církev když nedovolí, neb když vymíněná doba,
zabraňují spojovat, však platí, jež spojená tu.

Překážky pak, jež se protiví těm, jež jsou z bytnosti manželství, působí, že není pravé manželství. A proto se praví, že nejen zabraňují uzavřítí, nýbrž ruší již uzavřené, což je obsaženo v těchto verších:

„Omyl, postavení, též slib, pokrevensví a zločin,
víra nepřipustná, moc, svátost, též pouto, počestnost,
jsi-li příbuzný, či snad se nemůžeš sejítí;
manžely spojovati brání tato, spojené dělí.“

Počet pak jich lze takto bráti. Lze totiž manželství brániti buď se strany smlouvy manželské, nebo se strany smluvních. Jestliže prvním způsobem, ježto smlouva manželství nastává skrze dobrovolný souhlas, ježž ničí nevědomost a násilí, budou dvě překážky, totiž *moc*, to jest donucení, a *omyl* se strany nevědomosti. A proto o těchto dvou překážkách učil Mistr, kde se jednalo o příčině manželství. Nyní pak jedná o překážkách, jež se berou se strany osob smluvních, jež se rozlišují. Může se totiž někomu brániti uzavřítí manželství buď jednoduše, nebo vzhledem k nějaké osobě. Jestliže jednoduše, aby se žádnou nemohl uzavřítí, to nemůže býti, leč že má překážku manželského úkonu. A to se přihází dvojmo: nejprve, protože nemůže skutkem, buď že nemůže vůbec, a tak se klade překážka *neschopnost soulože*; nebo, že nemůže svobodně, a tak se klade překážka *postavení otrockého*. Za druhé, protože nemůže dovoleně, a to, pokud je vázán ke zdržlivosti, což se přihází dvojmo: buď protože je vázán z přijaté služby, a tak je překážka *svátosti svěcení*; nebo z vykonaného slibu, a tak překáží *slib*. Jestliže však není někomu bráněno v manželství jednoduše, nýbrž vzhledem k nějaké osobě, buď to je pro závazek k druhé osobě, a tak je *pouto* manželství; nebo protože chybí přiměřenost druhé osobě. A to pro trojí: nejprve totiž pro přílišnou vzdálenost k ní, a tak je *víra nepřipustná*; za druhé pro přílišnou blízkost, a tak se klade trojí překážka, totiž *pokrevensví*; potom *příbuznost*, jež obnáší blízkost dvou osob vzhledem k třetí, spojené manželstvím; a spravedlnost veřejné *počestnosti*, v níž je blízkost dvou osob vzhledem k třetí, spojené skrze zásnuby; za třetí pro nenáležitě spojení, s ní dříve učiněné, a tak překáží *zločin* cizoložství dříve s ní spáchaného. *K prvnímu* se tedy musí říci, že i jiné svátosti mohou míti překážky, odejme-li se něco, co je z bytnosti nebo ze slavnostnosti svátosti, jak bylo řečeno. Ale přece spíše se označují překážky manželství než jiným svátostem, ze tří důvodů: nejprve proto, že manželství pozůstává ze dvou, a proto více způsoby může míti překážky než jiné svátosti, jež přísluší jedné osobě zvláště; za druhé, protože manželství má příčinu v nás i v Bohu, kdežto jiné svátosti pouze v Bohu: pročť také pokání, jež má v nás nějakým způsobem příčinu, označil Mistr některé překážky, jako pokrytectví, hry a taková; za třetí, protože o jiných svátostech je příkaz nebo rada, jakožto o dobrech dokonalejších, ale manželství je poskytnuto jakožto dobro méně dokonalé. A proto, aby se dala příležitost prospěchu k lepšímu, více překážek je označeno manželství než jiným svátostem.

K druhému se musí říci, že dokonalejším lze více způsoby překážeti, pokud se k nim vyžadují četnější. Je-li však nějaké nedokonalé, k němuž se vyžadují četnější, také ono bude míti více překážek. A tak jest u manželství.

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby nebyly jiné léky, jimiž také lze účinněji odpomoci chorobě dychtivosti, což je nesprávné.

Ke čtvrtému se musí říci, že se říká nezákonné osoby k uzavření manželství z toho, že jsou proti zákonu, jímž se stanoví manželství. Manželství pak, pokud je úkolem přírody, se stanoví zákonem přirozeným; pokud je svátostí, stanoví se božským právem; pokud je k službě obecnosti, je stanoveno občanským zákonem. A proto kterýkoli z řečených zákonů může nějakou osobu učiniti nezákonnou k uzavření manželství. Ani není podobně u jiných svátostí, jež jsou pouze svátosti. A protože přirozený zákon podle různých období dostává různá určení, a ustanovené právo také se různí dle různých podmínek lidí v různých dobách, proto Mistr tvrdí, že v různých dobách byly různé osoby nezákonnými.

K pátému se musí říci, že zákon může něco zakázati buď všeobecně, nebo z části, co do některých případů. A proto mezi *zcela podle zákona* a *zcela proti zákonu*, což jsou protivně protilehlá, a ne podle tvrzení a popírání, padá střed, *nějak podle zákona* a *nějak proti zákonu*. A proto se kladou některé osoby střední mezi jednoduše zákonnými a jednoduše nezákonnými.

K šestému se musí říci, že ony překážky, jež neruší uzavřené manželství, brání někdy uzavření, ne, že nenastává, nýbrž, že nenastává dovoleně; a proto, jestliže nastane pravé manželství, je uzavřeno, ačkoliv uzavírající hřeší. Jako kdyby někdo proměňoval po jídle, hřešil by, jednaje proti ustanovení Církve, vykonal by však pravou svátost, protože půst proměňujícího není nezbytný ke svátosti.

K sedmému se musí říci, že se nepraví, že řečené překážky ruší uzavřené manželství, jakožto rozvazující pravé manželství, jež bylo řádně uzavřeno, nýbrž protože ruší manželství, jež bylo uzavřeno ve skutečnosti a ne po právu. Pročež, objeví-li se po řádném uzavření manželství nějaká překážka, není schopna rozvázati manželství.

K osmému se musí říci, že je nekonečně překážek, jimiž se případkově zabraňuje nějakému dobru, jakož i všech příčin případkových. Ale příčiny, o sobě rušící nějaké dobro, jsou uspořádané a určité, jako také příčiny ustavující, protože příčiny zničení a vybudování nějaké věci jsou protilehlé, nebo tytéž, vzaty protivným způsobem.

K devátému se musí říci, že je nekonečně podmínek jednotlivých osob zvláště, ale všeobecně mohou býti uvedeny na určitý počet, jak je patrné v lékařství a ve všech výtvarných uměních, jež jsou o jednotlivých, v nichž se pozorují jak podmínky, tak úkony.

OTÁZKA LI. O PŘEKÁŽCE OMYLU

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o překážkách manželství zvláště. A nejprve o překážce omylu. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda omyl ze své povahy brání manželství.
2. Jaký omyl.

LI. ČLÁNEK 1. Zda omyl je vhodně položen jako překážka manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že omyl se nemá klásti o sobě jako překážka manželství. Souhlas totiž, jenž je účinnou příčinou manželství, lze překaziti jako též dobrovolno. Ale dobrovolno, podle Filosofova, v III. Ethic, lze překaziti nevědomostí, jež není totéž, co omyl, protože nevědomost nedává žádné poznání, ale omyl dává, neboť „schvalovati nesprávná za pravdivá jest omyl“, podle Augustina, kn. I. Proti Akad. Tedy se zde neměl klásti omyl jako překážka manželství, nýbrž spíše nevědomost.

Mimo to, co ze své přirozenosti může zabrániti manželství, je protivné dobrům manželství. Ale omyl není takový. Tedy omyl ze své přirozenosti nebrání manželství.

Mimo to, jako souhlas se vyžaduje k manželství, tak se vyžaduje úmysl ke křtu. Ale, křtí-li někdo Jana a myslí, že křtí Petra, nicméně Jan je vpravdě pokřtěn. Tedy omyl nevylučuje manželství.

Mimo to mezi Liou a Jakubem bylo pravé manželství. Ale byl tam omyl. Tedy omyl nevylučuje manželství.

Avšak proti jest, co se praví v Digest.: „Co je tak protivné souhlasu jako omyl?“ Ale souhlas se vyžaduje k manželství. Tedy omyl překáží manželství.

Mimo to souhlas jest něco dobrovolného. Ale omyl překáží dobrovolnému: protože dobrovolné, podle Filosofova, III. Ethic, a Řehoře Nyského a Damašského jest, „čeho počátek je v někom znajícím jednotlivá, v nichž je úkon“, což nepřísluší omýlenému. Tedy omyl překáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že cokoli překáží příčině, ze své přirozenosti překáží též podobně účinku. Souhlas však je příčinou manželství, jak bylo řečeno. A proto, co zmaří souhlas, zmaří též manželství. Souhlas vůle však jest úkon, jenž předpokládá úkon rozumu. Když pak pochybí první, musí se přihoditi chyba v druhém. A proto, když omyl překáží poznání, následuje také chyba v samém souhlasu, a v důsledku v manželství. A tak omyl má z přirozeného práva, že zma-

ří manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jednoduše vzato, nevědomost se liší od omylu, protože nevědomost ze svého pojmu neobnáší nějaký úkon poznání, kdežto omyl znamená převrácený soud rozumu o něčem. Avšak v tom, že je překážkou dobrovolná, nezáleží, zda se řekne nevědomost nebo omyl, protože žádná nevědomost nemůže zabránit dobrovolnu, leč má-li připojen omyl, poněvadž úkon vůle předpokládá ocenění čili soud o něčem, čeho se týká. Pročež, je-li tam nevědomost, musí tam býti omyl. A proto také se klade omyl jako nejbližší příčina.

K druhému se musí říci, že, ač omyl není protivou manželství o sobě, protiví se mu přece co do jeho příčiny.

K třetímu se musí říci, že charakter křtu není působen přímo úmyslem křtícího, nýbrž zevním použitím hmotného živlu, úmysl pak působí jen jako řídicí hmotný živel k vlastnímu účinku. Ale manželské pouto je přímo působeno samým souhlasem. A proto není podobně.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Mistr v Předloze, manželství, jež bylo mezi Liou a Jakubem, nebylo vykonáno souloží samou, jež nastala z omylu, nýbrž souhlasem, jenž potom přibyl. Oba však jsou omluveni od hříchu, jak je patrné v téže Předloze.

LI. ČLÁNEK 2.

Zda každý omyl překáží manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že každý omyl překáží manželství, nejen omyl o postavení nebo osobě, jak se praví v Předloze, protože, co o sobě přísluší něčemu, přísluší mu v celém svém rozsahu. Ale omyl má ze své přirozenosti, že překáží manželství, jak bylo řečeno. Tedy každý omyl překáží manželství.

Mimo to, překáží-li manželství omyl jako takový, větší omyl musí více překážeti. Ale omyl ve víře, jenž jest u kacířů, nevěřících tuto svátost, je větší než omyl v osobě. Tedy více má překážeti než omyl v osobě.

Mimo to omyl nemaří manželství, leč pokud ničí dobrovolno. Ale neznalost jakékoliv okolnosti ničí dobrovolno. Tedy nepřekáží manželství jen omyl o postavení a osobě.

Mimo to, jako stav otrocký je jakýsi případek připojený osobě, tak jakost těla nebo duše. Tedy z téhož důvodu omyl v jakosti a majetku.

Mimo to, jako ke stavu osoby patří otroctví a svoboda, tak urozenost nebo neurozenost nebo hodnost stavu a zbavení jí. Ale omyl o stavu otrockém překáží manželství. Tedy i omyl v jiných řečených.

Mimo to, jako stav otrocký překáží, tak také nestejná víra a neschopnost soulože, jak níže bude řečeno. Tedy jako omyl o stavu klade se za překážku manželství, tak také by se měl stanoviti za překážku manželství omyl v jiných takových.

Avšak proti, zdá se, že ani omyl v osobě nepřekáží manželství, protože, jako koupě je nějaká smlouva, tak také manželství. Ale v koupi a prodeji nepřekáží se prodeji, dá-li se rovnocenné zlato za jiné zlato. Tedy ani manželství se nepřekáží, jestliže místo jedné ženy se vezme jiná.

Mimo to může se přihoditi, že po mnoho let drží tento omyl, a spolu zplodí syny a dcery. Ale bylo by tvrdé říci, že tehdy se musejí oddělit. Tedy první omyl nezmařil manželství.

Mimo to se může státi, že se namane ženě k tělesnému smíšení mužův bratr, považovaný za toho, o němž ona souhlasí. A tu se zdá, že se nemůže vrátiti k tomu, o němž mínila souhlasiti, nýbrž musí zůstat s jeho bratrem, a tak omyl v osobě nepřekáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že jako omyl omlouvá hřích proto, že způsobuje nedobrovolno, proto též překáží manželství. Omyl však neomlouvá od hříchu, leč je-li v oné okolnosti, jejíž přidání nebo odklizení činí odlišnost dovoleného a nedovoleného ve skutku. Udeří-li totiž někdo otce železnou holí, kterou považuje za dřevěnou, není omluven od celého, ačkoli snad od takového; ale miní-li někdo bít syna na pokárání a udeří otce, je omluven od celého, použil-li náležité pozornosti. Proto omyl, který překáží manželství, musí býti v něčem z těch, jež jsou z bytnosti manželství. Manželství samo pak uzavírá dvojí, totiž dvě osoby, jež se spojují, a vzájemnou moc na sebe, v níž spočívá manželství. První se však ničí omylem v osobě; druhé omylem o postavení,

protože otrok nemůže moc na své tělo svobodně druhému předati bez souhlasu svého pána. A proto tyto dva omyly překážejí manželství, a ne jiné.

K prvnímu se tedy musí říci, že omyl nemá z pojmu rodového, aby překážel manželství, nýbrž z pojmu přirozené odlišnosti, pokud totiž je omyl v něčem z těch, jež jsou z bytnosti manželství.

K druhému se musí říci, že omyl víry při manželství je z těch, jež jsou důsledky manželství, jako zda je svátost, nebo zda je dovolené. A proto takový omyl nepřekáží manželství, jako ani omyl o křtu nepřekáží přijetí charakteru, jen když zamýšlí přijmouti, co dává Církev, ač myslí, že to nic není.

K třetímu se musí říci, že ne každá neznalost okolnosti působí nedobrovolně, jež omlouvá od hříchu, jak bylo řečeno. A proto důvod nedokazuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že rozdíl majetku nemění nic na tom, co je z bytnosti manželství, ani rozdíl jakosti, jak činí stav otroctví. A proto důvod nedokazuje.

K pátému se musí říci, že omyl o urozenosti jako takové, nemaří manželství z téhož důvodu, jako ani omyl v jakosti. Ale přechází-li omyl o urozenosti nebo důstojnosti v omyl o osobě, tu překáží manželství. Pročež, týká-li se souhlas ženin této osoby přímo, omyl o její urozenosti nepřekáží manželství; míní-li však přímo souhlasiti o synu královském, ať je kdokoliv, tu, je-li postaven jiný než syn královský, jest omyl v osobě, a je překaženo manželství.

K šestému se musí říci, že také omyl o jiných překážkách manželství, vzhledem k těm, jež činí osoby nezákonnými, překáží manželství. Ale proto neučinil zmínku o omylu v nich, že ona překážejí manželství, ať jsou s omylem nebo bez omylu; jako když některá uzavře s podjáhmem, ať ví či neví, není manželství. Ale stav otroctví nepřekáží, je-li známo otroctví. A proto není podobně.

K sedmému se musí říci, že peníze ve smlouvách se berou jako měřítko jiných věcí, jak je patrné v V. Ethic, a ne jako pro sebe žádané. A proto, nedají-li se ty peníze, které se mínily, nýbrž jiné rovnocenné, neškodí smlouvě. Ale kdyby byl omyl ve věci pro sebe žádané, byla by překažena smlouva, jako kdyby se někomu prodal osel místo koně. A podobně je v projednávaném.

K osmému se musí říci, že, byť sebeděle byl s ní, nechce-li obnoviti souhlas, není manželství.

K devátému se musí říci, že, jestliže předtím nesouhlasila o jeho bratrovi, může podržeti toho, jež dostala z omylu, ani nemůže se vrátiti k jeho bratru, zvláště, byla-li poznána tělesně od toho, kterého přijala. Jestliže však souhlasila s prvním slovy o přítomnosti, nemůže míti druhého, žije-li první; ale může buď druhého opustiti, nebo k prvnímu se vrátiti: a neznalost skutečnosti omlouvá hřích; jako by byl omluven, kdyby po dokonání manželství byla podvodně poznána od pokrevence svého muže, protože podvod druhého nesmí mu býti výhodou.

OTÁZKA LII. O PŘEKÁŽCE OTROCTVÍ

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o překážce stavu otroctví.

O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda stav otroctví překáží manželství.
2. Zda otrok bez souhlasu pánova může uzavřít manželství.
3. Zda někdo, když se oženil, může se učiniti otrokem bez souhlasu manželčina.
4. Zda synové mají následovati postavení otcovo nebo matčino.

LII. ČLÁNEK 1. Zda stav otroctví překáží manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že stav otroctví nepřekáží manželství. Nic totiž nepřekáží manželství, leč co je nějak jeho protivou. Ale otroctví není nijak protivou manželství, jinak by mezi otroky nemohla býti manželství. Tedy otroctví nepřekáží manželství.

Mimo to, co je proti přirozenosti, to nemůže překážeti tomu, co je podle přirozenosti. Ale otroctví je proti přirozenosti, protože, jak praví Řehoř v Pastýřské: „Proti přirozenosti je, chce-li

člověk býti pánem člověka;" což je také patrné z toho, že člověku bylo řečeno; Gen. 1: „Aby ovládal ryby moře," atd., ne však, aby ovládal člověka. Tedy nemůže překážeti manželství, jež je přirozené.

Mimo to, překáží-li, buď je to z přirozeného práva, anebo z ustanoveného práva. Ale není z přirozeného práva, protože podle přirozeného práva všichni lidé jsou si rovni, jak praví Řehoř; a na počátku Digest. „Zotročení" se praví, že otroctví není z přirozeného práva. Také ustanovené právo vychází z přirozeného, jak praví Tullius. Tedy podle žádného práva otroctví nemůže překážeti manželství.

Mimo to, co překáží manželství, to stejně překáží ať je známo, nebo neznámo, jak je patrné u pokrevenství. Ale otroctví jednoho známé druhému nepřekáží manželství. Tedy otroctví jako takové nepřekáží manželství. A tak by se nemělo klásti jako samostatná překážka manželství, od jiných odlišná.

Mimo to, jako se přihodí omyl o otroctví, takže se považuje za svobodného, kdo jest otrokem, tak může býti omyl o svobodě, takže se považuje za otroka, kdo je svoboden. Ale svoboda se neklade jako překážka manželství. Tedy ani otroctví se nemá klásti.

Mimo to obtížnějším činí společenství manželské a více překáží dobru potomstva nemoc malomocenství než otroctví. Ale malomocenství se neklade jako překážka manželství. Tedy ani otroctví se nemá klásti.

Avšak proti jest, co praví Dekretál o manželství otroků, že „omyl o postavení překáží uzavření manželství a ruší uzavřené".

Mimo to manželství obsahuje dobra o sobě žádoucí, pokud má počestnost. Ale otroctví obsahuje odporná o sobě. Tedy manželství a otroctví jsou protivy. A tak otroctví překáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že ve smlouvě manželské se zavazuje jeden manžel dáti druhému povinné. A proto, jestliže ten, kdo se zavazuje, je nemohoucný splniti, neznalost takové nemohoucnosti u toho, komu se děje závazek, ničí smlouvu. Jako však nemohoucností souložiti stává se někdo neschopným splniti povinné, takže vůbec nemůže splniti, tak otroctvím, že nemůže svobodně dáti povinné. A proto, jako neznalost nemohoucnosti souložiti překáží manželství, ne však, je-li známa, jak bude níže patrné, tak neznalost stavu otrockého překáží manželství, ne však znalost otroctví.

K prvnímu se tedy musí říci, že otroctví je protivou manželství co do úkonu, k němuž se někdo zavazuje druhému manželstvím, jež nemůže svobodně vykonávat, i co do dobra potomstva, jež nabývá horších podmínek z otroctví otcova. Ale protože kdokoli může v tom, co jemu patří, dobrovolně podstoupiti nějakou úhodu, proto, jestliže jeden manžel zná otroctví druhého, nicméně platí manželství. Podobně také, protože v manželství na obou stranách je stejný závazek dáti povinné, nemůže někdo požadovati větší závazek se strany druhého, než co sám může učiniti. A proto také, i kdyby otrok pojal otrokyni, kterou má za svobodnou, není z toho překážka manželství. A tak je patrné, že otroctví nepřekáží manželství, leč když je neznámé jednomu snoubenci, jenž je svobodného stavu. A proto nic nepřekáží sňatkům mezi otroky, nebo také mezi svobodným a otrokyni.

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby něco bylo proti přirozenosti vzhledem k jejímu prvnímu úmyslu, co není proti přirozenosti vzhledem k jejímu druhému úmyslu; jako každé porušení a nedostatek a stáří je proti přirozenosti, jak se praví v II. O nebi, protože příroda zamýšlí bytí a dokonalost; není však proti druhému úmyslu přírody, protože když příroda nemůže zachovati bytí v jednom, zachovává v druhém, a rodí se z porušení druhého; a když příroda nemůže přivést k dokonalosti větší, vede k menší: jako když nemůže učiniti samce, učiní samici, jež je samec nepodařený, jak se praví v XVI. O živočiš. Podobně také pravím, že otroctví je proti prvnímu úmyslu přírody; ale není proti druhému, protože přirozený rozum k tomu naklání, a to žádá příroda, aby každý byl dobrý. Ale když někdo zhřeší, příroda také naklání, aby za hřích odnesl trest; a tak otroctví bylo za trest hříchu. A není nevhodné překaziti takovým způsobem něco přirozeného tím, co je proti přirozenosti. Neboť tak je překazeno manželství nemohoucností souložiti, jež je proti přírodě řečeným způsobem.

K třetímu se musí říci, že přirozené právo velí, aby byl uvalen trest za vinu, a aby nikdo bez vi-

ny nebyl trestán: ale určití trest podle stavu osoby a viny je z ustanoveného práva. A proto otroctví, jež je jakýsi určitý trest, je z ustanoveného práva, a vychází z přirozeného práva, jakožto určité od neurčitého; určením téhož stanoveného práva se stalo, že neznalost otroctví překáží manželství, aby někdo bez viny nebyl trestán; je totiž jakýmsi trestem manželce, že má muže otroka, a naopak.

Ke čtvrtému se musí říci, že jsou některé překážky, jež činí manželství nedovoleným. A protože nečiní naše vůle něco dovoleným nebo nedovoleným, nýbrž zákon, jemuž vůle má být poddána, proto neznalost, jež odnímá dobrovolno, nebo znalost takové překážky, nic nepůsobí k tomu, že manželství drží nebo nedrží; a takovou překážkou je příbuznost nebo slib a ostatní taková. Jsou však některé překážky, jež činí manželství neúčinným na splnění povinného. A protože na naší vůli záleží uvolnění naší povinnosti, proto takové překážky, jsou-li známy, neničí manželství, nýbrž jen když nevědomost dobrovolno vylučuje. A taková překážka je otroctví a nemožnost souložiti. A protože také ze sebe mají nějakou povahu překážky, proto se kladou jako zvláštní překážky mimo omyl. Avšak záměna osoby se neklade jako zvláštní překážka mimo omyl, protože podvržená jiná osoba nemá povahu překážky, leč z úmyslu uzavírajícího.

K pátému se musí říci, že svoboda nepřekáží úkonu manželství. Pročež neznalost svobody nepřekáží manželství.

K šestému se musí říci, že malomocenství nepřekáží manželství vzhledem k prvnímu jeho úkonu, protože malomocní mohou dáti povinné svobodně, ač přinášejí manželství nějaké těžkosti vzhledem k druhým účinkům. A proto nepřekáží manželství jako otroctví.

LII. ČLÁNEK 2.

Zda otrok muže uzavřít manželství bez souhlasu pánova.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že otrok nemůže uzavřít manželství bez souhlasu pánova. Nikdo totiž nemůže dáti někomu, co je druhého, bez jeho souhlasu. Ale otrok je věc pánova. Tedy nemůže uzavřením manželství dáti manželce moc na své tělo bez souhlasu pánova.

Mimo to otrok je povinen svého pána poslouchati. Ale pán mu může naříditi, aby nedával souhlas manželský. Tedy bez jeho souhlasu nemůže uzavřít manželství.

Mimo to po uzavření manželství otrok je také z rozkazu božského práva povinen dáti manželce povinné. Ale v té době, kdy manželka žádá povinné, může pán otrokovi uložit nějakou službu, kterou nebude moci vykonati, chce-li se oddati tělesnému spojení. Tedy, kdyby otrok mohl bez souhlasu pánova uzavřít manželství, byl by pán zbaven bez viny služby sobě povinné, což nemá býti.

Mimo to pán může prodati svého otroka v cizí kraje, kam ho nebude moci jeho manželka následovati, buď pro slabost těla nebo pro nastávající nebezpečí víry: třeba, když je prodán nevěřícím, nebo také když pán manželčin nedovolí, jestliže je otrokyní. A tak by bylo manželství rozvázáno, což je nevhodné. Tedy nemůže otrok bez souhlasu pánova uzavřít manželství.

Mimo to příznivější je závazek, jímž se člověk oddává božským službám, než onen, jímž se člověk podrobuje manželce. Ale otrok bez souhlasu pánova nemůže vstoupiti do řehole nebo býti povýšen na svěcení. Tedy mnohem méně může býti bez jeho souhlasu spojen manželstvím.

Avšak proti, Galat. 3: „V Kristu Ježíši není otrok ani svobodný.“ Tedy k uzavření manželství ve víře Ježíše Krista mají tutéž svobodu svobodní i otroci.

Mimo to otroctví je z ustanoveného práva. Ale manželství je z práva přirozeného a božského. Poněvadž tedy ustanovené právo není na újmu právu přirozenému a božskému, zdá se, že otrok může bez souhlasu pánova uzavřít manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že ustanovené právo, jak bylo řečeno, vychází z práva přirozeného. A proto otroctví, jež je z ustanoveného práva, nemůže býti na újmu těm, jež jsou z přirozeného práva. Jako však žádost přírodní je k zachování jedince, tak je k zachování druhu skrze plození. Proto, jako otrok není poddán pánu, že by nemohl svobodně jísti a spáti, a jiná taková činiti, jež patří k nezbytnosti těla, bez nichž se nemůže uchovati přirozenost, tak také mu není poddán v tom, že by nemohl svobodně uzavřít manželství, i bez vědomí pánova nebo přes jeho odpor.

K prvnímu se tedy musí říci, že otrok je věc pána vzhledem k těm, jež jsou přidána přirozeným, ale v přirozených všichni, jsou si rovni. Proto v těch, jež patří k přirozeným úkonům, může otrok proti vůli pána dáti jinému moc na své tělo manželstvím.

K druhému se musí říci, že otrok je povinen poslouchati svého pána v těch, jež mu může dovoleně naříditi. Jako však nemůže pán dovoleně naříditi otroku, aby nejedl nebo nespál, tak ani, aby se zdržel uzavření manželství. Náleží totiž zákonodárci, jak kdo má užívati své věci. A proto, nařídí-li pán otroku, aby neuzavíral manželství, není otrok povinen pána poslechnouti.

K třetímu se musí říci, že uzavřel-li otrok se svolením pánovým manželství, tu má opominouti službu rozkazujícího pána a dáti povinné manželce, protože v tom, že pán dovolil, aby otrok uzavřel manželství, rozumí se, že dovolil vše, čeho vyžaduje manželství. Bylo-li však manželství uzavřeno bez vědomí nebo přes odpor pána, není vázán dáti povinné, nýbrž spíše poslechnouti pána, nemůže-li býti obojí zároveň. Ale přece v těchto jest uvážiti mnohé jednotlivosti, jako také ve všech lidských úkonech, totiž nastalé ohrožení čistoty manželčiny a překážka, jež vzniká nařízené službě z dání povinného, a jiná taková. Rádná úvaha všech těchto umožní úsudek, koho spíše je služebník povinen poslechnouti, pána nebo manželky.

Ke čtvrtému se musí říci, že v takovém případě se praví, že pán se má přinutiti, aby neprodával otroka tak, aby učinil břemena manželství těžšími, hlavně když nechybí možnost kdekoli prodati svého otroka za spravedlivou cenu.

K pátému se musí říci, že řeholí nebo přijetím svěcení je někdo vázán božskými službami na celý čas. Ale muž není vázán dávat manželce povinné vždycky, nýbrž v příhodných dobách. A proto není podobně.

A mimo to, kdo vstupuje do řehole nebo přijme svěcení, ten se zavazuje k nějakým skutkům, jež jsou přidány přirozeným, v nichž má pán moc nad ním, a ne v přirozených, k nimž se zavazuje manželstvím. Proto by mohl slíbiti zdržlivost bez souhlasu pánova.

LII. ČLÁNEK 3.

Zda otroctví může přistoupiti k manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že otroctví nemůže přistoupiti k manželství, že by se muž prodal jinému do otroctví; protože co bylo učiněno na podvedení a úhonu druhého, nemá býti platné. Ale muž, který se prodá za otroka, činí to někdy na podvedení manželství, a aspoň na škodu manželčiny. Tedy nemá platiti takový prodej na zavedení otroctví.

Mimo to dvě příznivá jsou na újmu jednomu nepřiznivému. Ale manželství a svoboda jsou příznivá a odporují otroctví, jež není příznivé v právu. Tedy takové otroctví v manželství má býti zcela neplatné.

Mimo to v manželství muži i ženě se přisuzují stejná. Ale manželka nemůže se dáti za otrokyni bez vůle manželovy. Tedy ani muž bez vůle manželky.

Mimo to, co překáží zrození věci v přírodních, zruší také věc zrozenou. Ale otroctví mužovo bez vědomí manželčiny překáží úkonu manželství než nastane. Kdyby tedy mohlo přistoupiti k manželství, zničilo by manželství, což je nevhodné.

Avšak proti, každý může dáti druhému, co jest jeho. Ale muž je svéprávný, poněvadž je svobodný. Tedy může dáti druhému své právo.

Mimo to otrok může proti vůli pána pojmouti manželku, jak bylo řečeno. Tedy z téhož důvodu může se podrobiti pánu proti vůli manželčiny.

Odpovídám: Musí se říci, že muž je podroben manželce pouze v těch, jež patří k úkonu přirody, v nichž jsou si rovni, na něž se nevztahuje podrobení otrocké. A proto muž proti vůli manželčiny může se dáti druhému v otroctví. Avšak tím se nerozvazuje manželství, protože žádná překážka, přistupující k manželství, nemůže je rozvázati, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že podvod může ovšem škoditi tomu, kdo činí lest, ale nemůže způsobiti druhému újmu. A proto, dá-li se muž na podvedení manželky do otroctví druhému, sám odnáší škodu, ztrácí nedocenitelné dobro svobody; ale manželce nemůže z toho vzniknouti žádná újma, že by nebyl vázán dáti povinné žádající a ke všemu, čeho vyžaduje manželství.

Nemůže totiž od těchto býti uvolněn nařízením svého pána.

K druhému se musí říci, že v tom, že otroctví odporuje manželství, je manželství na újmu otroctví, protože tehdy je otrok vázán dáti manželce povinné i proti vůli pánově.

K třetímu se musí říci, že ačkoli v manželském úkonu a v těch, jež se týkají přírody, mezi něž nepatří postavení otrocké, přisuzují se stejná muži i ženě, přece co do spravování domu a takových jiných přidaných muž je hlavou manželky, a má ji napomínati, ne však opačně. A proto manželka se nemůže dáti za otrokyni proti vůli mužově.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod platí o porušných věcech, v nichž také mnohá překážejí zrození, která nestačí na zničení zrozené věci. Ale v ustavičných věcech může býti postavena překážka, aby ta věc nezačala býti, ne však aby přestala býti; jak je patrné u rozumové duše. A podobně je také s manželstvím, jež je ustavičné pouto, dokud zůstává přítomný život.

LII. ČLÁNEK 4.

Zda synové mají následovati stav otcův.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že synové mají následovati stav otcův, protože pojmenování jest od hodnotnějšího. Ale otec je v plození hodnotnější než matka. Tedy, atd.

Mimo to bytí věci více závisí na tvaru než na hmotě. Ale při plození otec dává tvar a matka hmotu, jak se praví v XVI. O živočiš. Tedy spíše má následovati potomstvo otce než matky.

Mimo to především má věc následovati to, čemu se více podobá. Ale syn se více podobá otci než matce, jako též dcera více matce. Tedy aspoň syn má spíše následovati otce a dcera matku.

Mimo to ve svatém Písmě se nepočítá rodokmen přes ženy, nýbrž přes muže. Tedy potomstvo spíše následuje otce než matku.

Avšak proti, zasévá-li někdo na cizím pozemku, plody jsou toho, či je pozemek. Ale lůno ženy vzhledem k semeni mužovu je jako země vůči setí. Tedy, atd.

Mimo to u živočichů, kteří se narodí z různých druhů, to vidíme, že narozené spíše následuje matku než otce: proto muly, jež se rodí z klisny a osla, více se podobají klisnám než ty, které se rodí z oslice a koně. Tedy podobně má býti u lidí.

Odpovídám: Musí se říci, že podle občanských zákonů „porod následuje lůno“. A to důvodně, protože potomstvo má od otce tvarovou náplň, kdežto od matky podstatu těla. Otroctví však je tělesný stav, poněvadž otrok jest jako nástroj svého pána v práci. A proto potomstvo ve svobodě a otroctví následuje matku. Ale v těch, jež náležejí k hodnotě, pokud je z tvaru věci, následuje otce, jako ve cti, občanství, dědictví a jiných takových. A s tím také souhlasí kánony, i zákon Mojžíšův, jak je patrné Exod. 21. V některých však zemích, jež se neřídí občanským právem, porod následuje stav nižší, takže, je-li otec otrokem, ač matka je svobodná, budou děti otroky; ne však, jestliže po vykonaném manželství otec se dá za otroka proti vůli manželčině, a podobně, jestliže obráceně. Jsou-li však oba otrockého stavu a náležejí různým pánům, tu rozdělí děti, je-li jich více; nebo, je-li pouze jedno, jeden druhému nahradí cenu, a přijme narozené potomstvo do své služby. Přece však nelze věřit, že takový zvyk může býti tak důvodný, jako *to*, co bylo určeno dlouhou radou mnohých moudrých. Také v přírodních se to shledává, že přijaté je v přijímajícím podle způsobu přijímajícího, a ne podle způsobu dávajícího. A proto je rozumné, že símě, přijaté v ženě, přechází do jejího postavení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač otec je hodnotnější původ než matka, přece matka dává tělesnou podstatu, s jejíž strany se bere stav otroctví.

K druhému se musí říci, že v těch, jež patří k pojmu druhu, více se podobá syn otci než matce. Ale ve hmotných podmínkách více se má podobati matce než otci, protože věc má od tvaru druhové bytí, kdežto hmotné podmínky od hmoty.

K třetímu se musí říci, že syn se podobá otci pro tvar, jež má v jeho úplnosti, jako též otec. A proto důvod není k věci.

Ke čtvrtému se musí říci, že, protože čest synova je více z otce nežli z matky, proto v rodokmenech, v Písmech a podle obecného zvyku spíše synové mají jméno od otce než od matky. Avšak v těch, jež se vztahují na otroctví, více následují matku.

OTÁZKA LIII. O PŘEKÁŽCE SLIBU A SVĚCENÍ

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o překážce slibu a svěcení. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jednoduchý slib ruší manželství.
2. Zda slavný slib.
3. Zda svěcení překáží manželství.
4. Zda někdo po manželství může přijmouti svaté svěcení.

LIII. ČLÁNEK 1.

Zda závazkem jednoduchého slibu má býti uzavřené manželství zrušeno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že závazkem jednoduchého slibu má býti uzavřené manželství zrušeno. Silnější závazek totiž je na újmu slabšímu. Ale závazek slibu je silnější než závazek manželství, protože tento se děje člověku, onen však Bohu. Tedy závazek slibu je na újmu závazku manželství.

Mimo to příkaz Boží není menší než příkaz Církve. Ale příkaz Církve tolik zavazuje, že uzavře-li se proti němu manželství, je marné, jak je patrné u těch, kdož uzavírají v nějakém stupni pokrevnství, od Církve zakázaném. Tedy, ježto zachovávají slib je božský příkaz, zdá se, že musí býti manželství marné, uzavře-li někdo manželství proti slibu.

Mimo to v manželství může člověk užívatí tělesného spojení bez hříchu. Ale ten, kdo činí jednoduchý slib čistoty, nikdy se nemůže bez hříchu tělesně spojití s manželkou. Tedy jednoduchý slib ruší manželství. Důkaz prostředku: Je známo, že kdo po jednoduchém slibu zdrželivosti uzavře manželství, ten hřeší smrtelně, protože, podle Jeronyma, slibivším panenství nejen sňatek, nýbrž i vůle sňatku je záhubou". Ale smlouva manželská není proti slibu zdrželivosti než k vůli tělesnému spojení. Tedy když se prvně s manželkou smísí tělesně, hřeší smrtelně; a z téhož důvodu pokaždé jindy, protože hřích prvně spáchaný nemůže omluviti následující hříchy.

Mimo to muž a žena v manželství mají si býti rovni, hlavně vzhledem k tělesnému spojení. Ale kdo činí jednoduchý slib zdrželivosti, ten nikdy nemůže bez hříchu žádati povinné, protože to je zjevně proti slibu zdrželivosti, k níž je vázán ze slibu. Tedy ani nemůže bez hříchu dáti.

Avšak proti jest, co papež Alexandr III. praví, že „jednoduchý slib brání uzavřítí manželství, ale neruší uzavřené“.

Odpovídám: Musí se říci, že tím nějaká věc přestává býti v moci někoho, čím přechází ve vlastnictví jiného. Přislíbení však nějaké věci ji nepřenáší do vlastnictví toho, komu se slibuje. A proto již tím, že někdo nějakou věc slíbí, nepřestává býti v jeho moci. Poněvadž tedy v jednoduchém slibu není než jednoduché přislíbení vlastního těla, učiněné Bohu o zachování zdrželivosti, po jednoduchém slibu dosud zůstává člověk pánem svého těla: a proto je může dáti jinému, totiž manželce, v kterémžto odevzdání spočívá svátost manželství, jež je nerozlučitelné. A proto jednoduchý slib, ač brání uzavřítí manželství, protože hřeší uzavírající manželství po slibu zdrželivosti, přece, protože je pravá smlouva, nemůže tím býti manželství zmařeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že slib je silnější závazek než manželství, vzhledem k tomu, komu se děje, a k čemu zavazuje, protože manželstvím je člověk zavázán splniti manželce povinnosti, ale slibem Bohu zdržeti se. Avšak co do způsobu závaznosti manželství je silnější pouto než jednoduchý slib, protože manželstvím se dává přítomně člověk v moc manželčinu, ne však jednoduchým slibem, jak bylo řečeno. Mocnější však je vždy postavení držitelovo. Ale vzhledem k tomuto podobným způsobem zavazuje jednoduchý slib jako zásnuby. Proto pro jednoduchý slib se musejí zásnuby zrušiti.

K druhému se musí říci, že příkaz, zakazující manželství mezi pokrevními, nemaří uzavření manželství, pokud je příkaz Boží nebo Církve, nýbrž pokud působí, že tělo pokrevní nemůže přijíti v moc pokrevního. To však nepůsobí příkaz, zakazující manželství po jednoduchém slibu, jak je patrné z řečených. A proto důvod nedokazuje; klade se totiž jako příčina, co není příčinou.

K třetímu se musí říci, že kdo uzavírá manželství slovy o přítomnosti po jednoduchém slibu, ten nemůže poznati bez hříchu smrtelného svou manželku, protože mu dosud zbývá možnost splnit slib zdržlivosti před dokonáním manželství. Ale jakmile manželství bylo dokonáno, stalo se mu již nedovoleným nedati povinné manželce žádající, avšak z jeho viny. A proto se na to nevztahuje závazek slibu, jak je z řečených patrné. Přece však má nářkem pokání nahraditi nezachování zdržlivosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že vzhledem k těm, v nichž se nestal neschopným zachovati slib zdržlivosti, ještě i po uzavření manželství je vázán zachovati. Pročež po smrti manželčině je vázán úplnou zdržlivostí. A protože z pouta manželství není vázán k žádání povinného, proto nemůže bez hříchu žádati povinné, ačkoli může bez hříchu dáti povinné žádající, když k tomu byl zavázán předcházejícím tělesným spojením. To však jest rozuměti, ať žádá žena výslovně nebo dle výkladu, jako když je žena stydlivá, a muž cítí její vůli, aby dal povinné. Neboť tehdy bez hříchu může dáti, a hlavně když se u ní obává ohrožení čistoty. A nevadí, že jsou si rovni v úkonu manželství, protože každý se může zřeknouti toho, co jest jeho. Někteří však praví, že může žádati i dáti, aby se manželství nestalo příliš obtížným manželce, vždy požadující. Ale, přihlédne-li se správně, je to požadovati podle výkladu.

LIII. ČLÁNEK 2.

Zda slavný slib ruší manželství již uzavřené.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ani slavný slib neruší manželství již uzavřené, protože, jak praví Dekretál, „u Boha neméně zavazuje jednoduchý slib než slavný“. Ale manželství božským přijetím stojí a ruší se. Poněvadž tedy jednoduchý slib neruší manželství, ani slavný slib je nebude moci zrušiti.

Mimo to slavný slib nepřidává tak pevnou moc k jednoduchému slibu, jako přísaha. Ale jednoduchý slib, i když přistoupí přísaha, neruší uzavřené manželství. Tedy ani slavný slib.

Mimo to slavný slib nemá nic, co nemůže míti jednoduchý slib, protože slib jednoduchý by mohl míti pohoršení, ježto může býti na veřejnosti, jako též slavný. Podobně i Církev by mohla a měla stanoviti, že jednoduchý slib ruší manželství již uzavřené, aby se uniklo mnohým hříchům. Tedy, jako jednoduchý slib neruší manželství, ani slavný slib nemůže zrušiti.

Avšak proti jest, že onen, kdo činí slavný slib, uzavírá duchovní manželství s Bohem, jež je mnohem hodnotnější než hmotné manželství. Ale hmotné manželství dříve uzavřené maří manželství potom uzavřené. Tedy i slavný slib.

Mimo to se může dokázati také mnohými autoritami, jež se kladou v Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že všichni praví, že slavný slib jako překáží uzavření, tak ruší již uzavřené. Někteří pak označují za příčinu pohoršení. Ale to nic není, protože i jednoduchý slib někdy má pohoršení, ježto je někdy jaksi veřejný. A mimo to nerozlučitelnost manželství je z pravdy života, jež se nemá pro pohoršení opominouti. Á proto jiní praví, že je to z ustanovení Církve. Ale to také nestačí, protože podle toho by mohla Církev také ustanoviti opak, což se nezdá pravdivé.

A proto se musí říci s jinými, že slavný slib ze své přirozenosti ruší manželství uzavřené, pokud totiž jím člověk ztratil moc na své tělo, dávaje je Bohu k ustavičné zdržlivosti. A proto je nemůže dáti v moc manželce uzavřením manželství. A protože manželství, jež následuje takový slib, není platné, proto se praví, že takový slib ruší manželství uzavřené.

K prvnímu se musí říci, že se praví, že jednoduchý slib vzhledem k Bohu neméně zavazuje než slavný v těch, jež se vztahují na Boha, jako je odloučení od Boha smrtelným hříchem; protože hřeší smrtelně, porušuje jednoduchý slib, jako slavný; ačkoli je těžší porušiti slavný slib, bere-li se srovnání v rodě, ne v určité velikosti proviny. Avšak vzhledem k manželství, jímž se člověk zavazuje člověku, nemusí býti stejně závazné také v rodě, protože k některým zavazuje slavný slib a ne jednoduchý.

K druhému se musí říci, že přísaha více zavazuje než slib se strany toho, z čeho nastává závazek; ale slavný slib více zavazuje co do způsobu závazku, pokud skutkově předává to, co se slibuje; což nenastává přísahou. A proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že slavný slib má skutkové vydání vlastního těla, jež nemá jednoduchý slib, jak je patrné z řečených. A proto důvod užívá nedostačujícího.

LIII. ČLÁNEK 3.

Zda svěcení překáží manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svěcení nepřekáží manželství, protože nic nemá překážku než od své protivy. Ale svěcení není protivné manželství, protože obojí je svátost. Tedy mu nepřekáží.

Mimo to svěcení je totéž u nás a u východní církve. Ale u východní církve nepřekáží manželství. Tedy, atd.

Mimo to, manželství naznačuje spojení Krista a Církve. Ale to zvláště je příhodné naznačovat u těch, kdo jsou přísluhovateli Kristovými, totiž u vysvěcených. Tedy svěcení nepřekáží manželství.

Mimo to všechna svěcení jsou zařízena k duchovním. Ale svěcení nemůže překážeti manželství, leč jako duchovní. Jestliže tedy svěcení překáží, každé svěcení bude překážeti, což je nesprávné.

Mimo to všichni vysvěcení mohou mít církevní obroč, a stejně se těšit duchovní výsadě. Jestliže tedy proto svěcení překáží manželství, že ženatí nemohou mít duchovní obroč, ani se těšit duchovní výsadě, jak praví právníci, pak by musilo každé svěcení překážeti: což je nesprávné, jak je patrné z Dekretálu Alexandra III.; a tak žádné svěcení, jak se zdá, nebude překážeti manželství.

Avšak proti jest, co praví Dekretál: „Kteří jsou známí, že v podjáhensství a jiných vyšších svěceních přijali manželky, přinuďte je opustit manželky.“ Což by nebylo, kdyby bylo pravé manželství.

Mimo to nikdo slibivší zdrželivost nemůže uzavřít manželství. Ale jsou některá svěcení, jež mají připojený slib zdrželivosti, jak je patrné z Předlohy. Tedy takové svěcení překáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že svaté svěcení má z nějaké slušnosti, že má překážeti manželství, protože postavení ve svatých svěceních zacházejí se svatými nádobami a svátostmi. A proto je slušné, aby tělesnou čistotu zdrželivostí zachovávali. Avšak, že překáží manželství, má z ustanovení Církve, avšak jinak u Latinců než u Řeků. Neboť u Řeků překáží uzavření manželství pouze z moci svěcení, ale u Latinců překáží z moci svěcení a dále ze slibu zdrželivosti, jenž je připojen svatým svěcením: který, i když jej někdo slovy nevykoná, tím samým však, že přijímá svěcení podle obřadu západní Církve, rozumí se vykonaný. A proto u Řeků a jiných východních překáží svaté svěcení uzavření manželství, ne však užívání manželství dříve uzavřeného; mohou totiž manželství dříve uzavřeného užívat, ačkoli nemohou znovu manželství uzavřít. Ale v západní Církvi překáží manželství i užívání manželství; leda snad bez vědomí nebo proti vůli manželčině muž přijal svaté svěcení, protože z toho mu nemůže vzejít nějaká výhoda. Jak však se svatá svěcení rozlišují od nikoli svatých nyní a v prvotní Církvi, bylo řečeno. *K prvnímu* se tedy musí říci, že, ačkoli svaté svěcení nemá protivnost k manželství, pokud je svátost, přece mu jaksi odporuje pro jeho úkon, jenž překáží duchovním úkonům. *K druhému* se musí říci, že námitka vychází z nesprávných, neboť svěcení všude překáží uzavření manželství, ačkoliv nemá všude připojený slib.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou postaveni ve svatých svěceních, naznačují Krista vznešenějšími úkony, jak je patrné z pojednání o Svěcení, než ti, kdo jsou spojeni manželstvím. A proto důvod nedokazuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že ti, kdo jsou v nižších svěceních postaveni, z moci svěcení nemají zákaz uzavřít manželství, neboť, ačkoliv ona svěcení určují k nějakým duchovním, nemají přece bezprostřední přístup k zacházení se svatými jako ti, kteří jsou ve svatých svěceních. Ale podle ustanovení západní Církve užívání manželství překáží vykonávání svěcení nikoli svatého pro zachování větší počestnosti v přísluhách Církve. A protože někdo je vázán z církevního obroč vykonávat svěcení, a tím samým se těší duchovní výsadě, proto se ono u Latinců ženatým duchovním odnímá. A z toho je patrné řešení *k poslednímu*.

LIII. ČLÁNEK 4.

Zda svaté svěcení muže přistoupiti k manželství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že svaté svěcení nemůže přistoupiti k manželství, protože silnější jest újmou méně silnému. Ale silnější je pouto duchovní než tělesné. Jestliže tedy spojený manželstvím přijme svěcení, povstane újma manželce, že nebude moci vyžadovati povinné, poněvadž svěcení je pouto duchovní a manželství pouto tělesné: a tak se zdá, že nemůže někdo svaté svěcení přijmouti po dokonaném manželství.

Mimo to po dokonaném manželství nemůže jeden z manželů bez souhlasu druhého slibovati zdržlivost. Ale svaté svěcení má připojený slib zdržlivosti. Jestliže tedy muž přijme svaté svěcení proti vůli manželčině, bude manželka nucena proti vůli zachovávat zdržlivost, protože by se nemohla za druhého vdáti za života mužova.

Mimo to ani na čas nemůže se muž oddati modlitbě bez souhlasu manželky, jak máme I. Kor. 7. Ale u Východanů ti, kdo jsou postaveni ve svěceních, jsou vázáni ke zdržlivosti v době, kdy vykonávají službu. Tedy ani oni nemohou býti svěceni bez souhlasu manželek, a tím méně Latínici.

Mimo to muži a ženě se přisuzují stejná. Ale řecký kněz po smrti své manželky nemůže jinou pojmouti. Tedy ani manželka po smrti mužově. Ale po smrti mužově nemůže se jí odnítí možnost vdavek úkonem mužovým. Tedy muž nemůže přijmouti svěcení po manželství.

Mimo to, tolik se protiví manželství svěcení, kolik obráceně. Ale předcházející svěcení překází následujícímu manželství. Tedy, atd.

Avšak proti, řeholníci jsou vázáni ke zdržlivosti jako ti, kdo jsou ve svatých svěceních. Ale po manželství může někdo vstoupiti do řehole, po smrti nebo za souhlasu manželky. Tedy i svěcení přijmouti.

Mimo to někdo se může státí sluhou lidí po manželství. Tedy i sluhou Božím přijetím svěcení.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství nepřekází přijetí svatého svěcení, protože, přistoupí-li spojený manželstvím ke svatým svěcením, ač manželka odporuje, nicméně přijímá charakter svěcení, ale postrádá výkonnosti svěcení. Jestliže však s vůlí manželky nebo po její smrti, přijímá svěcení i výkonnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouto svěcení rozvazuje pouto manželství k vůli dání povinného, z kteréžto strany odporuje manželství se strany toho, kdo přijímá svěcení, protože nemůže žádati povinné, ani manželka není vázána mu dáti. Nerozvazuje však se strany druhého, protože on je vázán dáti manželce povinné, jestliže ji nemůže přiměti ke zdržlivosti.

K druhému se musí říci, že, ví-li manželka, a s jejím souhlasem muž přijme svěcení, je vázána slibiti ustavičnou zdržlivost, není však vázána vstoupiti do řehole, jestliže se nebojí pro sebe ohrožení čistoty, proto, že její muž učinil slavný slib: jinak však, kdyby složil jednoduchý slib. Jestliže však bez jejího souhlasu přijal, není vázána, protože tím jí nepovstává žádná újma.

K třetímu se musí říci, že, jak se důvodněji zdá, ač někteří řekli opak, ani Řekové nemají přistupovati k svatým svěcením bez souhlasu manželek; protože aspoň v době jejich služby by byly pozbyly obdržení povinného, jehož nemohou pozbyti podle řádu práva, kdyby přes jejich odpor nebo nevědomost muži přijali svěcení.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak se praví, když u Řeků žena souhlasí, aby její muž přijal svěcení, tím zavazuje se k tomu, že se nikdy za jiného nevdá, protože naznačování manželství by se nezachovalo, jež se především vyžaduje v manželství knězově. Jestliže však je vysvěcen bez jejího souhlasu, nezdá se býti k tomu vázána.

K pátému se musí říci, že manželství má za příčinu náš souhlas, ne však svěcení, které má svátostnou příčinu určenu Bohem. A proto manželství může býti zabráněno z předcházejícího svěcení, takže není pravým manželstvím; ne však svěcení manželstvím, aby nebylo pravým svěcením, protože moc svátostí je neměnitelná, kdežto lidským úkonům lze zabrániti.

OTÁZKA LIV. O PŘEKÁŽCE POKREVENSTVÍ

Dělí se na čtyři články.

Potom je úvaha o překážce pokrevenství. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda pokrevenství vhodně některými je vyměřováno.
2. Zda vhodně se rozlišuje na stupně a linie.
3. Zda z přirozeného práva má manželství překážku podle některých stupňů.
4. Zda stupně překážející manželství mohou býti určeny ustanovením Církve.

LIV. ČLÁNEK 1.

Zda výměr pokrevenství je příslušný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že výměr pokrevenství, jež někteří udávají, je nepřislušný, totiž: „Pokrevenství je pouto od téhož kmenovce sestupujících, nabyté tělesným množením." Všichni lidé totiž od téhož kmenovce tělesným množením sestupují, totiž od Adama. Kdyby tedy byl správný řečený výměr pokrevenství, všichni lidé by byli navzájem pokrevní, což je nesprávné.

Mimo to pouto nemůže býti než některých navzájem shodných, protože pouto jednotí. Ale u těch, kdo sestupují od jednoho kmenovce, není větší shodnost navzájem než u jiných lidí, poněvadž se shodují druhem a různí se počtem, jako též jiní lidé. Tedy pokrevenství není nějaké pouto.

Mimo to tělesné množení, podle Filosofova, v II. kn. O rození živočichů, děje se z přebytku výživy. Ale takový přebytek se spíše shoduje s věcmi snědenými, s nimiž se shoduje v podstatě, než s tím, kdo jí. Poněvadž tedy nenastává nějaké pouto pokrevenství toho, kdo se rodí ze semene, s věcmi snědenými, ani s rodícím nenastane nějaké pouto pokrevenství z tělesného množení.

Mimo to Laban řekl Jakubovi: „Kost má jsi a maso mé," pro příbuznost, jež byla mezi nimi. Tedy takové spříznění spíše má sloužit tělesné než pokrevní.

Mimo to tělesné množení je společné lidem i živočichům. Ale živočichové nenabývají z tělesného množení pouto pokrevenství. Tedy ani lidé.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofova, v VIII. Ethic, „každé přátelství spočívá v nějakém společenství". A poněvadž přátelství je nějaký svazek nebo sjednocení, což je příčinou přátelství, sluje *pouto*. A proto podle jakéhokoli společenství se jmenují někteří jako svázaní navzájem; jako slují spoluobčany, kteří mají občanské společenství navzájem, nebo spoluvojíny, kteří se shodují ve vojenské službě; a týmž způsobem slují pokrevní ti, kdož se shodují ve společenství přirozenosti. A proto se v řečeném výměru klade za rod pokrevenství *pouto*; za podmět, *osoby sestupující od téhož kmenovce*, jichž je takové pouto; jako původ *tělesné množení*.

K prvnímu se tedy musí říci, že činná síla se nepřijímá podle téže dokonalosti v nástroji, jako je v hlavním činiteli. A protože každé pohybované hýbající je nástrojem, odtud je, že síla prvního hybatele v nějakém rodě, vedená přes mnohá střední, konečně upadá a dospívá k něčemu, co je hýbané a ne hýbající. Síla rodícího však hýbá nejen vzhledem k tomu, co je druhu, nýbrž také vzhledem k tomu, co náleží jednotlivci, z čehož syn podobá se otci také v případkových, a nejen v povaze druhu. Tato jednotlivostní síla otcova však není tak dokonalá v synovi, jak byla v otci; a ještě méně ve vnuku, a tak dále slábne. A odtud jest, že někdy ona síla upadne, takže nemůže dále postupovati. A protože pokrevenství jest, pokud mnozí mají společenství takové síly, z jednoho do mnohých plozením vedené, znenáhla zaniká pokrevenství, jak praví Isidorus, v IX. Etymol. A proto není třeba bráti vzdáleného kmenovce do výměru pokrevenství, nýbrž blízkého, jehož síla dosud zůstává v oněch, kteří se z něho množí.

K druhému se musí říci, což již je patrné z řečených, že pokrevní se shodují nejen v povaze druhu, nýbrž také ve vlastní síle samého jedince, z jednoho na mnohé převáděné, z níž se někdy přihází, že syn se podobá nejen otci, nýbrž dědovi, nebo vzdáleným rodičům, jak se praví v XVIII. kn. O živočiš.

K třetímu se musí říci, že shodnost se spíše bere podle tvaru, podle něhož něco je v uskutečnění, než podle látky, podle níž je v možnosti. Což je patrné na tom, že uhlé více se shoduje s ohněm než se stromem, z něhož bylo nařezáno dříví. A podobně výživa již obrácená v podstatu živého vyživovací silou, více se shoduje s vyživeným než s onou věcí, odkud byla vzata výživa. Důvod však by platil podle mínění oněch, kteří pravili, že veškerá přirozenost věci je hmota, a že všechny tvary jsou případy, což je nesprávné.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono, co nejbližší se obrací v sémě, je krev, jak se dokazuje v XV. O živočiších. A proto pouto, jehož se nabývá tělesným množením, vhodněji se nazývá pokrevní než tělesné: a že někdy jeden pokrevní se nazývá masem druhého, *to* je, pokud krev, jež se obrací v sémě mužské nebo v měsíčky, je možností maso a kost.

K pátému se musí říci, že někteří praví, že proto se nabývá pouta pokrevenství z tělesného množení mezi lidmi, ne však mezi jinými živočichy, protože, kolik je pravé lidské přirozenosti v každém člověku, bylo v prvním rodiči, což není u jiných živočichů. Ale podle toho by pokrevenství manželství nemohlo nikdy zaniknouti. Řečené tvrzení však bylo zavrženo v druhé knize.

Pročež se musí říci, že to se proto přihází, že živočichové se nespojují v jednotu přátelství na množení mnohých z jednoho nejbližšího rodiče, jako je u lidí, jak bylo řečeno.

LIV. ČLÁNEK 2.

Zda se vhodně pokrevenství rozlišuje na stupně a linie.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se pokrevenství nevhodně rozlišuje na linie a stupně. Linie totiž pokrevenství sluje „uspořádaný soubor osob, pokrevenstvím spojených, sestupujících z téhož kmenovce, obsahující různé stupně“. Ale pokrevenství není nic jiného než soubor takových osob. Tedy linie pokrevenství je totéž, co pokrevenství. Nic však nemá býti dílem sebe. Tedy pokrevenství se nevhodně dělí na stupně a linie.

Mimo to, co je dílem něčeho společného, to nelze klásti do výměru společného. Ale sestup se klade do řečeného výměru pokrevenství. Nelze tedy pokrevenství dělit na linii vzestupnou, sestupnou a příčnou.

Mimo to výměr linie je, že je mezi dvěma body. Ale dva body netvoří než jeden stupeň. Tedy jedna linie má pouze jeden stupeň, a tak z téhož důvodu se zdá, že nemá býti dělení pokrevenství na linie a stupně.

Mimo to výměrem stupně je „poměr vzdálených osob, jímž se poznává, jakou vzdáleností se osoby mezi sebou liší“. Ale, poněvadž pokrevenství jest jakási blízkost, vzdálenost osob je spíše protilehlá pokrevenství, než jest jeho částí. Tedy se nemůže pokrevenství rozlišovati na stupně.

Mimo to, jestliže se pokrevenství rozlišuje a poznává podle stupňů, musí býti stejně pokrevní oni, kdo jsou na témž stupni. Ale to je nesprávné, protože prastrýc něčí a jeho pravnuke jsou na témž stupni, nejsou však stejně pokrevní, jak praví Dekretál. Tedy pokrevenství se nerozlišuje správně na stupně.

Mimo to v pravidelných věcech cokoliv přidaného jinému činí jiný stupeň, jako jakákoli přidaná jednotka činí jiný druh čísla. Ale osoba přidaná k osobě nečiní vždy jiný stupeň pokrevenství, protože v témž stupni pokrevenství je otec i strýc, protože je připojen. Tedy se nesprávně rozlišuje pokrevenství na stupně.

Mimo to mezi dvěma příbuznými vždy je totéž příbuzenství pokrevní, protože jeden konec od druhého stejně je vzdálen, a naopak. Ale stupeň pokrevenství není vždy týž s obojí strany, poněvadž někdy jeden příbuzný je na třetím, a jiný na čtvrtém stupni. Tedy příbuzenství pokrevní nelze dostatečně poznati ze stupňů.

Odpovídám: Musí se říci, že pokrevenství, jak bylo řečeno, je nějaká příbuznost, založená na společenství přirozenosti, podle úkonu rození, jímž se množí přirozenost. Proto, podle Filosofova, v VIII. Ethic. toto společenství je trojí: jedno podle vztahu původce k počatému, a to je pokrevenství otce se synem; pročež praví, že „rodiče milují děti, jakožto jsoucí něco z nich samých“. Jiné je dle vztahu počatého k původu, a to je syna s otcem; pročež praví, že „děti milují rodiče, jakožto jsouce z nich“. Třetí je podle poměru těch, jež jsou navzájem od jednoho původu, jako se říká, že

bratří se rodí z týchž", jak sám tamtéž praví. A protože pohyb bodu činí linii, a skrze množení jaksi otec sestupuje k synovi, proto podle tří řečených poměrů se berou tři linie pokrevnosti, totiž linie sestupná, podle prvního poměru; linie vzestupná podle druhého, linie příčná podle třetího.

Ale protože pohyb množení nezůstává na jednom konci, nýbrž postupuje dále, *proto* se přihází, že se bere otcův otec a synův syn, a tak dále; a podle těchto různých postupů se shledávají různé stupně na jedné linii. A protože stupeň kterékoli věci je nějakou částí oné věci, stupeň příbuznosti nemůže býti, kde není příbuznosti. A proto totožnost a přílišná vzdálenost ničí stupeň pokrevnosti: protože nikdo není sám sobě příbuzným, jako ani sobě podoben. A proto žádná osoba sama nečiní nějaký stupeň, nýbrž srovnána s nějakou osobou činí s ní stupeň.

Avšak různý je způsob počítání stupňů na různých liniích. Stupně pokrevnosti totiž na linii vzestupné a sestupné se nabývá tím, že u těch, mezi nimiž se uznává stupeň, jedna osoba pochází od druhé, A proto podle kanonického a zákonitého počítání osoba, jež první se vyskytuje v postupu množení, buď vystupující nebo sestupující, je vzdálena od někoho, třeba Petra, v prvním stupni, jako otec a syn; jež se však tamtéž vyskytuje druhá, je vzdálena v druhém stupni, jako děd a vnuk, a tak dále. Ale pokrevnosti, jež je mezi těmi, kteří jsou v linii příčné, nenabývá se tím, že jeden od druhého pochází, nýbrž protože oba pocházejí od jednoho; a proto se musí stupeň pokrevnosti na této linii počítati ve srovnání s jedním původem, z něhož vychází.

Ale v tom je odlišné počítání kanonické a zákonité; protože zákonité počítání přihlíží k sestupu ze společného kořene s obojí strany, kdežto kanonické pouze s jedné, totiž s oné, na níž se nalézá větší počet stupňů. Pročež podle zákonitého počítání bratr a sestra nebo dva bratři patří k sobě v druhém stupni, protože oba jsou vzdáleni od společného kořene jedním stupněm; a podobně synové dvou bratří jsou od sebe navzájem ve čtvrtém. Ale podle kanonického počítání dva bratři patří k sobě v prvním stupni, protože oba jsou vzdáleni od společného stupně pouze přes jeden stupeň; ale syn jednoho bratra je vzdálen od druhého bratra v druhém stupni, protože tolik jsou vzdáleni od společného kořene. A proto, podle kanonického počítání, jakým stupněm je někdo vzdálen od nějakého vyššího stupně, takovým je vzdálen od kohokoli sestupujícího od něho, a nikdy méně; protože „pro co je něco takové, ono ještě více.“ Pročež, i když někteří sestupující se společného původu shodují se s někým pro společný původ, nemohou býti bližší sestupujícímu z jiné strany, než je první původ jeho blízký. Někdy však je někdo více vzdálen od jiného sestupujícího se společného původu, než je vzdálen sám od původu, protože onen snad více je vzdálen od společného původu než on sám; a podle odlehlejší vzdálenosti se musí počítati pokrevnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka vychází z nesprávnosti. Pokrevnosti totiž není soubor, nýbrž nějaký vzájemný vztah některých osob, jichž soubor tvoří linii pokrevnosti.

K druhému se musí říci, že sestup obecně vzatý se bere podle jakékoliv linie pokrevnosti, protože tělesné množení, z něhož se nabývá pouta pokrevnosti, je jakýsi sestup. Ale linii sestupující tvoří sestup takový, totiž od osoby, jejíž pokrevnosti se hledá.

K třetímu se musí říci, že linii lze bráti dvojmo: někdy vlastně za sám rozměr, jenž je první druh souvislé ličnosti: a tak přímá linie obsahuje v uskutečnění pouze dva body, jež ji zakončují, ale v možnosti nekonečně, z nichž každý označený v uskutečnění linii dělí, a jsou dvě linie. Někdy však se bere linie za ona, jež liniovitě jsou upravena a podle toho se v číslech označuje linie, a útvar, pokud se jednotka klade za jednotku v nějakém čísle; a tak jakákoliv jednotka připojená tvoří stupeň v takové linii; a podobně je s linií pokrevnosti. Pročež jedna linie obsahuje více stupňů.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako podobnost nemůže býti, kde není nějaká různost, tak blízkost nemůže býti, kde není nějaká vzdálenost. A proto každá vzdálenost není protilehlá pokrevnosti, nýbrž taková vzdálenost, jež vylučuje blízkost pokrevnosti.

K pátému se musí říci, že, jako se říká bělost větší dvojmo: jedním způsobem ze zesílení samé jakosti, jiným způsobem z velikosti plochy, tak pokrevnosti sluje větší nebo menší dvojmo: jedním způsobem hloubkou, ze samé povahy pokrevnosti, jiným způsobem jako rozměrově; a tak velikost pokrevnosti se měří z osob, mezi nimiž postupuje množení pokrevnosti, a tímto druhým způsobem se rozlišují stupně pokrevnosti. A proto se přihází, že z některých dvou, kteří

jsou v témže stupni pokrevnosti vůči nějaké osobě, jeden je jí více pokrevní než druhý, pozorovali se první velikost pokrevnosti: jako otec a syn jsou blízcí někomu v prvním stupni pokrevnosti, protože ze žádné strany nepřipadá nějaká střední osoba; avšak, řečeno dle hloubky, více je blízký otec nějaké osobě než bratr, protože bratr k němu nepatří, leč pokud je z téhož otce. A proto, čím je kdo bližší společnému původu, z něhož sestupuje pokrevnost, tím více je pokrevní, ačkoli není v bližším stupni. A podle toho prastrýc je více někomu pokrevní než jeho pravnuk, ačkoli jsou v témže stupni.

K šestému se musí říci, že ač otec a strýc jsou v témže stupni vzhledem ke kořeni pokrevnosti, protože oba jsou vzdáleni jedním stupněm od děda, přece vzhledem k tomu, jehož pokrevnost se hledá, nejsou v témže stupni, protože otec je v prvním stupni, strýc však nemůže být bližší než v druhém, v němž je děd.

K sedmému se musí říci, že vždy dvě osoby stejným počtem stupňů jsou navzájem od sebe vzdáleny, ačkoli někdy nejsou vzdáleny stejným počtem od společného původu, jak je patrné z řečených.

LIV. ČLÁNEK 3.

Zda pokrevnost z přirozeného práva překáží manželství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pokrevnost z přirozeného práva nepřekáží manželství. Žádná žena totiž nemůže být bližší muži než byla Adamovi Eva, o níž řekl: „To nyní kost z mých kostí, a maso z masa mého.“ Ale Eva byla s Adamem spojena manželstvím. Tedy pokud je ze zákona přírody, nepřekáží manželství.

Mimo to přirozený zákon je týž u všech. Ale barbarských národů žádná osoba spojená pokrevností není vyloučena z manželství. Tedy, pokud je ze zákona přírody, pokrevnost nepřekáží manželství.

Mimo to přirozené právo je, „čemu příroda naučila všechny živočichy“, jak se praví na počátku Digest. Ale živočichové i s matkou se spojují. Tedy není ze zákona přírody, aby nějaká osoba pro pokrevnost byla od manželství odmítána.

Mimo to nic nepřekáží manželství, co se neprotiví nějakému dobru manželství. Ale pokrevnost se neprotiví nějakému dobru manželství. Tedy mu nepřekáží.

Mimo to je lepší a pevnější spojení těch, jež jsou blízká a podobná. Ale manželství je nějaké spojení. Poněvadž tedy pokrevnost je jakási blízkost, nepřekáží manželství, nýbrž je spíše upevňuje.

Avšak proti, co překáží dobru potomstva, to překáží i manželství podle zákona přírody. Ale pokrevnost překáží dobru potomstva: protože, jak máme v Předloze ze slov Řehořových, „učí zkušenost, že z takového manželství nemůže vyrůst potomstvo“. Tedy pokrevnost podle zákona přírody překáží manželství.

Mimo to, co má lidská přirozenost z prvního svého založení, to je ze zákona přírody. Ale z prvního svého založení měla lidská přirozenost to, že otec i matka byli vylučováni z manželství; což je patrné z toho, co se praví Gen. 2: „Proto opustí člověk otce i matku;“ což nelze rozuměti ohledně spolubydlení, a tak se musí rozuměti o spojení manželstvím. Tedy podle zákona přírody pokrevnost překáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že v manželství to sluje proti zákonu přírody, čím se manželství stává nepříhodným cíli, k němuž je zařízeno. Cílem pak manželství o sobě a prvotně je dobro potomstva. Tomu však překáží nějaké pokrevnosti, totiž mezi otcem a dcerou, nebo synem a matkou, ne sice, že zcela je zničeno, protože dcera může počítí potomstvo ze semene otcova, a zároveň s otcem živiti a učiti, v čemž spočívá dobro potomstva; ale neděje se to vhodným způsobem. Je totiž nezřízené, aby s otcem spojena v manželství jako družka k vůli plození a vychovávání potomstva byla dcera, jež má být ve všem otci podřízena, jakožto z něho pocházející. A proto je z práva přírody, aby otec a matka byly odmítány od manželství. A více ještě matka než otec, protože více je na újmu úcty, jež náleží rodičům, jestliže syn matku než otec dceru pojme za manželku; poněvadž manželka nějak musí být podrobena muži. Ale manželství druhotný cíl o sobě je potlačování dychtivosti; a ten by zanikl, kdyby kterákoli pokrevní mohla být pojata v manželství,

protože by se poskytl velký přístup dychtivosti, kdyby nebylo zakázáno tělesné spojení mezi oněmi osobami, jež musejí v témž domě přebývati. A proto božský zákon nejen otce a matku vylučuje z manželství, nýbrž také jiné spojené osoby, jež musejí spolu přebývati, a jež musejí navzájem jedna dbáti cudnosti druhé. A tuto příčinu označuje božský zákon, řka, Levit. 18: „Neodháluj hanbu“ té nebo té, „protože je tvá hanba.“ Ale případkově cílem manželství je sdružení lidí a rozmnožení přátelství, když člověk má se k pokrevním manželčíným jako ke svým. A proto by nastala újma tomu rozmnožení přátelství, kdyby někdo krví spojenou pojal za manželku, protože by z toho nikomu nevzrostlo manželstvím nové přátelství. A proto podle zákonů přírody a ustanovení Církve více stupňů pokrevenství vylučuje manželství, Tak tedy z řečených je patrné, že pokrevenství vzhledem k některým osobám překáží manželství z přirozeného práva, vzhledem k některým z božského práva, a vzhledem k některým z práva ustanoveného od lidí.

K prvnímu se musí říci, že Eva, ač vyšla z Adama, přece nebyla dcerou Adamovou, protože nevyšla z něho na onen způsob, kterým muž přirozeně plodí sobě podobného v druhu, nýbrž božskou činností, protože tak mohl ze žebra Adamova povstati jeden kůň, jako byla učiněna Eva. A proto není tak veliká přirozená blízkost Evy a Adama, jako dcery s otcem; ani Adam není přirozeným původem Evy, jako otec dcery.

K druhému se musí říci, že nepochází ze zákona přirozeného, že se někteří barbari tělesně směšují s rodiči, nýbrž ze žáru dychtivosti, jenž v nich zatemnil zákon přirozený.

K třetímu se musí říci, že spojení samce a samice se odvozuje z přirozeného práva, protože tomu příroda naučila živočichy; ale tomuto spojení rozličně naučila různé živočichy podle jejich různých podmínek. Tělesné však smíšení s rodiči odporuje účtě, jež jim náleží. Jako totiž rodičům dala příroda pečlivost obstarávati děti, tak dala dětem úctu k rodičům. Žádnému však druhu živočichů nedala pečlivost o děti nebo úctu k rodičům po všechen čas, leč rodičům; jiným pak živočichům více nebo méně, podle toho, jak více nebo méně jsou nezbytné buď děti rodičům, nebo rodiče dětem. Pročež také u některých živočichů varuje se potomek poznati matku tělesně, dokud zůstává u něho vědomí matky, i jakási úcta k matce, jak vypravuje Filosof, v IX. O živočiš., o velbloudu a koni. A protože všechno počestné počínání živočichů jest u lidí přírodou shromážděno, a dokonaleji než u nich, proto člověk přirozeně nechce poznati nejen matku, nýbrž také dceru, což jest již méně proti přírodě, jak bylo řečeno. A ještě, u jiných živočichů z tělesného množení se nenabývá pokrevenství jako u lidí, jak bylo řečeno. A proto není podobný důvod.

Ke čtvrtému se musí říci, což jest již patrné z řečených, jak pokrevenství manželů odporuje dobru manželství. Pročež důvod vychází z nesprávnosti.

K pátému se musí říci, že není nevhodné, překáží-li ze dvou sjednocení jedno druhému; jako kde je totožnost, není podobnost. A podobné pouto pokrevenství může překážeti spojení manželstvím.

LIV. ČLÁNEK 4.

Zda stupně pokrevenství překážející manželství, mohly býti stanoveny Církví.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že stupně pokrevenství, překážející manželství, nemohly býti stanoveny Církví až do čtvrtého stupně, protože Mat. 19, se praví: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ Ale Bůh spojil ty, kdo se spojují pod čtvrtý stupeň pokrevenství, neboť božským zákonem se nezakazuje jejich spojení. Tedy nemají býti oddělováni lidským ustanovením.

Mimo to manželství je svátost jako křest. Ale nemůže se státi z ustanovení Církve, aby ten, kdo přistoupí ke křtu, nepřijal křestní charakter, je-li ho z božského práva schopen. Tedy ani ustanovení Církve nemůže učiniti, aby manželství nebylo mezi těmi, kteří božským právem nemají zakázáno spojení se manželsky.

Mimo to ustanovené právo nemůže odstraniti nebo zvětšiti ta, jež jsou přirozená. Ale pokrevenství je přirozené pouto, jež přirozeně, pokud je na něm, překáží manželství. Tedy Církev nemůže nějakým ustanovením učiniti, aby někteří se mohli nebo nemohli manželsky spojit, jako nemůže učiniti, aby byli pokrevní nebo nepokrevní.

Mimo to ustanovení přirozeného práva musí míti nějakou rozumnou příčinou, protože souvisí s přirozeným právem skrze přirozenou příčinu, kterou má. Ale příčiny, jež jsou označovány

pro počet stupňů, zdají se zcela nerozumné, poněvadž nemají žádného vztahu k účinkům: jako když pokrevním se brání až do čtvrtého stupně podle čtyř živlů, do šestého dle šesti věků světa, až do sedmého dle sedmi dní, v nichž plyne všechen čas. Tedy se zdá, že takový zákaz nemá žádné moci.

Mimo to, kde je táž příčina, musí býti týž účinek. Ale příčina, proč pokrevenství překáží manželství, je dobro potomstva, potlačování dychtivosti, a rozmnožení přátelství, jak je patrné z řečených, a v každém čase jsou stejně potřebná. Tedy měly v každém čase stejné stupně pokrevenství překážeti manželství; což není pravdivé, poněvadž nyní pokrevenství manželství překáží až do čtvrtého stupně, za stará až do sedmého.

Mimo to jedno a totéž spojení nemůže býti v rodě svátosti a v rodě prznění. Ale to by se přihodilo, kdyby Církev měla moc stanovití různý počet ve stupních překážejících manželství; jako kdyby někteří bývali spojeni v pátém stupni, když byl zakázán, takové spojení by bylo prznění; ale potom totéž spojení, kdyby Církev svůj zákaz odvolala, by bylo manželství; a obráceně by se mohlo přihoditi, kdyby některé stupně přípustné potom mohly býti zakázány Církví. Tedy se zdá, že se moc Církve na to nevztahuje.

Mimo to lidské právo má sledovati božské. Ale podle božského práva, jež je obsaženo ve Starém zákoně, nestejně sahá zákaz stupňů nahoru a dolů, protože ve Starém zákoně bylo někomu zakázáno vzíti za manželku sestru svého otce, ne však dceru bratrovu. Tedy ani nyní nemá zůstávati nějaký zákaz o vnučích a strýcích.

Avšak proti jest, co Pán praví učedníkům, Luk. 10: „Kdo vás slyší, mne slyší.“ Tedy příkaz Církve má pevnost jako příkaz Boží. Ale Církev někdy zakázala, někdy připustila některé stupně, jež Starý zákon nezakázal, Tedy ony stupně překáží manželství.

Mimo to jako dříve manželství pohanů byla upravována občanskými zákony, tak nyní ustanoveními Církve. Ale kdysi občanský zákon určoval stupně pokrevenství, jež překážejí manželství, a jež ne. Tedy i nyní může se to státi z ustanovení Církve.

Odpovídám: Musí se říci, že se podle různých dob shledávají různé stupně pokrevenství, překážející manželství. Na počátku lidského pokolení totiž pouze otec a matka byli odmítáni od manželství, protože tehdy bylo málo lidí, a tak bylo třeba věnovati množení lidského pokolení největší péči; pročež měly býti vzdalovány jen ony osoby, jež byly nevhodné pro manželství i vzhledem k hlavnímu cíli manželství, jež je dobro potomstva, jak bylo řečeno. Potom však, když se rozmnožilo lidské pokolení, zákonem Mojžíšovým více osob bylo vyňato, jež již začínala tlačiti dychtivost. Proto, jak praví Rabbi Mojžíš, všechny ony osoby byly vyňaty z manželství, jež obyčejně v jedné rodině bydlivají společně, protože, kdyby bylo mezi nimi dovoleno tělesné spojení, byl by poskytován největší podnět náruživosti. Ale jiné stupně pokrevenství Starý zákon dovolil, ba nějak přikázal, aby totiž každý ze své přízně si vzal manželku, aby nebyl zmatek posloupnosti, protože tehdy se posloupností rodovou šířila božská pocta. Ale potom v Novém zákoně, jež je zákon ducha a lásky, více stupňů pokrevenství bylo zakázáno, protože uctívání Boha plyne a rozmnožuje se již duchovní milostí, ne původem těla; pročež také lidé více musejí býti od tělesných oddalování oddaností duchovním, a aby se více rozlévala láska. A proto za stará bylo manželství bráněno až do vzdálenějších stupňů pokrevenství, aby pokrevenstvím a příbuzenstvím přirozené přátelství proudilo k četnějším. A rozumně až k sedmému stupni; jednak protože za ním nezůstávala snadno paměť společného kořene; jednak, protože bylo příhodno sedmitvárné milosti Ducha Svatého. Ale potom kolem těchto posledních časů byl omezen zákaz Církve až ke čtvrtému stupni, protože bylo neúčelné a nebezpečné dále zakazovati stupně pokrevenství. Neúčelné totiž, protože ke vzdálenějším pokrevním nebylo skoro žádné spojení větším přátelstvím než k cizím, když láska v mnohých srdcích ochladla. Nebezpečné pak bylo, protože, překonání dychtivostí a nedbalostí, lidé dosti nedbali tak početného množství pokrevních; a tak mnohým bylo kladeno osidlo záhuby ze zákazu vzdálenějších stupňů. Dosti také vhodně až na čtvrtý stupeň byl onen zákaz omezen, jednak proto, že až do čtvrtého pokolení obvykle lidé žijí, aby tak nemohla zaniknouti paměť pokrevenství: pročež Bůh hrozí Exod. 20, že navštíví hříchy rodičů na synech do třetího a čtvrtého pokolení; jednak, protože v každém pokolení nastává s jinou krví nové smíšení krve, jejíž totožnost činí pokrevenství; a kolik se smísí s druhou, tolik se ustupuje od první. A protože jsou čtyři živly, z nichž každý tím snáze se směšuje, čím jest jemnější,

proto v prvním smíšení mizí totožnost krve co do prvního živlu, jenž jest nejjemnější; při druhém co do druhého; ve třetím co do třetího; ve čtvrtém co do čtvrtého. A tak vhodně po čtvrtém pokolení lze opakovati tělesné spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako Bůh nespojuje ony, kteří se spojují proti božskému nařízení, tak také nespojuje ony, kteří se spojují proti nařízení Církve, které má tutéž účinnou závaznost, jakou má božské nařízení.

K druhému se musí říci, že manželství je netoliko svátost, nýbrž také úkol; a proto více podléhá nařízení přísluhovatelů Církve než křest, jenž je pouze svátost. Protože, jako smlouvy a lidské úkoly jsou určovány lidskými zákony, tak duchovní smlouvy a úkoly zákonem Církve.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli pouto pokrevnosti je přírodní, přece není přírodní, že pokrevnosti překáží tělesnému spojení, leč podle nějakého stupně, jak bylo řečeno. A proto Církev svým ustanovením nečiní, že někteří jsou nebo nejsou pokrevní, protože v každé době stejně zůstávají pokrevními, nýbrž činí, že tělesné spojení je dovolené nebo nedovolené, podle různých dob v různých stupních pokrevnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ty označené důvody se dávají spíše jako z přizpůsobení nebo vhodnosti než jako příčiny a nezbytnosti.

K pátému se musí říci, že není táž příčina zákazu stupňů pokrevnosti v různých dobách: proč, co jedna doba užitečně dovolí, jiná zdravě zakáže.

K šestému se musí říci, že ustanovení neukládá míru minulým, nýbrž budoucím. Proč, kdyby nyní byl zakázán pátý stupeň, který je nyní dovolen, oni, kteří jsou v pátém stupni spojení, nemusili by se rozlučovati, neboť žádná překážka přistupující k manželství nemůže je rozvázati. A tak spojení, jež bylo dříve manželství, by se nestalo ustanovením Církve przněním. A podobně, kdyby se dovolil nějaký stupeň, jenž je nyní zakázán, ono spojení by se nestalo manželským z ustanovení Církve pro první smlouvu, protože by se mohli rozloučiti, kdyby chtěli; ale přece by mohli znovu uzavřít, a bylo by jiné spojení.

K sedmému se musí říci, že při zakazování stupňů pokrevnosti Církev hlavně dbá důvodu lásky. A protože není menší důvod lásky k vnukovi než ke strýci, nýbrž ještě větší, čím je bližší otcí syn než synu otec, jak se praví v VIII. Ethic., proto stejně zakázala stupně pokrevnosti u strýců a vnuků. Ale Starý zákon v zákazu osob hledí hlavně na spolubydlení proti dychtivosti, zakazuje oněm osobám, k nimž by byl snazší přístup pro vzájemné spolubydlení. Spíše pak spolubydlivá vnučka se strýcem než teta s vnukem, protože dcera jest jaksi totéž s otcem, protože je něco jeho; ale sestra není tím způsobem totéž s bratrem, poněvadž není něco jeho, nýbrž spíše narozena z téhož. A proto nebyl též důvod zakazovati vnučku a tetu.

OTÁZKA LV. O PŘEKÁŽCE PŘÍBUZNOSTI

Dělí se na jedenáct článků.

Potom jest úvaha o překážce příbuznosti. O tom je jedenáct otázek:

1. Zda příbuznost je způsobena z manželství.
2. Zda zůstává po smrti muže nebo manželky.
3. Zda je způsobena z nedovolené soulože.
4. Zda ze zasnub.
5. Zda příbuznost je příčinou příbuznosti.
6. Zda příbuznost překáží manželství.
7. Zda příbuznost má ze sebe stupně.
8. Zda její stupně mají rozsah jako stupně pokrevnosti.
9. Zda manželství, jež je mezi pokrevními a příbuznými, se má vždy zmařiti rozlukou.
10. Zda na zmaření takového manželství se má vždy postupovati cestou žaloby.

11. Zda v takovém případě se má postupovati se svědky.

LV. ČLÁNEK 1.

Zda z manželství pokrevního je způsobena příbuznost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že z manželství pokrevního není způsobena příbuznost, protože, „pro co je každé takovým, ono ještě více“. Ale žena pojatá v manželství se nespojuje s někým z pokrevenstva mužova, leč skrze muže. Poněvadž se tedy nestává příbuznou mužovou, nebude ani jiného z pokrevních mužových příbuznou.

Mimo to, připojí-li se něco jednomu z těch, jež jsou navzájem oddělena, nemusí býti proto s druhým spojeno. Ale pokrevní jsou již navzájem odděleni. Tedy, spojí-li se nějaká žena s nějakým mužem, nemusí proto býti spojena příbuzenstvím se všemi jeho pokrevními.

Mimo to vztahy se rodí z nějakých sjednocování. Ale nenastává žádné sjednocování u pokrevních mužových z toho, že on pojal manželku. Tedy jim nepřirůstá vztah příbuznosti.

Avšak proti, muž a manželka stávají se jedním tělem. Jestliže tedy muž podle těla patří ke všem svým pokrevním, i žena z téhož důvodu bude k nim patřiti.

Mimo to plyne to z autorit, uvedených v Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké přirozené přátelství má základ v přirozeném společenství. Přirozené pak společenství je dvěma způsoby, podle Filosofo, VIII. Ethic. Jedním způsobem množení tělesným, jiným způsobem skrze spojení, zařízené k množení tělesnému. Pročež sám tamtéž praví, že přátelství muže s manželkou je přirozené. Pročež, jako osoba spojená s druhým skrze množení tělesné činí jakési pouto přirozeného přátelství, tak se spojuje spojením těl. Ale v tom se liší, že osoba spojená s druhým skrze množení tělesné, jako syn s otcem, nabývá účast téhož společného kořene a krve: pročež týmž rodem pouta je vázán syn s pokrevními otcovými, kterým byl spojen otec, totiž pokrevenstvím, ačkoliv v jiném stupni, pro větší vzdálenost od kořene. Ale osoba spojená skrze spojení těl nenabývá účasti téhož kořene, nýbrž jako zevně připojená. A proto se z toho vytváří jiný rod pouta, jež se nazývá příbuznost. A to je, co se praví v tohle verši:

Změnila vdaná rod, stupeň však narozená;

protože totiž osoba zrozením octne se v témž rodě příslušnosti, ale v jiném stupni; spojením však těl octne se v jiném rodě.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač příčina je více než účinek, přece nemusí se vždycky totéž jméno hoditi účinku i příčině; protože někdy to, co je v účinku, není v příčině týmž způsobem, nýbrž vyšším. A proto se nehodí příčině i účinku skrze totéž jméno, ani z téhož důvodu, jak je patrné u všech příčin stejnojmenně jednajících. A tím způsobem je spojení muže a manželky více než spojení manželčino s pokrevními mužovými. Nemá však slouti příbuznost, nýbrž manželství, což je nějaká jednota; jako člověk je se sebou totožný, ne však pokrevní.

K druhému se musí říci, že pokrevní jsou nějak odděleni, a nějak spojeni: a ze spojení se přihází, že osoba, jež se spojuje s jedním, nějakým způsobem je spojena se všemi; ale pro oddělení a vzdálenost se přihází, že osoba, jež se spojuje s jedním jedním způsobem, s jiným se spojuje jiným způsobem, buď podle jiného rodu, nebo podle jiného stupně.

K třetímu se musí říci, že vztah se někdy rodí z pohybu obou konců, jako otcovství a synovství; a takový vztah je věčně v obou. Někdy však rodí se z pohybu pouze jednoho, a to se přihází dvojmo: jedním způsobem, když vztah se rodí z pohybu jednoho bez pohybu druhého, ať předcházejícího, nebo doprovázejícího, jak je patrné u stvořitele a stvoření, a smyslového a smyslu, a poznání a poznatelného: a tehdy je vztah v jednom věčně, a v druhém toliko podle rozumu. Jiným způsobem, když se rodí z pohybu jednoho bez pohybu druhého tehdy jsoucího, ne však bez pohybu předcházejícího; jako stejnost nastává mezi dvěma lidmi vzrůstem jednoho, aniž by druhý tehdy rostl nebo se zmenšoval, ale přece dříve došel nějakým pohybem nebo změnou k této velikosti, již má; a proto na obou koncích je věčně založen takový vztah. A podobně je s pokrevenstvím a příbuzností, protože vztah bratrství, jež vznikne nějakému hochovi narozenému s nějakým již vyspělejším, je způsoben sice bez jeho pohybu tehdy jsoucího, ale z jeho pohybu před-

cházejícího, totiž jeho zrození; to je totiž případkové, že z pohybu druhého mu tehdy vzniká takový vztah. Podobně z toho, že tento sestupuje skrze vlastní zrození od téhož kořene s mužem, nastává u něho příbuznost s manželkou bez nějaké nové jeho změny.

LV. ČLÁNEK 2.

Zda příbuznost zůstává po smrti muže nebo manželky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že příbuznost po smrti muže nebo manželky nezůstává mezi pokrevními muže a manželky, nebo naopak, protože, zánikem příčiny zaniká účinek. Ale příčina příbuznosti bylo manželství, jež přestává po smrti mužově, protože tehdy je žena zproštěna zákona mužova, jak praví Řím. 7. Tedy ani řečená příbuznost nezůstává.

Mimo to pokrevenství působí příbuznost. Ale pokrevenství muže s jeho pokrevními přestává smrtí mužovou. Tedy i příbuznost manželčina s nimi.

Avšak proti, příbuznost je působena pokrevenstvím. Ale pokrevenství je ustavičné pouto, dokud osoby žijí. Tedy i příbuznost; a tak není rozvázána příbuznost, když je rozvázáno manželství smrtí třetí osoby.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký vztah přestává býti dvojmo: jedním způsobem ze zrušení podmětu; jiným způsobem z odnětí příčiny, jako přestává býti podobnost, když jeden podobný zemře, nebo když jakost, jež byla příčinou podobnosti, se odejme. Jsou však některé vztahy, jež mají za příčinu činnost nebo trpnost nebo pohyb, jak se praví v V. Metafys., z nichž některých příčinou je pohyb, pokud se něco pohybuje skutkově, jako sám vztah, jenž je hýbajícího k hýbanému; některé pak, pokud mají způsoblost k pohybu, jako hýbající a hybné nebo pán a sluha; některé pak z toho, že něco se dříve pohnulo, jako otec a syn; nemají totiž souvztažná jména z toho, že tehdy bylo plození, nýbrž z toho, že je zrozený. Způsoblost pak z pohybu a hýbání přejde; ale že byl pohnut, je ustavičné, protože, co bylo učiněno, nikdy nebude neučiněné. A proto otcovství a synovství nikdy nezaniká koncem příčiny, nýbrž pouze zrušením podmětu, totiž jednoho kraje. A podobně se musí říci o příbuzenství, jež je způsobeno tím, že někteří jsou spojeni, ne tím, že se spojují: proto se nezmaří, zůstávají-li ony osoby, mezi nimiž nastalo příbuzenství, byť zemřela osoba, k vůli níž nastalo.

K prvnímu se tedy musí říci, že spojení manželstvím působí příbuznost nejen vzhledem k tomu, že je skutkové spojení, nýbrž, že bylo dříve spojení.

K druhému se musí říci, že pokrevenství není největší příčinou příbuznosti, nýbrž spojení s pokrevním, nejen které je, nýbrž které bylo. A proto důvod nedokazuje.

LV. ČLÁNEK 3.

Zda nedovolená soulož působí příbuznost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nedovolená soulož nepůsobí příbuznost, protože příbuznost je nějaká počestná věc. Ale počestné věci nejsou působeny od nepočestných. Tedy z nepočestné soulože se nemůže způsobiti příbuznost.

Mimo to, kde je pokrevenství, tam nemůže býti příbuznost, protože příbuznost je „blízkost osob pocházející ze spojení těl, postrádající veškerého zpříznění“. Ale někdy by se přihodila příbuznost s pokrevními a se sebou, kdyby nedovolená soulož působila příbuznost; jako když člověk pozná tělesně svou pokrevní krvesmilně. Tedy příbuznost se nepůsobí z nedovolené soulože.

Mimo to nedovolená soulož je podle přírody i proti přírodě. Ale z nedovolené soulože proti přírodě se nepůsobí příbuznost, jak rozhodují práva. Tedy ani toliko z nedovolené soulože podle přírody.

Avšak proti jest, že „přilnuvši k nevěstce stává se jedním tělem“, jak je patrné I. Kor. 6. Ale z této příčiny manželství působilo příbuznost. Tedy ze stejného důvodu nedovolená soulož.

Mimo to spojení těl je příčinou příbuznosti, jak je patrné z výměru příbuznosti, jenž je takový: „Příbuznost je blízkost osob, pocházející ze spojení těl, postrádající veškerého zpříznění.“ Ale spojení těl je také v nedovolené souloži. Tedy nedovolená soulož působí příbuznost.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofova, v VIII. Ethic., spojení muže a manželky sluje při-

rozené hlavně pro plození potomstva, a druhotně pro sdílení prací, z nichž první náleží manželství pro spojení těl, ale druhé, pokud jest jako společnost k jednomu životu. První pak z nich se nalézají v každém spojení těl, kde je smíšení semen, protože z takového spojení může povstati potomstvo, ač druhé chybí. A proto, poněvadž manželství působilo příbuznost, pokud bylo nějaké spojení těl, také smilná soulož působí příbuznost, pokud má něco z přirozeného spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve smilné souloži je něco přirozeného, co je společné smilstvu a manželství, a s té stránky působí příbuznost; jiné je tam nezřízené, co je dělí od manželství, a s této stránky příbuznost nepůsobí. Pročež příbuznost zůstává vždy počestná, ačkoli příčina je nějakým způsobem nepočestná.

K druhému se musí říci, že není nevhodné, aby v témže různými způsoby byly vztahy protilehle rozdílné. A proto může býti mezi některými dvěma osobami býti příbuznost i pokrevenství, nejen z nedovolené soulože, nýbrž také z dovolené; jako když můj pokrevní se strany otcovy pojal za manželku pokrevní se strany matčiny. Pročež, co se praví v uvedeném výměru příbuznosti, *postrádající veškeré zpřízněnosti*, jest rozuměti jako takové. Nenásleduje však, že někdo, poznáv svou pokrevní, je sám sobě příbuzný, protože příbuznost, jako též pokrevenství, vyžaduje různost, jako též podoba.

K třetímu se musí říci, že soulož proti přírodě nemá smíšení semen, jež může býti příčinou plození; a proto taková soulož není příčinou příbuznosti.

LV. ČLÁNEK 4.

Zda ze zasnub se působí příbuznost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ze zasnub se nemůže způsobiti žádná příbuznost, protože příbuznost je ustavičné pouto. Ale zasnuby se někdy rozlučují. Tedy nemohou býti příčinou příbuznosti.

Mimo to, jestliže někdo napadl závoru cudnosti nějaké ženy a otevřel, ale nedospěl k dokonání skutku, nenabývá se z toho příbuznosti. Ale takový je více blízký tělesnému spojení než ten, kdo uzavírá zasnuby. Tedy ze zasnub se nepůsobí příbuznost.

Mimo to v zasnubách se nekoná než nějaké příslibení budoucího sňatku. Ale někdy je příslibení budoucího sňatku a z toho se nenabývá nějaké příbuznosti: jako, je-li před sedmým rokem, nebo slíbí-li někdo nějaké ženě budoucí sňatek, máje ustavičnou překážku, odnímající možnost soulože, nebo, stane-li se takové příslibení mezi osobami, jimž sňatek je pro slib nedovolený, nebo jiným jakýmkoli způsobem. Tedy zasnuby nemohou býti příčinou příbuznosti.

Avšak proti jest, že papež Alexander zakázal spojení manželstvím kteréi ženě s nějakým mužem, protože byla zasnoubena s jeho bratrem; což by nebylo, kdyby zasnubami nenastávala příbuznost, Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako zasnuby nemají dokonalou povahu manželství, nýbrž jsou jakousi přípravou na manželství, tak ze zasnub nevzniká příbuznost jako z manželství, nýbrž něco podobného příbuznosti, což se nazývá spravedlnost veřejné počestnosti, jež překáží manželství jako též příbuznost a pokrevenství a podle týchž stupňů a takto se vyměřuje: „Spravedlnost veřejné počestnosti je blízkost, pocházející ze zasnub, mající sílu z ustanovení Církve pro její počestnost.“ Z čehož je patrný smysl a příčina jména, protože totiž taková blízkost je ustanovena od Církve pro počestnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že zasnuby ne k vůli sobě, nýbrž k vůli tomu, k čemu jsou zařizeny, působí tento rod příbuznosti, jenž se nazývá „spravedlnost veřejné počestnosti“; a proto, jako manželství je ustavičné pouto, tak i řečený způsob příbuznosti.

K druhému se musí říci, že muž a žena se stávají ve spojení těl jedním tělem smíšením semen. Proto, jakkoliv někdo napadne závoru cudnosti nebo otevře, nenásleduje-li smíšení semen, nenabývá se z toho příbuznosti. Ale manželství působí příbuznost nejen ze spojení těl, nýbrž také z manželského společenství, podle něhož je manželství také přirozené. Pročež příbuznost se uzavírá též před tělesným spojením ze samé smlouvy manželské skrze slova o přítomnosti, a podobně také ze zasnub, v nichž je nějaká úmluva manželského společenství, nastává něco podobného příbuznosti, totiž spravedlnost veřejné počestnosti.

K třetímu se musí říci, že všechny překážky, jež působí, že zasnuby nejsou zasnuby, nepřipouštějí vznik příbuznosti z úmluvy sňatku. Pročež, byť skutkem uzavřel zasnuby, kdo nemá dostatečný věk, nebo má slavný slib zdržlivosti, nebo nějakou takovou překážku, nenásleduje z toho žádná příbuznost, protože nejsou ani zasnuby, ani žádný způsob příbuznosti. Uzavře-li však s nějakou dospělou zasnuby někdo nedospělý před lety dospělosti, po sedmém roce, chladný, nebo očarováný, mající ustavičnou překážku, z takové smlouvy nastává spravedlnost veřejné počestnosti, protože se ještě překážky nemohly osvědčiti, ježto v takovém věku je co do onoho úkonu stejně nemohoucný hoch studený nebo nestudený.

LV. ČLÁNEK 5.

Zda příbuznost je příčinou příbuznosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že také příbuznost je příčinou příbuznosti, protože papež Julius praví: „Opuštěnou pokrevní své manželky nikdo neber za manželku;“ a dále praví, že se „zakazuje sňatek dvou manželek bratranců s jedním mužem jedné po druhé.“ Ale to není než pro příbuznost, jež nastává ze spojení s příbuzným. Tedy příbuznost je příčinou příbuznosti.

Mimo to tělesné smíšení spojuje, jako těž tělesné množení, protože se stejně počítají stupně příbuznosti a pokrevnství. A pokrevnství je příčinou příbuznosti. Tedy i příbuznost.

Mimo to, kterákoli jsou totéž s jedním a týmž, spolu navzájem jsou totožná. Ale manželka nějakého muže nabývá téže příslušnosti ke všem pokrevním svého muže. Tedy i všichni pokrevní jejího muže se stávají jedno se všemi, kteří patří k ženě příbuzností. A tak příbuznost je příčinou příbuznosti.

Avšak proti, je-li příbuznost působena z příbuznosti, kdyby někdo poznal dvě ženy, žádnou z nich by nemohl pojmuti za manželku, protože podle toho jedna by se stala příbuznou druhé. Ale to je nesprávné. Tedy příbuznost nepůsobí příbuznost.

Mimo to, kdyby příbuznost vznikala z příbuznosti, někdo uzavírající s manželkou zemřelého stal by se příbuzným všem pokrevním dřívějšího muže, s nimiž žena je příbuzná. Ale to nemůže býti, protože by se stal nejvíce příbuzným zemřelého muže. Tedy atd.

Mimo to pokrevnství je silnější pouto než příbuznost. Ale pokrevní manželčini se nestávají příbuznými pokrevních mužových. Tedy mnohem méně příbuzní manželčini stávají se jejich příbuznými. A tak totéž, co prve.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí způsob, kterým něco z něčeho pochází: jeden, podle kterého něco pochází v podobě druhu, jako z člověka se rodí člověk; druhý, podle něhož nepochází podobně v druhu, a to pocházení je vždy do nižšího druhu, jak je patrné u všech stejnojmenně působících. Kdykoli se pak opakuje první způsob pocházení, vždy zůstává týž druh; jako když z člověka se rodí člověk úkonem plodivé síly, a z toho zase se zrodí člověk, a tak dále. Druhý způsob však, jako v prvním působí jiný druh, tak, kdykoli se opakuje, činí jiný druh; jako z bodu skrze pohyb pochází čára, ne bod, protože pohybovaný bod činí čáru; a z čáry, čárovitě pohybované, nepochází čára, nýbrž plocha, a z plochy těleso; a dále takovým způsobem nemůže býti nějaký pochod. Nacházíme však v pochodu příslušnosti dva způsoby, jimiž se působí takové pouto. Jeden je ze zmnožení tělesného, a ten vždy tvoří týž druh příslušení. Druhý z manželského spojení, a ten tvoří jiný druh na začátku: jak je patrné, že spojená manželsky pokrevnímu nestává se pokrevní, nýbrž příbuznou. Pročež, opakuje-li se ten způsob pocházení, nebude příbuznost, nýbrž jiný rod příslušení. Pročež osoba, jež se spojuje manželsky s příbuzným, není příbuzná, nýbrž je jiný rod blízkosti, jenž sluje druhý rod příbuznosti. A opět, spojí-li se někdo manželstvím s příbuzným v druhém rodě, nebude příbuzný v druhém rodě, nýbrž v třetím, jak ukazuje verš nahoře položený. A tyto dva rody byly kdysi zakázány, spíše pro spravedlnost veřejné počestnosti než pro příbuznost, protože nedosahují pravé příbuznosti, jako ona příslušnost, jež nastává ze zasnub. Ale nyní onen zákaz přestal; a zůstává pod zákazem pouze první rod příbuznosti, v němž je pravá příbuznost.

K prvnímu se musí říci, že některému muži pokrevní jeho manželky stává se příbuzným v prvním rodě, a jeho manželka v druhém: pročež po smrti mužově onen, kdo byl příbuzný, nebude ji moci pojmuti za manželku pro druhý rod příbuznosti. Podobně také, pojme-li někdo vdovu

za man želku, pokrevný dřívějšího muže, jenž je příbuzný v prvním rodě, se stane příbuzným druhého muže v druhém rodě; a manželka onoho pokrevního, jež je příbuzná tohoto muže v druhém rodě, stává se příbuznou druhého muže v třetím rodě. A protože třetí rod byl zakázán spíše pro jakousi po čestnost než pro příbuznost, proto kánon praví: „Manželkám dvou bratřanců zakazuje spravedlnost veřejné počestnosti vdáti se za jednoho muže jedné po smrti druhé.“ Ale takový zákaz nyní přestal.

K druhému se musí říci, že ač tělesné spojení spojuje, přece nikoli týmž rodem spojení.

K třetímu se musí říci, že manželka mužova se stává stejně příslušnou k pokrevním mužovým co do téhož stupně, ale ne co do téhož rodu příslušení. Ale protože důvody, jež se uvádějí proti, zdají se dokazovati, že nenastává žádné pouto z příbuznosti, třeba odpověděti na jiné důvody, aby se starý zákaz církevní nezdál nerozumný.

Ke čtvrtému se musí říci, že žena se nestává v prvním rodě příbuznou muže, s nímž se spojuje tělesně, jak je patrné z řečených; pročez v důsledku se nestává příbuznou v druhém rodě jiné ženy, od téhož muže poznané; pročez ani s pojavším za manželku jednu z nich druhá nestává se příbuznou v třetím rodě příbuznosti. A tak ani stará práva nezakazovala, aby týž muž pojal postupně za manželky dvě ženy, jež obě poznal.

K pátému se musí říci, že, jako muž není příbuzný své manželky v prvním rodě, tak se nestává ani příbuzným druhého muže téže manželky v druhém rodě. A tak důvod neplatí.

K šestému se musí říci, že prostřednictvím jedné osoby se nespojuje se mnou druhá, leč skrze to, co se k ní připojuje. Pročez prostřednictvím ženy, která je mi příbuznou, žádná osoba nestává se patřící ke mně, leč která se připojuje k oné ženě; což nemůže býti, leč tělesným množením z ní, nebo pro manželské spojení s ní: a obojím způsobem podle starých práv nabýval jsem nějakého příslušení prostřednictvím řečené ženy, protože její syn, i z jiného muže, stává se mi příbuzným v témž rodě, ale v jiném stupni, jak je patrné z pravidla dříve daného; a zase její druhý muž stává se mi příbuzným v druhém rodě. Ale jiní pokrevní oné ženy se k ní nepřipojují, nýbrž ona buď se připojuje k nim. Jako k otci nebo matce, pokud pochází od nich; nebo ke jsoucím z téhož původu, jako k bratřím: pročez bratr nebo otec mého příbuzného nestává se mým příbuzným v nějakém rodě.

LV. ČLÁNEK 6.

Zda příbuznost překáží manželství.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že příbuznost nepřekáží manželství. Nepřekáží totiž manželství, co mu není protivné. Ale příbuznost není protivnou manželství, poněvadž jest jeho účinek. Tedy nepřekáží manželství.

Mimo to manželka manželstvím stává se jakousi věcí mužovou. Ale pokrevní zemřelého muže nastupují u jeho věci. Tedy mohou nastoupiti u manželky, k níž však zůstává příbuznost, jak bylo ukázáno. Tedy příbuznost nepřekáží manželství.

Avšak proti jest, co se praví Levit. 18: „Hanbu manželky svého otce neodkryješ.“

Odpovídám: Musí se říci, že příbuznost předcházející překáží uzavření manželství a maří uzavřené, z téhož důvodu jako též pokrevnost. Jako totiž je jakási nutnost pokrevních bydliti spolu, tak i příbuzných; a jako je jakési pouto přátelství mezi pokrevními, tak mezi příbuznými. Ale, přistoupí-li příbuznost k manželství, nemůže je zmařiti, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že příbuznost se neprotiví manželství, z něhož vzniká, nýbrž protiví se uzavření manželství s příbuzným, pokud by překázelo rozmnožení přátelství a potlačování dychtivosti, jež se od manželství žádají.

K druhému se musí říci, že věci z vlastnictví mužova se nestávají něčím jedním se samým mužem, jako se stává manželka jedním tělem s ním. Pročez, jako pokrevensství překáží manželství nebo spojení s mužem podle těla, tak i s manželkou mužovou.

LV. ČLÁNEK 7.

Zda příbuznost má o sobě stupně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že příbuznost má také o sobě stupně. Každé totiž blíz-

kosti o sobě lze určovati nějaké stupně. Tedy má stupně o sobě bez stupňů pokrevností, z nichž vzniká.

Mimo to v Předloze se praví, že děti druhého spojení nemohou přejíti do společenství příbuzenstva dřívějšího muže. Ale to by nebylo, kdyby syn příbuzného nebyl také příbuzný. Tedy příbuznost má o sobě stupně jako pokrevností.

Avšak proti, příbuznost je působena pokrevností. Tedy i všechny stupně příbuznosti jsou působeny ze stupňů pokrevností; a tak nemá o sobě nějakého stupně.

Odpovídám: Musí se říci, že věc se nedělí dělením o sobě, leč pro ono, co jí přísluší podle jejího rodu, jako živočich na rozumového a nerozumového, ne však na bílého a černého. Množení tělesné však o sobě se srovnává s pokrevností, protože se z něho bezprostředně nabývá pouta pokrevností; ale s příbuzností se nesrovnává než prostřednictvím pokrevností, jež jest jeho příčinou. Pročež, ježto stupně blízkosti se rozlišují skrze množení tělesné, rozlišování stupňů samo o sobě a bezprostředně přísluší pokrevností, ale příbuznosti prostřednictvím pokrevností. A proto k nalezení stupňů příbuznosti jest povšechné pravidlo, že jakým stupněm pokrevností ke mně patří muž, takovým stupněm příbuznosti ke mně patří manželka.

K prvnímu se tedy musí říci, že stupně v blízkosti příslušení nelze bráti než podle vzestupu a sestupu množení, k němuž se nepřirovnává příbuznost, leč prostřednictvím pokrevností. A proto příbuznost nemá stupně o sobě, nýbrž vzaté podle stupňů pokrevností.

K druhému se musí říci, že syn mé příbuzné z jiného manželství za stará slul příbuzný ne o sobě řečeno, nýbrž jako případkově, proto měl zakázáno manželství spíše pro spravedlnost veřejné počestnosti než pro příbuznost. A proto také onen zákaz nyní je odvolán.

LV. ČLÁNEK 8.

Zda stupně příbuznosti mají rozsah jako stupně pokrevností.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že stupně příbuznosti nemají rozsah jako stupně pokrevností, protože pouto příbuznosti je méně silné než pokrevností, poněvadž příbuznost vzniká z pokrevností v různosti druhu, jako od příčiny stejnojmenné. Ale čím je silnější pouto, tím déle trvá. Tedy pouto příbuznosti netrvá až do tolika stupňů, do kolika trvá pokrevností.

Mimo to lidské právo má sledovati božské právo. Ale podle božského práva byly zakázány některé stupně pokrevností, a v těch stupních příbuznost nepřekážela manželství; jako je patrné o manželce bratrově, již někdo mohl pojmuti za manželku, po jeho smrti, ne však vlastní sestru.

Tedy i nyní nemá býti stejný zákaz o příbuznosti a pokrevností.

Avšak proti, z toho je mi některá příbuznou, že je spojena s mým pokrevním. Tedy v kterémkoli stupni je mi muž pokrevním, v onom stupni je mi ona příbuznou; a tak se má určovati též počet stupňů příbuznosti, jako stupňů pokrevností.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž stupně příbuznosti se berou podle stupňů pokrevností, musí býti tolik stupňů příbuznosti, kolik je stupňů pokrevností. Ale přece, poněvadž příbuznost je menší pouto než pokrevností, snáze dříve i nyní se dává prominutí ve vzdálených stupních příbuznosti než ve vzdálených stupních pokrevností.

K prvnímu se tedy musí říci, že menší pouto příbuznosti vzhledem k pokrevností působí různost v rodě příslušení, ne ve stupních; a proto onen důvod není k věci.

K druhému se musí říci, že bratr nemohl pojmuti manželku svého zemřelého bratra, leč v případě, když zemřel bez potomstva, aby zplodil potomstvo svému bratru: což se vyžadovalo tehdy, když se náboženské uctívání šířilo skrze tělesné množení, což nyní nemá místa. A tak je patrné, že jí nebral za manželku jako pro vlastní osobu, nýbrž jako doplňuje nedostatek svého bratra.

LV. ČLÁNEK 9.

Zda manželství mezi příbuznými nebo pokrevními má býti vždy zrušeno.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že manželství, jež bylo uzavřeno mezi příbuznými nebo pokrevními, nemá býti vždy zrušeno rozchodem, protože, „co Bůh spojil, člověk nerozlučuje“, Mat. 19. Poněvadž tedy se rozumí, že Bůh činí, co činí Církev, jež někdy takové nevědomky spojí,

zdá se, že potom nemají býti rozloučeni, vejde-li ve známost.

Mimo to příznivější je pouto manželství než vlastnictví. Ale člověk dlouhodobým promlčením získává vlastnictví věci, již nebyl pánem. Tedy časovým trváním se manželství zplatňuje, byť dříve nebylo platné.

Mimo to o podobných je podobný soud; ale kdyby se mělo manželství zrušiti pro pokrevensství, tu v onom případě, kdy mají dva bratři dvě sestry za manželky, odloučí-li se jeden pro pokrevensství, i druhý by se měl ze stejného důvodu odloučiti; to však se nezdá. Tedy manželství se nemá rozlučovati pro příbuzenství a pokrevensství.

Avšak proti, příbuznost a pokrevensství překáží uzavření a maří uzavřené. Tedy, dokáže-li se příbuznost nebo pokrevensství, musejí se odloučiti, i když ve skutečnosti uzavřeli.

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž každá soulož mimo dovolené manželství je smrtelný hřích, jemuž Církev všemi způsoby snaží se zabrániti, jí náleží odloučiti ty, mezi nimiž nemůže býti pravé manželství, a především pokrevní a příbuzné, kteří nemohou tělesně uzavříti bez krvesmilství.

K prvnímu se tedy musí říci, že Církev, ač je podepřena Božím darem a oprávněním, přece, pokud je shromáždění lidí, z lidské nedostatečnosti přichází něco do jejich úkonů, co není božské. A proto ono spojení, které se koná před tváří Církve neznalé překážky, nemá nerozlučnost z božské oprávněnosti, nýbrž bylo zavedeno proti oprávněnosti božské omylem lidí; a poněvadž je to omyl o skutečnosti, omlouvá od hříchu, dokud trvá; a proto když překážka vejde ve známost Církve, musí řečené spojení rozloučiti.

K druhému se musí říci, že ona, jež nemohou býti bez hříchu, neupevní žádné promlčení, protože, jak praví Innocenc III., „časové trvání neumenšuje hřích, nýbrž zvětšuje“. A neprospěje ta výhoda manželství, jež nemohlo býti mezi nezákonnými osobami.

K třetímu se musí říci, že pře, vedená mezi jedněmi, není na újmu druhému v oboru soudním: proč, ač jeden bratr je odmítnut od manželství s jednou sestrou pro pokrevensství, pro to nerozlučuje Církev jiné manželství, jež není žalováno. Ale v oboru svědomí nemusí býti pro to vždy zavázán druhý bratr opustiti svou manželku, protože často takové obžaloby pocházejí ze zlovy, a dokazují se křivými svědectvími. Proto nemusí své svědomí utvářeti z toho, co bylo učiněno s jiným manželstvím. Ale zdá se, že je v tom potřebné rozlišovati, protože buď má jisté poznání o překážce manželství, nebo domněnku, nebo nic z obou: jestliže prvním způsobem, nemá ani požadovati, ani dávat povinné; jestliže druhým způsobem, má dávat, ale nepožadovati; jestliže třetím, může i dávat i požadovati.

LV. ČLÁNEK 10.

Zda při rozluce manželství uzavřeného mezi příbuznými a pokrevními má se postupovati cestou žaloby.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že při rozluce manželství, jež bylo uzavřeno mezi příbuznými a pokrevními, nemá se postupovati cestou žaloby, protože žalobě předchází zápis, jímž se někdo zavazuje k odvetě, jestliže dostatečně nedokáže. Ale tato se nevyžadují, když se jedná o rozloučení manželství. Tedy tam nemá místo žaloba.

Mimo to v manželské při jsou slyšeni pouze blízcí, jak se praví v Předloze. Ale při žalobách jsou slyšeni také cizí. Tedy ve při rozluky manželství se nejedná cestou žaloby.

Mimo to, kdyby se mělo manželství žalovati, mělo by se to především tehdy činiti, kdy je méně nesnadné je rozloučiti. Ale to je tehdy, když jsou uzavřeny pouze zásnuby: tehdy se však nežaluje manželství. Tedy nikde jinde se nemá konati žaloba.

Mimo to k žalobě se někomu neuzavírá cesta tím, že nežaluje hned. Ale to se stává v manželství, protože, jestliže napřed mlčel, když se uzavíralo manželství, nemůže potom žalovati manželství, jsa podezřelý. Tedy atd.

Avšak proti, všechno nedovolené lze žalovati Ale manželství příbuzných a pokrevních je nedovolené. Tedy může býti na ně žaloba.

Odpovídám: Musí se říci, že žaloba je na to ustanovena, aby někdo nebyl nechán jako nevin-

ný, kdo má vinu. Jako však z neznalosti skutečnosti se přihází, že některý člověk je považován za nevinného, který je ve vině, tak z neznalosti nějaké okolnosti se přihází, že nějaký skutek se považuje za dovolený, jenž je nedovolený. A proto, jako je někdy člověk žalován, tak také skutek sám může být žalován. A tak manželství je žalováno, když pro neznalost překážky se považuje za zákonné, jež je nezákonné.

K prvnímu se tedy musí říci, že závazek trestu odvety má místo, když je osoba obžalována ze zločinu, protože tehdy se jedná o potrestání jí. Ale když se žaluje skutek, tu se nejedná o potrestání činícího, nýbrž o zabránění toho, co je nedovolené. A proto žalobce manželství se nezavazuje k nějakému trestu. Ale taková žaloba může být i slovy i písemně, takže se označí i osoba žalující, i manželství, jež je žalováno, i překážka, pro kterou je žalováno.

K druhému se musí říci, že cizí nemohou znáti pokrevenství, leč od pokrevních, u nichž je důvodnější, že znají. Pročež, když oni mlčí, je podezření na cizince, že postupuje ze zlovůle, leda by chtěl dokázat skrze pokrevní. Proto je odmítnut se žalobou, když jsou pokrevní, kteří mlčí, a jimiž nemůže dokázati. Ale pokrevní, jakkoliv jsou blízcí, neodmítají se od žaloby, když je žalováno manželství pro nějakou ustavičnou překážku, která překáží uzavření a ruší uzavřené. Ale když je žalováno na to, že praví, že nebylo uzavřeno, tu jest odmítnouti rodiče, jakožto podezřelé, leč se strany toho, kdo je nižší hodností a bohatstvím, o nichž se důvodně může mysliti, že rádi by chtěli, aby manželství obstálo.

K třetímu se musí říci, že, není-li manželství ještě uzavřeno, nýbrž pouze zasnuby, nemůže být žalováno, protože se nežaluje, co není; ale může se udati překážka, aby se manželství neuzavěřelo.

Ke čtvrtému se musí říci, že, kdo nejprve mlčel, ten někdy je později slyšen, chce-li žalovati manželství, někdy je zamítnut. Což je patrné z Dekretálu, jenž takto praví: „Objeví-li se po uzavření manželství nějaký žalobce, poněvadž nepředstoupil veřejně, když se podle zvyku četly v kostelích prohlášky, právem se lze tázati, zda má být připuštěn hlas jeho žaloby. K tomu jsme uznali rozlišení, že, byl-li v diecési v době předdeslaného ohlašování ten, kdo napadá již spojené, nebo jinak ohlašování nemohlo vejíti v jeho známost, jako třeba, když, podléhaje přílišné horlosti nemoci, trpěl zbavení zdravé mysli, nebo byl v tak útlých letech, že jeho věk nemohl dostáti na pochopení takových, nebo jiná zákonitá příčina překážela, jeho žalobu jest vyslechnouti; jinak jako podezřelý nepochybně budiž odmítnut, leč průkazně potvrdí přísahou, že později zvěděl to, co namítá, a že k tomu nepřistupuje ze zloby.”

LV. ČLÁNEK 11.

Zda se má postupovati k rozloučení manželství mezi příbuznými a pokrevními přes svědky.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že v takovém případě se nemá postupovati přes svědky, jako při jiných žalobách; protože při jiných žalobách jsou přiváděni jako svědci, kdokoliv jsou nad každou námitku. Ale zde se nepřipouští cizí, byť byli nad každou námitku. Tedy, atd.

Mimo to svědci, podezřelí ze soukromé nenávisti nebo lásky, jsou odmítáni od svědectví. Ale blízcí mohou nejvíce být podezřelí z lásky k jedné straně a z nenávisti ke straně druhé. Tedy jejich svědectví nemá být slyšeno.

Mimo to manželství je příznivější než jiné záležitosti, v nichž se jedná o věci čistě tělesné. Ale v oněch nemůže být též svědek a žalobce. Tedy ani v manželství: a tak se zdá, že se v této záležitosti nevhodně postupuje přes svědky.

Avšak proti, svědci jsou uváděni v záležitostech, aby soudce nabyl přesvědčení o tom, o čem se pochybuje. Ale soudce v této žalobě tak musí nabýti přesvědčení, jako v jiných žalobách, protože nesmí unáhliti rozsudek o tom, co není jisté. Tedy se má zde postupovati přes svědky, jako při jiných žalobách.

Odpovídám: Musí se říci, že při této žalobě pravda musí být zjevena skrze svědky, jako též při jiných. Avšak, jak říkají právníci, při této žalobě se nalézají mnohá zvláštní: že totiž, též může být žalobce i svědek a že se nepřisáhá proti pomluvě, protože je záležitost jako duchovní; a že pokrevním dovoluje svědčiti; a že se nezachovává celý soudní řád, protože, učiniv udání, může být

zatvrzelý vyobcován, když se pře neuznala; a platí zde svědectví z doslechu; a po oznámení svědků mohou být svědci uvedeni; a to celé jest, aby se zabránilo hříchu, jenž může býti v takovém spojení.

Z toho je patrné řešení k námitkám.

OTÁZKA LVI. O PŘEKÁŽCE DUCHOVNÍHO PŘÍBUZENSTVÍ

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o překážce duchovního příbuzenství.

O tom je pět otázek:

1. Zda duchovní příbuzenství překáží manželství.
2. Z jaké příčiny povstává.
3. Mezi kterými.
4. Zda přechází od muže na manželku.
5. Zda přechází k tělesným synům otcovým.

LVI. ČLÁNEK 1. Zda duchovní příbuzenství překáží manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duchovní příbuzenství nepřekáží manželství. Nic totiž nepřekáží manželství než co je proti některému dobru manželství. Ale duchovní příbuzenství není proti některému dobru manželství. Tedy nepřekáží manželství.

Mimo to ustavičná překážka manželství nemůže obstát zároveň s manželstvím. Ale duchovní příbuzenství někdy ob stojí s manželstvím, jak se praví v Předloze, jako když někdo v případě nezbytnosti pokřtí svého syna: protože tehdy stává se spojeným duchovním příbuzenstvím se svou manželkou, aniž se však manželství rozlučuje. Tedy duchovní příbuzenství nepřekáží manželství.

Mimo to jednota ducha nepřechází na tělo. Ale manželství je tělesné sjednocení. Poněvadž tedy duchovní příbuzenství je jednota ducha, nemůže přejíti, aby překázelo manželství.

Mimo to protivy nemají tytéž účinky. Ale duchovní příbuzenství se zdá protivou nepřípustné víry, poněvadž duchovní příbuzenství je blízkost, vycházející z udělení svátosti nebo z úmyslu o témž; nepřípustnost víry však spočívá v postrádání svátosti, jak bylo dříve řečeno. Poněvadž tedy nepřípustná víra překáží manželství, zdá se, že duchovní příbuzenství nemá tento účinek.

Avšak proti, čím je nějaké pouto světější, tím se má více střežiti. Ale duchovní pouto je světější než tělesné. Poněvadž tedy pouto tělesné blízkosti překáží manželství, zdá se, že také duchovní příbuzenství totéž činí.

Mimo to v manželství je sjednocení duší hlavnější než spojení těl, protože je předchází. Tedy mnohem více může duchovní příbuzenství překážeti manželství než tělesné.

Odpovídám: Musí se říci, že jako množením tělesným člověk přijímá bytí přirozenosti, tak svátostmi přijímá bytí duchovní milosti. Pročež, jako pouto, jehož se nabývá z množení tělesného, je člověku přirozené, pokud je nějaká věc přírody, tak pouto, jehož se nabývá z přijetí svátosti, je nějakým způsobem někomu přirozené, pokud je údem Církve. A proto, jako tělesné příbuzenství překáží manželství, tak duchovní z ustanovení Církve. Jest však rozlišovati u duchovního příbuzenství, protože buď předcházelo manželství, nebo následuje. Předcházelo-li, překáží uzavření, a maří uzavření. Následuje-li, tu neruší pouto manželství, jest však rozlišovati ohledně úkonu manželství, protože buď se duchovní příbuzenství zavádí z nezbytnosti, jako když otec pokřtí syna v hodině smrti, a to nepřekáží manželskému úkonu se žádné strany; nebo je uvedeno mimo případ nezbytnosti z nevědomosti. A tu, jestliže ten, z jehož nevědomosti je uvedeno, vynaložil pozornost, je tentýž důvod jako při prvním: anebo úmyslně mimo případ nezbytnosti, a tu onen, z jehož úkonu jest uvedeno, ztrácí právo žádati povinné: avšak má je dáti, jestliže je žádán; protože z jeho viny nemá druhý odnášeti nějakou nevěhodu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli duchovní příbuzenství nepřekáží nějakému z hlavních dober manželství, přece překáží některému z vedlejších, což je rozmnožení přátelství, protože duchovní příbuzenství je dostatečný důvod přátelství o sobě: proto manželstvím se má s jinými hledati soudružnost a přátelství.

K druhému se musí říci, že manželství je stále pouto, a proto žádná příchozí překážka je nemůže zrušiti; a tak se někdy přihází, že manželství a překážka manželství jsou zároveň, ne však, jestliže překážka předchází.

K třetímu se musí říci, že v manželství není pouze tělesné spojení, nýbrž také duchovní; a proto blízkost duchem mu dává překážku, aniž by duchovní blízkost měla přijíti v tělesnou.

Ke čtvrtému se musí říci, že není nevhodné, že dvě navzájem protivná jsou protivná témuž, jako malé a velké pravidelnému: a tak nerovnost náboženství a duchovní příbuzenství odporují manželství, protože v jednom je větší vzdálenost, v druhém větší blízkost než vyžaduje manželství: a proto s obojí strany je překážka manželství.

LVI. ČLÁNEK 2.

Zda pouze křtem se nabývá duchovní blízkosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pouhým křtem se nabývá duchovní blízkosti. Jako totiž se má tělesné příbuzenství k tělesnému plození, tak duchovní k duchovnímu. Ale pouze křest se nazývá duchovní zrození. Tedy pouze křtem se nabývá duchovní příbuzenství, jako také pouhým tělesným rozením tělesné příbuzenství.

Mimo to, jako v biřmování se vtiskuje charakter, tak i ve svěcení. Ale z přijetí svěcení nenásleduje duchovní příbuzenství. Tedy ani z biřmování; a tak pouze ze křtu.

Mimo to, svátosti jsou hodnotnější než svátostiny. Ale z některých svátostí nenásleduje duchovní příbuzenství, jak je patrné u posledního pomazání. Tedy mnohem méně z katechismu, jak někteří praví.

Mimo to mezi svátostinami křestními se vypočítávají mnohá jiná mimo katechismus. Tedy z katechismu se nenabývá duchovního příbuzenství, než jiných.

Mimo to modlitba není méně účinná k šíření dobra než vyučování, čili katechisace. Ale z modlitby se nenabývá duchovní příbuzenství. Tedy ani z katechismu.

Mimo to vyučování, které se pokřtěným dává v kázání, neméně platí než ono, jež se dává ještě nepokřtěným. Ale z kázání se nenabývá nějakého duchovního příbuzenství. Tedy ani z katechismu.

Avšak proti, I. Kor. 4 se praví: „V Kristu Ježíši skrze evangelium jsem vás zrodil.“ Ale duchovní rození působí duchovní příbuzenství. Tedy z kázání evangelia a z vyučování povstává duchovní příbuzenství, a ne pouze ze křtu.

Mimo to, jako křtem se shlazuje prvotní hřích, tak pokáním se shlazuje skutkový. Tedy, jako křest působí duchovní příbuzenství, tak také pokání.

Mimo to otec je jméno příbuznosti. Ale od pokání, vyučování a pastýřské péče a mnohých takových sluje někdo duchovní otec druhého. Tedy z mnohých jiných mimo křest a biřmování se nabývá duchovní příbuzenství.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je trojí mínění. Někteří totiž praví, že, jako se dává duchovní zrození sedmitvárnou milostí Ducha Svatého, tak se vykonává sedmerým, počínajíc od požití posvěcené soli až do biřmování vykonaného biskupem; a kterýmkoliv z těchto sedmi se nabývá duchovního příbuzenství. Ale to se nezdá rozumné, protože tělesného příbuzenství se nenabývá, leč úplným skutkem plození. Proto také se nenabývá příbuznosti leč vykonáním smíšení semen, z něhož může následovati tělesné zrození. Duchovní zrození se však nevykonává, leč nějakou svátostí. Proto se nezdá vhodné, aby se duchovního příbuzenství nabývalo bez nějaké svátosti.

A proto jiní říkají, že pouze třemi svátostmi se nabývá duchovního příbuzenství, totiž katechismem, křtem a biřmováním. Ale zdá se, že tito neznají vlastní význam, protože katechismus není svátost, nýbrž svátostina.

A proto jiní říkají, že pouze dvěma svátostmi se dostává, totiž biřmováním a křtem, a toto mínění je obecnější. Přece však o katechismu praví někteří z těchto, že je slabá překážka, protože překáží uzavření, ale neruší uzavřené.

K prvnímu se tedy musí říci, že dvojí je tělesné narození. První v lůně, v němž dosud, to co je narozeno, je tak slabé, že nemůže býti mimo položeno bez nebezpečí; a tomuto narození se připodobňuje zrození křtem, v němž se někdo zrodí jako dosud opatrovaný v lůně Církve. Druhé je narození z lůna, když již to, co je narozeno v lůně, tak zesílí, že může býti bez nebezpečí býti vystaveno zevnějším, jež mají vrozeno porušovati; a tomuto se připodobňuje biřmování, jímž zesílený člověk se vydává do veřejnosti, aby vyznával jméno Kristovo. A proto patřičně těmito dvěma svátostmi se nabývá duchovního příbuzenství.

K druhému se musí říci, že svátostí svěcení se neděje nějaké zrození, nýbrž jakési povýšení moci; a proto žena nepřijímá svěcení, a tak se nemůže z toho poskytnouti nějaká překážka manželství. A proto se takové příbuzenství nepočítá. *K třetímu* se musí říci, že při katechismu se koná nějaký příslib budoucího křtu, jako též v zásnubách nějaké příslibení budoucího sňatku. Pročež, jako v zásnubách se nabývá jakéhosi způsobu příbuzenství, tak v katechismu, při nejmenším překážejícího uzavření, jak někteří praví, ne však v jiných svátostech.

Ke čtvrtému se musí říci, že takové vyznání víry se neděje v jiných svátostinách křtu, jako při katechismu; a proto není podobný důvod.

A podobně se musí říci, že *k pátému* o modlitbě, a *k šestému* o kázání.

K sedmému se musí říci, že Apoštol je vyučoval ve víře na způsob katechismu: a tak jakýmsi způsobem takové vyučování mělo vztah k duchovnímu zrození.

K osmému se musí říci, že svátostí pokání, vlastně řečeno, nenabývá se duchovního příbuzenství. Proto syn knězův může uzavřít s onou, kterou kněz ve vyznání slyšel; jinak by knězův syn nenašel v celé farnosti ženu, s níž by mohl uzavřít. Ani nevadí, že pokáním se shlazuje skutkový hřích, protože to není na způsob zrození, nýbrž spíše na způsob uzdravení. Ale pokáním se uzavírá jakási smlouva mezi ženou vyznávající a tím knězem, podobně duchovnímu příbuzenství, takže tak hřeší, poznáváje ji tělesně, jako kdyby byla jeho duchovní dcerou; a to proto, že je velmi veliká důvěrnost mezi knězem a vyznávajícím; a proto byl uveden tento zákaz, aby se odňala příležitost hříchu.

K devátému se musí říci, že duchovní otec se říká dle podobnosti s tělesným otcem. Tělesný otec však, jak praví Filosof v VIII. Ethic, dává synu trojí: bytí, výživu a výchovu; a proto duchovní otec něčí se říká pro něco z těchto tří. Avšak tím, že je duchovní otec, nemá duchovního příbuzenství, leč se shoduje s otcem co do zplození, z něhož je bytí.

A tak také lze řešiti *osmé*, jež předcházelo.

LVI. ČLÁNEK 3.

Zda duchovní příbuzenství se uzavírá mezi přijímajícím svátost křtu a zvedajícím ze svatého pramene.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duchovní příbuzenství se neuzavírá mezi přijímajícím svátost křtu a zvedajícím ze svatého pramene, protože při tělesném rození se uzavírá příbuznost pouze se strany toho, jehož semenem se rodí potomstvo, ne však se strany toho, kdo přijímá narozené dítě. Tedy ani duchovní příbuzenství se neuzavírá mezi tím, kdo přijímá ze svatého pramene, a tím, kdo je přijímán.

Mimo to, kdo zvedá ze svatého pramene, ten sluje u Diviše anadochus; a k jeho úkolu patří dítě vyučovati. Ale vyučování není dostatečná příčina duchovního příbuzenství, jak bylo řečeno. Tedy žádné příbuzenství se neuzavírá mezi ním a oním, kdo je zvedán ze svatého pramene.

Mimo to se může státi, že někdo zvedá ze svatého pramene někoho, dříve než je sám pokřtěn. A z toho se neuzavírá nějaké duchovní příbuzenství, protože onen, kdo není pokřtěn, není schopen ničeho duchovního. Tedy zvednouti někoho ze svatého pramene nestačí na uzavření duchovního příbuzenství.

Avšak proti je výměr duchovního příbuzenství shora uvedený, a authority, které se kladou v

Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako při tělesném rození se někdo rodí z matky a otce, tak v duchovním rození se někdo obrazuje na syna Boha jako otce, a Církve jako matky. Jako však onen, kdo uděluje svátost, zastupuje Boha, jehož je nástrojem i přísluhovatelem, tak onen, kdo přijímá pokřtěného ze svatého pramene, nebo drží biřmovaného, zastupuje Církev. Pročež z obojího se nabývá duchovního příbuzenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že nejen otec, z jehož semene se rodí potomek, má tělesnou příbuznost s narozeným, nýbrž také matka, jež poskytuje látku a z jejíhož lůna se rodí. A tak také anadochus, jenž jménem celé Církve podává křtěnce a přijímá, a drží biřmovaného, uzavírá duchovní příbuzenství.

K druhému se musí říci, že ne pro povinnost vyučovati, nýbrž pro duchovní rození, k němuž spolupůsobí, uzavírá duchovní příbuzenství.

K třetímu se musí říci, že nekřtěný nemůže někoho zvednouti ze svatého pramene, poněvadž není údem Církve, kterou znázorňuje, přijímaje při křtu; ačkoliv může křtiti, protože je tvor Boha, jež znázorňuje křtící. Avšak nemůže uzavřítí nějaké duchovní příbuzenství, protože je bez duchovního života, k němuž je člověk po prvé křtem obrozen.

LVI. ČLÁNEK 4.

Zda duchovní příbuzenství přechází z muže na manželku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že duchovní příbuzenství nepřechází z muže na manželku, protože jednota duchovní a tělesná jsou nestyčné a různých rodů. Tedy prostřednictvím tělesného spojení, jež je mezi mužem a manželkou, se nepřechází k duchovnímu příbuzenství.

Mimo to duchovní otec a matka více se shodují s duchovním rozením, jež je příčinou duchovního příbuzenství, než matka a muž, jenž je duchovním otcem. Ale duchovní otec a matka z toho neuzavírají žádné duchovní příbuzenství. Tedy ani manželka neuzavírá nějaké duchovní příbuzenství z toho, že její muž je něčí duchovní otec.

Mimo to se může přihoditi, že muž je pokřtěný, a manželka není pokřtěna; jako když se obrátil z nevěry bez obrácení své manželky. Ale duchovní příbuzenství nemůže přijíti na nepokřtěného. Tedy nepřechází vždy z muže na manželku.

Mimo to muž i manželka mohou někoho zároveň zvednouti ze svatého pramene, protože od Urbana II. do Vitála to není žádným zákonem zakázáno. Kdyby tedy duchovní příbuznost přecházela z muže na manželku, následovalo by, že oba manželé jsou dvakrát duchovně otcem nebo matkou téhož, což je nevhodné.

Avšak proti, duchovní dobra jsou více množitelná než tělesná. Ale pokrevensství tělesné muže přechází na manželku skrze příbuznost. Tedy mnohem více duchovní příbuzenství.

Odpovídám: Musí se říci, že někdo se může státi spoluotcem druhého dvojmo: jedním způsobem skrze úkon druhého, který křtí, nebo v samém křtu přijímá jeho syna, a tak duchovní příbuznost nepřechází z muže na manželku, leč snad onen je dítě manželčino, protože tehdy přímo manželka uzavírá duchovní příbuzenství, jako též muž. Jiným způsobem skrze vlastní úkon, jako když zvedá syna druhého ze svatého pramene; a tak duchovní příbuznost přechází na manželku, kterou již tělesně poznal, ne však, jestliže dosud manželství nebylo dokonáno, protože ještě se nestali jedním tělem, a to je na způsob jakéhosi švagrovství. Pročež také stejným právem se zdá přecházeti na ženu, jež byla tělesně poznána, ačkoliv není manželkou. Proto verš:

Mého jež syna, neb které má jej z pramene zvedla,
toť spolumatka má, manželkou se nemůž mou státi:
Zdvihla-li však jen z mé, ne ze mně, z pramene syna,
tu po zesnutí mé přec též mohu za ženu vzíti.

K prvnímu se tedy musí říci, že z toho, že jsou různých rodů jednota duchovní a tělesná, lze dovozovati, že jedna není druhá, ne však, že jedna nemůže býti příčinou druhé; protože z těch, jež jsou v různých rodech, jedno někdy je příčinou druhého, buď o sobě nebo případkově.

K druhému se musí říci, že duchovní otec a duchovní matka téhož se nespojují v duchovním

rození, leda případkově, protože na *to* jeden sám stačí. Pročež se z toho nemusí roditi mezi nimi nějaké duchovní příbuzenství, aby nemohlo mezi nimi býti manželství. Proto verš:

Jeden vždycky bude ze spoluotců duchovní,
druhý tělesný: neklamné pravidlo toto.

Ale manželstvím se stává muž a manželka jedním tělem, o sobě řečeno; a proto není podobné.

K třetímu se musí říci, že, není-li manželka pokřtěna, nepříjde k ní duchovní příbuzenství, protože není schopná, nikoli proto, že se nemůže skrze manželství převést duchovní příbuzenství z muže na manželku.

Ke čtvrtému se musí říci, že z toho, že mezi duchovním otcem a matkou se neuzavírá nějaké duchovní příbuzenství, není překážky, aby muž i manželka zároveň někoho nevyzvedli ze svatého pramene. A není nevhodné, že manželka z různých příčin se stane dvakrát matkou téhož, jako také může býti, že je příbuzná a pokrevná téhož skrze tělesnou blízkost.

LVI. ČLÁNEK 5.

Zda duchovní příbuzenství přechází na tělesné syny duchovního otce.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že duchovní příbuzenství nepřechází na tělesné syny duchovního otce, protože duchovnímu příbuzenství se neoznačuje stupeň. Byly by však stupně, kdyby přecházelo od otce na syna, protože zrozená osoba mění stupeň, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nepřechází na tělesné syny duchovního otce.

Mimo to mezi otcem a synem je též stupeň, jako mezi bratrem a bratrem. Přechází-li tedy duchovní příbuznost z otce na syna, z téhož důvodu přejde z bratra na bratra, což je nesprávné.

Avšak proti jest, co se dokazuje v Předloze z autority.

Odpovídám: Musí se říci, že syn je něco otce, a ne naopak, jak se praví v VIII. Ethic. A proto duchovní příbuzenství přechází z otce na tělesného syna, a ne obráceně. A tak je patrné, že je trojí duchovní příbuzenství: jedno, jež se nazývá *duchovní otcovství*, jež je mezi duchovním otcem a duchovním synem; druhé, jež se nazývá *spoluotcovství*, jež je mezi otcem duchovním a tělesným téhož; třetí však sluje *duchovní bratrství*, jež je mezi duchovním synem a tělesnými syny téhož otce. A kterékoli z těchto překážejí uzavření manželství a ruší uzavření.

K prvnímu se tedy musí říci, že přidaná osoba tělesným množením činí stupeň vzhledem k oné osobě, jež je v témž rodě příbuzná, ne však vzhledem té, jež je příbuzná v jiném rodu; jako syn má příbuznost v témž stupni manželce otcově, v němž i otec, ačkoliv jiným rodem příbuznosti. Duchovní příbuzenství však jest jiného rodu než tělesné. A proto není v témž stupni příbuzný duchovní syn přirozenému synu svého duchovního otce, v němž je příbuzný i jeho otec, jehož prostřednictvím přechází duchovní příbuzenství. A tak nemusí míti stupeň duchovní příbuzenství.

K druhému se musí říci, že bratr není něco bratra, jako syn je něco otce; ale manželka je něco muže, s nímž se stala jedním tělem; a proto z bratra na bratra nepřechází, ať se narodil před duchovním bratrstvím, nebo potom.

OTÁZKA LVII.

O ZÁKONNÉM PŘÍBUZENSTVÍ, JEŽ JE PŘIVLASTNĚNÍ

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o zákonném příbuzenství, jež je přivlastnění.

O tom jsou tři otázky:

1. Co je přivlastnění.
2. Zda se z něho uzavírá nějaké pouto překážející manželství.
3. Mezi kterými osobami se uzavírá.

LVII. ČLÁNEK 1.

Zda přivlastnění se vhodně vyměřuje.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se přivlastnění vyměřuje: Přivlastnění je zákonné přibrání cizí osoby za syna nebo vnuka nebo dále. Syn totiž musí býti poddán otci. Ale někdy onen, kdo je přivlastněn, nepřechází v moc otce přijímajícího. Tedy ne vždy se někdo přibírá za syna přivlastněním.

Mimo to rodiče mají shromažďovati dětem. II. Kor. 12. Ale přivlastňující otec nemusí vždy shromažďovati přivlastněnému, protože někdy přivlastněný nenastupuje do majetku přivlastňujícího. Tedy přivlastnění není přibrání někoho za syna.

Mimo to přivlastnění, jímž se někdo přibírá za syna, se připodobňuje přirozenému rození, jímž se přirozeně syn rodí. Tedy, komu přísluší přirozené rození syna, přísluší přivlastnění. Ale to je nesprávné, protože kdo není svéprávný, a kdo je mladší dvaceti pěti roků, a žena, nemohou přivlastniti, ačkoli mohou zroditi přirozeně syna. Tedy přivlastnění nesluje vlastně přibrání někoho za syna.

Mimo to přibrání cizí osoby za syna se zdá potřebné k doplnění nedostatku přirozených dětí. Ale onen, kdo nemůže ploditi, jako kleštěnec nebo chladný, nejvíce má nedostatek přirozených synů. Tedy jemu nejvíce přísluší vzíti někoho za syna. Ale nepřisluší mu přivlastňovati. Tedy přivlastnění není přibrání někoho za syna.

Mimo to v duchovním přibuzenství, kde je někdo přijat za syna bez tělesného množení, může se nelišně starší věkem státi otcem mladšího, a obráceně, protože mladý může pokřtiti starého a obráceně. Přijímá-li se tedy přivlastněním někdo za syna bez množení tělesného, podobně může nelišně přivlastniti starší mladšího nebo mladší staršího, což není pravda. A tak totéž, co dříve.

Mimo to přivlastněný se neliší v nějakém stupni od přivlastňujícího. Tedy kterýkoli přivlastněný je přivlastňován za syna, a tak se nevhodně říká, že je přivlastňován za vnuka.

Mimo to přivlastnění vychází z milování; pročež se také praví, že Bůh nás přivlastnil za syny z lásky. Ale větší láska má býti k blízkým než k cizím. Tedy nemá býti přivlastnění cizí osoby, nýbrž spíše blízké osoby.

Odpovídám: Musí se říci, že umění napodobuje přírodu, a doplňuje nedostatek přírody v oněch, která přírodě chybí. Pročež, jako někdo přirozeným rozením plodí syna, tak stanoveným právem, jež je umění dobra a rovnosti, může si někdo vzíti jiného za syna k podobnosti přirozeného syna, na doplnění nedostatku ztracených synů, na což hlavně bylo zavedeno přivlastnění. A protože přibrání obnáší *konec od něhož*, pročež přibírající není přibrané, musí býti cizí osobou onen, kdo je přibrán za syna. Jako tedy přirozené zrození má *konec k němuž*, totiž tvar, jenž je cílem rození, a *konec od něhož*, totiž tvar protivný, tak zákonné zrození má *konec k němuž*, totiž syna nebo vnuka, a *konec od něhož*, totiž cizí osobu. A tak je patrné, že řečené označení obsahuje rod přivlastnění, protože se praví *zákonné přibrání*, a *konec od něhož*, protože se praví *za syna nebo vnuka*.

K prvnímu se tedy musí říci, že synovství přivlastněné je jakési napodobení synovství přirozeného. A proto je dvojitý druh přivlastnění: jeden, který dokonale napodobuje přirozené synovství, a to se nazývá *osvojení*, jímž přivlastněný přechází v moc přivlastňujícího; a tak přivlastněný dědí po přivlastnivším otci, není-li závěti, a bez jeho viny jej nemůže otec zbaviti čtvrtiny dědictví. Tak však nemůže býti přivlastněn, leč kdo je svéprávný, kdo totiž nemá otce, nebo, má-li, jest osamostatněn. A to přivlastnění se nestává leč mocí vladařovou. Jiné je přivlastnění, jež napodobuje přirozené synovství nedokonale, jež se nazývá *jednoduché přivlastnění*, jímž přivlastněný nepřechází v moc přivlastňujícího: pročež je spíše jakési uzpůsobení k dokonalému přivlastnění než dokonalé přivlastnění. A takovým může býti přivlastněn také onen, kdo není svéprávný, a bez moci vladařovy, z moci úřadu; a tak přivlastněný nedědí majetek přivlastnivšího, a přivlastnivší není vázán jemu něco ze svého majetku v závěti zanechat, leč by chtěl. A tím je patrné řešení *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že přirozené rození je zřízeno k dosažení druhu; a proto všem přísluší moc přirozeně roditi, ve kterých není překážky přirozenosti druhu. Ale přivlastnění je zařízení k

nástupnictví dědictví; a proto přísluší pouze oněm, kteří mohou rozhodovati o svém dědictví. Pročež onen, kdo není svéprávný, nebo kdo je mladší dvaceti pěti let, nebo žena, nemůže přivlastňovati někoho, leč ze zvláštního dovolení vládce.

Ke čtvrtému se musí říci, že od toho, kdo má ustavičnou překážku plození, nemůže dědictví přejíti na potomka: pročež tím už patří těm, kteří mají po něm nastoupiti právem příbuzenství; a proto mu nepřísluší přivlastňovati, jako ani přirozeně ploditi.

A mimo to větší je bolest ze ztráty synů než že nikdy nebyli. A proto mající překážku rození nepotřebuje útěchy proti postrádání dětí, jako ti, kteří měli a ztratili, nebo také, kteří mohli míti, ale pro nějakou případkovou překážku postrádají.

K pátému se musí říci, že duchovní příbuzenství se *uzavírá* svátostí, jíž se věřící obrodí v Kristu, v němž se nerozlišují muž a žena, otrok a svobodný, mladý a starý. Gal. 3. A proto nelišně kdokoli může se státi duchovním otcem druhého. Ale přivlastnění nastává k nástupnictví dědictví, a k jakési poddanosti přivlastněného přivlastnivšímu. Není však vhodné, aby starší byl poddán mladšímu v péči o rodinu. A proto mladší nemůže přivlastniti staršího, nýbrž dle zákona musí přivlastněný býti o tolik mladší než přivlastňující, že může býti jeho přirozeným synem.

K šestému se musí říci, že jako se přihází ztráta synů, tak i vnuků, a dále. A proto, poněvadž přivlastnění bylo zavedeno k útěše za ztracené syny, jako někdo přivlastněním může nahrazovati místo syna, tak i místo vnuka, a dále.

K sedmému se musí říci, že příbuzný právem příbuzenství má nastoupiti: a proto mu nepřísluší, aby přivlastněním byl uveden k následnictví. A jestliže je přivlastněn některý příbuzný, je muž nepřísluší nastoupiti dědictví, není přivlastňován jako příbuzný, nýbrž pokud je mimo právo nástupnictví v majetku přivlastňujícího.

LVII. ČLÁNEK 2.

Zda z přivlastnění se uzavírá nějaké pouto, překážející manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že z přivlastnění se neuzavírá nějaké pouto, překážející manželství, protože duchovní péče je hodnotnější než tělesná péče. Ale neuzavírá se nějaké pouto příbuzenství z toho, že někdo je poddán péči někoho duchovně, jinak by všichni, kteří bydlí ve farnosti, byli příbuzní kněze, a nemohli by uzavřít s jeho synem. Tedy to nemůže činiti ani přivlastnění, jež přivádí přivlastněného do péče přivlastňujícího.

Mimo to, že někdo někomu je dobročinný, tím se neuzavírá nějaké pouto příbuzenství. Ale nic jiného není přivlastnění, než udělení jakéhosi dobrodiní. Tedy z přivlastnění nevzniká nějaké pouto příbuzenství.

Mimo to přirozený otec obstarává syna hlavně ve třech, jak praví Filosof, VIII. Ethic, protože totiž od něho má bytí, výživu a výchovu; následnictví však v dědictví jest až po těchto. Ale tím, že někdo někomu obstarává výživu a výchovu, neuzavírá se nějaké pouto příbuzenství: jinak by živitelé a vychovatelé a učitelé byli příbuzní, což je nesprávné. Tedy ani přivlastněním, jímž někdo nastupuje v dědictví jiného, neuzavírá se nějaké příbuzenství.

Mimo to svátosti Církve nejsou podrobeny lidským zákonům. Ale manželství je svátost Církve. Poněvadž tedy přivlastnění je zavedeno lidským zákonem, zdá se, že nemůže překážeti manželství nějaké pouto, uzavřené z přivlastnění.

Avšak proti, sourozenství překáží manželství. Ale z přivlastnění se působí jakési sourozenství, totiž zákonné, jak je patrné z výměru; je totiž zákonné přivlastnění jakási blízkost, pocházející z přivlastnění. Tedy z přivlastnění působí se pouto, jímž se překáží manželství.

Mimo to je totéž z výroků podaných v Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že božský zákon především ony osoby vyloučil z manželství, jež musily spolubydliti; aby, jak praví Rabbi Mojžíš, kdyby bylo dovoleno užívatí mezi nimi tělesného spojení, nebyl otevřen snadný průchod dychtivosti, k jíž potlačení bylo zařízeno manželství. A poněvadž přivlastněný syn žije v domě přivlastnivšího otce jako přirozený syn, proto bylo lidskými zákony zakázáno uzavíratí mezi takovými manželství; a takový zákaz byl od Církve schválen. Proto zákonné sourozenství překáží manželství.

A tím je patrné řešení *k prvním třem*, protože všim tím se nezavádí takové spolubydlení, jež by mohlo způsobit rozdmýchání dychtivosti. A proto z nich nevzniká příbuznost, jež by překážela manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že zákaz lidského zákona by nestačil na překážku manželství, kdyby nepřistoupila autorita Církve, jež také totéž zakazuje.

LVII. ČLÁNEK 3.

Zda zákonné sourozenství se uzavírá pouze mezi otcem přivlastňujícím a synem přivlastněným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že takové sourozenství se neuzavírá než mezi otcem přivlastňujícím a synem přivlastněným. Zdá se totiž, že nejvíce by se mělo uzavřít mezi přivlastňujícím otcem a přirozenou matkou přivlastněného, jako se přihází v sourozenství duchovním. Ale mezi takovými není žádné zákonné sourozenství. Tedy také ani mezi jinými nějakými osobami mimo přivlastňujícího a přivlastněného.

Mimo to sourozenství, překázející manželství, je ustavičná překážka. Ale mezi přivlastněným synem a přirozenou dcerou přivlastňujícího není ustavičná překážka, protože po zrušení přivlastnění smrtí přivlastňujícího nebo osamostatněním přivlastněného může s ním uzavřít. Tedy neměl s ní nějaké příbuzenství, jež by překázelo manželství.

Mimo to duchovní sourozenství nepřechází na žádnou osobu jež nemůže při nějaké svátosti držeti nebo přijmouti; proto nepřechází na nepokřtěného. Ale žena nemůže přivlastnit, jak je patrné z řečených. Tedy zákonné sourozenství nepřechází z muže na manželku.

Mimo to sourozenství duchovní je silnější než zákonné. Ale duchovní nepřechází na vnuka. Tedy ani zákonné.

Avšak proti, více se shoduje zákonné sourozenství s tělesným spojením nebo množením než duchovní. Ale duchovní sourozenství přechází na jinou osobu. Tedy i zákonné.

Mimo to jsou pro to výroky, jež se uvádějí v Předloze.

Odpovídám: Musí se říci, že trojí je zákonné sourozenství: první jako by sestupujících, jež se uzavírá mezi přivlastňujícím otcem a přivlastněným synem, a synem syna přivlastněného a vnukem, a tak dále. Druhé, jež je mezi synem přivlastněným a synem přirozeným. Třetí na způsob jakéhosi švagrovství, jež je mezi přivlastňujícím otcem a manželkou přivlastněného syna, nebo naopak mezi přivlastněným synem a manželkou přivlastňujícího otce. První tedy a třetí sourozenství ustavičně překázejí manželství; druhé však ne, leč dokud zůstává v moci otce přivlastnívat; pročež také po smrti otce nebo po osamostatnění syna může být mezi nimi uzavřeno manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovní zrození nevyjímá syna z moci otcovy, jako se stává přivlastněním; a tak duchovní syn zůstává synem obou zároveň, ne však syn přivlastněný. A proto se neuzavírá nějaké příbuzenství mezi přivlastňujícím otcem a matkou nebo přirozeným otcem, jako bylo při duchovním sourozenství.

K druhému se musí říci, že zákonné sourozenství překáží manželství pro spolubydlení; a proto, když přestane nutnost spolubydlení, není nevhodné, jestliže řečené pouto nezůstane; jako když byl mimo moc téhož otce. Ale přivlastňující otec a jeho manželka vždy podrží jakousi moc nad přivlastněným synem a jeho manželkou, a proto zůstává mezi nimi pouto.

K třetímu se musí říci, že i žena může přivlastňovati z dovolení vládce. Proto také na ni přechází zákonné sourozenství. A mimo to příčinou, proč duchovní sourozenství nepřechází na nepokřtěného, není že nemůže jiného držeti při svátosti, nýbrž není schopen ničeho duchovního.

Ke čtvrtému se musí říci, že duchovním sourozenstvím se syn nestaví pod moc a péči duchovního otce, jako v zákonném sourozenství. Neboť cokoli je v moci synově, musí přejít v moc přivlastňujícího otce. Proč přivlastněním otce jsou přivlastnění synové i vnuci, kteří jsou v moci přivlastněného.

OTÁZKA LVIII. O PŘEKÁŽKÁCH STUDENOSTI, OČAROVÁNÍ, ŠÍLENÍ, POMATENOSTI, KRVESMILSTVÍ A NEDOSTATKU VĚKU

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o pěti překážkách manželství, totiž o překážce studenosti, očarování, šílení nebo pomatenosti, krvesmilství a nedostatku věku.

A o tom je pět otázek:

1. Zda studenost překáží manželství.
2. Zda očarování.
3. Zda šílení nebo pomatenost.
4. Zda krvesmilství.
5. Zda nedostatek věku.

LVIII. ČLÁNEK 1. Zda studenost překáží manželství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že studenost nepřekáží uzavření manželství. Spojení tělesné totiž není z bytnosti manželství, protože dokonalejší jsou manželství lidí stejným slibem zdržlivých. Ale studenost nic neodnímá z manželství než tělesné spojení. Tedy není překážkou rušící uzavřené manželství.

Mimo to, jako přílišná studenost překáží tělesnému spojení, tak přílišná žhavost, jež člověka vysušuje. Ale žhavost se nestanoví za překážku manželství. Tedy ani studenost se nemá stanoviti.

Mimo to všichni starci jsou studení. Ale starci mohou uzavírat manželství. Tedy studenost nepřekáží manželství.

Mimo to, jestliže ví žena, že muž je studený, když s ním uzavře, manželství je pravé. Tedy studenost, pokud je na ní, nepřekáží manželství.

Mimo to se přihází, že v někom je žhavost dostatečně hýbající k tělesnému spojení s nějakou porušenou, ne však s nějakou pannou, protože rychle žhavého vypaří, pro jeho slabost, takže nestačí porušit pannu; a podobně je v někom dostatečná žhavost hýbající ke krásné, jež více rozohňuje dychtivost, ale nedostatečně hýbá k ošklivé. Tedy se zdá, že studenost, i když překáží vzhledem k jedné, nepřekáží přece jednoduše.

Mimo to žena je povšechně studenější než muž. Ale ženám není překáženo v manželství. Tedy ani studeným mužům.

Avšak proti jest, co se praví v Extra, O studených a očarováných: „Jako chlapec, který nemůže dáti povinné, není schopný manželství, tak i kteří jsou nemohoucí, považují se za neschopné uzavřít manželství." Takoví však jsou studení. Tedy, atd.

Mimo to nikdo se nemůže zavázat k nemožnému. Ale v manželství se člověk zavazuje k tělesnému spojení, protože k tomu dává jinému moc na své tělo. Tedy studený, jenž se nemůže tělesně spojit, nemůže uzavřít manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že v manželství je nějaká smlouva, jíž se jeden druhému zavazuje dávat tělesné povinné. Pročež, jako v jiných smlouvách není vhodný závazek, jestliže se někdo zaváže k tomu, co nemůže dáti nebo učiniti, tak není vhodná smlouva manželství, jestliže ji koná někdo, kdo nemůže dáti tělesné povinné; a tato překážka se nazývá *nemohoucnost soulože* povšechným jménem, a může pak býti buď z příčiny vnitřní a vrozené, nebo z příčiny vnější a případkové, jako z očarování, o němž se později řekne. Je-li pak z příčiny vrozené, může to býti dvojmo, protože buď je dočasná, které lze pomoci lékařským prostředkem, nebo postupem věku, a tu neruší manželství. Nebo je ustavičná, a tu ruší manželství, takže onen, na jehož straně je doložena překážka, ustavičně zůstaň bez naděje na manželství, druhý „pojmi koho chce, v Pánu," I. Kor. 7. Aby se však poznalo, zda překážka jest ustavičná nebo není ustavičná, Církev poskytla určitý čas, v němž lze vyzkoušet tuto věc, totiž tříletí. Jestliže po tříletí, v němž věrně s obojí stra-

ny se snažili uskutečnit tělesné spojení, shledá se manželství nedokonané, soudem Církve se rozvádě. A přece se v tom někdy Církev zmýlí, protože někdy za tříletí nelze dostatečně vyzkoušet ustavičnost nemohoucnosti. Pročež Církev, jestliže vidí svůj omyl z toho, že se shledá, že onen, u koho byla překážka, s jinou nebo s touž dokonal tělesné spojení, obnovuje předchozí manželství, a ruší druhé, ač bylo učiněno s jejím dovolením.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli tělesný úkon spojení není z bytnosti manželství, přece možnost úkonu je z jeho bytnosti, protože manželstvím se dává každému z manželů moc na tělo druhého vzhledem k tělesnému spojení.

K druhému se musí říci, že nadbytečná žhavost sotva může býti ustavičnou překážkou. Kdyby se však shledalo, že by po tříletí zabráňovala tělesnému spojení, uznávala by se za ustavičnou. Protože však studenost více a častěji zabráňuje (odnímá totiž nejen spojení semen, nýbrž také svěžest údů, již nastává spojení těl), proto studenost spíše se zde stanoví za překážku nežli žhavost, protože všečen přirozený nedostatek se uvádí na studenost.

K třetímu se musí říci, že starci, ač někdy nemají dostatečnou žhavost k plození, přece mají dostatečnou žhavost k tělesnému spojení. A proto se jim povoluje manželství, ačkoliv jim nepřísluší, pokud jest úkolem přírody.

Ke čtvrtému se musí říci, že při kterékoli smlouvě to se drží všeobecně, že kdo je nemohoucí dáti něco, ten se nepovažuje za schopna oné smlouvy, již se zavazuje dáti to. Je však nemohoucí dvojmo: jedním způsobem, protože nemůže dáti podle práva; a tak taková nemohoucnost všemi způsoby působí, že smlouva je nicotná ať onen, s nímž činí takovou smlouvu, o této nemohoucnosti ví, nebo ne. Jiným způsobem, protože nemůže splnit podle skutečnosti; a tu, jestliže onen, s nímž smlouvá, o této nemohoucnosti ví, a nicméně smlouvá, ukazuje, že hledá jiný cíl ze smlouvy, a proto smlouva ob stojí. Jestliže však neví, tu smlouva je nicotná. — A proto studenost, jež působí takovou nemohoucnost, že člověk nemůže podle skutečnosti dáti povinné, jako též stav otrocký, jímž člověk nemůže podle skutečnosti svobodně dáti, překáží manželství, když někdo z manželů neví to, že druhý nemůže dáti povinné. Překážka však, již někdo nemůže podle práva dáti povinné, jako pokrevensství, zneplatňuje manželství, ať to jeden z manželů ví, nebo ne. A proto Mistr stanoví, že tato dvě, studenost a otroctví, činí osoby ne zcela nezákonnými.

K pátému se musí říci, že nemůže býti ustavičnou vrozená překážka muže vůči jedné osobě a ne vůči druhé. Ale, nemůže-li vykonati tělesný úkon s pannou, a přece s porušenou může, tu lze lékařsky nějakým nástrojem závery cudnosti uvolnit a s ní se spojit. A to by nebylo proti přírodě, protože by se to nedalo pro potěšení, nýbrž jako léčení. Hnus ženin pak není vrozená příčina, nýbrž příčina případková vnější. A proto o něm je tentýž soud jako o očarování, o němž bude hned řeč.

K šestému se musí říci, že muž jest jednající při plození, kdežto žena je trpná, a proto k dílu plození se vyžaduje větší žhavost u muže než u ženy. Pročež studenost, jež činí muže nemohoucího, by neučinila ženu nemohoucí. Ale u ženy může býti vrozená překážka z jiné příčiny, totiž ze zúžení, a tu je tentýž soud o zúžení ženy a studenosti muže.

LVIII. ČLÁNEK 2.

Zda očarování může překážeti manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že očarování nemůže překážeti manželství. Taková očarování totiž nastávají působením démonů. Ale démoni nemají větší moci zameziti úkon manželství než jiné tělesné úkony, jež nemohou zameziti; protože tak by zahubili celý svět, kdyby zamezili jídlo a chuť, a jiná taková. Tedy očarování nemůže překážeti manželství.

Mimo to dílo Boha je silnější než dílo ďáblov. Ale očarování je dílo ďáblov. Tedy nemůže překážeti manželství, jež je dílo Boží.

Mimo to žádná překážka neruší uzavřené manželství, leč je ustavičná. Ale očarování nemůže býti ustavičnou překážkou, protože, ježto ďábel nemá moc než na hříšníky, vyhnání hříchu odstraní očarování, nebo také jiné očarování, nebo exorcismy Církve, jež jsou zařízeny na potlačení síly démonů. Tedy očarování nemůže překážeti manželství.

Mimo to tělesné spojení nelze zameziti, leč se zamezí mohoucnost ploditi, jež je jeho počát-

kem. Ale plodivá mohoucnost jednoho muže se má stejně ke všem ženám. Tedy očarování nemůže být překážkou vůči jedné, aniž by bylo vůči všem.

Avšak proti jest, co se praví v Dekret. 33: „Jestliže hadačskými nebo čarodějskými," a níže: „Nelze-li je uzdraviti, mohou se oddělití."

Mimo to moc démonů je větší než moc člověka: „Není moci na zemi, jež by se vyrovnala tomu, jenž byl učiněn, aby se nikoho nebál," Job. 41. Ale lidským skutkem se může někdo státí nemohoucím k tělesnému spojení nějakou mocí nebo vykleštěním; a tím je zbráněno manželství. Tedy mnohem silněji se to může státí mocí démonovou.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že očarování nebylo nic jiného ve světě než domněnka lidí, kteří přirozené účinky, jichž příčiny jsou skryté, připisovali čarování. Ale to je proti autoritě svatých, kteří praví, že démoni mají moc na těla a na obraznost lidí, když jim Bůh dovolí. Proto skrze ně čarodějové mohou činiti nějaké divy. Avšak tato domněnka vychází z kořene nedůvěřivosti či nevěry, protože nevěří, že jsou démoni, leda toliko v názorech davu, takže člověk démonu přičítá hrůzy, jež si působí sám ze svého názoru, a protože také z prudké obrazotvornosti objevují se ve smyslu nějaké útvary, takové, jaké člověk myslí, a tu se věří, že vidí demony. Ale to odmítá pravá víra, ve které věříme, že andělé padli s nebe a že jsou démoni, a jemnou svou přirozeností mohou mnohá, jež my nemůžeme; a ti, kdož je přivádějí k takovým, slují čarodějové,

A proto jiní řekli, že očarováním se může položit překážka tělesnému spojení. Ale žádná taková není ustavičná; pročť neruší manželství uzavřené. A praví, že jsou odvolána práva, jež to říkala. Ale to je proti zkušenosti, a proti novým právům, jež se shodují se starými.

A proto jest rozlišovati, protože nemohoucnost soulože z očarování buď je ustavičná, a tu ruší manželství; anebo není ustavičná, a tu neruší. A na vyzkoušení toho týmž způsobem Církev určila dobu tříletí, jako též o studenosti bylo řečeno. Avšak ten je rozdíl mezi očarováním a studeností, že kdo je nemohoucí ze studenosti, je tak nemohoucí k jedné, jako k jiné; a proto, když se zruší manželství, nedá se mu dovolení spojit se s druhou; ale z očarování může být člověk nemohoucí k jedné a ne k druhé, a proto, když soudem Církve se ruší manželství, oběma se dává dovolení, aby hledal jiné spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože první porušení hříchem, jímž se stal člověk otrokem ďábla, přešlo na nás úkonem plodivé mohutnosti, proto moc očarovati dopouští se ďáblu od Boha v tomto úkonu více než v jiných; jako u hadů se ukazuje čarodějná síla více než v jiných živočích, jak se praví v Genesi, hl. 3, že skrze hada ďábel pokoušel ženu.

K druhému se musí říci, že dílu Božímu může překážeti dílo ďáblov z Božího dopuštění: ne že je ďábel silnější než Bůh, aby násilím ničil jeho díla.

K třetímu se musí říci, že některé očarování je tak ustavičné, že nemůže mít lidský lék, ačkoli Bůh může poskytnouti lék přinucením démona, nebo také démon ustáním; neboť nemusí vždy být ničeno jiným očarováním, co bylo učiněno očarováním, jak sami očarování vyznávají; a byt by se mohl očarováním poskytnouti lék, nicméně by se považovalo za ustavičné, protože žádným způsobem nesmí někdo vyzývati pomoc démona čarováním. Podobně nemusí zahlazením hříchu přestatí moc, byla-li nějakým hříchem dána ďáblu moc na někoho, protože trest někdy zůstává po konci viny. Podobně také exorcismy Církve nemají vždy moc potlačit demony ve všech tělesných obtížích, vyžaduje-li to božský soud; vždy však platí proti oněm úkladům démonů, proti nimž hlavně byly ustanoveny.

Ke čtvrtému se musí říci, že očarování někdy může způsobiti překážkou vůči všem, někdy toliko vůči jedné; protože ďábel je svobodná příčina, nejednající z nutnosti přírodní. A mimo to překážka očarování může být z vlivu ďáblov na obrazotvornost člověka, jímž se odnímá mužů dychtivost, hýbající k této ženě, a ne k jiné.

LVIII. ČLÁNEK 3.

Zda šílení překáží manželství.

Pří třetí se postupuje takto: Zdá se, že šílení nepřekáží manželství. Duchovní manželství totiž, jež se uzavírá na křtu, je hodnotnější než tělesné. Ale šílenci mohou být pokřtěni. Tedy též uzavíratí manželství.

Mimo to studenost překáží manželství, pokud zamezuje tělesné spojení, jehož nezamezuje šílení. Tedy ani manželství.

Mimo to manželství se neruší než nějakou ustavičnou překážkou. Ale nemůže se vědět o šílení, zda je ustavičnou překážkou. Tedy neruší manželství.

Mimo to ve shora zmíněných verších dostatečně jsou obsaženy překážky překázející manželství. Ale tam není zmínka o šílení. Tedy, atd.

Avšak proti, více odnímá užívání rozumu šílení než omyl. Ale omyl překáží manželství. Tedy i šílení.

Mimo to šílenci nejsou schopni uzavřít nějakou smlouvu. Ale manželství jest nějaká smlouva. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že šílení buď předchází manželství nebo následuje. Jestliže následuje, žádným způsobem je neruší; jestli však předchází, tu buď má šílenec jasná období, nebo ne. Má-li, tu, ačkoliv není bezpečné, aby uzavíral manželství, když je v onom období, protože nedovede vychovávat potomstvo, přece, jestliže uzavře, jest manželství. Nemá-li však, nebo uzavřeli, když nemá, tu, protože nemůže býti souhlas, kde chybí užívání rozumu, nebude pravé manželství.

K prvnímu se tedy musí říci, že užívání rozumu se nevyžaduje ke křtu jakožto příčina jeho, jako se vyžaduje k manželství. A proto není podobný důvod. O křtění šílenců bylo již řečeno svrchu.

K druhému se musí říci, že šílení překáží manželství k vůli jeho příčině, již je souhlas, ne však k vůli úkonu, jako studenost. Mistr pak o něm učí zároveň se studeností, protože obojí jest nějaký nedostatek přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že okamžitá překážka, jež překáží příčině manželství, totiž souhlasu, ničí úplně manželství. Ale překážka, jež překáží úkonu, musí býti ustavičná, aby ničila manželství.

Ke čtvrtému se musí říci, že tato překážka se uvede na omyl, protože obě mají nedostatek souhlasu se strany rozumu.

LVIII. ČLÁNEK 4.

Zda krvesmilství, jímž někdo pozná sestru své manželky, ruší manželství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že krvesmilství, jímž někdo pozná sestru své manželky, neruší manželství, protože žena nemá býti trestána za hřích mužův. Ale byla by trestána, kdyby bylo manželství rozvázáno. Tedy, atd.

Mimo to více hřeší, kdo pozná vlastní pokrevnou, než kdo pozná pokrevnou manželčinu. Ale první hřích nepřekáží manželství. Tedy ani druhý.

Mimo to, jestliže se to uvaluje za trest na hřích, zdá se, že, byť po smrti manželčině krvesmilný uzavřel s jinou, musí se oddělit; což není pravdivé.

Mimo to také tato překážka se nepočítá mezi jinými svrchu vypočítanými. Tedy neruší manželství uzavřené.

Avšak proti jest, že tím, že pozná sestru manželčinu, nabývá příbuzenství s manželkou. Ale příbuzenství ruší manželství uzavřené. Tedy též zmíněné krvesmilství.

Mimo to, v čem kdo hřeší, v tom je trestán, Moudr. 11. Tedy má býti trestán tím, že je zbaven manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že pozná-li kdo před uzavřením manželství, též po zasnubách, sestru anebo jinou pokrevnou své manželky, musí se manželství rozloučiti pro uzavření příbuznosti. Jestliže však po uzavření a dokonání manželství, nemá se manželství zcela rozloučiti; ale muž ztrácí právo žádati povinné, ani nemůže žádati bez hříchu: ale přece musí dáti žádající, protože manželka nemá býti trestána za hřích mužův. Ale po smrti manželčině má zůstatí vůbec bez nádeje manželství leč dostane prominutí pro svou křehkost, když je obava z nedovolené soulože. Jestliže však bez prominutí uzavře, hřeší, jednáje proti ustanovení Církve; nemá však proto býti

manželství rozděleno.

A z toho je patrné řešení *k námitkám*, protože krvesmilství se klade za překážku manželství, ne tak pro vinu, jako pro příbuznost, kterou působí; a proto také se nepočítá k jiným překážkám, nýbrž jest obsaženo v překážce příbuznosti.

LVIII. ČLÁNEK 5.

Zda nedostatek věku překáží manželství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nedostatek věku nepřekáží manželství. Neboť podle zákonů chlapci dostávají poručníka až do dvacátého pátého roku. Tedy se zdá, že do onoho času rozum není silný na souhlas; a tak se zdá, že to má býti čas, stanovený vstupu do manželství. Ale před oním časem lze uzavřít manželství. Tedy nedostatek stanoveného věku nepřekáží manželství.

Mimo to, jako pouto řehole je ustavičné, tak i pouto manželství. Ale před čtrnáctým rokem nesmějí činiti profesi podle nového výnosu. Tedy ani manželství uzavřít, kdyby nedostatek věku překážel manželství.

Mimo to, jako souhlas se vyžaduje k manželství se strany muže, tak se strany manželky. Ale žena před čtrnáctým rokem může uzavřít manželství. Tedy i muž.

Mimo to nemohoucnost soulože, není-li ustavičná a neznámá, nepřekáží manželství. Ale nedostatek věku není ustavičný, ani neznámý. Tedy nepřekáží manželství.

Mimo to není obsažen v některé z řečených překážek, a tak se nezdá překážkou manželství.

Avšak proti, Dekretál praví, že „hoch, který nemůže dáti povinné, není schopen manželství“. Ale před čtrnáctým rokem většinou nemůže dáti povinné, jak se praví v VII. Živoč. Tedy, atd.

Mimo to, „všem přírodou ustanoveným položena jest hranice velikosti a vzrůstu“, jak praví Filozof v II. O duši. A tak se zdá, poněvadž manželství je přírodní, že má míti určen čas, jehož nedostatek by překážel.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství, poněvadž nastává na způsob nějaké smlouvy, podléhá nařízení ustanoveného zákona, jako též jiné smlouvy. Pročez podle práv je určeno, aby manželství nebyla uzavírána před onou dobou rozeznávání, kterým oba mohou dostatečně rozvažovati o manželství a dáti si navzájem povinné, a nebyla-li tak učiněna, zruší se. Tato doba však ve většině jest u mužských v čtrnáctém roce, u ženy však ve dvanáctém roce; protože však nařízení ustanoveného práva sledují to, co je ve většině, jestliže někdo k povinné dokonalosti dojde před řečenou dobou, takže zdatnost přírodní doplní též nedostatek věku, manželství se nerozvádí. A proto, jestliže se tělesně spojili uzavírající před roky dospělosti před řečenou dobou, nicméně manželství navždy trvá nerozlučitelné.

K prvnímu se tedy musí říci, že v jiných, k nimž naklání příroda, nevyžaduje se taková zdatnost rozumu k rozvažování jako v jiných; a proto dříve může dostatečně rozvažující souhlasiti k manželství, než může v jiných smlouvách své věci bez poručníka projednávat.

A podobně se musí říci *k druhému*, protože slib řehole je o těch, jež jsou bez naklání přírodou, jež mají větší nesnáze než manželství.

K třetímu se musí říci, že žena rychleji přichází k době dospělosti než muž, jak se praví v VII. O živoč.; a proto není podobné o obou.

Ke čtvrtému se musí říci, že s této strany nejen je překážka pro nemohoucnost souložiti, nýbrž také pro nedostatek rozumu, jenž dosud nestačí na správné vykonání onoho souhlasu, jenž má ustavičně trvati.

K pátému se musí říci, že, jako překážka, jež je ze šílení, se uvádí na překážku omylu, tak také překážka, jež je z nedostatku věku; protože, člověk dosud nemá plné užívání svobodného rozhodování.

OTÁZKA LIX.

O NEPŘÍPUSTNÉ VÍŘE JEŽ PŘEKÁŽÍ MANŽELSTVÍ

Dělí se na šest článků.

Potom je úvaha o nepřipustné víře, jež překáží manželství. O tom je šest otázek:

1. Zda věřící může uzavřít manželství s nevěřícím.
2. Zda mezi nevěřícími je manželství.
3. Zda manžel obrácený na víru může zůstat s manželkou nevěřící, nechtějící se obrátit.
4. Zda může nevěřící manželku opustit.
5. Zda po propuštění jí může jinou pojmouti.
6. Zda pro jiné hříchy může muž opustit manželku jako pro nevěru.

LIX. ČLÁNEK 1.

Zda věřící může uzavřít s nevěřícím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že věřící může uzavřít manželství s nevěřícím protože Josef uzavřel s Egyptankou, a Esther s Assuerem. V obojím manželství však byla nepřipustná víra, protože jeden byl nevěřící a druhý věřící. Tedy nepřipustná víra, předcházející manželství, nepřekáží jemu.

Mimo to táž je víra, které učí Starý a Nový zákon. Ale podle Starého zákona mohlo být manželství mezi věřícím a nevěřícím, jak je patrné Deut. 21: „Jestliže vyjdeš do bitvy. . . a uvidíš v počtu zajatých krásnou ženu a zamiluješ si ji, a budeš ji chtít za manželku . . . vejdeš k ní a budeš s ní spát, a bude tvou manželkou." Tedy i v Novém zákoně je dovoleno.

Mimo to zasnuby jsou zařízeny k manželství. Ale mezi věřícím a nevěřícím mohou v některém případě být uzavřeny zasnuby s podmínkou budoucího obrácení. Tedy pod touž podmínkou může být mezi nimi uzavřeno manželství.

Mimo to každá překážka manželství je nějakým způsobem protivou manželství. Ale nevěra není protivou manželství, protože manželství je ke službě přírody, jejíž rozkaz víra přesahuje. Tedy nepřipustná víra nepřekáží manželství.

Mimo to nepřipustná víra je někdy také mezi dvěma pokřtěnými, jako když někdo po křtu upadne do kacířství. Ale jestliže takový uzavře s nějakou věřící, nicméně je pravé manželství. Tedy nepřipustná víra nepřekáží manželství.

Avšak proti jest, co se praví II. Kor. 6: „Jaká shoda světla s temnotou?" Ale největší shoda je mezi mužem a manželkou. Tedy onen, kdo je ve světle víry, nemůže uzavřít manželství s onou, jež je v temně nevěry.

Mimo to, Malach 2, se praví: „Poskvrnil Juda posvěcení Páně, jež miloval; a měl dceru cizího boha." Ale to by nebylo, kdyby se mezi nimi mohlo uzavřít pravé manželství. Tedy nepřipustná víra překáží manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že hlavnější dobro manželství je potomstvo vychovávané ke službě Boží. Poněvadž však výchova se děje společně otcem a matkou, oba podle své víry zamýšlejí potomstvo vychovávat ke službě Boží. A proto, jsou-li různé víry, úmysl jednoho bude protivný úmyslu druhého; a tak mezi nimi nemůže být vhodné manželství. A proto nepřipustná víra, předcházející manželství, překáží jeho uzavření.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve Starém zákoně u některých nevěřících bylo dovoleno, aby s nimi mohli vejít v manželství a u některých zakázáno. Zvláště však bylo zakázáno u nevěřících, bydlících v zemi Chanaan, jednak proto, že Pán nařídil pobití jich pro jejich zatvrzelost, jednak proto, že hrozilo větší nebezpečí, aby totiž manžely nebo syny nepřevrátily na modloslužbu, protože synové izraelští byli náchylnější k jejich obřadům a mravům pro styk s nimi. Ale u jiných národů dovolil, zvláště když nemohla být obava přetažení k modloslužbě. A tak Josef a Mojžíš a Esther uzavřeli manželství s nevěřícími. Ale v Novém zákoně, jenž je rozšířen po celém světě, je podobný důvod zákazu u všech nevěřících. A proto nepřipustná víra, předcházející manželství, překáží uzavření a ruší uzavření.

K druhému se musí říci, že onen zákon buď mluví o jiných národech, s nimiž mohli dovolené vejít v manželství, nebo mluví, když ona zajatkyne se chtěla obrátit na víru a k službě Boží.

K třetímu se musí říci, že stejně se má přítomné k přítomnému a budoucí k budoucímu. Pro-

čež, jako se vyžaduje jednota víry v obou z uzavírajících, když se manželství uzavírá v přítomnosti, tak k zasnubám, jimiž se koná příslibení budoucího manželství, stačí podmínka přiložená o budoucí jednotě víry.

Ke čtvrtému se musí říci, že již z řečených je patrné, že nepřipustná víra je protivná manželství pro jeho hlavnější dobro, což je dobro potomstva.

K pátému se musí říci, že manželství je svátost. A proto, co se týče nutného ke svátosti, vyžaduje stejnost ve svátosti víry, totiž křtu, více než ve vnitřní víře. Proto také tato překážka se nejmenuje nepřipustné náboženství, nýbrž nepřipustná víra, jež přihlíží k vnější službě, jak bylo řečeno. A proto, jestliže nějaký věřící uzavře manželství s nějakou pokřtěnou kacířkou, je právě manželství, ačkoliv hřeší uzavíraje, jestliže ví, že je kacířkou; jako by hřešil, kdyby uzavřel s vyobcovanou, ač by proto nebylo zrušeno manželství; a naopak, kdyby nějaký katechumen, mající pravou víru, ale dosud nepokřtěný, uzavřel s nějakou pokřtěnou věřící, nebylo by právě manželství.

LIX. ČLÁNEK 2.

Zda mezi nevěřícími může býti manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mezi nevěřícími nemůže býti právě manželství. Manželství je totiž svátost Církve. Ale křest je branou svátostí. Tedy nevěřící, kteří nejsou pokřtěni, nemohou uzavřít manželství, jako ani jiné svátosti přijmouti.

Mimo to dvě zla více překážejí dobru než jedno. Ale nevěra toliko jednoho překáží dobru manželství. Tedy mnohem silněji nevěra obou; a tak mezi nevěřícími nemůže býti manželství.

Mimo to, jako mezi věřícím a nevěřícím je nepřipustná víra, tak mezi dvěma nevěřícími; jako když jeden je pohan a druhý žid. Ale nepřipustná víra překáží manželství, jak bylo řečeno. Tedy aspoň mezi nevěřícími, kteří mají nestejnou víru, nemůže býti právě manželství.

Mimo to v manželství je pravá cudnost. Ale, jak praví Augustin, v 1. kn. O cizolož., není pravá cudnost nevěřícího s manželkou jeho. Tedy ani není právě manželství.

Mimo to právě manželství omlouvá tělesné spojení od hříchu. Ale to nemůže činiti manželství uzavřené mezi nevěřícími, protože „všechn život nevěřícího je hřích“, jak praví Glossa. Tedy mezi nevěřícími není právě manželství.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Jestliže některý bratr má manželku nevěřící, a tato souhlasí s ním bydlet, nepropouštěj jí.“ Ale manželka se neříká, leč z manželství. Tedy manželství, které je mezi nevěřícími, je právě manželství.

Mimo to odklizení pozdějšího neodklizuje dřívější. Ale manželství náleží ke službě přírodě, jež předchází stavu milosti, jehož počátkem je víra. Tedy nevěra nepůsobí, že by mezi nevěřícími nebylo manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství bylo hlavně ustanoveno pro dobro potomstva nejen rozeného, Protože to může býti též bez manželství, nýbrž také přiváděného k dokonalému stavu, protože kterákoli věc zamýšlí přirozeně svůj účinek přivést k dokonalosti. Jest však v potomstvu uvážiti dvojí dokonalost; totiž přírody, nejen co do těla, nýbrž také co do duše, skrze ta, jež jsou ze zákona přírody; a dokonalost milosti. První pak dokonalost je hmotná a nedokonalá vzhledem k druhé. A proto, poněvadž věci, jež jsou pro cíl, jsou přiměřené cíli, manželství, jež směřuje k první dokonalosti, je nedokonalé a hmotné vzhledem k onomu, které směřuje k druhé dokonalosti. A poněvadž první dokonalost může býti společná věřícím i nevěřícím, druhá však je pouze věřících, proto mezi nevěřícími je sice manželství, ale ne dokonalé poslední dokonalostí, jaké je mezi věřícími.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství není pouze ustanoveno jako svátost, nýbrž také jako služba přírodě. A proto, ačkoli nevěřícím nepřísluší manželství, pokud je svátost, spočívající v udělování přísluhovateli Církve, přísluší jim přece, pokud je ke službě přírodě; a přece i takové manželství je nějakým způsobem svátost pohotovostně, ačkoli není skutkově, protože skutkově neuzavírají ve víře Církve.

K druhému se musí říci, že nepřipustná víra nepřekáží manželství pro nevěru, nýbrž pro ne-

rovnost ve víře. Nerovnost náboženství totiž nejenom překáží druhé dokonalosti potomstva, nýbrž také první, když rodiče se snaží přitáhnouti potomstvo k různým, což není, když oba jsou nevěřící.

K třetímu se musí říci, že mezi nevěřícími je manželství, jak bylo řečeno, pokud manželství je ke službě přírodě. Ta však, jež náleží k zákonu přírody, jsou vymezitelná ustanoveným právem. A proto, jestliže se zakazuje nějakým ustanoveným právem u nevěřících uzavřít manželství s nevěřícími jiného obřadu, nepřipustná víra bude překážeti manželství mezi nimi. Z božského práva totiž nemají zákaz, protože před Bohem je nelišné, jakkoli někdo odbočí od víry, vzhledem k tomu, co je býti zbaven milosti; podobně ani nějakým ustanovením Církve, jež nemá soud o těch, která jsou mimo.

Ke čtvrtému se musí říci, že cudnost a jiné ctnosti nevěřících slují nepravé, protože nemohou dosáhnout cíle pravé ctnosti, jímž je pravé štěstí, jako sluje nepravé víno, jež nemá účinku vína.

K pátému se musí říci, že nevěřící, poznávaje svou manželku, nehřeší, jestliže dá manželce povinné pro dobro potomstva nebo víry, jíž je vázán, poněvadž to jest úkon spravedlnosti a umírněnosti, jež v potěšeních hmatu zachovává náležitě okolnosti; jako nehřeší činící jiné úkony politických ctností. Ani se nepraví, že všechen život nevěřících je hřích, že by každým úkonem hřešili, nýbrž protože tím, co činí, nemohou býti osvobozeni od otroctví hříchu.

LIX. ČLÁNEK 3.

Zda manžel obrácený na víru může zůstat s manželkou nechtějící se obrátiti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že manžel obrácený na víru nemůže zůstat s nevěřící manželkou nechtějící se obrátiti, s níž v nevěře uzavřel. Kde totiž je totéž nebezpečí, musí se použít téže ochrany. Ale pro nebezpečí převrácení víry se zakazuje, aby věřící s nevěřící neuzavíral. Poněvadž je tedy totéž nebezpečí víry, jestliže věřící zůstává s nevěřící, s níž dříve uzavřel, a ještě více, protože novokřtění se snáze převrátí, než oni, kteří jsou vychováni ve víře, zdá se, že věřící po obrácení nemůže zůstat s nevěřící manželkou.

Mimo to 28, ot. 1, hl. „Židé“ se praví: „Nemůže nevěřící zůstat s ním spojená, jež již přešla do křesťanské víry.“ Tedy věřící musí propustiti nevěřící manželku.

Mimo to manželství jež se uzavírá mezi věřícími, je dokonalejší než ono, které se uzavírá mezi nevěřícími. Ale uzavrou-li věřící ve stupni zakázaném Církví, je zrušeno jejich manželství. Tedy i nevěřících; a tak věřící muž nemůže zůstat s manželkou nevěřící, při nejmenším, když s ní uzavřel v nevěře v zakázaném stupni.

Mimo to některý nevěřící má někdy více manželek podle obřadu svého zákona. Jestliže tedy může zůstat s oněmi, s nimiž uzavřel v nevěře, zdá se, že může i po obrácení podržeti více manželek.

Mimo to se může přihoditi, že zapudiv jednu manželku pojme jinou, a trvá v onom manželství, obrátí se. Zdá se tedy, že aspoň v tomto případě nemůže zůstat s manželkou, již má novou.

Avšak proti jest, že I. Kor. 7 Apoštol radí, aby zůstával.

Mimo to žádná překážka, přistupující k pravému manželství, je nemaří. Ale manželství bylo pravé, když oba byli nevěřící. Tedy, když se jeden obrátí, tím se neruší manželství: a tak se zdá, že může dovoleně zůstat.

Odpovídám: Musí se říci, že víra toho, kdo je v manželství, nerozváží je manželství, nýbrž zdokonaluje. Pročež, poněvadž mezi nevěřícími je pravé manželství, jak je patrné z řečených, když jeden z nich se obrátí na víru, tím se nerozvádí manželství; ale někdy, při poutu manželství se rozvádí manželství co do spolubydlení a dávání povinného; v čemž stejný krok drží nevěra a cizoložství, protože obě jsou proti dobru potomstva. Proto, jak se má v moci propustiti cizoložnou nebo zůstat s ní, tak se má v moci propustiti nevěřící nebo zůstat s ní. Může totiž nevinný muž svobodně zůstat s cizoložnou, doufaje polepšení, ne však, je-li zatvrzelá v cizoložství, aby se nezdál ochráncem hanebnosti; ačkoliv také s nadějí polepšení ji může svobodně propustiti. Podobně věřící obrácený může zůstat s nevěřící s nadějí obrácení, nevidí-li zatvrzelost její v nevěře; a dobře činí, zůstává, ačkoli není vázán. A o tom je rada Apoštola.

K prvnímu se tedy musí říci, že snáze se překazí vznik něčeho, než se zničí, co bylo správně učiněno. A proto mnohá jsou, jež překážejí uzavření manželství, jestliže předcházejí, jež však je nemohou rozvázati, jestliže následují, jak je patrné o příbuznosti. A podobně se musí říci o nepřipustné víře.

K druhému se musí říci, že v prvotní Církvi dob apoštolských stejně se obraceli na víru i židé i pohané. A proto tehdy mohl míti věřící muž důvodnou naději obrácení manželky, i když neslibovala obrácení. Potom však postupem času se židé více zatvrdili než pohané, protože pohané ještě přistupovali k víře, jako v době mučedníků, a za časů císaře Konstantina, a okolo oněch dob. A proto tehdy nebylo bezpečné věřícímu přebývati s nevěřící manželkou židovkou; ani nebylo naděje na její obrácení, jako bylo na obrácení pohanské manželky. A proto tehdy věřící obrácený mohl bydliti s pohankou, ale ne se židovkou, leč slíbila obrácení. A podle tohoto mluví onen výnos. Ale nyní drží stejný krok obojí, totiž pohané i židé, protože obojí jsou zatvrzelí; a proto, nechce-li se nevěřící manželka obrátiti, není dovoleno s ní bydliti, ať je pohanka nebo židovka.

K třetímu se musí říci, že nevěřící nepokřtění nejsou vázáni ustanoveními Církve, ale jsou vázáni ustanoveními božského práva. A proto, jestliže uzavřeli někteří nevěřící ve stupních zakázaných podle božského zákona, Levit. XVIII., ať se obrátí na víru oba nebo jeden, nemohou zůstat v takovém manželství. Jestliže však uzavřeli ve stupních zakázaných ustanovením Církve, mohou zůstat, jestliže se oba obrátí, nebo jestliže po obrácení jednoho je naděje na obrácení druhého.

Ke čtvrtému se musí říci že míti více manželek je proti zákonu přírody, jímž také nevěřící jsou vázáni. A proto není pravé manželství nevěřícího než s onou, s níž první uzavřel. Pročež, jestliže se obrátí se všemi svými manželkami, může zůstávati s první a jiné musí zapuditi. Jestliže však první se nechce obrátiti, a některá z jiných se obrátí, totéž právo má uzavřít s onou znova, jež by měl s jinou; o čemž bude řeč později.

K pátému se musí říci, že zapuzení manželky je proti zákonu přírody: pročež nevěřícímu není dovoleno zapuditi manželku. A proto, jestliže se obrátí, když zapudiv jednu pojal druhou, je tentýž soud o něm, jako o onom, jenž měl více manželek, protože je vázán vzítí první, již zapudil, chce-li se obrátiti, a jinou zapuditi.

LIX. ČLÁNEK 4.

Zda obrácený věřící může propustiti nevěřící manželku, chtějící s ním bydliti bez pohany Tvůrce.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že obrácený věřící nemůže propustiti nevěřící manželku, chtějící bydliti bez pohany Tvůrce. Větší je totiž pouto muže k ženě než otroka k pánu. Ale obrácený otrok není zproštěn pouta otroctví, jak je patrné I. Kor. 7 a I. Tim. 6. Tedy ani věřící muž nemůže propustiti nevěřící manželku.

Mimo to nikdo nemůže druhému činiti újmu bez jeho souhlasu. Ale nevěřící manželka měla právo na tělo nevěřícího muže. Kdyby tedy tím, že muž se obrátí na víru, žena mohla trpěti újmu, že bude svobodně propuštěna, nemohl by se muž obrátiti na víru bez souhlasu manželčina, jako ani nemůže býti vysvěcen nebo slibovati zdrželivost bez souhlasu manželčina.

Mimo to uzavře-li někdo vědomě s otrokyní, ať je otrok nebo svoboden, nemůže ji propustiti pro různost. Když tedy muž, když uzavíral s nevěřící, věděl, že je nevěřící, zdá se podobně, že ji nemůže propustiti pro nevěru.

Mimo to otec je vázán z povinnosti starati se o spásu potomstva. Ale kdyby odešel od manželky, společné děti by zůstaly matce, protože porod následuje lůno; a tak by byly v nebezpečí spásy. Tedy nemůže nevěřící manželku propustiti dovoleně.

Mimo to cizoložný nemůže propustiti cizoložnou, i když činil pokání za cizoložství. Jestliže tedy je tentýž soud o cizoložném a nevěřícím, ani nevěřící nemůže propustiti nevěřící, i když se obrátil na víru.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 7.

Mimo to duchovní cizoložství je těžší než tělesné. Ale pro tělesné cizoložství může muž pro-

pustiti manželku co do spolubydlení. Tedy mnohem spíše pro nevěru, jež je duchovní cizoložství.

Odpovídám: Musí se říci, že člověku podle jiného a jiného života různá přísluší a prospívají. A proto, kdo umírá prvnímu životu, není vázán k těm, k nimž byl vázán v prvním životě. A odtud je, že onen, kdo jsa ve světském životě některá slíbil, není vázán vykonati, když umírá světu, přijímaje řeholní život. Onen však, kdo přistupuje ke křtu, obrozuje se v Kristu, a dřívějšímu životu umírá, poněvadž zrození jednoho je porušení druhého; a proto je osvobozen od závazku, jímž byl vázán dáti manželce povinné, a není vázán s ní spolubydleti, když se nechce obrátiti, ačkoliv v nějakém případě by to mohl svobodně učiniti, jak bylo řečeno; jako také řeholník může svobodně vykonávati sliby, jež učinil ve světě, jestliže nejsou proti jeho řeholi, ačkoli k nim není vázán.

K prvnímu se tedy musí říci, že otroctví není něco nepatřičného dokonalosti křesťanského náboženství, jež nejvíce vyznává pokoru; ale závazek ženě nebo manželství něco ubírá dokonalosti křesťanského náboženství, v němž nejvýše stojí zdržliví; a proto není podobné u obojího. — A mimo to jeden z manželů není zavázán druhému jako jeho majetek, jako pánu otrok, nýbrž na způsob jakéhosi společenství, jež není záhodno věřícího s nevěřícím, jak je patrné II. Kor. 7. A proto není podobné se sluhou a manželem.

K druhému se musí říci, že manželka nemá právo na tělo mužovo, leč dokud zůstával v onom životě, v němž uzavřel, protože také po smrti muže manželka je rozvázána od zákona muže, jak je patrné Řím 7. A proto, odejde-li od ní muž, když mění svůj život, umíraje dřívějšímu životu, nestává se jí žádná újma. Přecházející však do řehole umírá pouze duchovní smrtí, ne však tělesnou. A proto, jestliže manželství bylo dokonáno, nemůže muž bez souhlasu manželky přejíti do řehole; může však před tělesným spojením, když je toliko spojení duchovní. Ale onen, kdo přistupuje ke křtu, také tělesně je spolupohřben s Kristem k smrti; a proto je zproštěn dávání povinného i po dokonáném manželství. — Nebo se musí říci, že ze své viny trpí újmu manželka, jež pohrdá obrácením.

K třetímu se musí říci, že nepřipustná víra činí osobu jednoduše nezákonnou, ne však stav otroctví, nýbrž pouze když je neznámý; a proto není podobný důvod s nevěřícím a služkou.

Ke čtvrtému se musí říci, že potomstvo buď dosáhlo dokonalého věku, a tu může svobodně následovati otce věřícího, nebo nevěřící matku; nebo je mladšího věku, a tu má býti dáno věřícímu, přesto, že potřebuje matčiny péče k výchově,

K pátému se musí říci, že cizoložný pokáním nepřechází k jinému životu, jako nevěřící křtem; a proto není podobný důvod.

LIX. ČLÁNEK 5.

Zda věřící odcházející od nevěřící manželky může jinou pojmouti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že věřící odcházející od manželky nevěřící nemůže jinou pojmouti za manželku, protože nerozlučnost je z povahy manželství, poněvadž zapuzení manželky je proti zákonu přírody. Ale mezi nevěřícími bylo pravé manželství. Tedy žádným způsobem nemůže býti rozvázáno ono manželství.

Ale, zůstává-li manželství s jednou, nemůže někdo uzavřít s jinou. Tedy věřící odcházející od nevěřící manželky nemůže s jinou uzavřít.

Mimo to zločin přistupující k manželství nerozvádí manželství. Ale, chce-li žena spolubydliti bez pohany Tvůrce nerozvádí se pouto manželství, protože muž nemůže pojmouti jinou. Tedy hřích manželky, jež nechce spolubydleti bez pohany Tvůrce nerozvádí manželství, aby muž svobodně mohl pojmouti jinou manželku.

Mimo to muž i manželka mají stejné pouto manželství. Poněvadž tedy manželce nevěřící není dovoleno za života muže pojmouti jiného muže, zdá se, že ani věřícímu není dovoleno.

Mimo to příznivější je slib zdržlivosti než smlouva manželství. Ale věřícímu muži se zdá nedovoleno, bez souhlasu nevěřící manželky složit slib zdržlivosti, protože pak by manželka byla ošizená o manželství, kdyby se potom obrátila. Tedy mnohem méně je mu dovoleno uzavřít manželství s jinou.

Mimo to syn, který zůstává v nevěře po obrácení otcově, ztrácí právo otcovského dědictví; a

přece, jestliže se později obrátí, vrací se mu jeho dědictví, i když jiný zaujal jeho vlastnictví. Tedy se zdá podobně, jestliže nevěřící manželka se později obrátí, že musí se jí vrátit její muž, i když s jinou uzavřel; což by nemohlo být, kdyby druhé manželství bylo pravé. Tedy nemůže uzavřít s jinou.

Avšak proti, manželství není potvrzené bez svátosti křtu. Ale co není potvrzeno, může být rozvázáno. Tedy manželství v nevěře uzavřené může být rozvázáno; a tak rozvázání manželského pouta dovoluje muži pojmouti jinou za manželku.

Mimo to muž nemá spolubydlet s nevěřící manželkou, nechtějící spolubydlet bez pohany Tvůrce. Kdyby tedy mu nebylo dovoleno jinou pojmouti, byl by nucen zachovávat zdrželivost, což se zdá nevhodné, protože tak by odnášel ze svého obrácení nevýhodu.

Odpovídám: Musí se říci, že, když jeden z manželů se obrátí na víru, a druhý zůstává v nevěře, musí se rozlišovat; protože, chce-li nevěřící spolubydlet bez pohany Tvůrce, to jest, bez svádění k nevěře, může věřící svobodně odejít, ale odešel, nesmí se oženit s druhou. Nechce-li však nevěřící spolubydlet bez pohany Tvůrce, propuká ve slova rouhání, a nechtěje slyšet jméno Kristovo, tu, snaží-li se přetahovat k nevěře, věřící muž, odešel, může se manželstvím spojit s jinou.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství nevěřících je nedokonalé, jak bylo řečeno; ale manželství věřících je dokonalé, a tak je pevnější. Vždy však pevnější pouto rozvazuje méně pevné, je-li mu protivné; a proto manželství, jež se potom uzavírá ve víře Kristově, rozvazuje manželství, jež dříve v nevěře bylo uzavřeno. Proto manželství nevěřících není zcela pevné a potvrzené, nýbrž potvrzuje se potom věrou Kristovou.

K druhému se musí říci, že zločin nevěřící manželky, nechtějící spolubydlet bez pohany Tvůrce, osvobozuje muže od služebnosti, kterou byl vázán manželce, že nemohl za jejího života pojmouti jinou; ale ještě nerozvazuje manželství, protože, kdyby se obrátila z onoho rouhání dříve, než on uzavřel jiné manželství, vrátil by se jí její muž. Ale rozvazuje se následujícím manželstvím, k němuž by nemohl dojít věřící muž, leč zproštěn služebnosti své manželce pro její vinu.

K třetímu se musí říci, že, když věřící uzavřel, je rozvázáno pouto manželství s obou stran, protože manželství nekulhá vzhledem k poutu, nýbrž někdy kulhá vzhledem k účinku. Proto více za trest nevěřící manželce než ze síly předcházejícího manželství se jí přikazuje, že nesmí s jiným uzavřít. Ale jestliže se později obrátí, může se jí prominutím povolit, aby se vdala za jiného, jestliže její muž jinou pojal za manželku.

Ke čtvrtému se musí říci, že, je-li po obrácení muže nějaká důvodná naděje obrácení manželky, nemá muž složit slib zdrželivosti, ani přejít k jinému manželství, protože nesnadněji by se manželka obrátila, vědouc, že je zbavena svého muže. Není-li však naděje obrácení, může přistoupit ke svatým svěcením nebo k řeholi, požádav napřed manželku, aby se obrátila. A tu, obrátí-li se manželka, když muž přijal svatá svěcení, nemusí se jí její muž vrátit; ale má si to přičísti za trest pozdního obrácení, že je zbavena svého muže.

K pátému se musí říci, že pouto otcovství se nerozvazuje nepřipustnou věrou, jako pouto manželství; a proto není podobné s dědictvím a manželkou.

LIX. ČLÁNEK 6.

Zda jiné závady rozvazují manželství.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, jiné závady rozvazují manželství, jako nevěra. Cizoložství se totiž zdá příměji proti manželství než nevěra. Ale nevěra rozvazuje v nějakém případě manželství, takže je dovoleno přejít k jinému manželství. Tedy i cizoložství *totéž* činí.

Mimo to, jako nevěra je duchovní smilství, tak i jakýkoli hřích. Jestliže tedy nevěra proto rozvazuje manželství, že je duchovní smilství, stejným důvodem jakýkoli hřích rozváže manželství.

Mimo to Mat. 5 se praví: „Pohoršuje-li tě tvá pravá ruka, odřež ji a odhoď od sebe“; a Glossa praví: že „rukou a pravým okem lze myslit bratry a manželku, příbuzné a syny“. Ale kterýmkoli hříchem nám vznikají překážky. Tedy pro kterýkoliv hřích může být rozvázáno manželství.

Mimo to lakota je modloslužba, jak se praví Efes. 5. Ale pro modloslužbu může být manželka propuštěna. Tedy stejným důvodem pro lakotu, a tak pro jiné hříchy, jež jsou větší než lakota.

Mimo to výslovně to praví Mistr v Předloze.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: „Kdo propustí svou manželku vyjma pro smilstvo, činí ji cizoložnou.”

Mimo to, kdyby to bylo, každý den by se konaly rozluky, protože se zřídka najde manželství, v němž jeden z manželů neupadne do hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že tělesné smilství a nevěra mají zvláštní protivnost dobrům manželství, jak je patrné z řečených; pročez mají zvláštní moc rozdělit manželství. Ale přece se musí vědět, že manželství se dvojmo rozvazuje: jedním způsobem co do pouta; a tak nemůže býti manželství rozvázáno ani nevěrou, ani cizoložstvím, když bylo potvrzeno. Ale nebylo-li potvrzeno, rozvazuje se pouto, trvá-li nevěra v jednom z manželů, jestliže druhý, obrácen na víru, přejde k jinému manželství. Nerozvazuje se však řečené pouto cizoložstvím: jinak by nevěřící mohl svobodně dáti zápuďní listek cizoložné manželce a propustit ji, pojmouti jinou, což je nesprávné.

Jiným způsobem se rozvazuje manželství co do úkonu, a tak může býti rozvázáno buď nevěrou nebo smilstvím. Ale pro jiné hříchy se nemůže rozvázati manželství, ani co do úkonu, leda by snad na čas se chtěl zbaviti společnosti manželčiny, aby ji potrestal odnětím útěchy své přítomnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač cizoložství více přímo než nevěra je proti manželství, pokud je ke službě přírodě, přece jest obráceně, pokud je manželství svátost Církve, z čehož má dokonatou pevnost, pokud značí nedílné spojení Krista a Církve. A proto manželství, jež je potvrzené, spíše může býti rozvázáno co do pouta nevěrou než cizoložstvím.

K druhému se musí říci, že první spojení duše s Bohem je věrou; a proto jí je duše jako zasnována Bohu, jak je patrné Ose. 2: „Zasnoubím si tě ve víře.” Pročez ve svatém Písmě zvláště smilstvím se označuje nevěra a modloslužba. Ale jiné hříchy spíše vzdáleným významem slují duchovní smilstva.

K třetímu se musí říci, že to jest rozuměti, když žena dává velikou příležitost ke hříchu svému muži, takže muž se důvodně bojí nebezpečí; tu totiž se může muž zbaviti styku s ní, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že lakota sluje modloslužba z jakési podobnosti, protože jak lakomec, tak modloslužebník slouží spíše tvoru než Tvůrci; ne však podobností s nevěrou, protože porušení nevěry je v rozumu, kdežto lakota je v žádosti.

K pátému se musí říci, že slova Mistra jest bráti o zasnubách, protože pro přistupující zločin mohou býti zasnuby rozvázány. Nebo, mluví-li o manželství, jest rozuměti o oddělení od společného života na čas, jak bylo řečeno, nebo když manželka nechce spolubydliti, leč pod záminkou hříchu; jako když řekne: Nebudu tvou manželkou, nebudeš-li mi shromažďovati bohatství z loupežení; tehdy totiž ji má spíše propustiti, než vykonávati lupičství.

OTÁZKA LX. O ZAVRAŽDĚNÍ MANŽELKY

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o zavraždění manželky. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda v nějakém případě je dovoleno zavraždit manželku.
2. Zda zavraždění manželky překáží manželství.

LX. ČLÁNEK 1.

Zda je dovoleno zavraždit manželku, přistiženou ve skutku cizoložství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že muži je dovoleno zavraždit manželku, přistiženou ve skutku cizoložství. Božský zákon totiž přikázal cizoložnici kamenovati. Ale kdo vykonává božský zákon, ten nehřeší. Tedy ani zavražděním vlastní manželky, je-li cizoložná.

Mimo to, co je dovoleno zákonu, to je dovoleno tomu, komu to zákon svěřuje. Ale zákonu je dovoleno zavraždit cizoložnici nebo jakoukoliv osobu hodnou smrti. Poněvadž tedy zákon svěřil

muži zavraždění manželky, přistižené ve skutku cizoložství, zdá se, že je mu to dovoleno.

Mimo to muž má větší moc nad cizoložnou manželkou než nad tím, kdo s ní spáchal cizoložství. Ale zabije-li muž duchovního, jež dopadl s vlastní manželkou, není vyobcován. Tedy se zdá, že je také dovoleno zavraždit vlastní manželku, přistiženou v cizoložství.

Mimo to muž je vázán káratí svou manželku. Ale kárání se děje uvalením spravedlivého trestu. Poněvadž tedy spravedlivý trest cizoložství je smrt, protože je hlavní zločin, zdá se, že je dovoleno muži zavraždit cizoložnou manželku.

Avšak proti se praví v Předloze, že „církev Boží nikdy není vázána světskými zákony; má totiž pouze meč duchovní“. Tedy se zdá, že tomu, kdo chce býti v Církvi, není dovoleno užívatí onoho zákona, jenž dovoluje zavraždění manželky.

Mimo to muži a manželce se přisuzují stejná. Ale manželce není dovoleno zabít muže, přistiženého v cizoložství. Tedy ani muži manželku.

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojmo přihází zabít manželku mužem. Jedním způsobem skrze občanský soud; a tak není pochyby, že bez hříchu může muž, horle o spravedlnost, ne prahne po mstě nebo veden nenávistí, obžalovati cizoložnou manželku na světském soudu z cizoložství a žádati trest smrti, stanovený zákonem. Jako také je dovoleno někoho obžalovati ze zavraždění člověka nebo z jiného zločinu. Avšak taková obžaloba nemůže se státi u církevního soudu, protože Církev nemá hmotný meč, jak se praví v Předloze. — Jiným způsobem ji může sám zabít, bez usvědčení na soudě. A tak ji zabít mimo čin cizoložství není dovoleno, jakkoli ví, že je cizoložná, ani podle občanských zákonů, ani podle zákona svědomí. Ale občanský zákon jaksi za dovolené považuje, když při samém činu ji zabije, ne že nařizuje, nýbrž, že nevaluje na něj trest zabít člověka, pro největší podnět k zabít manželky, jež má muž při takovém činu. Ale Církev v tom není vázána lidskými zákony, aby soudila, že je bez proviny věčného trestu, nebo že nepodléhá církevnímu trestu, když není naň uvalen trest světským soudem. A proto v žádném případě není muži dovoleno zabít manželku vlastní mocí.

K prvnímu se tedy musí říci, že uvalení *onoho* trestu nesvěřil zákon soukromým osobám, nýbrž veřejným osobám, které mají k tomu určenou službu. Muž však není soudcem manželky; a proto ji nemůže zabít, nýbrž před soudcem obžalovati.

K druhému se musí říci, že občanský zákon nesvěřil muži zabít manželky jako nařízením, protože tak by nehřešil, jako nehřeší sluha soudcův, zabíjeje odsouzeného k smrti; ale dopouští, nepoužívaje trestu. Pročež také vytvořil nějaké nesnáze, aby muže zdržovaly od zavraždění manželky.

K třetímu se musí říci, že tím se nedokazuje, že je dovoleno jednoduše, nýbrž vzhledem k nepodléhání nějakému trestu, protože také vyobcování je nějaký trest.

Ke čtvrtému se musí říci, že dvojí je sdružení: jedno ekonomické, jako nějaká rodina; a druhé politické, jako obec nebo království. Onen tedy, kdo ovládá druhé shromáždění, jako král, může uvalit trest i napravující osobu, i vyhlazující, k očistění společnosti, o níž se stará; ale onen, kdo ovládá prvé shromáždění, jako hospodář, nemůže uvalit než trest napravující, jenž nesahá za hranice polepšení, za něž sahá trest smrti. A proto muž, jenž tak vládne manželce, nemůže ji zabít, nýbrž jinak obžalovati nebo ztrestati.

LX. ČLÁNEK 2.

Zda zavraždění manželky překáží manželství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zavraždění manželky nepřekáží manželství. Přimějí totiž je proti manželství cizoložství než vražda. Ale cizoložství nepřekáží manželství. Tedy ani zavraždění manželky.

Mimo to zavraždit matku je těžší hřích než manželku, protože nikdy není dovoleno bít matku, někdy však je dovoleno bít manželku. Ale zabít matky nepřekáží manželství. Tedy ani zabít manželky.

Mimo to více hřeší, kdo zabije manželku druhého pro cizoložství, než kdo vlastní manželku, pokud má menší pohnutky, a méně mu patří káratí ji. Ale kdo zabije cizí manželku, nemá pře-

kážku manželství. Tedy ani onen, kdo zabije manželku vlastní.

Mimo to odstranění příčiny odstraňuje účinek. Ale hřích cizoložství může být pokáním odstraněn. Tedy i překážka manželství, jež se z něho působí; a tak se zdá, že po vykonaném pokání nemá zákaz uzavřítí manželství.

Avšak proti jest, co praví kánon: „Vrahové svých manželek mají býti přivedeni ku pokání, a jim se zcela odpírá manželství."

Mimo to v čem kdo hřeší, v tom má býti také trestán. Ale hřeší proti manželství, kdo zabije manželku. Tedy má býti trestán, že je zbaven manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že zabití manželky překáží manželství z ustanovení Církve. Ale někdy překáží uzavření, a neruší uzavřené, když totiž pro cizoložství zabije muž manželku, nebo také z nenávisti; přece však, je-li obava jeho nezdrželivosti, může mu Církev prominouti, aby dovoleně uzavřel manželství. Někdy také ruší uzavřené, jako když někdo zabije svou manželku, aby pojal tu, s níž cizoloží; tu totiž se stává osobou jednoduše nezákonnou k uzavření s ní, takže, kdyby ve skutečnosti s ní uzavřel manželství, ruší se. Ale z toho se nestává nezákonnou osobou vzhledem k jiným ženám: pročez, uzavře-li s jinou, ačkoli hřeší, jednáje proti ustanovení Církve, přece uzavřené manželství se proto neruší.

K prvnímu se tedy musí říci, že zabití člověka a cizoložství v nějakém případě překáží uzavření manželství a ruší uzavřené; jako se zde praví o zabití manželky, a o cizoložství se řekne níže. — Nebo se musí říci, že zabití manželky je proti podstatě manželství, ale cizoložství je proti dobru víry, jemu povinné; a tak cizoložství není více proti manželství než zabití manželky; a tak důvod vychází z nesprávností.

K druhému se musí říci, že jednoduše řečeno je těžší hřích zabít matku, než manželku, a více proti přírodě, protože člověk přirozeně ctí matku; a proto méně je nakloněn zabít matku, a je nakloněnější zabít manželku. A na potlačení tohoto sklonu je Církví zakázáno manželství vrahům manželky.

K třetímu se musí říci, že takový nehřeší proti manželství, jako onen, kdo zabije vlastní manželku; a proto není podobné.

Ke čtvrtému se musí říci, že není nutné, aby po zahlazení viny byl zahlazen celý trest, jak je patrné u vyřazení. Pokání totiž nestaví do dřívější hodnoty, ačkoli může vrátiti dřívější stav milosti, jak bylo řečeno.

OTÁZKA LXI. O PŘEKÁŽCE MANŽELSTVÍ, JEŽ JE SLAVNÝ SLIB

Dělí se na tři články.

Potom je úvaha o překážkách, které přistupují k manželství. A nejprve o překážce, jež vzniká nedokonanému manželství, totiž o slavném slibu; za druhé o překážce, jež vzniká dokonanému manželství, totiž o smilství. O prvním jsou tři otázky:

1. Zda jeden z manželů proti vůli druhého po tělesném spojení může vstoupiti do řehole.
2. Zda může před tělesným spojením vstoupiti do řehole.
3. Zda žena se může vdáti za druhého muže, když první vstoupil před tělesným spojením do řehole.

LXI. ČLÁNEK 1. Zda jeden manžel proti vůli druhého může po tělesném spojení vstoupiti do řehole.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden manžel i po tělesném spojení může proti vůli druhého přejíti do řehole, protože božský zákon musí více přáti duchovním než zákon lidský. Ale lidský zákon to dovolil. Tedy mnohem více to musil dovoliti zákon božský.

Mimo to menší dobro nepřekáží většímu dobru. Ale stav manželství je menší dobro než stav řehole, jak je patrné I. Kor. 7. Tedy manželstvím nemá býti člověku bráněno, aby mohl přejíti do

řehole.

Mimo to v každé řeholi nastává jakési duchovní manželství. Ale je dovoleno z lehčí řehole přejít do přísnější. Tedy je i dovoleno z lehčího manželství, totiž tělesného, přejít do přísnějšího, totiž manželství řehole, i proti vůli manželčině.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7, že ani na čas se nemají manželé zdržovati od manželství bez vzájemného souhlasu, aby se oddávali modlitbě.

Mimo to nikdo nemůže činiti dovoleně, co je na újmu druhého, bez jeho vůle. Ale řeholní slib, složený jedním manželem, je na újmu druhého, protože jeden má moc na tělo druhého. Tedy jeden bez souhlasu druhého nemůže složit řeholní slib.

Odpovídám: Musí se říci, že nikdo nemůže činiti obět Bohu z cizího. Pročež, poněvadž dokonáným manželstvím se tělo mužovo již stalo ženíným, nemůže je bez jejího souhlasu obětovati Bohu slibem zdržlivosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidský zákon pozoruje manželství jen pokud je ke službě přírodě; ale božský zákon pokud je svátost, z čehož má všestrannou nerozlučnost. A proto není podobné.

K druhému se musí říci, že není nevhodné bránění většímu dobru menším dobrem, jež jest jeho protivou, jako také dobru brání zlo.

K třetímu se musí říci, že v každé řeholi se uzavírá manželství s touž osobou, totiž s Kristem, jemuž však někdo má více závazků v jedné řeholi než v druhé. Ale tělesné a řeholní manželství se nedějí s touž osobou. A proto není podobné.

LXI. ČLÁNEK 2.

Zda jeden manžel může proti vůli druhého vstoupiti před tělesným spojením do řehole.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ani před tělesným spojením nemůže jeden manžel proti vůli druhého vstoupiti do řehole. Nerozlučnost manželství totiž náleží k svátosti manželství, pokud totiž značí ustavičné Spojení Krista s Církví. Ale před tělesným spojením po souhlasu slovy o přítomnosti je vyjádřena pravá svátost manželství. Tedy nemůže se státi rozdělení tím, že jeden vstoupí do řehole.

Mimo to v samém souhlasu slovy o přítomnosti jeden manžel přenáší na druhého moc na své tělo. Tedy hned může vyžadovati povinné, a druhý je vázán dáti: a tak nemůže jeden proti vůli druhého přejíti do řehole.

Mimo to Mat. 19 se praví: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“ Ale spojení, jež je před tělesným spojením, bylo Bohem učiněno. Tedy se nemůže rozloučiti lidskou vůlí.

Avšak proti jest, že, podle Jeronyma, Pán povolal Jana od svatby.

Odpovídám: Musí se říci, že před tělesným spojením je mezi manžely pouze duchovní pouto; ale potom je mezi nimi také tělesné pouto. A proto, jako po tělesném spojení se manželství rozvazuje tělesnou smrtí, tak skrze vstup do řehole rozvazuje se pouto, jež je před tělesným spojením, protože řehole je jakási duchovní smrt, jíž někdo žije Bohu, umřev světu.

K prvnímu se tedy musí říci, že manželství před tělesným spojením značí ono spojení, jež je mezi Kristem a duší skrze milost, a to se rozvazuje opačným uzpůsobením, totiž smrtelným hříchem; ale po tělesném spojení značí spojení Krista s Církví, co do přijetí lidské přirozenosti v jednotu osoby, jež je zcela nerozlučná.

K druhému se musí říci, že před tělesným spojením není předáno tělo jednoho moci druhého vůbec, nýbrž s podmínkou, nepřikloní-li se mezitím jeden z manželů ke zni lepšího života. Ale tělesným spojením se naplňuje řečené přenesení, protože tehdy oba nastupují tělesného vlastnění moci sobě odevzdané. Pročež také před tělesným spojením není vázán dáti povinné hned po uzavření manželství slovy o přítomnosti, nýbrž dává se mu lhůta dvou měsíců, pro trojí: nejprve, aby mezitím mohl rozvažovati o přechodu do řehole; za druhé, *aby* se připravilo, čeho je třeba ke slavnostností svatebním; za třetí, aby „neměl manžel za všední danou, když nevzdychal za oddalovanou“, jak se praví v hl. „Stanoveno“.

K třetímu se musí říci, že manželské spojení přeci tělesným sloučením je sice dokonalé co do bytí prvního, ale nedokonalé co druhého uskutečnění, jež je činnost; a podobá se tělesnému vlastnění, a proto také nemá všestrannou nerozlučnost.

LXI. ČLÁNEK 3.

Zda žena může se vdáti za druhého, když její muž vstoupil do řehole před tělesným spojením.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žena nemůže se vdáti za druhého, když její muž vstoupil do řehole před tělesným spojením, protože to, co může obstáti s manželstvím, nerozvádí manželské pouto. Ale dosud zůstává manželské pouto mezi těmi, kteří stejným slibem vstupují do řehole. Tedy tím, že jeden vstupuje do řehole, druhý není zproštěn manželského pouta. Ale dokud zůstává manželské pouto k jednomu, nemůže se vdáti za druhého. Tedy, atd.

Mimo to muž po vstupu do řehole může se před sliby vrátit do světa. Kdyby se tedy mohla žena vdáti za druhého, vstoupili muž do řehole, i on by mohl pojmouti druhou, vrátiv se do světa, což je nemožné.

Mimo to po nové dekretále sliby složené před rokem se nepovažují za nic. Vrátili-li se tedy po takových slibech k manželce, je vázána přijmouti jej. Tedy ani vstupem muže do řehole, ani slibem nedává se manželce možnost vdáti se za druhého.

Avšak proti, nikdo nemůže druhého zavázat k těm, jež patří k dokonalosti. Tedy žena není nucena ke zdržlivosti z toho, že muž vstoupil do řehole; a tak může se vdáti.

Odpovídám: Musí se říci, že jako tělesná smrt muže takovým způsobem rozvádí manželské pouto, že se žena vdá za koho chce, podle výroku Apoštola, I. Kor. 7, tak také po duchovní smrti mužově vstupem do řehole může se vdáti, za koho chce.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když oba stejným slibem slibují zdržlivost, tu žádný se nezříká manželského pouta, a proto dosud zůstává. Ale když pouze jeden slibuje, tu, co je na něm, odříká se manželského pouta; a proto druhý je od onoho pouta rozvázný,

K druhému se musí říci, že se nerozumí mrtvý světu vstupem do řehole, dokud nesložil sliby. A proto až do té doby je vázána manželka vyčkávati ho.

K třetímu se musí říci, že o slibech tak složených před časem určeným od práva je tentýž soud jako o jednoduchém slibu. Pročež, jako po jednoduchém slibu mužově manželka není vázána dáti mu povinné, ač sama nemá moci vdáti se za jiného, tak i zde.

OTÁZKA LXII.

O PŘEKÁŽCE, JEŽ PŘISTUPUJE K DOKONANÉMU MANŽELSTVÍ, JEŽ JE SMILSTVO

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o překážce, jež přistupuje k dokonanému manželství, totiž o smilství, jež překáží předcházejícímu manželství co do úkonu, ač pouto manželské zůstává. O tom je šest otázek:

1. Zda je dovoleno muži propustiti manželku pro smilstvo.
2. Zda je k tomu vázán.
3. Zda ji může propustiti vlastním soudem.
4. Zda muž a manželka mají v tom stejné postavení.
5. Zda po rozluce mají zůstat bez manželství.
6. Zda po rozluce se mohou smířiti.

LXII. ČLÁNEK 1.

Zda pro smilstvo je dovoleno muži propustiti manželku.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není dovoleno muži pro smilstvo propustiti manželku.

Nemá se totiž zlo odpláceti zlem. Ale zdá se, že muž, propouštěje manželku pro smilstvo, splácí zlo zlem. Tedy to není dovoleno.

Mimo to větší je hřích, jestliže oba smilní, než jestliže pouze jeden. Ale, smilní-li oba, nemůže se proto vykonati rozvod. Tedy ani, jestliže pouze jeden smilnil.

Mimo to duchovní smilstvo a některé jiné hříchy jsou těžší než smilstvo tělesné. Ale pro ony nemůže nastati rozvod od lože. Tedy ani pro tělesné smilstvo.

Mimo to neřest proti přírodě je více vzdálena od dober manželství než smilstvo, jež se děje způsobem přírody. Tedy spíše se mělo stanoviti příčinou rozloučení než smilstvo.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5.

Mimo to nikdo není vázán zachovati víru tomu, kdo ruší víru. Ale manžel smilstvem ruší víru, jíž je povinen druhému manželu. Tedy jeden může druhého propustiti pro smilstvo.

Odpovídám: Musí se říci, že Pán dovolil propustiti manželku pro smilstvo na potrestání toho, kdo porušil víru, a ve prospěch onoho, kdo víru zachoval, aby nebyl vázán dáti povinné tomu, kdo nezachoval víru. Vyjímá se však sedm případů, v nichž není dovoleno muži propustiti manželku smilnivší, v nichž je buď manželka prosta viny, nebo oba mají stejnou skutkovou vinu. První je, jestliže sám muž podobně smilnil; druhý, jestliže sám manželku vydal; třetí, jestliže manželka, důvodně věřic ve smrt svého muže pro jeho dlouhou nepřítomnost, vdala se za druhého; čtvrtý, jestliže nevědomky byla poznána od někoho, předstírajícího muže, vstoupivšího do lože; pátý, jestliže byla násilím utlačena; šestý, jestliže se s ní smířil po vykonaném cizoložství, tělesně ji poznáváje; sedmý, jestliže po uzavření manželství v nevěře obou muž dá manželce západní lístek, a manželka se vdá za druhého; tu totiž, jestliže se oba obrátí, je povinen muž přijmouti ji.

K prvnímu se tedy musí říci, že propustí-li muž manželku smilnivší, prahne po mstě, hřeší; jestliže však, aby neztratil dobrou pověst, aby se nezdál účasten zločinu, nebo aby pokáral neřest manželčinu, nebo aby unikl nejistotě potomstva, nehřeší.

K druhému se musí říci, že rozvod nastává za příčinou smilstva, žaluje-li jeden. A protože nikdo nemůže žalovati, kdo je v podobném zločinu, když oba smilnili, nelze provésti rozvod; ačkoliv se více hřeší proti manželství, smilní-li oba, než když jen jedem.

K třetímu se musí říci, že smilstvo je přímo proti dobru manželství, protože se jím odstraňuje jistota potomstva a ruší se víra, a nezachovává se význam, když jeden manžel mnohým rozděljuje své tělo. A proto jiné zločiny, ač snad jsou větší než smilstvo, nepůsobí přece rozvod. Ale, protože nevěra, jež též sluje duchovní smilstvo, je též proti dobru manželství, jež je výchova potomstva ke službě Boží, též ona působí rozvod, avšak přece jinak než tělesné smilstvo, protože pro jeden skutek tělesného smilstva lze přikročiti k rozvodu, ne však pro jeden úkon nevěry, nýbrž pro návyk, jenž ukazuje zatvrzelost, v níž se dokonává nevěra.

Ke čtvrtému se musí říci, že pro neřest proti přírodě lze přistoupiti k rozvodu; avšak není o ní taková zmínka, jednak proto, že je vášeň nepojmenovatelná, jednak proto, že se řidčeji přihází, jednak proto, že nepůsobí takovou nejistotu potomstva.

LXII. ČLÁNEK 2.

Zda muž je vázán z příkazu propustiti manželku smilnivší.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že muž je vázán z příkazu propustiti smilnivší manželku. Poněvadž totiž muž je hlava manželky, je vázán napravit manželku. Ale odloučení od lože je zavedeno k napravení smilnivší manželky. Tedy je vázán odloučiti ji od sebe.

Mimo to, kdo souhlasí s hřešícím smrtelně, také sám smrtelně hřeší. Ale muž, podržuje smilnivší manželku, zdá se s ní souhlasiti, jak se praví v Předloze. Tedy hřeší, nezapudí-li ji od sebe.

Mimo to I. Kor. 6 se praví: „Kdo přilne k nevěstce, stává se jedním tělem.“ Ale nemůže býti někdo zároveň údem nevěstky a Krista, jak se tamtéž praví. Tedy muž, lnoucí k manželce smilnivší, přestává býti údem Kristovým, a tak smrtelně hřeší.

Mimo to, jako sourozenství odstraňuje pouto manželství, tak smilstvo odlučuje od lože. Ale jakmile muž pozná své pokrevství s manželkou, hřeší smrtelně, poznáváje tělesně. Tedy i když

poznává manželku, když ví, že smilnila, smrtelně hřeší.

Avšak proti jest, co praví Glosa I. Kor. 7, že „Pán dovolil pro smilstvo propustiti manželku". Tedy není to z příkazu.

Mimo to každý může odpustiti druhému, v čem proti němu zhřešil. Ale manželka smilstvem zhřešila proti muži. Tedy muž jí může ušetřiti, takže ji nepropustí.

Odpovídám: Musí se říci, že propuštění smilnivší manželky je zavedeno na napravení zločinu manželčina takovým trestem. Napravující trest se však nevyžaduje, kde již předešlo polepšení. A proto, jestliže žena lituje hříchu, muž není vázán ji propustiti; jestliže však nelituje, je vázán, aby se nezdál souhlasiti s jejím hříchem, když nepoužije povinné nápravy.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích smilstva lze napravit u manželky nejen takovým trestem, nýbrž také řečí a řeží. A proto, je-li jinak ochotná k napravení, není povinen muž řečeného trestu k její nápravě použiti.

K druhému se musí říci, že tehdy se zdá muž souhlasiti s manželkou, když podrží ji, neustávající od předešlého hříchu; jestliže však se polepšila, nesouhlasí s ní.

K třetímu se musí říci, že jakmile lituje hříchu, nemůže slouti nevěstka. A proto muž, spojuje se s ní, nestává se údem nevěstky. — Nebo se musí říci, že se s ní nespojuje jako s nevěstkou, nýbrž jako s manželkou.

Ke čtvrtému se musí říci, že není podobně: protože pokrevensví působí, že mezi nimi není manželské pouto, a proto tělesné spojení je nedovolené; ale smilstvo neodstraňuje řečené pouto, a proto skutek, pokud je na něm, zůstává dovolený; leda případkově se stává nedovoleným, pokud se zdá muž souhlasiti s hanebností manželčinou.

K pátému se musí říci, že ono dovolení se musí rozuměti jako nedávání zákazu; a tak se neodděluje od příkazu, protože také, co spadá pod příkaz, není zakázáno.

K šestému se musí říci, že manželka nejen hřeší proti muži, nýbrž také proti sobě a proti Bohu. A proto muž nemůže zcela odpustiti trest, leč následuje-li polepšení.

LXII. ČLÁNEK 3.

Zda muž vlastním soudem může propustiti smilnivší manželku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že muž vlastním soudem může propustiti smilnivší manželku. Rozsudek totiž vynesený soudcem lze bez jiného soudu vykonati. Ale Bůh, spravedlivý soudce, dal tento rozsudek, aby muž mohl pro smilstvo propustiti manželku. Tedy se k tomu nevyžaduje jiný soud.

Mimo to Mat. 1 se praví: že „Josef, poněvadž byl spravedlivý, zamýšlel tajně propustiti" Marii. Tedy se zdá, že tajně může muž provést rozvod bez soudu Církve.

Mimo to, jestliže muž po seznání smilstva manželčina dá jí povinné, ztrácí při, kterou zahájil proti smilnivší. Tedy odeprání povinného, jež náleží k rozvodu, musí předcházeti soudu Církve.

Mimo to, co nelze dokázati, to se nemá přiváděti na soud Církve. Ale zločin smilstva nelze dokázati, protože „oko cizoložného zachovává tmu", jak se praví Job. 24. Tedy řečený rozvod nemá se konati soudem Církve.

Mimo to žalobě má předcházeti zápis, jímž se někdo zavazuje k oplátce, jestliže nestačí dokázati. Ale to nemůže býti v této látce, protože pak, jakkoliv by věc vyšla, dosáhl by muž svého záměru, ať by sám propustil manželku nebo manželka jej. Tedy se nemá přiváděti na soud Církve žalobou.

Mimo to více je vázán člověk ženě než cizímu. Ale člověk nemá zločin druhého, i cizího, donášeti Církvi, leč předešlo napomenutí potají, jak je patrné Mat. 18. Tedy mnohem méně má donášeti zločin manželčin Církvi, jestliže ji napřed tajně nenapomenul.

Avšak proti, nikdo nemá mstít sebe. Ale kdyby muž vlastním soudem propustil smilnivší manželku, mstil by sebe. Tedy to nemá býti.

Mimo to nikdo není v téže při žalobcem a soudcem. Ale muž je žalobcem, napadajícím man-

želku pro urážku na něm spáchanou. Tedy sám nemůže býti soudcem. — A tak ji nemá vlastním soudem propustiti.

Odpovídám: Musí se říci, že muž může manželku propustiti dvojmo: jedním způsobem toliko z lože, a tak ji může propustiti vlastním rozhodnutím, jakmile jest mu jisté smilstvo manželčino, a není vázán žádající dáti povinné, leč je přinucen od Církve, a tak dává, nepůsobí si žádnou újmu. Jiným způsobem co do lože a spolubydlení; a tím způsobem nemůže býti propuštěna, leč soudem Církve. A byla-li propuštěna jinak, musí býti donucen spolubydliti, leč by jí mohl muž dokázati trvalé smilstvo. Toto propuštění však se nazývá rozvod; a proto se musí připustiti, že rozvod nelze provésti, leč soudem Církve.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozsudek je užití obecného práva na jednotlivostní skutečnost. Pročež Bůh vyhlásil právo, podle něhož se má rozsudek na soudu utvářeti.

K druhému se musí říci, že Josef chtěl blahoslavenou Pannu propustiti, ne jako podezřelou smilstvím, nýbrž z úcty k její svatosti, boje se s ní bydleti. — A také není podobně, protože tehdy se od smilstva postupovalo nejen k rozvodu, nýbrž dále ke kamenování; ne však nyní, když se užívá soudu Církve.

K třetímu je patrné řešení z řečených.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdy muž, mající manželku podezřelou smilstvem, činí jí úklady, aby ji mohl dopadnouti se svědky při zločinu smilstva. A tak může přistoupiti k žalobě. — A mimo to, není-li skutek jistý, mohou býti těžká podezření smilství, jejichž dokázání se zdá dokázáním smilstva: jako když se najde sám se samotnou v hodinách a na místech podezřelých, nebo nahý s nahou.

K pátému se musí říci, že manžel může žalovati manželku na smilstvo dvojmo: jedním způsobem na oddělení od lože před duchovním soudcem, a tu nemá býti zápis se závazkem trestu oplátky, protože tak by muž dosáhl svého záměru, jak dokazuje námitka. Jiným způsobem na potrestání zločinu na světském soudu, a tak musí předcházeti zápis, jímž se zaváže k trestu oplátky, nestačí-li dokázati.

K šestému se musí říci, že, jak praví dekretála, „trojím způsobem lze postupovati při zločinech: nejprve pátráním, kde má předcházeti tajné označení jež je místo žaloby; za druhé žalobou, již má předcházeti zákonný zápis; třetí udáním, jemuž má předcházeti bratrské napomenutí. „Slovo Páně se tedy rozumí, když se jedná cestou udání, ne když se jedná cestou žaloby; protože tu se nejedná k nápravě chybujícího, nýbrž k potrestání, pro zachování obecného dobra, jež by hynulo při nedostatečné spravedlnosti.

LXII. ČLÁNEK 4.

Zda muži a ženě v záležitostech rozvodu mají se přisuzovati stejná.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že muži a ženě nemají se v záležitostech rozvodu přisuzovati stejná. Rozvod totiž se udržuje v Novém zákoně místo zapuzení, jež bylo ve Starém zákoně, jak je patrné Mat. 5. Ale při zapuzení muži a ženě se nepřisuzovala stejná, protože muž mohl zapuditi manželku, a ne obráceně. Tedy ani v rozvodu nemají se jim přisuzovati stejná.

Mimo to je více proti zákonu přírody, má-li manželka více mužů, než má-li muž více žen. Pročež toto někdy bylo dovoleno, ono však nikdy. Tedy více hřeší žena smilstvem než muž. A tak nemají se jim přisuzovati stejná.

Mimo to, kde je větší poškození bližního, tam je větší hřích. Ale více škodí cizoložná manželka muži než cizoložný muž manželce, protože cizoložství manželčino působí nejistotu potomstva, ne však cizoložství mužovo. Tedy větší je hřích manželčin, a tak nemají se jim přisuzovati stejná.

Mimo to rozvod byl zaveden k napravení zločinu cizoložství. Ale muži, jenž je hlavou ženy, jak se praví I. Kor. 11, více patří napravovati manželku než obráceně. Tedy nemají se jim při rozvodu přisuzovati stejná, nýbrž muž má býti v lepším postavení.

Avšak proti, zdá se, že v tom má žena býti v lepším postavení, protože čím je větší křehkost v hřešícím, tím více je hřích hoden odpuštění, Ale v ženách je větší křehkost než v mužích; pročež praví Zlatoústý, že „vlastní vášeň žen je smilstvo“; a Filozof praví, v VII. Ethic, že „ženy nesluží

zdrželivými vlastně řečeno, pro snadný sklon k dychtivostem", protože ani pouzí živočichové nemohou se zdržovati, protože nemají, co by mohlo čeliti dychtivostem. Tedy žen by mělo býti více šetřeno v záležitostech rozvodu.

Mimo to muž se stává hlavou ženy, aby ji napravoval. Tedy více hřeší než žena, a tak má býti více trestán.

Odpovídám: Musí se říci, že v záležitosti rozvodu muži i ženě se přisuzují stejná, takže totéž je dovoleno i nedovoleno jednomu, co druhému. Avšak nejsou jim v tom přisuzována stejná, protože příčina rozvodu je větší v jednom než v druhém, ačkoliv u obou je dostatečná příčina rozvodu. Rozvod totiž je trest cizoložství, pokud je proti dobrům manželství. Ohledně pak dobra víry, již jsou manželé sobě stejně vázání, tolik hřeší proti manželství cizoložství jednoho, jako cizoložství druhého, a tato příčina u obou dostačí k rozvodu. Ale ohledně dobra potomstva více hřeší cizoložství manželčino než mužovo, a proto je větší příčina rozvodu u manželky než u muže. A tak jsou vázání ke stejným, ale nikoli ze stejné příčiny. Avšak nikoli nespravedlivě, protože u obou je dostatečná příčina k tomuto trestu; jako je také u dvou, kteří jsou odsouzeni k trestu téže smrti, ačkoliv jeden zhřešil tíže než dru

K prvnímu se tedy musí říci, že zapuzení nebylo přípustné, leč k zabránění vraždě. A protože u mužů bylo toto nebezpečí větší než u žen, proto muži západním zákonem se dovolovalo propustiti manželku, ne však obráceně.

K druhému a k třetímu se musí říci, že ony důvody platí, pokud ve srovnání s dobrem potomstva je větší příčina rozvodu u cizoložné manželky než u muže; nenásleduje však, že se jim nepřisuzují stejná, jak je patrné z řečených.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoliv muž je hlavou ženy, jakožto správce, ne však jako její soudce, ani také obráceně. A proto v těch, jež jest vykonati skrze soudce, nemůže více muž na manželku než obráceně.

K pátému se musí říci, že v cizoložství se shledává totéž z pojmu hříchu, co je v jednoduchém smilstvu, a nad to více, co více přitěžuje, totiž porušení manželství. Jestliže se tedy uvažuje to, co je společné cizoložství a smilstvu, hřích muže a ženy se mají jako přesahující a přesazená, protože u žen je více štáv, a proto jsou poddajnější dychtivostem; ale u muže je více žáru, jenž vzbuzuje dychtivost. Avšak řečeno jednoduše, při ostatním stejném, muž v jednoduchém smilstvu více hřeší než žena, protože má větší dobro rozumu, jež překonává všechna hnutí tělesných vášní. Ale co do porušení manželství, jež cizoložství přidává smilstvu, a jež je důvodem rozvodu, více hřeší žena než muž, jak je patrné z řečených. A protože toto je těžší než jednoduché smilstvo, proto, jednoduše řečeno, více hřeší cizoložná žena než cizoložný muž, při ostatním stejném.

K šestému se musí říci, že ačkoliv řízení, které se dává muži vůči ženě, jest jakási přitěžující okolnost, přece více je ztěžován hřích z oné okolnosti, jež stahuje do jiného druhu, totiž z porušení manželství, které přechází do druhu nespravedlnosti v tom, že se tajně podvrhuje potomstvo jiného.

LXII. ČLÁNEK 5.

Zda po rozvodu se může muž s jinou oženiti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že muž po rozvodu může se oženiti s druhou. Nikdo totiž není vázán k ustavičné zdrželivosti. Ale muž je vázán v nějakém případě smilnivší manželku od sebe navždy odloučiti, jak je patrné z řečených. Tedy se zdá, že aspoň v takovém případě může si vzíti jinou.

Mimo to hřešícímu se nemá dávat větší příležitost hřešiti. Ale není-li dovoleno hledati jiné spojení tomu, kdo je propuštěn pro vinu smilstva, dává se mu větší příležitost hřešiti; není totiž důvodné, že, kdo nebyl zdrželivý v manželství, potom může býti zdrželivý. Tedy se zdá, že je mu dovoleno přejíti k jinému spojení.

Mimo to manželka je povinna muži pouze dávat povinné a spolubydleti. Ale rozvodem je prosta obojího. Tedy je zbavena zákona muže; tedy se může vdáti za jiného. A týž důvod jest u muže.

Mimo to, Mat. 19 se praví „Kdokoliv propustí svou manželku, leč pro smilstvo, a jinou pojme,

cizoloží". Tedy se zdá, že jestliže pro cizoložství propustí manželku, jinou pojme, necizoloží; a tak bude pravé manželství.

Avšak proti, I. Kor. 7: „Nařizuji ne já, nýbrž Pán, manželka od muže neodcházej: odejde-li, zůstaň nevdaná."

Mimo to nikdo nemá z hříchu odnáseti výhodu. Ale odnesl by, kdyby bylo dovoleno cizoložnici přejíti k jinému, více vytouženému manželství, a byla by příležitost cizoložiti chtějícím hledati jiná manželství. Tedy není dovoleno hledati jiné spojení, ani muži, ani manželce.

Odpovídám: Musí se říci, že co přistupuje k manželství, nemůže je rozvázat. A proto cizoložství nepůsobí, že není pravé manželství. Zůstává totiž, jak praví Augustin, I. kn. O manželství mezi žijícími, „manželské pouto, jež nemůže zničiti ani odloučení, ani spojení s druhým". A proto není dovoleno jednomu za života druhého přejíti k jinému spojení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač nikdo není o sobě vázán ke zdrželivosti, přece případkově může býti vázán; jako upadne-li jeho manželka do nevléčitelné nemoci a takové, jež nestrpí tělesného spojení; a podobně je také, trpí-li nenapravitelně duchovní nemocí, totiž smilstvem.

K druhému se musí říci, že samo zahanbení, jež odnáší z rozvodu, ji má zdržovati od hříchu: nemůže-li pak zdržeti, je menší zlo, že sama hřeší, než že muž je účasten jejího hříchu. *K třetímu* se musí říci, že, ač manželka po rozvodu není vázána dáti povinné cizoložnému muži, ani spolubydleti, přece stále zůstává pouto manželství, z něhož k tomu byla vázána. A proto nemůže přejíti k jinému spojení za života muže; může však slíbiti zdrželivost, proti vůli mužově, neukáže-li se, že byla oklamána lživými svědky Církve, prohlašující rozvod, protože v takovém případě, i kdyby učinila řeholní slib, byla by vrácena muži, a byla by vázána dávat povinné, ale nesměla by požadovati.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona výjimka, jež je ve slovech Páně, se týká propuštění manželky. A proto námitka vychází z nesprávného porozumění.

LXII. ČLÁNEK 6.

Zda po rozvodu muž a žena se mohou smířiti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že po rozvodu muž a manželka se nemohou smířiti. Je totiž pravidlo v právech, „co jednou je dobře rozhodnuto, žádným opakováním se nemá odvolati". Ale soudem Církve je rozhodnuto, že se mají odloučiti. Tedy se nemohou zase smířiti.

Mimo to, kdyby mohlo býti smíření, zdá se, že především po pokání manželčině muž je povinen ji přijmouti. Ale není povinen, protože i manželka nemůže jako výhradu předložit soudu své pokání proti muži žalujícímu na smilstvo. Tedy žádným způsobem nemůže nastati smíření.

Mimo to, kdyby mohlo býti smíření, zdá se, že cizoložná manželka by byla povinna vrátiti se k muži povolávajícímu. Ale není povinna, protože již jsou soudem Církve odloučeni. Tedy, atd.

Mimo to, kdyby bylo dovoleno smíření s cizoložnou manželkou, mělo by nastati především v onom případě, když se shledá, že muž po rozvodu páchá cizoložství. Ale v *tomto* případě ho nemůže manželka nutiti ke smíření, poněvadž rozluka byla právem provedena. Tedy žádným způsobem se nemohou smířiti.

Mimo to, propustí-li cizoložný muž tajně manželku, usvědčenou z cizoložství soudem Církve, nezdá se spravedlivě vykonaný rozvod. Ale přece muž není vázán smířiti se s manželkou, protože manželka nemůže na soudě dokázati cizoložství muže. Tedy mnohem méně, když rozvod byl právem proveden, může nastati smíření.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Odejde-li, zůstane nevdaná, nebo se se svým mužem smíří!"

Mimo to muž může nepropustiti ji po smilství. Tedy tímž důvodem se s ní může po rozvodu smířiti.

Odpovídám: Musí se říci, že, napravila-li se manželka po rozluce, vykonavši pokání za hřích, může se s ní muž smířiti; zůstává-li však ve hříchu nenapravitelná, nemá ji bráti zpět, z téhož důvodu, jímž nebylo dovoleno podržeti ji, nechtějící ustati od hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozsudek Církve, konající rozvod, nenutí k rozvodu, nýbrž dá-

vá dovolení; a proto bez odvolání předchozího rozsudku může nastati smíření, nebo následovati.

K druhému se musí říci, že pokání manželčino má vésti muže, aby smilnivší manželku neobžaloval; přece však nemůže býti k tomu nucen, aniž může pro pokání manželka zabrániti jeho žalobě, protože, když přestala vina i co do skutku, i co do skvrny, ještě zůstává něco z proviny, a když přestala provina u Boha, dosud trvá provina co do uvalení trestu lidským soudem, protože člověk nevidí srdce jako Bůh.

K třetímu se musí říci, že co se uvádí ve prospěch někoho, to nepůsobí mu úhonu. Pročež, ježto rozvod byl zaveden ve prospěch muže, neodnímá mu právo žádati povinné nebo zavolati manželku. Pročež manželka je povinna mu dáti, a k němu se vrátiti, jestliže byla zavolána, neučinila-li s jeho dovolením slib zdržlivosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že pro cizoložství, jež muž, dosud nevinný, po rozluce spáchá, podle přísného práva nemá býti nucen přijmouti cizoložnou manželku, nýbrž podle blahovolného práva soudce mocí svého úřadu jej má napřed napomenouti, aby zabránil ohrožení její duše a pohoršení druhých; ačkoliv manželka nemůže smíření žádati.

K pátému se musí říci, že je-li cizoložství mužovo tajné, neodnímá se tím cizoložné manželce právo přípuštění proti žalobě mužově, byť nemohla dokázati a proto hřeší muž žádající rozvod, a jestliže po prohlášení rozvodu manželka žádá povinné nebo smíření, muž je vázán k obojímu.

OTÁZKA LXIII. O DRUHÉM SŇATKU

Dělí se na dva články.

Následuje úvaha o druhém sňatku. O tom jsou dvě otázky:

1. Zda je dovolen.
2. Zda je svátost.

LXIII. ČLÁNEK 1. Zda druhý sňatek je dovolen.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že druhý sňatek není dovolen, protože soud o věci má býti podle pravdy. Praví však Zlatoústý, že „druhého muže pojmouti je podle pravdy smilstvo“, jež není dovoleno. Tedy ani druhé manželství.

Mimo to všechno, co není dobré, není dovoleno. Ale Ambrož praví, že „druhé manželství není dobré“. Tedy ani dovolené.

Mimo to nikomu se nemá brániti v účasti na těch, jež jsou počestná a dovolená. Ale kněžím se brání vejíti ve druhý sňatek, jak je patrné v Předloze. Tedy není dovolen.

Mimo to nikdo neodnáší trest, leč za vinu. Ale za druhý sňatek někdo odnáší trest vyřazení. Tedy není dovolen.

Avšak proti jest, že se čte o uzavření druhého sňatku Abrahamova.

Mimo to praví apoštol I. Tim. 5: „Chci, aby mladší,“ totiž vdovy, „se vdávaly, děti rodily“. Tedy druhý sňatek je dovolen.

Odpovídám: Musí se říci, že manželské pouto trvá pouze do smrti, jak je patrné Řím. 7; a proto smrtí jednoho z manželů manželské pouto přestává. Pročež pro předcházející manželství není někomu bráněno v druhém, po smrti manžela. A tak nejen druhý sňatek, nýbrž třetí, a tak dále, je dovolen.

K prvnímu se tedy musí říci, že Zlatoústý mluví co do příčiny, jež někdy nabádává k druhému sňatku, totiž dychtivost, jež také nabádá ke smilstvu.

K druhému se musí říci, že se říká, že druhé manželství není dobré, ne že není dovolené, nýbrž postrádá onoho čestného významu, jenž je v prvním sňatku, že jest jedna jednoho, jako je v Kristu a Církvi.

K třetímu se musí říci, že lidem oddaným božským nejen se brání v nedovolených, nýbrž i v oněch, jež mají zdání nějaké hanebnosti. A proto také se jim brání v druhém sňatku, protože po-

strádá počestnosti, jež byla v prvním.

Ke čtvrtému se musí říci, že vyřazenost se neuvaluje vždycky za vinu, nýbrž, že vadí svátosti. A proto důvod není k věci.

LXIII. ČLÁNEK 2. Zda druhé manželství je svátost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že druhé manželství není svátost; kdo totiž opakuje svátost, činí ji bezprávi. Ale žádné svátosti se nemá činiti bezprávi. Kdyby tedy druhé manželství bylo svátost, nesmělo by se nikterak opakovat.

Mimo to v každé svátosti se užívá nějakého požehnání. Ale při druhých oddavkách se neužívá žehnání, jak se praví v Předloze. Tedy tam není nějaká svátost.

Mimo to naznačování je z bytnosti svátosti. Ale v druhém sňatku se neuchovává význam manželství, protože není jedna jednoho, jako Kristus a Církev. Tedy není svátost.

Mimo to jedna svátost nepřekáží přijetí druhé. Ale druhé manželství překáží přijetí svěcení. Tedy není svátost.

Avšak proti, soulož po druhém sňatku je omluvena od hříchu jako též po prvním. Ale soulož manželská je omluvena třemi dobry manželství, jež jsou víra, potomstvo a svátost. Tedy druhé manželství je svátost.

Mimo to z druhého nesvátočného spojení muže se ženou se nenabývá vyřazenosti, jak je patrné u smilstva. Ale při druhém sňatku se nabývá vyřazenosti. Tedy je svátostný.

Odpovídám: Musí se říci, že kdekoli se najdou ta, jež jsou z bytnosti svátosti, tam je pravá svátost. Pročež, ježto v druhém sňatku se nacházejí všechna, jež jsou z bytnosti svátosti manželství, protože náležitá látka, již činí zákonitost osob, i náležitý tvar, totiž vyjádření vnitřního souhlasu slovy o přítomnosti, jest jisto, že také druhé manželství je svátost jako i první.

K prvnímu se tedy musí říci, že to se rozumí o svátosti, jež uvádí ustavičný účinek; tu totiž, opakuje-li se svátost, dává se rozuměti, že první nebyla účinná; a tak se první děje bezprávi, jak je patrné u všech svátostí, jež vtiskují charakter. Ale ony svátosti, jež nemají účinek ustavičný, lze opakovati bez bezprávi svátosti, jak je patrné u pokání. A protože manželské pouto přestává smrtí, nestává se žádné bezprávi svátosti, jestliže žena po smrti mužově opět se vdá.

K druhému se musí říci, že druhé manželství, ač v sobě pozorované je dokonalá svátost, přece vzhledem k pozorování prvního má nějakou vadu svátosti, protože nemá plný význam, poněvadž není jedna jednoho, jako je v manželství Krista a Církve. A pro tuto vadu se vynechává žehnání při druhém sňatku. Ale to jest rozuměti, když druhý sňatek je druhý i se strany muže i se strany ženy, nebo toliko se strany ženy. Jestliže totiž panna uzavře s mužem, který měl jinou manželku, nicméně se manželům žehná; zachovává se totiž nějakým způsobem význam vzhledem k prvnímu sňatku, protože Kristus, ač má jednu Církev za snoubenku, má přece více osob zasnoubených v jedné Církvi. Ale duše nemůže býti snoubenkou jiného než Krista, protože jinak by smilnila s démonem; a není tam manželství duchovní. A proto, když žena se vdává po druhé, manželům se nežehná pro vadu svátosti.

K třetímu se musí říci, že dokonalý význam se nachází v druhém manželství o sobě uvažovaném; ne však, uvažuje-li se vzhledem k předešlému manželství, a tak má vadu svátosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že druhé manželství překáží svátosti svěcení vzhledem k tomu, co má z případkové nebo vnější vady svátosti, a ne pokud je svátost.

OTÁZKA LXIV. O PŘIPOJENÝCH MANŽELSTVÍ A NEJPRVE O DÁVÁNÍ POVINNÉHO

Dělí se na deset článků.

Následuje úvaha o připojených manželství, a nejprve o dávání povinného; za druhé o mnohosti manželek; za třetí o dvojženství; za čtvrté o západním listku; za páté o dětech nezákonně narozených.

O prvním je deset otázek:

1. Zda jeden manžel je vázán dáti povinné druhému.
2. Zda má někdy dáti nežádajícímu.
3. Zda je dovoleno ženě měsíčkující, žádati povinné.
4. Zda žena měsíčkující musí dáti povinné žádajícímu.
5. Zda muž a manželka jsou si v tom rovni.
6. Zda jeden bez souhlasu druhého může učiniti slib, jímž se zabrání dávání povinného.
7. Zda doba překáží žádání povinného.
8. Zda žádající ve svaté době hřeší smrtelně.
9. Zda je povinen dáti ve svátečním čase.
10. Zda sňatek má býti zakázán v některých jistých dobách.

LXIV. ČLÁNEK 1.

Zda jeden manžel je vázán dáti druhému povinné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden manžel není vázán z nutnosti příkazu druhému dáti povinné. Nikomu totiž není zakázáno přijmouti eucharistii pro to, že plní příkaz. Ale onen, kdo dává manželce povinné, nemůže jísti maso Beránka, jak praví Jeronym v Předloze. Tedy dáti povinné není z nutnosti příkazu.

Mimo to, kdokoli může dovoleně se zdržovati těch, jež jsou mu osobně škodlivá. Ale někdy dáti povinné žádajícímu by bylo škodливо osobě, buď pro nemoc, nebo pro vykonané již splnění. Tedy se zdá, že dovoleně lze odepřítí žádajícímu povinné.

Mimo to, kdokoli se činí neschopným vykonati to, k čemu je z příkazu vázán, hřeší. Jestliže tedy někdo z nutnosti příkazu je vázán dáti povinné, zdá se, že hřeší, jestliže postem nebo jiným oslabením svého těla činí se neschopným dáti povinné, což se nezdá pravdivé.

Mimo to manželství, podle Filosofova, VIII. Ethic, je zařízeno k plození potomstva a k výchově, a ještě ke společenství života. Ale malomocenství je proti oběma cílům manželství, protože, ježto je nemoc nakažlivá, žena není vázána spolubydlet s malomocným mužem; podobně také ona nemoc často přechází na potomstvo. Tedy se zdá, že malomocnému muži žena není vázána dáti povinné.

Avšak proti, jako otrok je v moci svého pána, tak i jeden manžel je v moci druhého, jak je patrné I. Kor. 7. Ale otrok je vázán z nutnosti příkazu svému pánu dáti povinnost své služby, jak je patrné Řím 13: „Dávejte všem povinné, komu daň, daň," atd. Tedy i jeden manžel z nutnosti příkazu je vázán dáti druhému povinné.

Mimo to manželství je zřízeno k uniknutí smilstvu, jak je patrné I. Kor. 7. Ale to by nemohlo nastati skrze manželství, kdyby jeden manžel nebyl vázán dáti druhému povinné, když dychtivost doráží. Tedy dáti povinné je z nutnosti příkazu.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství hlavně bylo ustanoveno ke službě v přírodě. A proto v jeho úkonu se musí zachovati pohyb přírody, podle něhož živící neposkytuje plodivé než to, co zbývá ze zachovávání jednotlivce: protože to je přírodní řád, že nejprve něco se zdokonalí v sobě, a potom druhému sděluje ze své dokonalosti: a takový je též řád lásky, jež zdokonaluje přírodu. A proto, poněvadž manželka nemá moc nad mužem, leč co do rodivé síly, ne však vzhledem k těm, jež jsou zařízena k zachování jedince, muž je vázán dáti manželce povinné v těch, jež patří k plození potomstva, nejprve však musí zabrániti osobní úhoně.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdo vyplněním nějakého příkazu může se státi neschopným k vykonávání nějaké svaté služby; jako soudce, který odsoudí člověka na smrt, vyplněním příkazu stane se vyraženým. Podobně také onen, kdo, plně příkaz, dává povinné, stává se nevhodným konati božské služby, ne že onen skutek je hřích, nýbrž k vůli tělesnosti onoho úkonu. A tak, jak praví Mistr, Jeronym mluví pouze o přísluhovateli Církve, ne však o jiných, které jest ponechati jejich úsudku; protože mohou bez hříchu i z uctivosti vynechati i ze zbožnosti přijmouti tělo

Kristovo.

K druhému se musí říci, že manželka nemá moc na tělo muže, leč při zachování jeho osoby bez úhony, jak bylo řečeno. Proto, jestliže vyžaduje přes to, není žádání povinného, nýbrž nespravedlivé vymáhání; a proto muž není vázán jí vyhověti.

K třetímu se musí říci, že stane-li se někdo neschopným dáti povinné z příčiny, následující z manželství, třeba, když před tím dal povinné, a je neschopen opět splnit povinné, žena nemá právo žádati, a žádajíc ještě, spíše jedná jako nevěstka než manželka. Stane-li se však neschopným z jiné příčiny, je-li dovolená, tak rovněž není vázán, a žena nemůže požadovati; je-li však nedovolená, tu hřeší; a hřích manželčin, upadne-li pro to do smilstva, nějakým způsobem přičítá se jemu. A proto, co může, má se starati, aby se manželka zdržela.

Ke čtvrtému se musí říci, že malomocenství maří zasnuby, ale ne manželství. Pročež také je vázána manželka malomocnému muži dáti povinné; není však vázána s ním spolubydleti; protože ne tak rychle se nakazí ze soulože jako ze stálého spolubydlení. A ačkoliv se zrodí nemocné potomstvo, přece je mu lépe býti tak, než nebýti vůbec.

LXIV. ČLÁNEK 2.

Zda muž je vázán dáti povinné manželce nežádající.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že muž není vázán dáti povinné manželce nežádající. Kladný příkaz totiž nezavazuje než na určený čas. Ale určený čas splnění povinného nemůže býti, leč když se žádá. Tedy jinak není vázán splniti.

Mimo to o každém musíme předpokládati lepší. Ale i manželům je lepší zdržovati se, než užívati manželství. Tedy, nežádá-li výslovně povinné, má muž předpokládati, že souhlasí se zdržením. A tak není vázán dáti jí povinné.

Mimo to, jako manželka má moc na muže, tak pán na sluhu. Ale pánu není sluha vázán sloužiti, leč když mu něco poroučí. Tedy ani muž není vázán manželce dáti povinné, leč když je od ní vyžadováno.

Mimo to muž může někdy vyžadující manželku prosbami odvrátiti, aby nevyžadovala. Tedy mnohem spíše může nedáti, jestliže nevyžaduje.

Avšak proti, v dání povinného se dává lék proti dychtivosti manželčině. Ale lékař, jemuž je nemocný svěřen, je vázán přispěti jeho nemoci, i když sám nežádá. Tedy muž je vázán manželce nežádající dáti povinné.

Mimo to představený je vázán použití léku napomenutí proti hříchům poddaných, i když odporují. Ale dávání povinného u muže je zařízeno proti hříchům manželčiným. Tedy muž je vázán někdy dáti povinné manželce, i nežádající.

Odpovídám: Musí se říci, že žádání povinného se přihází dvojmo: jedním způsobem výslovně, jako když slovy navzájem žádají; jiným způsobem naznačováním, když totiž muž zpozoruje z nějakých známek, že manželka chce, aby jí dal povinné, ale z ostychu mlčí. A tak, i když výslovně povinné nežádá slovy, přece muž je vázán dáti povinné, když se objeví u manželky nějaké známky vůle dostati povinné.

K prvnímu se tedy musí říci, že určený čas není pouze, když se žádá, nýbrž když z nějakých znamení jest obava, nedá-li se nyní, že nastane nebezpečí, jemuž má zabrániti dání povinného.

K druhému se musí říci, že muž to může předpokládati o manželce, když u ní nevidí znamení opaku; ale když vidí, byl by pošetilý předpoklad.

K třetímu se musí říci, že pán se tak neostýchá žádati od sluhy povinnost služby, jako manželka od muže povinnost manželství. Kdyby však pán nežádal, buď z nevědomosti, nebo z jiné příčiny, nicméně sluha by byl vázán splniti povinnost, když by hrozilo nebezpečí. To totiž je „nesloužiti na oko“, jak nařizuje Apoštol služebníkům.

Ke čtvrtému se musí říci, že muž nemá manželku odvracet od žádání povinného, leč z nějaké rozumné příčiny; a také tehdy nemá s velkým naléháním odvracet, pro hrozící nebezpečí.

LXIV. ČLÁNEK 3.

Zda je dovoleno ženě měsíčkující žádati manželskou povinnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že jest dovoleno ženě měsíčkující žádati manželskou povinnost. Jako totiž v Zákoně žena měsíčkující byla nečistá, tak také muž trpící semenotokem. Ale semenotoký muž může žádati povinné. Tedy stejným důvodem i žena měsíčkující.

Mimo to větší nemoc je malomocenství než trpění měsíčky, a zdá se příčinou větší poruchy v potomstvu. Ale malomocná může žádati povinné. Tedy, atd.

Mimo to, není-li měsíčkující dovoleno žádati povinné, není to než k vůli obavě vadnosti potomstva. Ale je-li žena neplodná, není obava takové vadnosti. Tedy se zdá, že aspoň měsíčkující neplodná může žádati.

Avšak proti, Levit. 18: „K ženě, jež trpí měsíčky, nepřistoupíš“; kdež Augustin: „Ač dostatečně zakázal, zde ještě opakuje, aby se snad nezdálo dřívější míněno obrazně.“

Mimo to Isai. 64: „Všechny naše spravedlnosti jako plátno měsíčkující“; kdež Jeronym: „Tedy se mají muži zdržovati manželek, protože bývají počati zkomolených údů, slepí, kulhaví, malomocní; aby, poněvadž rodiče se nestyděli smíšením tajemného, jejich hříchy byly zjevný všem.“ A tak je totéž, co dříve.

Odpovídám: Musí se říci, že přistoupiti k měsíčkující bylo v Zákoně zakázáno z dvojího důvodu. Jednak pro nečistotu, jednak pro škodu, jež často z takového smíšení nastávala potomstvu. A ohledně prvního byl příkaz obřadný. Ale ohledně druhého byl mravní. Protože, ježto manželství je hlavně zařízeno k dobru potomstva, nezřízené je každé užívání manželství, kde je překážka dobra potomstva. A proto tento příkaz zavazuje i v Novém zákoně z druhého důvodu, byť ne z prvního. Výron měsíčků pak může býti přirozený a nepřirozený. Přirozený totiž, jímž trpí ženy v určitých dobách, když jsou zdravé. Nepřirozený však, když nepravdělně, z nějaké nemoci, trpí výronem krve. Tedy při výronu měsíčků nepřirozeném není v Novém zákoně zakázáno přistoupiti k ženě měsíčkující; jak pro nemoc, protože žena v takovém stavu nemůže počítí; tak proto, že takový výron je ustavičný a dlouhý; proč by se muž musil ustavičně zdržovati. Ale když přirozeně žena trpí výronem měsíčků, může počítí; a rovněž takový výron netrvá než krátký čas; proč by se zakázáno k takové přistoupiti. A podobně je zakázáno ženě při takovém výronu žádati povinné.

K prvnímu se tedy musí říci, že výron semene u muže vychází z nemoci, a sémě tak vyroněné není způsobilé k plození. A mimo to takové utrpení je dlouhé nebo ustavičné, jako malomocenství; proč není podobný důvod. A tím se řeší také *druhé*.

K třetímu se musí říci, že dokud žena trpí měsíčky, nemůže býti jisté, že je neplodná. Některé totiž v mladosti jsou neplodné, a po čase jsou plodné, i obráceně, jak praví Filosof, v V. O živočiš.

LXIV. ČLÁNEK 4.

Zda musí, nebo dovoleně může žena měsíčkující žádajícímu muži dáti manželskou povinnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že žena měsíčkující nesmí dáti povinné žádajícímu. Levit. 20 se totiž praví, že „přistoupí-li kdo k měsíčkující, oba propadají trestu smrti.“ Tedy se zdá, že jak dávající, tak vymáhající povinné smrtelně hřeší. *Mimo to* Řím. 1: „Nejen, kdo činí, nýbrž kdož souhlasí s činícími, jsou hodni smrti.“ Ale vědomě vymáhající povinné od měsíčkující smrtelně hřeší. Tedy i žena souhlasící s ním v dávání povinného.

Mimo to šilícimu se nesmí vrátiti meč, aby sebe nebo jiného nezabil. Tedy z téhož důvodu ani manželka v době měsíčků nesmí své tělo vydati muži, aby duchovně nezabýjela.

Avšak proti jest I. Kor. 7: „Žena nemá moc na své tělo, nýbrž muž.“ Tedy žádajícímu musí dáti povinné i žena měsíčkující.

Mimo to žena měsíčkující nesmí býti muži příležitostí hříchu. Ale kdyby muži žádajícímu nedala povinné i v době měsíčků, byla by muži příležitostí ke hříchu, protože by snad smilnil. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom říkali někteří, že žena měsíčkující, jako nesmí žádati po-

vinné, tak ani dáti. Jako totiž by nebyla vázána, kdyby měla svou osobní nemoc, z níž by jí hrozilo nebezpečí, tak není vázána dáti, aby zabránila nebezpečí potomstva. Ale tato domněnka se zdá na úkor manželství, jímž se dává muži plná moc na tělo ženy, co do manželského úkonu. A není podobnost o nemoci těla potomstva a nebezpečí vlastního těla; neboť, je-li žena nemocná, jest jisté, že z tělesného úkonu jí hrozí nebezpečí, není to však tak jisté u potomstva, protože asi nebude.

A proto jiní praví, že ženě měsíčkující nikdy není dovoleno žádati povinné. Žádá-li však její muž, buď žádá věda, nebo nevěda. Jestliže ví, tu jej má odvrátiti prosbami a upozorněním, ne však tak silně, že by mu mohla býti příležitostí pádu do jiných zavržených nepravostí, myslí-li, že je k tomu náchylný. Žádá-li však nevěda, tu může *žena* předstíratí nějakou záminku, nebo nemoc, aby nedávala povinné, není-li obava nebezpečí u muže. Avšak nakonec, nepřestává-li muž žádati, má dáti povinné žádajícímu. Není však vždycky bezpečné prozraditi své utrpení, aby snad muž z toho k ní nepojal ošklivost, není-li odůvodněna mužova rozumnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že to se rozumí, když oba dobrovolně souhlasí, ne však, dává-li žena povinné nedobrovolně a jako přinucena.

K druhému se musí říci, že, ježto souhlasí pouze vůle, nerozumí se souhlas ženy s hříchem mužovým, leč, dá-li dobrovolně povinné. Když totiž nejedná dobrovolně, více trpí, než souhlasí.

K třetímu se musí říci, že by se musil zuřivému vrátiti meč, kdyby byla obava většího nebezpečí z nenavrácení. A podobně je v případě.

LXIV. ČLÁNEK 5.

Zda muž a žena jsou si rovni v úkonu manželském.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že muž a žena nejsou si rovni v úkonu manželském. Jednající je totiž výše než trpící, jak praví Augustin, XII. Ke Genesi Slov. Ale v manželském úkonu se má muž jako jednající, a žena jako trpící. Tedy nejsou si v onom úkonu rovni.

Mimo to manželka není vázána dáti muži povinné, leč žádá-li; muž však je vázán, jak bylo řečeno. Tedy nejsou si rovni v úkonu manželství.

Mimo to v manželství je žena učiněna pro muže, jak je patrné Gen. 2: „Učinme mu pomocnici podobnou jemu.“ Ale vždycky je hlavní to, pro něž je druhé. Tedy, atd.

Mimo to manželství hlavně je zařízeno k manželskému úkonu. Ale v manželství muž je hlavou ženy, jak je patrné Efes. 5. Tedy nejsou si rovni v řečeném úkonu.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Muž nemá moc nad svým tělem“; a podobně se praví o manželce. Tedy jsou si rovni v úkonu manželství.

Mimo to manželství je vztah rovnocenných, poněvadž je spojení, jak bylo řečeno. Tedy muž a manželka jsou si rovni v úkonu manželství.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí rovnost, totiž velikosti a poměrná. A to, rovnost velikosti je, která se bere mezi dvěma velikostmi téže míry, jako dvouloketního s dvouloketním. Ale rovnost poměrná je, která se bere mezi dvěma poměry téhož druhu, jako dvojnásobného k dvojnásobnému. Je-li tedy řeč o první rovnosti, muž a manželka nejsou si rovni v manželství, ani vzhledem k manželskému úkonu, v němž to, co je vyšší, patří muži; ani co do spravování domu, v němž žena je řízena, a muž řídí. Ale co do druhé rovnosti jsou si rovni v obojím; protože jako je vázán muž manželce k tomu, co je mužovo v manželském úkonu a spravování domu, tak manželka k tomu, co patří manželce. A podle toho se praví v Předloze, že jsou si rovni v dávání a žádání povinného.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli jednati je vyšší, než trpěti, přece je týž poměr trpícího k trpění a jednajícího k jednání. A podle toho je tam rovnost poměru.

K druhému se musí říci, že je to případkové. Muž totiž, jako má vyšší podíl na manželském úkonu, tak přirozeně se tak neostýchá žádati povinné jako manželka. A odtud jest, že manželka není vázána dáti povinné muži nežádajícímu, jako muž manželce.

K třetímu se musí říci, že tím se ukazuje, že nejsou si rovni naprostě, ne však, že si nejsou rovni podle poměrnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ač hlava je hlavnější úd, přece, jako údy mají povinnost sloužiti své hlavě, tak i hlava svým údům; a tak je tam rovnost poměru.

LXIV. ČLÁNEK 6.

Zda muž a manželka mohou učiniti slib proti povinnosti manželství bez vzájemného souhlasu.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že muž a manželka mohou učiniti slib proti povinnosti manželství bez vzájemného souhlasu. Muž totiž a manželka stejně jsou vázáni plniti povinné, jak bylo řečeno. Ale je dovoleno muži, i proti zákazu manželky, vzít kříž na pomoc Sváté zemi. Tedy je to také dovoleno manželce. A proto, poněvadž tímto slibem se překáží dávání povinného, může jeden manžel bez souhlasu druhého řečený slib složit.

Mimo to při nějakém slibu není třeba vyčkati souhlas druhého, jenž nemůže bez hříchu nesouhlasiti. Ale jeden manžel nemůže bez hříchu nesouhlasiti, aby druhý manžel slíbil zdržlivost buď jednoduše nebo dočasně, protože překážeti duchovnímu pokroku je hřích proti Duchu Svátému. Tedy jeden bez souhlasu druhého může učiniti slib zdržlivosti jednoduše nebo na čas.

Mimo to, jako při manželském úkonu se vyžaduje dání povinného, tak žádání povinného. Ale jeden může bez souhlasu druhého slíbiti, že nebude žádati povinné, protože v tom je svémocný. Tedy stejným důvodem, že nedá povinné.

Mimo to nikdo nemůže býti z příkazu představeného nucen k tomu, co mu není dovoleno jednoduše slíbiti nebo učiniti, protože v nedovolených se nesmí poslouchati. Ale vyšší představený by mohl naříditi muži, aby na čas nedával manželce povinné, zaměstnávaje jej v nějaké službě. Tedy to by také mohl sám od sebe učiniti a slíbiti, čímž by mu bylo zabráněno dáti povinné.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Nezkracujte se navzájem, leč ze souhlasu na čas, abyste pěstovali modlitbu.“

Mimo to nikdo nemůže činiti slib o cizím. Ale muž nemá moc na své tělo, nýbrž manželka, 1. Kor. 7. Tedy bez jejího souhlasu nemůže muž učiniti slib zdržlivosti ani jednoduše, ani na čas.

Odpovídám: Musí se říci, že slibovati jest libovolné, jak také samo jméno naznačuje. Pročež pouze o oněch dobrech může býti slib, jež podléhají naší libovůli, což nejsou ta, v nichž jeden je zavázán druhému. A proto v takových nemůže někdo učiniti slib bez souhlasu toho, jemuž je zavázán. Pročež, ježto manželé jsou si navzájem zavázáni dáti povinné, čímž se překáží zdržlivosti, nemůže jeden bez souhlasu druhého slibovati zdržlivost; a slíbí-li, hřeší; a nesmí zachovávat slib, nýbrž činiti pokání za slib špatně vykonaný.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dosti důvodné, že manželka musí chtít se zdržeti na čas na přispění nezbytnosti všeobecné Církve. A proto je ustanoveno, že ve prospěch záležitostí, pro něž se mu dává kříž, může muž bez souhlasu manželčina vzít kříž; jako také by mohl bez jejího souhlasu bojovati proti pozemskému pánu svému, od něhož má léno. Avšak zcela se neodnímá manželce její právo, protože manželka může ho následovati. Ani není podobně u manželky a muže: protože, ježto muž má řídit manželku, a ne obráceně, spíše je vázána manželka následovati muže, než obráceně. A mimo to manželka by procházela zeměmi s větším nebezpečím čistoty než muž, a s menším užitkem Církve. A proto manželka nemůže tento slib učiniti bez souhlasu mužova.

K druhému se musí říci, že jeden manžel, nesouhlase se slibem zdržlivosti druhého nehřeší, protože nesouhlasí proto, aby překazil dobro onoho, nýbrž aby jemu nevznikla úhona.

K třetímu se musí říci, že o tom je dvojí mínění; někteří totiž praví, že jeden bez souhlasu druhého může slíbiti, že nebude žádati povinné, ne však, že nebude dávati. Protože v prvním každý je svéprávný, ne však v druhém. Ale protože stalo by se druhému manželství příliš obtížné, kdyby druhý nikdy nežádal povinné, ježto by stále jeden musil podstupovati trapné žádání povinného, proto jiní důvodněji říkají, že žádné z obou nemůže jeden slibovati bez souhlasu druhého.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako žena dostává moc na tělo svého muže, vyjma to, čím je muž povinen svému tělu, tak také vyjma to, čím je vázán svému pánu. A proto, jako manželka nemůže žádati povinné od muže proti zdraví jeho těla, tak ani na překážku toho, čím je vázán pánu. Ale

pán nemůže pro to zakázati dávání povinného.

LXIV. ČLÁNEK 7.

Zda svaté dni překážejí žádání povinného.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že svaté doby nemají někomu překážeti, aby žádal povinné. Tehdy totiž se má pomoci nemoci, když doléhá. Ale je možné, že ve svátečním dni doléhá dychtivost. Tedy tehdy se jí má pomoci žádáním povinného.

Mimo to není jiného důvodu, proč se nemá žádati povinné ve svátečních dnech, leč že jsou určeny modlitbě. Ale v oněch dnech jsou modlitbě určené hodiny. Tedy v jiných hodinách bude dovoleno žádati povinné.

Avšak proti, jako některá místa jsou posvátná, protože jsou určena posvátností, tak některé doby jsou svaté pro tentýž důvod. Ale na posvátném místě není dovoleno žádati povinné. Tedy ani ve svatém čase.

Odpovídám: Musí se říci, že, ač manželský úkon postrádá viny, přece, poněvadž potlačuje rozum pro tělesné potěšení, činí člověka neschopným duchovních. A proto ve dnech, v nichž je třeba především oddati se duchovním, není dovoleno žádati povinné.

K prvnímu se tedy musí říci, že v onom čase lze užiti jiných na potlačení dychtivosti, jako modlitby a mnohých takových, jichž užívají také ti, kdo navždy jsou zdrželi.

K druhému se musí říci, že, ač není *vázán* ve všech hodinách se modliti, přece je *vázán* celý den zachovávatí způsobilost k modlitbě.

LXIV. ČLÁNEK 8.

Zda žádající povinné ve svatém čase smrtelně hřeší.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že žádající povinné ve svatém čase smrtelně hřeší. Řehoř totiž praví, v I. Rozml, že ženu, jež v noci byla poznána mužem, přišedší ráno na průvod, posedl ďábel. Ale to by nebylo, kdyby smrtelně nezhřešila. Tedy, atd.

Mimo to, kdokoli jedná proti božskému příkazu, smrtelně hřeší. Ale Pán přikázal, Exod. 19: „Nespojujte se s manželkami svými," když totiž měli dostati zákon. Tedy mnohem spíše smrtelně hřeší mužové, směšují-li se s manželkami v čase, v němž je třeba oddávati se posvátností Nového zákona.

Avšak proti, žádná okolnost nepřitěžuje do nekonečna. Ale nenáležitý čas jest nějaká okolnost. Tedy nepřitěžuje do nekonečna, aby činila smrtelným, co by jinak bylo všedním.

Odpovídám: Musí se říci, že žádati povinné ve sváteční den není okolnost, přetahující do jiného druhu hříchu, pročez nemůže přitěžovati do nekonečna. A proto nehřeší smrtelně manželka, ani muž, když ve sváteční den žádá povinné. Ale přece je těžší hřích, jestliže se žádá pro pouhé potěšení, než když žádá povinné z obavy, kterou se kdo bojí křehkosti svého těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona žena nebyla potrestána proto, že dala povinné, nýbrž že se potom proti svědomí vetřela do božských.

K druhému se musí říci, že z onoho výroku nelze dokazovati, že je smrtelný hřích, nýbrž že je to nepříhodně. Mnohá totiž se vyžadovala ve Starém zákoně k čistotě těla z nutnosti příkazu, ježto byl dán tělesným, jež se nevyžadují v Novém zákoně, jenž je zákon ducha.

LXIV. ČLÁNEK 9.

Zda jeden z manželů je vázán dáti druhému povinné ve svátečním čase.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že ve svátečním čase nejsou vázáni dáti povinné, protože hřešící a souhlasící stejně jsou trestáni, jak je patrno Řím. 1. Ale onen, kdo dává povinné, souhlasí se žádajícím, jenž hřeší. Tedy též sám hřeší.

Mimo to z kladného příkazu jsme povinni modliti se, a v nějakém určitém čase. Tedy v onom čase, v němž je někdo vázán modliti se, nemá dáti povinné, jako ani v tom čase, v němž je vázán časnému pánu zvláštní službou.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 7: „Nezkracujte se navzájem, leč ze souhlasu na čas." Te-

dy, když manžel žádá, má se mu dáti.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto žena má moc na tělo svého muže, pokud se týká úkonu plození, i obráceně, je vázán jeden druhému dáti povinné v kterémkoliv čase a v kterémkoliv hodině, zachovávající povinnou počestnost, jež se při takových vyžaduje, protože nemá hned veřejně dávat povinné.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen, pokud je na něm, nesouhlasí, nýbrž to, co se na něm vyžaduje, nerad a bolestně dává, a proto nehřeší. Bylo totiž Bohem nařízeno, k vůli nástrahám těla, aby se vždy žádajícímu povinné dalo, aby se nedala nějaká příležitost hříchu.

K druhému se musí říci, že není hodiny tak určené k modlitbě, aby se nemohla nahraditi v jiných hodinách. A proto námitka nenutí.

LXIV. ČLÁNEK 10.

Zda se mají sňatky v některých dobách zakázati.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že sňatky se nemají zakazovati v jistých dobách, protože manželství je svátost. Ale v oněch dobách se nezakazuje vykonávání jiných svátostí. Tedy ani slavení manželství.

Mimo to více nenáležitě je žádati ve svátečních dnech povinné, než slaviti sňatek. Ale v oněch dnech se může žádati povinné. Tedy i sňatek slaviti.

Mimo to manželství, jež se koná proti ustanovení Církve, má se rozloučiti. Ale nerozlučuje se, jestliže se koná sňatek v takových dobách. Tedy to nemá býti zakázáno ustanoveními Církve.

Avšak proti jest, co se praví Eccle. 3: „Čas objímání a čas oddálení od objetí.“

Odpovídám: Musí se říci, že když se uvádějí nově vdané, duše manželů, pro novotu věci, zabývají se zájmy o tělesná, a proto při sňatcích bývají projevy nevázané veselosti. A proto se zakázalo slaviti sňatky v oněch dobách, v nichž se mají lidé hlavně povznášeti k duchovním. To pak je od adventu až do Zjevení, pro přijímání, jež podle starých kánonů se příhodně konává na vánoce; a od Devítíku až do Oktávy velikonoce, pro velikonoční přijímání; a od tří dnů před Nanebevstoupením až do Oktávy Letnic, pro přípravu na vykonání přijímání v onom čase.

K prvnímu se tedy musí říci, že slavení manželství má připojenou nějakou světskou a tělesnou veselost, což není u jiných svátostí. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že v dávání nebo žádání povinného nebývá taková duševní rozvážnost, jako při slavení sňatku; a proto není podobně.

K třetímu se musí říci, že, ježto doba není z bytnosti manželství, uzavře-li se v nenáležitém čase, nicméně je pravá svátost; a manželství se nerozlučuje jednoduše, nýbrž na čas, aby konali pokání za to, že přestoupili ustanovení Církve. A tak jest rozuměti, co Mistr praví v Předloze.

OTÁZKA LXV. O MNOHOSTI MANŽELEK

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o mnohosti manželek. O tom je pět otázek:

1. Zda míti více manželek je proti zákonu přírody.
2. Zda někdy bylo dovoleno.
3. Zda míti souložnice je proti zákonu přírody.
4. Zda přistoupení k souložnici je smrtelný hřích.
5. Zda někdy bylo dovoleno míti souložnici.

LXV. ČLÁNEK 1.

Zda míti více manželek je proti zákonu přírody.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že míti více manželek není proti zákonu přírody. Zvyk totiž není na újmu zákona přírodního. Ale míti více manželek „nebylo hříchem, když bylo zvykem“, jak praví Augustin, kn. O dobrou manžel., a je v Předloze. Tedy míti více manželek není

proti zákonu přírody.

Mimo to, kdo jedná proti zákonu přírody, jedná proti příkazu, protože, jako psaný zákon má své příkazy, tak i zákon přírody. Ale Augustin praví, v XVI. O Městě Bož., že má více manželek „nebylo proti příkazu, protože nebylo zakázáno žádným zákonem“. Tedy má více manželek není proti zákonu přírody.

Mimo to manželství je hlavně zařízeno k plození potomstva. Ale jeden může z více dostati potomstvo, oplodniv je. Tedy není proti zákonu přírody máti více manželek.

Mimo to „přírodní právo je, jemuž příroda naučila všechny živočichy“, jak se praví na začátku Digest. Ale příroda tomu nenaučila všechny živočichy, aby pouze jedna patřila jednomu, poněvadž u mnohých živočichů jeden sameček se spojuje s více samicemi. Tedy není proti zákonu přírody máti více manželek.

Mimo to podle Filosofova, XV. O živočiš., při plození potomstva samec se má k samici, jako jednající k trpící, a umělec k hmotě. Ale není proti řádu přírody, že jeden jednající působí na více trpících, nebo jeden umělec tvoří z různých látek. Tedy ani není proti zákonu přírody, že jeden muž má více manželek.

Avšak proti, především se zdá z přírodního práva to, co bylo dáno člověku při ustavení lidské přirozenosti. Ale aby jedna patřila jednomu, při samém ustavení lidské přirozenosti je mu dáno, jak je patrné Gen. 2: „Budou dva v jednom těle.“ Tedy je to ze zákona přírody.

Mimo to je proti zákonu přírody, aby se člověk vázal k nemožnému, a aby, co jednomu bylo dáno, dalo se druhému. Ale člověk, uzavíraje s jednou manželkou, dává jí moc na své tělo, takže jí musí dáti povinné, když požádá. Tedy je proti zákonu přírody, aby později jiné dal moc na své tělo, protože by nemohl zároveň oběma dáti povinné, kdyby zároveň žádaly. *Mimo to* ze zákona přírody je: „Co nechceš, aby tobě činili, jinému nečiň.“ Ale muž by žádným způsobem nechtěl, aby manželka měla jiného muže. Tedy by jednal proti zákonu přírody, kdyby jinou manželku přibral.

Mimo to, cokoliv je proti přírodní touze, je proti zákonu přírody. Ale žárlivost muže na manželku a manželky na muže je přírodní, protože se nachází ve všech. Poněvadž tedy žárlivost je „milování netrpícího společníka u milovaného“, zdá se, že je proti zákonu přírody, aby více manželek mělo jednoho muže.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech přírodních věcech jsou nějaké prvky, jimiž mohou nejen tvořiti vlastní činnosti, nýbrž jimiž je také činí vhodnými svému cíli; ať jsou to činnosti, jež sledují nějakou věc z povahy jejího rodu, nebo z povahy druhu, jako magnetu přísluší z povahy svého rodu tíhnouti dolů a přitahovati železo z povahy svého druhu. Jako však ve věcech jednajících z nutnosti původy činností jsou samy tvary, z nichž vycházejí vlastní činnosti, shodné s cílem, tak v těch, jež jsou účastná poznávání, původy jednání jsou poznání a žádost. Pročež v poznávací síle musí býti přirozené pojetí, a v žádostivé síle přirozená náklonnost, jimiž činnost vhodná rodu nebo druhu stává se vhodnou cíli. Ale protože člověk mezi ostatními živočichy poznává pojem cíle, a úměrnost činnosti cíli, proto je mu vrozen přírodní pojem, jímž je řízen k vhodnému jednání, jenž sluje *přírodní zákon* nebo *přírodní právo*, kdežto u ostatních živočichů sluje *přírodní hodnocení*. Zvířata totiž silou přírody jsou spíše nutkána konati vhodné činnosti, než řízena jako vlastním rozhodováním jednající. Přírodní zákon tedy není nic jiného než pojem přirozeně člověku daný, jímž je řízen vhodně jednati ve vlastních činnostech, ať mu přináležejí z povahy rodu, jako roditi, jísti a taková, nebo z povahy druhu, jak usuzovati, a taková. Všechno pak to, co činnost činí nevhodnou cíli, jež příroda zamýšlí z nějakého díla, sluje proti zákonu přírody. Činnost pak může býti nevhodná cíli buď prvotnímu nebo druhotnému. Ať pak tak, nebo onak, přihází se to dvojmo. Jedním způsobem z něčeho, co zcela překáží cíli, jako přílišný nadbytek nebo nedostatek jídla překáží zdraví těla, jakožto hlavnímu cíli jídla, a dobrý stav ve vykonávání záležitostí, což je druhotný cíl jídla. Jiným způsobem z něčeho, co činí nesnadné anebo méně náležité dosažení cíle hlavního, nebo druhotného; jako nezřízeně jísti vzhledem k nenáležitému času. Jestliže tedy činnost je nevhodná cíli, jakožto úplné, přímé zabránění hlavnímu cíli, zákonem přírody se zakazuje prvními příkazy zákona přírody, jež jsou ve skutečích, jako obecné pojmy ducha v badavých. Jestliže však je nepříhodný druhotnému cíli nebo také hlavnímu jakýmkoli způsobem, jako

činící nesnadným nebo méně patřičným dosažení ho, nezakazuje se sice prvními příkazy přírody, nýbrž druhými, jež se odvozují z prvních, jako závěry v badavých mají víru ze zásad o sobě známých: a tak řečená činnost sluje proti přírodě. Manželství tedy má za hlavní cíl plození a výchovu potomstva, a ten cíl přísluší člověku podle přírody jeho rodu: proto též jiným živočichům je společný, jak se praví v VIII. Ethic, a tak za dobro manželství se označuje potomstvo.

Ale za druhotný cíl, jak praví tamtéž Filosof, má pouze v lidech společenství prací, jež jsou nutné v životě, jak bylo řečeno svrchu. A podle toho jsou si navzájem povinni věrou, jež jest jedno z dober manželství. Má dále jiný cíl, pokud je mezi věřícími, totiž naznačování Krista a Církve; a tak dobro manželství sluje svátost. Pročež první cíl odpovídá manželství člověka, pokud je živočich; druhý, pokud je člověk; třetí, pokud je věřící. Množství manželek tedy ani zcela neničí první cíl manželství, ani nějak nepřekáží, protože jeden muž stačí oplodnit více manželek, a vyhovati děti z nich narozené. Ale, ač zcela neničí druhý cíl, přece velmi překáží tím, že nemůže býti snadno pokoj v rodině, kde s jedním mužem je spojeno více manželek; poněvadž nemůže jeden muž dostačiti na vyhovění více manželkám podle přání; a také, protože společenství několika v jedné službě působí rozepři; jako hrnčíři se spolu hádají, a podobně více manželek jednoho muže. Třetí cíl však zcela ničí, poněvadž jako Kristus jest jeden, tak i jedna Církev. A proto je z řečených patrné, že mnohost manželek je nějak proti zákonu přírody, a nějak není.

K prvnímu se tedy musí říci, že zvyk není na újmu zákonu přírody vzhledem k prvním jeho příkazům, jež jsou jako obecné pojmy ducha v badavých. Ale ta, jež se z nich dovozují jako závěry, zvyk zvětšuje, jak praví Tullius v II. Rhetor., a také zmenšuje. A takový je příkaz zákona přírody o jedné manželce.

K druhému se musí říci, že, jak tamtéž praví Tullius, „věci vyšlé z přírody a zvykem schválené zaručila bázeň zákonů a náboženství“. Z čehož je patrné, že ona, jež velí přírodní zákon, jakožto odvozená od prvních zásad zákona přírody, nemají přinucovací sílu na způsob příkazu naprostého, leč když byla božským a lidským zákonem nařízena. A to je, co praví Augustin, že nejednali proti příkazům zákona, protože nebylo zakázáno žádným zákonem. *K třetímu* je řešení patrné z řečených.

Ke čtvrtému se musí říci, že přírodní právo se bere mnohonásobně. Nejprve totiž nějaké právo sluje přírodní z původu, protože od přírody je dáno; a tak vyměřuje Tullius, řka: „Přirozené právo je, které nezrodilo mínění, nýbrž jakási vrozená síla vložila.“ A protože také v přírodních věcech některé pohyby slují přírodní, ne že jsou z vnitřního původu, nýbrž protože jsou od vyššího hýbajícího původu, jako pohyby, jež jsou v živlech z vlivu nebeských těles, slují přírodní, jak praví Vykladač; proto se říká, že ta, jež jsou z božského práva, jsou z přirozeného práva, poněvadž jsou z vtisknutí a vlití vyšším původem, totiž Bohem. A tak bere Isidor, který praví, že „přirozené právo je, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu“. Za třetí sluje právo přirozené nejen od původu, nýbrž od látky, protože jest o přírodních. A protože příroda se odděluje od rozumu, jímž člověk je člověkem, proto, když se bere nej přesnějším způsobem přirozené právo, neslují z přirozeného práva ta, jež se týkají pouze lidí, jestliže je velí přirozený rozum, nýbrž pouze ona, jež přirozený rozum velí o těch, jež jsou člověku a jiným společná. A tak se dává řečený výměr, totiž: „Přirozené právo je, čemu příroda naučila všechny živočichy.“

Mnohost manželek tedy, ač není proti přirozenému právu, vzatému třetím způsobem, je přece proti přirozenému právu druhým způsobem vzatému, protože se zakazuje božským právem, a také proti přírodnímu právu vzatému prvním způsobem, jak je patrné z řečených, protože příroda velí to každému živočichu podle způsobu vhodného jeho druhu. Proto také někteří živočichové, u nichž k výchově potomstva se vyžaduje péče obou, totiž samce i samice, přírodním pudem zachovávají spojení jednoho s druhým, jak je patrné u hrdličky a holuba, a takových.

K pátému je patrné řešení z řečených.

Ale protože důvody uvedené proti zdají se ukazovati, že mnohost manželek je proti prvním příkazům zákona přírody, proto se musí na ně odpovědět.

A musí se říci *k šestému*, že lidská přirozenost byla ustavena bez veškeré vady. A proto byla jí dána nejen ona, bez níž nemůže býti hlavní cíl manželství, nýbrž také ona, bez níž druhotný cíl by nemohl býti bez nesnáze: a tím způsobem stačí člověku ze samého jeho ustavení míti jednu

manželku, jak bylo řečeno.

K sedmému se musí říci, že muž manželstvím nedává moc na své tělo manželce ve všem, nýbrž pouze vzhledem k oněm, jež vyžaduje manželství. Nevyžaduje však manželství, aby v kterémkoliv čase muž dal žádající manželce povinné vzhledem k tomu, k čemu je manželství hlavně ustanoveno, totiž k dobru potomstva, nýbrž pokud stačí k otěhotnění. Vyžaduje to však manželství, pokud je ustanoveno za lék, (což je jeho druhotný cíl), aby v kterýkoliv čas se dalo povinné žádající. A tak je patrné, že beroucí více manželek nezavazuje se k nemožnému, když se uvažuje hlavní cíl manželství. A proto mnohost manželek není proti prvním příkazům zákona přírody.

K osmému se musí říci, že onen příkaz zákona přírody: „Co nechceš, aby činili tobě, jinému nečiň,“ se musí rozuměti se zachováním stejné poměrnosti. Jestliže totiž nechce sám představený, aby mu odporoval poddaný, sám není povinen neodporovati poddanému. A proto neplatí zmocí toho příkazu, aby muž, jako nechce, aby žena měla jiného muže, sám neměl jinou manželku; protože, má-li jeden muž více manželek, není proti prvním příkazům zákona přírody, jak bylo řečeno. Ale, má-li jedna žena více mužů, je proti prvním příkazům zákona přírody, protože tím v něčem se zcela ničí dobro potomstva a v něčem mu překáží, kdežto je hlavní cíl manželství. V dobru potomstva se totiž rozumí nejen zplození, nýbrž také výchova. Samo pložení potomstva totiž, i když se zcela neničí, protože se přihází, že po prvním otěhotnění žena otěhotní zase, jak se praví v VII. O živočiš. přece má velikou překážku, protože se může sotva přihoditi, že nenastane porucha obého plodu nebo jednoho. Ale vychování se zcela ničí, protože tím, že jedna žena by měla více mužů, následovala by nejistota potomstva vzhledem k otci, jehož péče je potřebná ve výchově. A proto žádným zákonem nebo zvykem není dovoleno, aby jedna žena se vdala za více mužů, jako obráceně.

K devátému se musí říci, že přírodní náklonnost v dychtivé sleduje pojetí v poznání. A protože není tak proti přírodnímu pojetí, aby muž měl více manželek, jako aby žena měla více mužů, proto cit manželčin tolik neodmítá společnice mužovy, jako obráceně. A proto jak v lidech, tak i v jiných živočiších se shledává větší žárlivost muže na ženu než obráceně.

LXV. ČLÁNEK 2.

Zda bylo někdy dovoleno mít více manželek.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mít více manželek nemohlo býti někdy dovoleno, protože, podle Filosofova, v V. Ethic., „přirozené právo vždy a všude má tutéž moc“. Ale přirozeným právem se zakazuje mnohost manželek, jak je patrné z řečených. Tedy, jako nyní není dovoleno, tak nikdy nebylo dovoleno,

Mimo to, jestli někdy bylo dovoleno, nebylo to než proto, že o sobě bylo dovoleno, nebo nějakým prominutím; jestliže prvním způsobem, tak by také nyní bylo dovoleno; jestliže druhým způsobem, to nemůže býti, protože, podle Augustina, „Bůh, poněvadž je zakladatel přírody, nečiní něco proti pojmům, jež vložil přírodě“. Poněvadž tedy naší přirozenosti vložil Bůh, aby byla jedna jednoho, zdá se, že sám v tom nikdy neprominul.

Mimo to, jestliže něco je dovoleno z prominutí, není to dovoleno než těm, jimž se dává prominutí. Nečte se však o nějakém obecném prominutí zákona, daném všem. Ježto tedy všichni obecně, kteří chtěli, brali více manželek ve Starém zákoně, a nejsou proto káráni od zákona nebo od proroků, nezdá se, že to bylo dovoleno z prominutí.

Mimo to, kde je táž příčina prominutí, má býti totéž prominutí. Ale nelze udati jinou příčinu prominutí než rozmnožení potomstva ke službě Boží, jež také nyní je potřebné. Tedy dosud by takové prominutí trvalo, hlavně když se nečte odvolání.

Mimo to v prominutí se nemá opominouti větší dobro pro menší dobro. Ale víra a svátost, jež se zdá nemožné zachovati v manželství, jímž jeden je spojen s více manželkami, jsou lepší než množení potomstva. Tedy vzhledem k tomuto množení řečené prominutí nemělo býti.

Avšak proti, Galat 3, se praví, že zákon byl položen pro přestupníky, aby jim totiž bránil. Ale Starý zákon činí zmínku o mnohosti manželek, aniž by ji zakazoval, jak je patrné Deut. 21: „Kdyby měl člověk dvě manželky,“ atd. Tedy mající dvě manželky nebyli přestupníky a tak bylo dovoleno.

Mimo to se totéž vidí z příkladů svatých Otců, o nichž se čte, že měli více manželek, ačkoliv byli Bohu velmi příjemní, jako Jakub a David a mnozí jiní. Tedy někdy bylo dovoleno.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečených, praví se, že mnohost manželek je proti zákonu přírody, ne vzhledem k prvním příkazům jeho, nýbrž vzhledem k druhým, jež jako závěry plynou z prvních příkazů. Ale, protože lidské úkony se musí měnit podle podmínek osob a dob, a jiných okolností. proto řečené závěry nevycházejí z prvních příkazů zákona přírody jako vždy mající účinnost, nýbrž z větší části, takový je totiž celý obor mravní, jak je patrné z Filosofova, v I. Ethic. A proto, kde jejich účinnost přestává, dovoleně lze opominouti. Ale, protože není snadné určit tyto různosti, proto onomu, z jehož moci má zákon účinnost, je vyhrazeno dáti dovolení pominouti zákon v oněch případech, na něž se nemá vztahovati účinnost zákona, a takové dovolení sluje prominutí.

Zákon však o jedné manželce nebyl ustanoven lidmi, nýbrž Bohem, a nikdy nebyl dán slovem nebo písmem, nýbrž vtisknut srdci, jako též jiná, jež jakkoli náležejí k zákonu přírody. A proto v tomto pouze Bůh sám mohl prominouti vnitřním vnuknutím, jež pak hlavně svatým Otcům bylo učiněno, a z jejich příkladu se odvodilo na jiné v oné době, kdy bylo třeba řečený příkaz přírody opominouti, aby bylo větší množení potomstva, vychovávaného ke službě Boží. Vždy totiž hlavní cíl jest více zachovávatí než druhotný. Pročež, poněvadž dobro potomstva je hlavní cíl manželství, kde bylo nutné množení potomstva, mělo se nedbáti na čas překážky, jež by se mohla vyskytnouti v druhotných cílech; a k odstranění toho je zařízen příkaz zakazující mnohost manželek, jak je patrné z řečených.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní právo vždy a všude, pokud je na něm, má tutéž moc; ale případkově, pro nějakou překážku, někdy a někde se může měnit, jak tamtéž stanoví Filosof o jiných přírodních věcech. Vždy totiž a všude pravice je lepší než levice podle přírody, ale nějakým případkem se přihodí, že někdo je oboupravicový; a podobně je s přírodní spravedlností, jak tamtéž praví Filosof.

K druhému se musí říci, že v jedné Dekretále o Rozvodech se praví, že nikdy nebylo dovoleno mít více manželek bez prominutí, učiněného božským vnuknutím. Avšak takové prominutí se nedává proti pojmům, jež Bůh vložil do přírody, nýbrž mimo ně; protože ony pojmy nejsou zařízeny provždy, nýbrž pro většinu, jak bylo řečeno. Jako také není proti přírodě, když nějaká se přiházejí v přírodních věcech zázračně, mimo ta, jež často se přiházejí.

K třetímu se musí říci, že jaký je zákon, takové musí býti prominutí zákona. Pročež, poněvadž zákon přírody je srdcem vtisknut, nebylo třeba psaným zákonem daného prominutí těch, jež náležejí k zákonu přírody, nýbrž vnitřním vnuknutím učiněného.

Ke čtvrtému musí se říci, že příchodem Kristovým byl čas plnosti Kristovy, skrze kterou se uctívání Boha rozlilo na všechny národy duchovním množením. A proto není týž důvod prominutí, jenž byl před příchodem Kristovým, kdy se uctívání Boží šířilo a zachovávalo tělesným množením.

K pátému se musí říci, že potomstvo, pokud je dobrem manželství, uzavírá zachování víry vůči Bohu, protože, pokud se očekává vychovávání potomstva k uctívání Boha, udává se za dobro manželství. Zachování víry vůči Bohu je však více než zachování víry manželce, jež se udává za dobro manželství, a než naznačování, jež náleží ke svátosti, protože naznačování je zařízeno k poznání věrou. A proto není nevhodné, jestliže pro dobro potomstva se něco odejme jiným dvěma dobrům. Avšak zcela se neničí, protože i víra zůstává u mnohých, i svátost nějakým způsobem; protože, ačkoliv se nenaznačovalo spojení Krista s Církví, pokud jest jedna, naznačovalo se přece více manželkami rozlišení stupňů v Církvi; a to je nejen v bojující Církvi, nýbrž také ve vítězné. A proto manželství oněch jakýmsi způsobem naznačovala spojení Krista s Církví nejen bojující, jak někteří praví, nýbrž také vítěznou, v níž jsou různé příbytky.

LXV. ČLÁNEK 3.

Zda mít souložníci je proti zákonu přírody.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mít souložníci není proti zákonu přírody. Obřady zákona totiž nejsou ze zákona přírody. Ale smilstvo se zakazuje Skut. 15 s jinými obřady zákona,

jež na čas věřícím z pohanů se ukládaly. Tedy jednoduché smilstvo, což je přistoupení k souložnici, není proti zákonu přírody.

Mimo to ustanovené právo vyšlo z přírodního práva, jak praví Tullius, II. kn. O hled. Ale podle ustanoveného práva jednoduché smilstvo se nezakazovalo; ba spíše za trest podle starých zákonů byly ženy odsuzovány do nevěstinců. Tedy mítí souložníci není proti zákonu přírody.

Mimo to přírodní zákon nezakázal, aby to, co se dává jednoduše, mohlo se dáti na čas, a z části. Ale jedna svobodná žena může dáti svobodnému muži navždy moc na své tělo, takže jí užívá dovoleně, kdy chce. Tedy není proti zákonu přírody, jestliže mu dá moc na své tělo na chvíli.

Mimo to, kdokoli užívá své věci jak chce, nečiní nikomu bezpráví. Ale otrokyně je věc pánova. Jestliže tedy jí užívá pán podle libosti, nikomu nečiní bezpráví, a tak mítí souložníci není proti zákonu přírody.

Mimo to, kdokoli může dáti jinému, co jest jeho. Ale manželka má moc na své tělo, jak je patrné I. Kor. 7. Tedy, jestliže manželka chce, může se muž s jinou ženou spojit bez hříchu.

Avšak proti, podle všech zákonů, děti, které se rodí ze souložnice, jsou hanbou. Ale to by nebylo, kdyby soulož, z níž pocházejí, nebyla přirozeně hanebná. Tedy mítí souložníci je proti zákonu přírody.

Mimo to manželství je přírodní, jak bylo řečeno. Ale to by nebylo, kdyby bez újmy zákonu přírody mohl se člověk spojit s ženou mimo manželství. Tedy je proti zákonu přírody mítí souložníci.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečených, ta činnost sluje proti zákonu přírody, jež není vhodná náležitému cíli, jež zamýšlí příroda, buď protože není k němu zařízena činností činitelovou, nebo že o sobě je nepřiměřená onomu cíli. Cíl však, jež příroda zamýšlí ze soulože, je plození a výchova potomstva; a aby se toto dobro hledalo, položila potěšení do soulože, jak praví Konstantin. Kdokoli tedy užívá soulože pro potěšení, jež v ní jest, neobraceje ji k cíli přírodou zamýšlenému, jedná proti přírodě; a podobně také, není-li soulož taková, že může býti k onomu cíli vhodně řízena. A protože věci nejčastěji od cíle mají jméno, jakožto od důležitějšího, jako spojení manželstvím dostalo jméno od dobra manželství, jež se v manželství hlavně hledá, tak jméno souložnice vyjadřuje ono spojení, jímž se hledá pouze soulož o sobě. A kdyby někdo z takové soulože hledal i potomstvo, není přece vhodná pro dobro potomstva, v němž se rozumí nejen jeho zplození, jímž potomstvo dostává bytí, nýbrž také výchova a výuka, již dostává výživu a výcvik od rodičů; a tím trojím jsou rodiče dětem povinni, podle Filosofova, VIII. Ethic. Poněvadž však výchova a výuka potomstva jsou povinnosti rodičů na dlouhý čas, vyžaduje zákon přírody, aby otec a matka na dlouhý čas zůstávali spolu, aby společně přispívali potomstvu. Proto i ptáci, kteří společně žijí mláďata, před plným vyživením se neoddělují od vzájemného společenství, jež začíná pářením. Tento pak závazek, aby žena zůstala spolu s mužem, činí manželství. A proto je patrné, že přistoupení k ženě bez spojení manželstvím, jež se nazývá souložnice, je proti zákonu přírody.

K prvnímu se tedy musí říci, že u pohanů v mnohém byl zákon přírody zatemněn; proto přistoupení k souložnici nepovažovali za zlo, nýbrž obecně užívali smilstva jako dovolené věci, jakož i jiných, jež byly proti obřadům židů, ačkoliv nebyly proti zákonu přírody. A proto apoštolově smísili zákaz smilstva s obřadními, pro rozdíl, který byl v obojím mezi židy a pohany.

K druhému se musí říci, že onen zákon vyšel z řečené zatemnělosti, do níž upadli pohané, nedávající Bohu povinnou slávu, jak se praví Řím. 1, a ne z vnuknutí zákona přírody. Pročež nadvládou křesťanského náboženství onen zákon byl vymýcen.

K třetímu se musí říci, že v některých jako nenásleduje žádná nevhodnost, jestliže nějakou věc, kterou někdo má v moci, dá druhému, tak ani, jestliže dá na čas; a tak žádné z obou není proti zákonu přírody. Tak však není v projednávaném, a proto důvod nedokazuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že bezpráví je protilehlé spravedlnosti. Přírodní zákon však nejen zakazuje nespravedlnost, nýbrž také protilehlá všem ctnostem; jako je proti zákonu přírody, jestliže někdo nemírně jí, ačkoliv takový, užíváje svých věcí, nikomu nečiní bezpráví. — A mimo

to, otrokyně, ačkoliv je věcí pána ke službě, není přece jeho věcí k souloži. — A také záleží, jak kdo užívá své věci. Takový totiž činí bezprávi plození potomstva, k jehož dobru nedostatečně je řízeno takové spojení, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že žena má moc na tělo svého muže ne jednoduše ve všem, nýbrž pouze vzhledem k manželství; a proto nemůže proti dobru manželství dáti tělo mužovo jiné.

LXV. ČLÁNEK 4.

Zda přistoupiti k souložnici je smrtelný hřích.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že přistoupiti k souložnici není smrtelný hřích. Větší hřích je totiž lež než jednoduché smilstvo: což je patrné z toho, že Juda, jenž se nehrozil spáchat smilstvo s Tamarou, odepřel lež, řka: „Jistě ze lži nás nebude moci usvědčiti.“ Ale lež není vždy smrtelný hřích. Tedy ani jednoduché smilstvo.

Mimo to smrtelný hřích má býti trestán smrtí. Ale Starý zákon netrestal soulož souložnice smrtí, leč v některém případě, jak je patrné Deut. 22. Tedy není smrtelný hřích.

Mimo to podle Řehoře, XXXIII. Moral., tělesné hříchy jsou menší než duchovní. Ale ne každá pýcha nebo lakomství (což jsou duchovní hříchy) je smrtelný hřích. Tedy ne každé smilstvo, jež je tělesný hřích, je smrtelný hřích.

Mimo to, kde je větší ponoukání, tam je menší hřích; protože více hřeší, kdo je přemožen menším pokušením. Ale dychtivost nejvíce pobádá k pohlavním. Tedy, poněvadž úkon obžerství není vždy smrtelný hřích, ani jednoduché smilstvo nebude smrtelný hřích.

Avšak proti, nic nevylučuje z království Božího než smrtelný hřích. Ale smilníci jsou vylučováni z království Božího, jak je patrné I. Kor. 6. Tedy jednoduché smilstvo je smrtelný hřích.

Mimo to pouze smrtelné hříchy slují zločiny. Ale každé smilstvo je zločin, jak je patrné Tob. 4: „Měj se na pozoru před každým smilstvem a mimo svou manželku nikdy nestrp poznání zločinu.“ Tedy atd.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, ony úkony jsou ze svého rodu smrtelné hříchy, jimiž smlouva přátelství člověka s Bohem a člověka s člověkem se porušuje. Tato totiž jsou proti dvěma příkazům lásky, která je životem duše. A proto, poněvadž smilníci soulož odnímá náležitě řízení otce k potomstvu, jež příroda zamýšlí ze soulože, není pochyby, že jednoduché smilstvo ze své povahy je smrtelný hřích, i kdyby nebylo psaného zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že často člověk, jenž se nevaruje smrtelného hříchu, varuje se nějakého všedního hříchu, k němuž nemá takového ponoukání; a tak také Juda se varoval lži, nevaruje se smilstva; ačkoliv ona lež by byla bývala zhoubnější, majíc připojené bezprávi, kdyby byl nesplnil slíbené.

K druhému se musí říci, že hřích nesluje smrtelný, protože je trestán časnou smrtí, nýbrž protože je trestán věčnou smrtí. Pročež také krádež, jež je smrtelný hřích, a mnohá jiná zatím se netrestají podle zákonů časnou smrtí. A podobně je také se smilstvem.

K třetímu se musí říci, že jako ne každé hnutí pýchy je smrtelný hřích, tak ani každé hnutí nečistoty; protože první hnutí nečistoty a takových jsou všední hříchy, a také někdy manželská soulož; ale přece některé skutky nečistoty jsou smrtelné hříchy, zatím co některá hnutí pýchy zůstávají všedními; protože neřestí srovnání v uvedených slovech Řehořových se rozumí podle rodu, ne vzhledem k jednotlivým úkonům.

Ke čtvrtému se musí říci, že ta okolnost je účinnější k přitížení, která je bližší druhu hříchu. Pročež, ačkoli smilstvo z velikosti ponoukání se umenšuje, přece z látky, v níž je, má větší tíži než nezřízeně jísti, poněvadž je o těch, jež patří k pěstování spojení lidské společnosti, jak bylo řečeno; a proto důvod nedokazuje.

LXV. ČLÁNEK 5.

Zda někdy bylo dovoleno míti souložnici.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že někdy bylo dovoleno míti souložnici. Jako totiž míti jednu manželku je ze zákona přírody, tak nemíti souložnici. Ale někdy bylo dovoleno míti více manželek. Tedy i míti souložnici.

Mimo to nemůže býti nějaká zároveň otrokyní i manželkou: pročez podle zákona tím, že některá byla pojata za manželku, stávala se svobodnou. Ale čte se, že někteří velcí přátelé Boží přistoupili ke svým otrokyním, jako Abraham a Jakub. Tedy ony nebyly manželkami; a tak někdy bylo dovoleno míti souložnice.

Mimo to ona, jež je pojata za manželku, nemůže býti vyhnána, a její syn má býti účasten dědictví. Ale Abraham vyhnal Agar, a její syn nebyl dědicem. Tedy nebyla Abrahamovou manželkou.

Avšak proti, co je proti příkazům Desatera, to nikdy nebylo dovoleno. Ale míti souložnici je proti příkazům Desatera, totiž *nezcizoložíš*. Tedy nikdy nebylo dovoleno.

Mimo to Ambrož praví v knize o Patriar.: „Muži není dovoleno, co není ženě dovoleno.“ Ale přistoupiti k jinému muži nikdy nebylo dovoleno ženě, propustivší vlastního muže. Tedy ani muži nikdy nebylo dovoleno míti souložnici.

Odpovídám: Musí se říci, že Rabbi Mojžíš praví, že před časem zákona smilstvo nebylo hříchem; a to dokazuje z toho, že Juda souložil s Tamarou. Ale tento důvod nenutí. Není totiž třeba syny Jakubovy omlouvati od smrtelného hříchu, poněvadž byli u otce obžalováni z nejhoršího zločinu, a souhlasili se zabitím a prodáním Josefa. A proto se musí říci, že, poněvadž míti souložnici je proti zákonu přírody, jak bylo řečeno, v žádném čase nebylo dovoleno o sobě, ani také z prominutí. Jak totiž z řečených je patrné, soulož s některou bez manželství není činnost vhodná pro dobro potomstva, což je hlavní cíl manželství. A proto je proti prvním příkazům zákona přírody, jež nepřijímají prominutí. Pročez, kdekoli ve Starém zákoně se čte, že měli souložnice někteří, jež je třeba omluviti od smrtelného hříchu, musely býti spojeny manželstvím, a přece se nazývaly souložnicemi, protože něco měly z pojmu manželky a něco z pojmu souložnice. Pokud totiž manželství je řízeno k svému přednímu cíli, jenž je dobro potomstva, manželka je spojena s mužem nerozlučitelným spojením, nebo aspoň trvalým, a u toho není nějaké prominutí. Ale vzhledem k druhému cíli, jenž je spravování rodiny a společenství prací, manželka je spojena s mužem jako družka. A to chybělo u těch, jež sluly souložnice. V tomto totiž mohlo býti prominutí, poněvadž je druhotným cílem manželství. A také s této stránky měly něco podobného souložnicím, pročez se jmenovaly souložnice.

K prvnímu se tedy musí říci, že míti více manželek není proti prvním příkazům zákona přírody, jako míti souložnici, jak je patrné z řečených; a proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že staří Otcové pro to prominutí, jímž měli více manželek, přistupovali ke služkám s manželským citem. Byly totiž manželkami co do hlavního a prvotního cíle manželství; ale ne co do druhého spojení, jež se vztahuje na druhotný cíl, jemuž odporuje postavení otrocké, poněvadž nemůže zároveň býti družkou a otrokyní.

K třetímu se musí říci, že jako v zákoně Mojžíšově prominutím bylo dovoleno dáti zápuďní listek, k zamezení vraždy manželky, jak bude řečeno, tak z téhož prominutí bylo dovoleno Abrahamovi vyhnati Agar, k naznačení tajemství, jež vysvětluje Apoštol, Gal. 4. Také že onen syn nebyl dědicem, patří k tajemství, jak je tamtéž patrné; jako že i Esau, syn svobodnice, nebyl dědicem, jak je patrné Řím. 9. Podobně také pro tajemství se stalo, že synové Jakubovi, narození z nevolnic a svobodnic, byli dědici, jak praví Augustin, K Jan., protože Kristu se rodí ve křtu synové a dědici jak od dobrých, přísluhujících, jež naznačuje svobodnice, tak od zlých, kteří jsou naznačováni nevolnicemi.

OTÁZKA LXVI. O DVOJŽENSTVÍ A VYŘAZENÍ Z NĚHO PLYNOUCÍM

Dělí se na pět článků.

Potom je úvaha o dvojženství a vyřazení z něho plynoucím.

O tom je pět otázek:

1. Zda dvojženství je připojeno vyřazení.
2. Zda propadá vyřazení, kdo měl dvě manželky zároveň, nebo postupně, jednu dle práva, druhou ve skutečnosti.

3. Zda vyřazení nastává z toho, že někdo vezme manželku nepannu.
4. Zda dvojženství se ruší křtem.
5. Zda dvojženství lze prominouti.

LXVI. ČLÁNEK 1.

Zda dvojženství je připojeno vyřazení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že onomu dvojženství, jež je z toho, že někdo měl postupně dvě manželky, není připojeno vyřazení, protože mnohost a jednota následují jsoucno. Poněvadž tedy nejsoucno nečiní nějakou mnohost, onen, kdo má postupně dvě manželky, když jedna je v bytí, druhá v nebytí, tím se nestává mužem ne jedné manželky, jenž podle Apoštola má zakázáno biskupství.

Mimo to větší znamení nezdrželivosti se jeví u toho, kdo pozná smilně četné, než u toho, kdo postupně má více manželek. Ale z prvního se nestává někdo vyřazeným. Tedy ani z druhého.

Mimo ta, působí-li dvojženství vyřazenost, je to buď pro svátost anebo pro tělesné spojení. Ale ne pro první, protože tak, kdyby někdo byl uzavřel s jednou slovy o přítomnosti, a po její smrti před tělesným spojením by pojal jinou, stal by se vyřazeným, což je proti nařízení Inocence III. Ani opět pro druhé, protože podle toho také, kdo by četné poznal smilnou souloží, by byl vyřazený, což je nesprávné. Tedy žádným způsobem dvojženství nepůsobí vyřazenost.

Odpovídám: Musí se říci, že někdo je svátostí svěcení ustanoven přísluhovatelem svátostí; a onen, kdo jiným má přísluhovati svátostmi, nemá trpěti žádnou vadou ve svátostech. Je však vada ve svátosti, jestliže naznačování svátosti není úplné. Svátost manželství však značí spojení Krista s Církví, jež je jednoho s jednou. A proto se vyžaduje k dokonalému naznačování svátosti, aby muž byl pouze jedné manželky muž, a manželka byla manželkou pouze jednoho muže. A proto dvojženství, jež toto odnímá, uvádí vyřazenost.

A jsou čtyři způsoby dvojženství: první je, když někdo má více manželek dle práva postupně; druhý, když má více zároveň, jednu dle práva, druhou ve skutečnosti; třetí, když má více postupně, jednu dle práva, jinou ve skutečnosti; čtvrtý, když si vezme za manželku vdovu. A proto ve všech těchto je připojeno vyřazení. Jiná pak následná příčina se označuje, protože u těch, kdož přijímají svátost svěcení, má se jeviti největší duchovnost; jak proto, že přísluhují duchovními, totiž svátostmi, tak proto, že učí duchovním, a mají se věnovati duchovním. Pročež, poněvadž nejvíce odporuje duchovnosti dychtivost, jíž se celý člověk stává tělem, nemá se u nich jeviti nějaké znamení trvalé dychtivosti; a to se jeví u dvojženatých, protože nechtěli býti spokojeni jednou manželkou. Avšak první důvod je lepší.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohost více manželek zároveň jsoucích je mnohost jednoduše; a proto taková mnohost zcela odporuje naznačování svátosti, a *proto* se ničí svátost. Ale mnohost více manželek postupně je mnohost z části; a proto neničí naznačování svátosti zcela, ani nemaří svátost vzhledem k její bytnosti, nýbrž vzhledem k její dokonalosti, jež se vyžaduje u těch, kteří jsou rozdělovateli svátostí.

K druhému se musí říci, že ačkoliv ve smilnících je znamení větší dychtivosti, ne však dychtivosti tak utkvělé, protože smilstvem jeden druhému není zavázán ustavičně; a proto není vadou svátosti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, dvojženství působí vyřazení, pokud odnímá dokonalé naznačování svátosti, jež spočívá i ve spojení duší, jež nastává skrze souhlas, i ve spojení těl; a proto k vůli obojímu musí býti dvojženství, jež působí vyřazenost. Pročež rozhodnutí Inocence III. setkává se s tím, co praví Mistr, v Předloze, totiž, že pouhý souhlas slovy o přítomnosti stačí k uvedení vyřazenosti.

LXVI. ČLÁNEK 2.

Zda vyřazenost je přidružena dvojženství, jež nastává z toho, že člověk má dvě manželky, jednu podle práva a druhou ve skutečnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vyřazenost není přidružena dvojženství, jež nastává z

toho, že člověk má zároveň dvě manželky, jednu podle práva, druhou ve skutečnosti; protože kde není svátost, nemůže být vada svátosti. Ale když někdo uzavře ve skutečnosti s nějakou, a ne podle práva, není tam nějaká svátost, protože takové spojení nenaznačuje spojení Krista s Církví. Tedy, poněvadž vyřazenost nenásleduje dvojženství, leč pro vadu svátosti, zdá se, že takové dvojženství nenásleduje vyřazenost.

Mimo to někdo, přistupuje k oné, s níž uzavřel ve skutečnosti a ne podle *práva*, páchá smilstvo, jestliže nemá nějakou zákonitou manželku, nebo cizoložství, jestliže má. Ale rozdělit své tělo na více smilstvím nebo cizoložstvím nepůsobí vyřazenost. Tedy ani řečený způsob dvojženství.

Mimo to se přihází, že někdo, dříve než pozná tělesně onu, s níž podle práva uzavřel, s jinou uzavře ve skutečnosti, a ji tělesně pozná, buď za života první nebo po smrti: takový uzavřel s více buď podle práva nebo ve skutečnosti, a přece není vyřazený, protože své tělo nerozdělil na více. Tedy z řečeného způsobu dvojženství se nenabývá vyřazenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ve dvou posledních způsobech dvojženství se nabývá vyřazenost; protože, ačkoliv v druhém není svátost, je přece jakási podobnost svátosti. Pročež, ty dva způsoby jsou podružné, a první je hlavní v působení vyřazenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli tam není svátost, je tam nějaká podobnost svátosti, jež není v smilné nebo cizoložné souloži. A proto není podobně.

A tím je patrná odpověď *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že v takovém případě se nepovažuje za dvojženatého, protože první manželství nemá své dokonalé naznačování: avšak, je-li soudem Církve přinucen vrátit se k první a ji poznati, ihned se stává vyřazeným: protože vyřazenost není působena hříchem, nýbrž nedokonalostí naznačování.

LXVI. ČLÁNEK 3.

Zda se nabývá vyřazenosti z toho, že někdo pojme za manželku nepannu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nenabývá vyřazenosti z toho, že někdo pojme za manželku nepannu, protože více se překáží někomu z vlastního nedostatku než z cizího. Ale není-li sám uzavírající panicem, nestává se vyřazeným. Tedy mnohem méně, není-li jeho manželka pannou.

Mimo to může být, že někdo *zkazil* nějakou, a potom si ji vezme za manželku. Takový se však nezdá vyřazený, protože nerozdělil své tělo na více, a ani jeho manželka; a přece pojímá porušenou za manželku. Tedy takový způsob dvojženství nepůsobí vyřazenost.

Mimo to nikdo nemůže nabýt vyřazenosti, leč dobrovolně. Ale někdo někdy pojme za manželku nepannu nedobrovolně, jako když myslí, že je pannou, a potom poznává je shledá, že byla porušena. Tedy takový způsob ne vždy působí vyřazenost.

Mimo to porušení, následující manželství, je hanebnější než předcházející. Ale jestliže manželka, když bylo dokonáno manželství, je jiným poznána, muž se nestává vyřazeným; jinak by byl trestán za hřích manželčin; může také být, když *to* ví, že jí žádající dá povinné, dříve než obžalovaná z cizoložství je odsouzena. Tedy se zdá, že onen způsob dvojženství nepůsobí vyřazenost.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, II. Regist.: „Nařizujeme, abys nikdy nečinil nedovolená svěcení, abys dvojženatého, nebo kdo nedostal pannu za manželku, nebo neznalého psaní nebo na kterékoli části těla vadného, nebo kajcínika, nebo soudu nebo jakémukoli stavu podrobeného, nedovoloval připustiti ke svatým svěcením.”

Odpovídám: Musí se říci, že ve spojení Krista s Církví se shledává jednota s obojí strany. A proto, ať se najde rozdělení těla se strany mužovy, nebo se strany manželčiny, je vada svátosti; ale přece různě, protože se strany mužovy se vyžaduje, aby nepojoval jinou za manželku, nikoliv, aby byla pannou; ale se strany manželčiny se ještě vyžaduje, aby byla pannou. Čehož důvod označují dekretisté, že ženich naznačuje Církev bojující, o kterou pečuje biskup, v níž jsou mnohá porušení; ale nevěsta naznačuje Krista, jenž byl panic. A proto k tomu, aby někdo se mohl stát biskupem, vyžaduje se panenství se strany nevěstiny, ale ne se strany ženichovy. Ale tento důvod je vý-

slovně proti Apoštolu, Efes. 5: „Muži, milujte své manželky, jako i Kristus miloval Církev." Z čehož se jeví, že manželka značí Církev a ženich Krista; a opět: „Poněvadž muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou Církve."

A proto jiní praví, že ženichem se naznačuje Kristus, nevěstou Církev vítězná, na níž není nějaká skvrna. Kristus však měl nejprve synagogu, jakoby souložnici; a tak se neodnímá nic dokonalosti naznačování svátosti, jestliže ženich měl dříve souložnici. Ale to je velmi nesmyslné, protože jako je jedna víra starých i nových, tak jedna Církev. Pročež oni, kteří v době synagogy sloužili synagoze, náleželi k jednotě Církve, v níž sloužíme Bohu. A mimo to je to výslovně proti onomu, co máme Jerem. 3, Ezech. 16 a Ose. 2, kde je výslovná zmínka o zasnoubení synagogy. Pročež nebyla jako souložnice, nýbrž jako manželka. A mimo to, podle toho by smilstvo naznačovalo ono spojení, což je nesmyslné. A proto pohanstvo, než si je Kristus zasnoubil ve víře Církve, bylo porušeno od ďábla modloslužbou. — A proto se musí jinak říci, že vada v samé svátosti působí vyřazenost. Porušení však těla, nastavší mimo manželství, a předcházelo manželství, nepůsobí žádnou vadu ve svátosti se strany onoho, v němž je porušení; ale působí vadu se strany druhého, protože úkon uzavírajícího manželství netýká se jeho, nýbrž druhého; a proto dostává druh z konce, jenž je také vzhledem k onomu úkonu jako látka svátosti. Pročež, kdyby žena byla schopna přijmouti svěcení, jako se stává muž vyřazeným tím, že pojímá porušenou manželku, ne však tím, že porušený uzavírá; tak by se stala žena vyřazenou, kdyby uzavřela s porušeným, ne však kdyby uzavřela porušená, leč by bývala v jiném manželství porušena.

A z toho je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že o takovém případě jsou různá mínění. Je však důvodnější, že není vyřazený, protože své tělo nerozdělil na více.

K třetímu se musí říci, že vyřazenost není uvalený trest, nýbrž nějaká vada svátosti. A proto nemusí být vždycky dvojženství dobrovolné, aby působilo vyřazenost. A proto onen, kdo pojímá za manželku porušenou, již považuje za pannu, je vyřazený, poznáv ji.

Ke čtvrtému se musí říci, že, smilní-li žena po uzavření manželství, muž se tím nestává vyřazeným, leč pozná-li ji opět po cizoložném porušení, protože jinak porušení manželky žádným způsobem nevpadá do manželského úkonu mužova. Ale je-li právem přinucen dáti jí povinné, nebo také podle vlastního svědomí na její žádost dá povinné před odsouzením cizoložné, stává se vyřazeným, ačkoli jsou o tom mínění. Ale to, co bylo řečeno, je důvodnější, protože zde se nevyžaduje, aby byl hříšník, nýbrž pouze naznačování.

LXVI. ČLÁNEK 4. ***Zda dvojženství se ruší křtem.***

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dvojženství se ruší křtem. Praví totiž Jeronym, že, měl-li někdo před křtem více manželek, nebo jednu před a druhou po, není dvoj ženatý. Tedy dvojženství se ruší křtem.

Mimo to, kdo činí, co je větší, činí, co je menší. Ale křest odnímá všechny hříchy, jež jsou těžší než dvojženství. Tedy ruší vyřazení dvojženstvím.

Mimo to křest ničí všecken trest, pocházející ze skutku. Ale to je vyřazenost dvojženstvím. Tedy, atd.

Mimo to dvojženatý je vyřazený, pokud má vadu ve znázorňování Krista. Ale křtem plně se Kristu připodobňujeme. Tedy se ruší ona vyřazenost.

Mimo to svátosti Nového zákona jsou účinnější než svátosti Starého zákona. Ale svátosti Starého zákona rušily vyřazenost, jak bylo řečeno od Mistra. Tedy i křest, který je nejúčinnější svátost v Novém zákoně, ruší vyřazenost, nabytou z dvojženství.

Avšak proti jest, co praví Augustin, O dobrou manžel.: „Bystřeji rozumějí, kteří odmítli světiti též toho, kdo jako katechumen nebo pohan měl jinou, protože se jedná o svátost, ne o hřích."

Mimo to, jak týž praví, „žena, byla-li zkažena jako katechumenka nebo pohanka, nemůže být po křtu zasvěcena mezi Božími pannami". Tedy z téhož důvodu ani dvojženatý před křtem svěcen.

Odpovídám: Musí se říci, že křest ruší viny a neruší manželství. Pročež, ježto ze samého manželství následuje vyřazenost, křtem nemůže býti zrušena, jak praví Augustin.

K prvnímu se tedy musí říci, že v tom případě neplatí mínění Jeronymovo; leč snad jej chceme vysvětliti, že mluví vzhledem k snadnějšímu prominutí.

K druhému se musí říci, že co činí větší, nemusí činiti menší, leč je k němu zařízeno; a to chybí v projednáváním, protože křest není zařízen k odstranění vyřazenosti.

K třetímu se musí říci, že to jest rozuměti o trestech, jež následují ze skutkového hříchu, jako uvalené nebo uvalitelné; nikdo totiž křtem nenabývá panenství, ani podobně nerozdělení těla.

Ke čtvrtému se musí říci, že křest připodobňuje Kristu vzhledem k ctnosti mysli, ale ne vzhledem ke stavu těla, jehož se dbá při panenství nebo rozdělení těla.

K pátému se musí říci, že ony vyřazenosti byly nabyty z lehkých příčin neustavičných; a proto také mohly oněmi svátostmi býti odstraněny. A také byly k tomu zařízeny; avšak křest není k tomu zařízen.

LXVI. ČLÁNEK 5.

Zda dvojženatému lze prominouti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dvojženatému nelze prominouti, protože Extra. O dvojženatých se praví: „Duchovním, kteří, pokud na nich bylo, druhou manželku si vzali manželsky, jakožto dvoj ženatým není dovoleno prominouti.“

Mimo to proti božskému právu nelze prominouti. Ale všechno, co se praví v kánonu, náleží k božskému právu. Poněvadž tedy Apoštol v kanonickém Písmě praví, I. Tim. 3: „Biskup musí býti muž jedné manželky“, zdá se, že v tom nelze prominouti.

Mimo to nikomu nelze dáti prominutí v těch, jež jsou nezbytná ke svátosti. Ale nebýti vyřazeným je nezbytné ke svátosti svěcení, poněvadž naznačování, jež je svátosti bytnostní, chybí u toho, kdo je vyřazený. Tedy nelze mu v tom prominouti.

Mimo to, co bylo učiněno rozumně, to nelze rozumně změnit. Může-li se tedy rozumně prominouti dvojženatému, nerozumně mu byla připojena vyřazenost; což je nevhodné.

Avšak proti jest, že papež Lucius prominul biskupu Palermskému, jenž byl dvoj ženatý.

Mimo to papež Martin praví: „Pojme-li lector vdovu za manželku, zůstane na lectorství; nebo, je-li nutné, stane se podjáhnem, ne však výše; podobně byl-li dvoj ženatý.“ Tedy aspoň až po podjáhenství může se mu prominouti.

Odpovídám: Musí se říci, že dvojženství není připojena vyřazenost z přírodního práva, nýbrž z ustanoveného práva; ani také není z bytnosti svěcení, aby někdo nebyl dvoj ženatý, což je patrné z toho, že, přistoupí-li nějaký dvojženatý ke svěcení, dostává charakter. A proto papež může takovou vyřazenost prominouti zcela, ale biskup pro nižší svěcení; a někteří praví, že také pro vyšší u těch, kteří chtějí sloužiti Bohu v řeholi, aby nebylo toulání řeholníků.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona dekretálka ukazuje, že se stejně nesnadno promíjí těm, kteří ve skutečnosti s více uzavřeli, jako kdyby uzavřeli podle práva; ne že prostě se odpírá papeži moc prominouti takovým.

K druhému se musí říci, že to je pravdivé o tom, co je z přírodního práva, a o tom, co je nezbytné ke svátostem a k víře. Ale v jiných, jež jsou z ustanovení apoštolů, může prominouti ten, kdo má prvenství v Církvi, poněvadž Církev má nyní tutéž moc stanoviti a zrušiti, jakou měla tehdy.

K třetímu se musí říci, že ne jakékoliv naznačování je z bytnosti svátosti, nýbrž pouze ono, jež náleží k působnosti svátosti; a takové se neodstraňuje vyřazeností.

Ke čtvrtému se musí říci, že v jednotlivostech nelze najíti ráz, jenž všem patří rovně, pro jejich různost. A proto, co bylo všeobecně důvodně stanoveno z uvážení těch, jež se přiházejí většinou, může také prominutím důvodně býti zrušeno v nějakém určitém případě.

OTÁZKA LXVII. O ZÁPUDNÍM LÍSTKU

Dělí se na sedm článků.

Potom je úvaha o zápuďním lístku.

O tom je sedm otázek:

1. Zda nerozlučnosť manželství je ze zákona přírody.
2. Zda zapuzení manželky může být dovoleno z prominutí.
3. Zda pod Mojžíšovým zákonem bylo dovoleno.
4. Zda je dovoleno zapuzené manželce vzít jiného muže.
5. Zda je dovoleno muži opět přijmouti zapuzenou od sebe.
6. Zda příčinou zapuzení byla nenávisť manželky.
7. Zda příčiny zapuzení měli napsati do lístku.

LXVII. ČLÁNEK 1.

Zda neodlučitelnost manželky je ze zákona přírody.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neodlučitelnost manželky není ze zákona přírody. Zákon přírody totiž je společný všem. Ale žádným zákonem mimo zákon Kristův nebylo zakázáno propustiti manželku. Tedy neodlučitelnost manželky není ze zákona přírody.

Mimo to svátosti nejsou ze zákona přírody. Ale neodlučitelnost manželky patří k dobru svátosti. Tedy není ze zákona přírody.

Mimo to spojení muže a ženy v manželství je zařizeno hlavně k plození potomstva a výchově a výuce. Ale tato všechna skončí se v nějakém určitém čase. Tedy po onom čase je dovoleno propustiti manželku bez nějaké újmy zákona přírody.

Mimo to v manželství se hlavně hledá dobro potomstva. Ale nerozlučnosť manželství je proti dobru potomstva, protože, jak praví filosoové, nějaký muž nemůže z nějaké ženy obdržeti potomstvo, mohl by však obdržeti z jiné, a ona by také z jiného muže mohla otěhotněti. Tedy nerozlučnosť manželství je více proti zákonu přírody než ze zákona přírody.

Avšak proti, to je hlavně ze zákona přírody, co příroda dobře ustavená dostala od svého počátku. Ale nerozlučnosť manželství je taková, jak je patrné Mat. 19. Tedy je ze zákona přírody.

Mimo to ze zákona přírody je, aby člověk se neprotivil Bohu. Ale člověk by byl jaksi proti Bohu, kdyby rozloučil, „co Bůh spojil“. Poněvadž tedy z toho má manželství nerozlučnosť, zdá se, že je ze zákona přírody.

Odpovídám: Musí se říci, že manželství z úmyslu přírody je zařizeno k výchově potomstva, nejen na nějaký čas, nýbrž pro celý život potomstva. Pročez je ze zákona přírody, aby rodiče shromažďovali pro děti, a děti byly dědici rodičů. A proto, poněvadž potomstvo je společné dobro muže i manželky, musí jejich společnost ustavičně zůstat nerozdělená, jak velí zákon přírody. A tak nerozlučnosť manželství je ze zákona přírody.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouze zákon Kristův přivedl lidské pokolení k dokonalosti, uváděje je do stavu nové přirozenosti. Pročez ani v zákoně Mojžíšově, ani v lidských zákonech nemohlo být odstraněno všechno, co bylo proti zákonu přírody; to totiž bylo vyhrazeno pouze zákonu ducha života.

K druhému se musí říci, že nerozlučnosť přísluší manželství, pokud je znamením ustavičného spojení Krista a Církve, a pokud je ke službě přírodě, zařizeno k dobru potomstva, jak bylo řečeno. Ale protože rozloučení manželství více přímo odporuje naznačování svátosti než dobru potomstva, jemuž odporuje v důsledku, nerozlučnosť manželství rozumí se spíše v dobru svátosti než v dobru potomstva; ačkoliv v obou se může rozuměti: a pokud patří k dobru potomstva, bude ze zákona přírody, ne však pokud náleží k dobru svátosti.

K třetímu je patrné řešení z řečených.

Ke čtvrtému se musí říci, že manželství je hlavně zařízeno k obecnému dobru, pro hlavní cíl, jenž je dobro potomstva; ačkoli též pro druhotný cíl je zařízeno k dobru osoby uzavírající manželství, pokud ze sebe je na léčení dychtivosti. A proto v zákonech manželských se více bere v úvahu, co se hodí všem, než co může patřit jednomu. Ačkoli tedy nerozlučnost manželství překládá dobru potomstva v nějakém člověku, přece je vhodná dobru potomstva jednoduše. A proto důvod nedokazuje.

LXVII. ČLÁNEK 2.

Zda mohlo býti prominutím dovoleno propustiti manželku.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemohlo býti dovoleno prominutím propustiti manželku. Co totiž je v manželství proti dobru potomstva, to je proti příkazům zákona přírody, jež jsou neprominutelné. Ale propuštění manželky je takové. Tedy atd.

Mimo to souložnice se liší od manželky především v tom, že není nerozlučně spojená. Ale mítí souložnice bylo neprominutelné. Tedy i propustiti manželku.

Mimo to lidé nyní tak mohou přijmouti prominutí, jak mohli kdysi. Ale nyní se nemůže prominouti někomu, aby propustil manželku. Tedy ani kdysi.

Avšak proti, Agar byla poznána Abrahamem manželským citem, jak bylo řečeno. Ale on ji vyhnal z příkazu božského, a nehřešil, Gen. 21. Tedy prominutím se mohlo státi dovoleným, aby člověk propustil manželku.

Odpovídám: Musí se říci, že prominutí v příkazech, hlavně jež jsou nějakým způsobem ze zákona přírody, je jako změna přirozeného průběhu věci. A ten se může měniti dvojmo: jedním způsobem z nějaké přírodní příčiny, od níž je jiné přírodní příčině překáženo v jejím průběhu, jako je ve všech věcech, jež z menší části náhodně se přiházejí v přírodě. Ale tímto způsobem se nemění průběh přírodních věcí, jež jsou vždy, nýbrž těch, jež jsou často. Jiným způsobem příčinou zcela nadpřirozenou, jako se přihází v zázracích: a tímto způsobem se může měniti přírodní průběh, nejen který je zařízen býti často, nýbrž který je zařízen býti vždycky; jak je patrné v zastavení slunce za času Josuova a návratu jeho za času Ezechiášova a při zázračném zatmění v době utrpení Kristova. Tak totiž důvod prominutí v příkazech zákona přírody je někdy v nižších příčinách: a tak může prominutí padati na druhé příkazy zákona přírody, ne však na první, protože ony jsou jakožto vždy trvající, jak bylo řečeno. Někdy však je pouze ve vyšších příčinách: a tu může býti prominutí Bohem také proti prvním příkazům zákona přírody, na naznačení nebo důkaz nějakého božského tajemství, jak je patrné při prominutí v příkaze učiněném Abrahamovi o zabití nevinného syna. Taková prominutí se však nestávají obecně všem, nýbrž některým jednotlivým osobám, jako se také přihází v zázracích. Jestliže tedy nerozlučnost manželství je obsažena mezi prvními příkazy zákona přírody, pouze druhým způsobem mohla spadati pod prominutí. Jestliže však je mezi druhými příkazy zákona přírody, také prvním způsobem mohla spadati pod prominutí. Zdá se však obsažena spíše mezi druhými příkazy zákona přírody. Nerozlučnost manželství totiž není zařízena k dobru potomstva, jež je hlavním cílem manželství, leč v tom, že rodiče mají se postarati o děti na celý život náležitou přípravou těch, jež jsou nutná v životě. Taková však příprava není prvním úmyslem přírody, podle níž všechna jsou společná. A proto propuštění manželky se nezdá proti prvnímu úmyslu přírody, a v důsledku ani proti prvním příkazům zákona přírody, nýbrž proti druhým. Pročež se zdá, že také prvním způsobem může spadati pod prominutí.

K prvnímu se tedy musí říci, že v dobru potomstva, pokud je prvním úmyslem přírody, se rozumí plození a výživa a výchova, až potomstvo je přivedeno k dokonalému věku. Ale aby bylo opatřeno do budoucna postoupením dědictví a jiných statků, zdá se náležeti k druhému úmyslu zákona přírody.

K druhému se musí říci, že mítí souložníci je proti dobru potomstva vzhledem k tomu, co pro ně příroda prvním úmyslem zamýšlí, totiž výchovu a výuku, což vyžaduje dlouhé spolubydlení rodičů; což není se souložnicí, jež se bere na čas. A proto není podobně. Avšak vzhledem k druhému úmyslu, také může spadati pod prominutí mítí souložníci, jak je patrné Ose. I.

K třetímu se musí říci, že nerozlučnost, ačkoliv je v druhém úmyslu manželství, pokud je ke

službě přírodě, přece je prvním jeho úmyslem, pokud je svátost Církve. A proto, když bylo ustanoveno, aby bylo svátostí Církve, dokud trvá takové ustanovení, nemůže spadati pod prominutí, leč snad druhým způsobem prominutí.

LXVII. ČLÁNEK 3.

Zda bylo pod zákonem Mojžíšovým dovoleno propustiti manželku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pod zákonem Mojžíšovým bylo dovoleno propustiti manželku. Jeden způsob souhlasu totiž je nezakázati, ač můžeš zakázati. Souhlasiti však s nedovoleným je nedovolené. Poněvadž tedy Mojžíš nezakázal zapuzení manželky, a nezhřešil, protože „zákon je svatý“, jak se praví Řím 7, zdá se, že někdy zapuzení bylo dovoleno.

Mimo to proroci mluvili z vnuknutí Ducha Svatého, jak je patrné II. Petr. 1. Ale Malach. 2 se praví: „Když budeš míti v nenávisti, propusť.“ Poněvadž tedy to, co Duch Svatý vnukne, není nedovolené, zdá se, že zapuzení manželky nebylo vždy nedovolené.

Mimo to Zlatoústý praví K Mat., že, jako apoštolové dovolili druhý sňatek, tak Mojžíš dovolil zápuďní lístek. Ale druhý sňatek není hřích. Tedy ani zapuzení manželky pod zákonem Mojžíšovým.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 19, že zápuďní lístek byl dán od Mojžíše židům „pro tvrdost jejich srdce“. Ale tvrdost jejich srdce je neomlouvala od hříchu. Tedy ani zákon o zápuďním lístku.

Mimo to Zlatoústý praví, K Mat., že „Mojžíš, dávaje zápuďní lístek, neukázal spravedlnost Boží, nýbrž hříchu odňal vinu hříchu, aby se nezdálo hříchem, co židé konají, jakožto podle zákona“.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že ti, kdo pod zákonem dáním lístku zápuďního propouštěli manželku, nebyli omluveni od hříchu, ačkoliv byli omluveni od uvalení trestu podle zákona; a proto se praví, že Mojžíš dovolil zápuďní lístek. A tak udávají čtyři způsoby dovolení: jeden z nevyslovení příkazu, takže, když se větší dobro nepřikazuje, řekne se, že menší dobro se dovoluje: jako Apoštol dovolil manželství, nenařídív panenství, I. Kor. 7. Druhý z nevyslovení zákazu, jako všední slují dovolené, protože nejsou zakázané. Třetí nekonáním zabránění; a tak slují všechny hříchy dovolené od Boha, pokud nezabrání, ač může zabrániti. Čtvrtý neustanovením trestu; a tak zápuďní lístek v zákoně byl dovolen; ne sice pro dosažení nějakého většího dobra, jako bylo prominutí míti více manželek, nýbrž pro zabránění většímu zlu, totiž vraždění manželek, k němuž židé byli náchylní pro porušení náhlivé; jako také jim bylo dovoleno úrokovati cizince, pro jakési porušení v dychtivé, aby totiž své bratry neúrokovali; a jako také pro porušení podezřívavosti v rozumové byla dovolena obět žárlivosti, aby u nich pouhé podezření neporušilo úsudek.

Ale poněvadž Starý zákon, ačkoli neuděloval milost, přece byl dán na to, aby ukázal hřích, jak obecně praví svatí, proto se jiným zdá, že, kdyby zapuzením manželky hřešili, mělo se jim aspoň zákonem nebo proroky naznačiti, Isai. 58: „Zvěstuj lidu mému jejich zločiny;“ jinak by se zdáli příliš zanedbání, kdyby jim nebyla nikdy oznámena ta, jež jsou nezbytná ke spáse, jež neznali; avšak toto nemůžeme říci, protože spravedlnost zákonitá, toho času zachovávaná, zasluhovala život věčný. A proto praví, že, ač zapuďiti manželku je o sobě zlo, přece z připuštění Božího se stávalo dovoleným; a to potvrzují autoritou Zlatoústého, který praví, K Mat., že „hříchu vzal zákonodárce vinu, když připustil zapuzení“. A ačkoli se toto říká důvodněji, přece první se obecněji drží. Proto k obojím důvodům se musí odpovědět.

K prvnímu se tedy musí říci, že někdo, kdo může zakázati, nehřeší, zdrží-li se zákazu, nedoufaje polepšení, nýbrž soudě, že spíše zlý bere příležitost z takového zákazu. A tak bylo Mojžíšovi: pročež, opřen o božskou moc, zápuďní lístek nezakázal.

K druhému se musí říci, že proroci vnuknutím Ducha Svatého neřekli, že jest propustiti manželku, jakoby z příkazu Ducha Svatého, nýbrž jako dovolené, aby nenastala horší zla.

K třetímu se musí říci, že onu podobnost dovolení nelze rozuměti ve všem, nýbrž pouze pro touž příčinu, protože obě dovolení byla dána na uvarování hanebnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač tvrdost srdce neomlouvala od hříchu, přece dovolení učiněné

pro tvrdost omlouvalo.

Některá totiž se zakazují tělesně zdravým, jež se nezakazují nemocným; a proto nehřeší nemocní, užívající dovolení sobě daného.

K pátému se musí říci, že nějaké dobro lze opominouti dvojmo: jedním způsobem pro dosažení nějakého většího dobra; a tu opominutí onoho dobra ze vztahu k většímu dobru dostává počestnost, jako počestně opominul Jakub jedinou manželku pro dobro potomstva. Jiným způsobem se opomine nějaké dobro pro vyhnutí většímu zlu; a tu, stane-li se to mocí toho, kdo může prominouti, opominutí takového dobra nemá provinu, ale také nezískává počestnost. A tak nerozlučnost manželství se opomíjela v zákoně Mojžíšově pro vyhnutí většímu zlu, totiž zavraždění manželky. A proto Zlatoústý praví, že, „hříchu vzal vinu“. Ačkoli totiž zůstávala v zapuzení nezřízenost, pročej sluje hřích, přece nemělo provinu hříchu ani časného, ani věčného, pokud nastávalo z božského prominutí; a tak byla od něho odňata vina. A proto také on tamtéž praví, že „bylo dovoleno zapuzení, špatné sice, ale dovolené“. Což ti, kteří jsou při prvním mínění, odnášejí pouze k tomu, že nemělo provinu časného trestu.

LXVII. ČLÁNEK 4.

Zda je dovoleno zapuzené manželce míti jiného muže.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bylo dovoleno zapuzené manželce míti jiného muže, protože v *zapuzení* více byla nepravost zapuzujícího muže než manželky zapuzené. Ale muž mohl bez hříchu jinou pojmouti za manželku. Tedy i manželka bez hříchu mohla pojmouti jiného muže.

Mimo to Augustin praví o dvou manželkách, že, „když bylo mravem, nebylo hříchem“. Ale v době Starého zákona byl takový zvyk, že zapuzená si brala jiného muže, jak je patrné Deut. 24: „Když odejde a pojme jiného muže,“ atd. Tedy manželka nehřešila spojením s jiným mužem.

Mimo to, Mat. 5, Pán ukazuje, že spravedlnost Nového zákona oplývá vůči spravedlnosti Starého zákona. Praví však, že to náleží k nadbytku spravedlnosti Nového zákona, aby zapuzená manželka nepojala jiného muže. Tedy ve Starém zákoně směla.

A však proti jest, co se praví Mat. 5: „Kdo pojme propuštěnou, cizoloží.“ Ale cizoložství nebylo nikdy dovoleno ve Starém zákoně. Tedy zapuzené manželce nebylo dovoleno míti jiného muže.

Mimo to Deut. 24 se praví, že zapuzená žena, jež pojala jiného muže, byla poskvrněna a ohavností Pánu. Tedy hřešila, pojavši jiného muže.

Odpovídám: Musí se říci, že podle uvedeného prvního mínění hřešila manželka, pojavši po zapuzení jiného muže, protože dosud první manželství nebylo zrušeno. Žena totiž, „jak dlouho žije muž, je poutána zákonem muže“, jak je patrné Řím. 7. Nemohla však míti zároveň více mužů. — Ale podle druhého mínění, jako bylo z božského prominutí dovoleno muži zapuditi manželku, tak manželce pojmouti jiného muže, protože nerozlučnost manželství přestávala následkem božského prominutí; ale slovo Apoštolovo rozumí se při trvání této nerozlučnosti. Abychom tedy k obojím důvodům odpověděli:

K prvnímu se tedy musí říci, že muži bylo dovoleno zároveň míti více manželek z božského prominutí; a proto, propustiv jednu, i když manželství nebylo zrušeno, mohl pojmouti jinou. Ale nikdy nebylo manželce dovoleno míti více mužů. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že v onom slově Augustinově mrav neznamená zvyk, nýbrž počestný skutek, pokud od mravu někdo sluje umravněný, protože je dobrých mravů, a jako od mravů sluje mravní filosofie.

K třetímu se musí říci, že Pán ukazuje, Mat. 5, že Nový zákon předstihuje Starý v radách, nejen vzhledem k těm, jež Starý zákon činil dovolené, nýbrž také vzhledem k těm, jež ve Starém zákoně byla nedovolená, ale od mnohých byla považována za dovolená nesprávným výkladem příkazů, jak je patrné u nenávidění nepřítele. A tak je také se zapuzením.

Ke čtvrtému se musí říci, že slovo Páně se rozumí vzhledem k času Nového zákona, v němž řečené dovolení je odstraněno. A tak se také rozumí ono slovo Zlatoústého, jenž praví, že „kdo

podle zákona propouští manželku, činí čtyři nepravosti, protože u Boha je vrah", pokud má předsevzetí zavraždit manželku, kdyby ji nepropustil; „a protože propouští nesmilnivší", ve kterémžto jediném případě zákon evangelia připouští propustit manželku; „a podobně, že ji činí cizoložnou, a cizoložníkem onoho, s nímž se spojuje".

K pátému se musí říci, že jedna Glossa praví: „Poskvrněná je a hanebná;" totiž soudem onoho, jenž ji jako poskvrněnou dříve propustil: a tak nemusí býti poskvrněná jednoduše. — Nebo sluje poskvrněná tím způsobem, jako slul nečistý, kdo se dotkl mrtvoly nebo malomocného, ne nečistotou viny, nýbrž jakési zákonné vyřazeností. Pročež též knězi nebylo dovoleno pojmouti za manželku vdovu nebo zapuzenou.

LXVII. ČLÁNEK 5.

Zda je dovoleno muži zapuzenou od sebe přijmouti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že bylo muži dovoleno zapuzenou od sebe opět přijmouti. Je totiž dovoleno napravit, co bylo špatně učiněno. Ale špatně bylo učiněno, že manželku zapudil. Tedy bylo dovoleno to napravit uvedením manželky k sobě.

Mimo to vždy bylo dovoleno odpustit hřešícímu, poněvadž je to mravní příkaz, jenž zůstává v každém zákoně. Ale muž, přijímaje manželku zapuzenou, jí zhřešivší odpouštěl. Tedy to bylo i dovoleno.

Mimo to Deut. 24 se udává za příčinu, proč zapuzená manželka nemůže býti opět přijata, „protože je poskvrněná". Ale zapuzená se neposkvrňuje, leč pojetím jiného muže. Tedy aspoň dříve než pojala jiného muže, bylo dovoleno ji přijmouti.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 24, že „nebude ji moci dřívější manžel přijmouti".

Odpovídám: Musí se říci, že v zákoně o zápuďním lístku dvě byla dovolená, totiž propustit manželku, a propuštěné manželce spojení s jiným: a dvě přikázána, totiž napsaný zápuďní lístek, a že manžel zapuďivší nemůže ji opět přijmouti. A to podle těch, kteří drží první mínění, bylo učiněno za trest ženě, jež se vdala za jiného, a tímto hříchem byla poskvrněna; ale podle jiných, aby muž snadno nezapuzoval manželku, které by potom žádným způsobem nemohl zpět nabýti.

K prvnímu se tedy musí říci, že k zabránění onomu zlu, jež spáchal někdo zapuzením manželky, bylo nařízeno, že muž zapuzenou manželku znovu nemůže vzíti, jak je patrné z řečených. A proto bylo Bohem nařízeno.

K druhému se musí říci, že vždy bylo dovoleno odpustit hřešícímu co do trpkosti srdce, ale ne co do trestu Bohem vyměřeného.

K třetímu se musí říci, že v tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že bylo dovoleno smířiti s mužem zapuzenou manželku, nebyla-li v manželství s jiným mužem spojena; tu totiž pro cizoložství, jemuž se žena dobrovolně poddala, dávalo se jí za trest, že se nevrátí k prvnímu muži. Ale protože zákon všeobecně zakazuje, proto praví jiní, že také než se vdala za jiného, nemohla býti zavolána zpět, jakmile byla zapuzena; protože poskvrnění se nerozumí co do viny, nýbrž jak bylo řečeno.

LXVII. ČLÁNEK 6.

Zda příčina zapuzení byla nenávisť manželky.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že příčina zapuzení byla nenávisť manželky. Neboť se praví Malach. 2: „Až pojmeš nenávisť, propuštěj ji." Tedy, atd.

Mimo to Deut. 24 se praví: „Nenalezne-li milost před jeho očima pro něco ošklivého," atd. Tedy totéž, co dříve.

Avšak proti, neplodnost a smilstvo více jsou protivná manželství než nenávisť. Tedy ta měla býti příčinou zapuzení spíše než nenávisť.

Mimo to nenávisť může míti příčinou ctnost toho, kdo je nenáviděn. Je-li tedy nenávisť dostavující příčina, tu by mohla býti žena zapuzena pro svou ctnost; což je nesmyslné.

Mimo to Deut. 22: „Pojme-li muž manželku a potom počne nenáviděti, a bude hledati příležitosti, proč by ji propustil, a předhazuje jí zprznění před manželstvím, nedokáže-li zcela, bude bit,

a bude pokutován stem šiklů stříbra, a nebude moci ji propustiti po všechny dny svého života." Tedy nenávist není dostačující příčina zapuzení.

Odpovídám: Musí se říci, že příčina dovolení propustiti manželku bylo zamezení vraždě manželky, jak svatí obecně praví. Nejblíží příčina však zavraždění člověka je nenávist. A proto nejblíží příčina zapuzení je nenávist. Ale nenávist vzniká z nějaké příčiny, jako též milování. A proto je třeba udati také nějaké vzdálené příčiny zapuzení, jež byly příčinou nenávisti. Praví totiž Augustin, v Glose Deut. 24: „Mnohé byly v zákoně příčiny propuštění manželky: Kristus vyňal pouze smilstvo; ostatní však obtíže káže snášeti pro udržení víry a čistoty manželství." Těmi příčinami pak se rozumějí ošklivosti buď na těle, jako nemoc, nebo značná vada; nebo na duši, jako smilstvo, nebo jiné takové, jež v mravech působí nepočetnost. Ale někteří tyto příčiny více zúžují, dosti důvodně říkajíce, že nebylo dovoleno zapuditi, leč pro nějakou příčinu, přistoupivší po manželství; aniž pro kteroukoli takovou, nýbrž pouze pro ony, jež mohou překážeti dobru potomstva buď na těle, jako neplodnost a malomocenství nebo něco takového, nebo na duši, jako kdyby byla špatných mravů, jež by děti ze soužití s ní napodobovaly. Ale jedna glosa k onomu Deut. 24, „nenalezne-li milost", atd., zdá se více zúžovati, totiž na hřích, když praví, že „tam ošklivostí se rozumí hřích". Ale hřích jmenuje glosa nejen v mravech duše, nýbrž také v přirozenosti těla.

Tak tedy *první dvě* připouštíme.

K třetímu se musí říci, že neplodnost a taková jsou příčinou nenávisti; a tak jsou vzdálené příčiny zapuzení.

Ke čtvrtému se musí říci, že pro ctnost není někdo nenáviděný, o sobě řečeno, protože dobrota je příčinou milování. A proto důvod neplatí.

K pátému se musí říci, že se dávalo za trest muži, že nemohl navždy zapuditi manželku v onom případě, jako také v jiném případě, když zprzil dívku.

LXVII. ČLÁNEK 7.

Zda příčiny zapuzení se musily psáti v lístku.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se měly příčiny zapuzení psáti v lístku, protože napsaným zápuďním lístkem vymyká se trestu zákona. Ale to se zdá zcela nespravedlivé, neoznačilo se dostatečné příčiny zapuzení. Tedy se musily psáti v lístku.

Mimo to se zdá, že ono napsání nemělo jiného účelu, než aby se ukázaly příčiny zapuzení. Tedy, jestliže se neveysaly, nadarmo se dával onen lístek.

Mimo to Mistr to praví v Předloze.

Avšak proti, příčiny zapuzení buď byly dostatečné nebo ne. Jestliže dostatečné, uzavírala se ženě cesta k druhým vdavkám, jež se jí připouštěly podle zákona. Jestliže však nedostatečné, ukazovalo se zapuzení nespravedlivým: a tak se nemohlo státi zapuzení. Tedy žádným způsobem se tam nevypisovaly podrobně příčiny zapuzení.

Odpovídám: Musí se říci, že příčiny zapuzení se nevypisovaly do lístku podrobně, nýbrž povšechně, aby se zapuzení ukázalo spravedlivým; ale podle Josefa, IV. kn. Starožit., aby žena, majíc napsaný lístek o zapuzení, mohla se vdáti za druhého: jinak totiž by jí nebývalo uvěřeno. Pročež v něm podle něho bylo napsáno toto: „Slibuji ti, že nikdy se s tebou nespojím." Ale podle Augustina, XIX. Proti Faust., proto se psal lístek, „aby časovým průtahem a odrazující radou písařů muž upustil od předsevzetí zapuzení."

A tím je patrné řešení k námitkám.

OTÁZKA LXVIII.

O DĚTECH NEMANŽELSKY NAROZENÝCH.

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o dětech nemanželsky narozených. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda, kteří se rodí mimo pravé manželství, jsou nemanželští.
2. Zda nemanželské děti mají z toho odnášeti škodu.

3. Zda mohou býti prohlášeny za manželské.

LXVIII. ČLÁNEK 1.

Zda, kteří se rodí mimo pravé manželství, jsou nemanželská.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že děti, které se rodí mimo pravé manželství, jsou manželské, protože dítě podle zákona narozené sluje manželské. Ale každé se rodí podle zákona, aspoň přírody, jenž je nejsilnější. Tedy kterékoli dítě sluje manželské.

Mimo to obecně se říká, že manželské dítě je, jež je narozeno ze zákonitého manželství, nebo z toho, jež před Církví se považuje za zákonité. Ale přihodí se někdy, že nějaké manželství je od Církve považováno za zákonité, ačkoli má překážku, takže není pravým manželstvím, ale vědí to uzavírající před Církví; a jestliže tajně uzavřou, a neznají překážku, zdá se zákonitým před Církví, protože není zakázáno Církví. Tedy děti mimo pravé manželství narozené nejsou nemanželské.

Avšak proti, nemanželské sluje, co je proti zákonu manželství. Ale ty, které se rodí mimo manželství, rodí se proti zákonu manželství. Tedy jsou nemanželské.

Odpovídám: Musí se říci, že je čtverý stav dětí: některé totiž jsou přirozené a manželské, jako ony, které se rodí z pravého a zákonitého manželství; některé pak přirozené a nemanželské, jako děti, které se rodí z jednoduchého smilstva; některé manželské a nepřirozené, jako děti přivlastněné; některé ani manželské ani přirozené, jako nepravé, narozené z cizoložstva nebo z násilí; takové totiž se rodí i proti ustanovenému zákonu i výrazně proti zákonu přírody. A tak jest přistupiti, že některé děti jsou nemanželské.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv oni, kteří se rodí z nedovolené soulože, rodí se podle přírody, jež je společná člověku a všem živočichům, přece se rodí proti zákonu přírody, který je vlastní lidem; protože smilstvo a cizoložství, a takové jsou proti zákonu přírody. A proto takové podle žádného zákona nejsou manželské.

K druhému se musí říci, že nedovolenou soulož omlouvá od hříchu nevědomost, není-li chtěná. Pročez ti, kteří se v dobrém přesvědčení berou před Církví, ačkoliv je překážka, jestliže nevědí, nehřeší, ani děti nejsou nemanželské; jestliže však vědí, ač to trpí Církev, jež nezná překážek, nejsou omluveni od hříchu, ani děti od nemanželskosti. Jestliže však nevědí, a tajně "uzavřou, také nejsou omluveni, protože taková nevědomost se zdá chtěná.

LXVIII. ČLÁNEK 2.

Zda nemanželské děti mají z toho odnášeti nějakou škodu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemanželské děti nemají z toho odnášeti nějakou škodu, protože dítě nemá býti trestáno za hřích otcův, jak je patrné z výroku Božího, Ezech. 18. Ale že tento se rodí z nedovolené soulože, není jeho hřích, nýbrž hřích otcův. Tedy z toho nemá propadnouti nějaké škodě.

Mimo to lidská spravedlnost má za vzor božskou. Ale Bůh rovně uděluje přirozená dobra dětem manželským i nemanželským. Tedy i podle lidských práv nemanželské děti mají býti rovně hodnoceny s manželskými.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 25, že Abraham dal všechny své statky Izákovi, a dětem souložnic udělil dary; a přece ony nebyly narozeny z nedovolené soulože. Tedy mnohem více mají ony, které se rodí z nedovolené soulože, odnášeti tuto škodu, že nenastupují ve statcích otcovských.

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojmo říká propadnutí škodě z něčeho. Jedním způsobem tím, že se mu odnímá, co mu náleželo; a tak nemanželské dítě nepropadá žádné škodě. Jiným způsobem tím, že mu není něco povinné, co jinak mu mohlo býti povinné; a tak nemanželské dítě propadá dvojí škodě: jedné, protože není připuštěn k zákonitým úkonům, jako k úřadům nebo hodnostem, jež vyžadují nějaké vynikání u těch, kteří je vykonávají; jiné škodě propadá, protože nenastupuje v otcovské dědictví. Ale přece přirozené děti mohou nastoupiti toliko v šestém dílu, nepravé však v žádném dílu, ačkoli z přírodního práva rodiče jsou vázáni obstarati jim nezbytná. Pročez patří pečlivosti biskupově, aby oba rodiče přinutil k tomu, aby jim obstarali.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstoupiti škodu tímto druhým způsobem není trest. A proto nepravíme, že je pro někoho trestem, že nenastupuje v nějakém království proto, že není synem královým. A podobně není trestem, že někomu, kdo není manželský, nejsou povinna ta, která mají manželské děti.

K druhému se musí říci, že nemanželská soulož není proti zákonu, pokud jest úkon plodivé síly, nýbrž pokud vychází ze zlé vůle. A proto nemanželské dítě nepropadá škodě v těch, jež se získávají z přírodního vzniku, nýbrž v těch, jež nastávají nebo se získávají z vůle.

LXVIII. ČLÁNEK 3.

Zda nemanželské dítě může býti prohlášeno za manželské.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemanželské dítě nemůže býti prohlášeno za manželské. Kolik totiž je vzdálen nemanželský od manželského, tolik obráceně manželský od nemanželského. Ale manželský nikdy se nestane nemanželským. Tedy ani nemanželský se nikdy nestane manželským.

Mimo to nemanželská soulož plodí nemanželské dítě. Ale nemanželská soulož se nikde nestane manželskou. Tedy ani nemanželské dítě nemůže býti prohlášeno za manželské.

Avšak proti, co je zavedeno zákonem, může býti zákonem odvoláno. Ale nemanželskost dětí je zavedena ustanoveným zákonem. Tedy nemanželské dítě může býti prohlášeno za manželské tím, kdo má moc zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že nemanželské dítě může býti prohlášeno za manželské, ne že se stane narozeným z manželské soulože, protože ona soulož přešla, a nikdy se nemůže státi manželskou, jakmile jednou byla nemanželská; ale je prohlášeno za manželské, pokud škody, jimž propadá nemanželské dítě, odstraňují se mocí zákona. A je šest způsobů prohlášení za manželské. Dva podle kánonů, když totiž někdo pojme za manželku onu, z níž zplodil nemanželské dítě, jestliže nebylo cizoložství; a ze zvláštního povolení a prominutí Pána Papeže. Čtyři jiné způsoby pak jsou podle zákonů: první je, odevzdá-li otec přirozeného syna císařovu dvoru; tím totiž samým je prohlášen za manželského pro vznešenost dvora; druhý, jmenuje-li jej otec v závěti zákonitým dědicem, a syn pak odevzdá závět císaři; třetí jest, není-li žádný syn manželský, a sám syn se dá vladaři; čtvrtý je, otec jmenuje-li jej manželským ve veřejné listině nebo s podpisem tří svědků, a nepřidá přirozeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že někomu se může státi milost bez nespravedlnosti. Ale nemůže býti někomu uškozeno, leč za vinu. A proto spíše se může státi nemanželský manželským než obráceně. Ač totiž manželský je někdy zbaven dědictví za vinu, přece nesluje nemanželský, protože měl manželské zrození.

K druhému se musí říci, že nemanželská soulož má v sobě neodlučitelný nedostatek, jímž je proti zákonu; a proto se nemůže státi manželskou. A není podobně s nemanželským dítětem, jež nemá takový nedostatek.

OTÁZKA LXIX.

O TĚCH, JEŽ MAJÍ VZTAH KE VZKŘÍŠENÍ; A NEJPRVE O MÍSTĚ DUŠÍ PO SMRTI

Dělí se na sedm článků.

Potom jest jednati o těch, jež mají vztah ke stavu vzkříšení. Když totiž bylo pověděno o svátostech, jimiž člověk je vysvobozován ze smrti viny, následuje řeč o vzkříšení, jímž člověk je vysvobozen ze smrti trestu.

V projednávání pak vzkříšení jest uvážiti trojí, totiž předcházející vzkříšení, doprovázející a následující. A proto nejprve se musí říci o těch, jež z části, ač ne zcela, předcházejí vzkříšení; za druhé o samém vzkříšení a jeho okolnostech; za třetí o těch, jež je následují.

V předcházejících pak vzkříšení první úvaha jest o přibytých duších, po smrti jim vyznačených; druhá o jakosti odloučených duší a trestu, působeném jim ohněm; třetí o přispění, jímž duše zesnulých jsou od živých podporovány; čtvrtá o modlitbách svatých, jsoucích ve vlasti; pátá o zna-

meních, předcházejících obecnému soudu; šestá o ohni posledního sežehnutí světa, jenž přijde před zjevením Soudce.

O prvním je sedm otázek:

1. Zda duším po smrti jsou vyznačeny příbytky.
2. Zda ihned po smrti jsou duše do nich uvedeny.
3. Zda z oněch míst mohou vyjít.
4. Zda okraj pekla je totéž, co lůno Abrahamovo.
5. Zda okraj je totéž co peklo zavržených.
6. Zda okraj Otců je totéž co okraj dětí.
7. Zda se má rozlišovati tolik příbytků.

LXIX. ČLÁNEK 1.

Zda jsou vyznačeny příbytky duším po smrti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duším po smrti nejsou vyznačeny příbytky. Jak totiž praví Boetius v knize O týdnech, „obecný pojem ducha u moudrých je, že netělesná nejsou na místě“; s čímž souhlasí, co praví Augustin; XII. Ke Gen. Slov.: „Rychle sice lze odpovědět, že k tělesným místům se duše nenese, leč s nějakým tělem, nebo bezmístně se nese“. Ale duše odloučená od těla nemá nějaké tělo, jak tamtéž praví Augustin. Tedy je směšné duším odloučeným vyznačovati nějaké příbytky.

Mimo to, vše, co má určité místo, více se shoduje s tím místem než s jiným. Ale odloučené duše, jako také jakékoli duchové podstaty, se mají nelišně ke všem místům; nemůže se totiž říci, že se shodují s některými tělesy a od jiných se odlišují, poněvadž všech tělesných podmínek jsou zcela prosty. Tedy se jim nemají vyznačovati nějaké určité příbytky.

Mimo to odloučeným duším se nevyznačuje něco po smrti, leč co jim připadá za trest nebo za odměnu. Ale tělesné místo jim nemůže připadnouti za trest nebo za odměnu, poněvadž od těles nic nepřijímají. Tedy se jim nemají vyznačovati určité příbytky.

Avšak proti, nebe ohňové je tělesné místo; a přece sotva učiněno, hned bylo naplněno svatými anděly, jak praví Strabus v Glosse. Poněvadž tedy andělé jsou netělesní, jako též odloučené duše, zdá se také, že odloučeným duším se mají určité příbytky vyznačiti.

Mimo to je to patrné z toho, co vypravuje Řehoř ve IV. Rozml., že duše po smrti na různá tělesná místa jsou uváděny; jak je patrné o Paschasiovi, jež Germanus, biskup Kapuy, našel v lázních; a o duši krále Theodoricha, o níž praví, že byla uvedena do pekla. Tedy duše po smrti mají určité příbytky.

Odpovídám: Musí se říci, že ačkoliv duchové podstaty podle svého bytí nezávisí na těle, přece tělesná jsou řízena Bohem prostřednictvím duchových, jak praví Augustin a Řehoř. A proto se jaksi shodují duchové podstaty s tělesnými podstatami jakousi příhodností, že totiž hodnotnějším podstatám jsou upravena hodnotnější těla. Pročež také filosofové podle řádu hybatelných položili řád odloučených podstat. Ačkoli pak duším po smrti nejsou vyznačena nějaká těla, aby byly jejich tvary nebo určení hybatelé, přece se jim určují nějaká tělesná místa z jakési příhodnosti podle stupně jejich hodnoty, aby v nich byly jako na místě tím způsobem, jakým netělesná mohou býti na místě, pokud více nebo méně přistupují k první podstatě, které z příhodnosti se určuje vyšší místo, totiž k Bohu, jehož sídlo Písmo jmenuje nebe, Žalm 102 a Isai. 66. A proto tvrdíme, že v nebi jsou duše, které mají dokonalou účast božství; duším však, které mají překážku takové účasti přisuzujeme určené opačné místo.

K prvnímu se tedy musí říci, že netělesná nejsou na místě nějakým způsobem nám známým a obvyklým, jako říkáme, že tělesa jsou vlastně na místě; jsou však na místě způsobem vhodným duchovým podstatám, jenž nám nemůže býti zcela jasný.

K druhému se musí říci, že je dvojí vhodnost nebo podobnost. Jedna, jež je z účasti téže jakosti: jako teplá se navzájem shodují, a taková shodnost netělesných s místy tělesnými nemůže býti. Jiná z jakési poměrnosti, podle níž v Písmech tělesná se přenášejí na duchová: a tím způsobem

Písmo praví, že Bůh je sluncem, protože je počátek duchového života, jako slunce života tělesného. A podle této shodnosti některé duše mají větší shodnost s některými místy; jako duše duchovně osvětlené se světlými tělesy, duše však zatemněné vinou s temnými místy.

K třetímu se musí říci, že odloučená duše přímo nic nepřijímá od tělesných míst způsobem, jímž tělesa přijímají, jež jsou držena od svých míst; ale samy duše, tím, že poznávají, že jsou na taková místa určeny, působí si radost nebo zármutek, a tak místo jim připadá za trest nebo odměnu.

LXIX. ČLÁNEK 2.

Zda ihned po smrti jsou duše uvedeny do nebe nebo do pekla.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ihned po smrti žádné duše nejsou uvedeny do nebe nebo do pekla, protože k onomu Žalm. 37., „Ještě maličko a nebude hříšníka, praví Glossa, že „svatí budou vysvobozeni na konci života; avšak po tomto životě ještě nebudou, kde budou svatí, kterým bude řečeno: „Pojďte, požehnání Otce mého.“ Ale oni svatí budou v nebi. Tedy svatí po tomto životě nevystupují hned do nebe.

Mimo to Augustin praví v Enchir., že „čas, ležící mezi smrtí člověka a posledním vzkříšením, drží duše ve skrytých příbytích, jak která je hodná odpočinku nebo soužení“. Ale těmito skrytými příbytky nelze rozumět nebe a peklo, protože v těch budou i po posledním vzkříšení duše s těly; pročez na nic by rozlišoval čas před vzkříšením a po vzkříšení. Tedy nebudou ani v pekle, ani v ráji až do dne soudu.

Mimo to větší je sláva duše než těl. Ale zároveň všem se dává sláva těl, aby byla větší radost jednotlivců ze společné radosti, jak je patrné z toho, co k onomu Žid. 11., „Když Bůh pro nás něco lepšího připravuje“, atd., praví glosa: „Aby ve společné radosti všech nastala větší radost jednotlivců.“ Tedy mnohem spíše se má odložit sláva duší až na konec, aby zároveň všem se dala.

Mimo to trest a odměna, jež se dávají výnosem soudcovým, nemají předcházeti soudu. Ale oheň pekla a radost ráje se dají všem výnosem soudícího Krista, totiž při posledním soudu, jak je patrné Mat. 25. Tedy před dnem soudu nikdo nevystupuje do nebe, nebo nesestupuje do pekla.

Avšak proti jest, co se praví II. Kor. 5: „Jestliže pozemský náš příbytek bude zrušen, máme dům ne rukou učiněný, nýbrž uchovaný v nebesích.“ Tedy po rozpadnutí těla, duše má obydlí, jež jí v nebi bylo uchováno.

Mimo to praví Apoštol, Filip. 1: „Přeji si býti uvolněn, a s Kristem;“ z čehož tak dovozuje Řehoř ve IV. Rozml.: „Kdo tedy nepochybuje, že Kristus je v nebi, ani nepopírá, že duše Pavlova je v nebi.“ Ale nelze popírat, že Kristus je v nebi, protože je článek víry. Tedy ani se nesmí pochybovat, že duše svatých jsou nesený do nebe. Že také některé duše sestupují do pekla hned po smrti, je patrné Luk. 16: „Zemřel pak boháč a byl pohřben v pekle.“

Odpovídám: Musí se říci, že jako v tělesech je tíže nebo lehkost, jíž tíhnou k svému místu, jež je cílem jejich pohybu, tak také je v duších zásluha nebo provina, jimiž jdou duše k odměně nebo k trestu, jež jsou cíle jejich činností. Pročez, jako těleso tíhou nebo lehkostí hned je nesené na své místo, není-li nějaké překážky, tak duše, zbaveny pouta těla, jímž byly drženy ve stavu cesty, hned dosahují odměny nebo trestu, není-li nějaké překážky. Jako někdy překáží dosažení odměny všední hřích, jenž napřed musí býti očištěn, z čehož následuje, že odměna se odkládá. A poněvadž místo se duším určuje podle příhodnosti odměny nebo trestu, hned, jakmile duše je osvobozena od těla, buď je ponořena do pekla, nebo vzlétá do nebe, nepřekáží-li nějaká provina, takže nutno vzlétnutí odložit, aby duše napřed byla očištěna. A tuto pravdu dosvědčují zřejmě výroky kanonického Pisma a doklady svatých Otců. Pročez opačné jest pokládati za kacířské, jak je patrné IV. Rozml. Řehoře, a v knize O církevních dogmatech.

K prvnímu se tedy musí říci, že glosa se sama vykládá: co totiž praví: „Ještě nebudou kde budou svatí,“ atd., ihned vykládá dodávajíc: „To jest, nebudou mít dvojí roucho, jaké budou mít svatí při vzkříšení.“

K druhému se musí říci, že mezi ony skryté příbytky, o nichž mluví Augustin, jest také počítati peklo a ráj, v nichž se některé duše před vzkříšením zdržují. Ale proto se rozlišuje čas před vzkříšením a potom, protože před vzkříšením jsou tam duše bez těla, potom však budou s tělem, pro-

tože nyní jsou duše v některých příbytcích, ve kterých po vzkříšení nebudou.

K třetímu se musí říci, že lidé podle těl mají jakousi vzájemnou souvislost, protože podle nich je pravdivé, co se praví Skut. 17, že Bůh z jednoho učinil celé lidské pokolení. Ale duše tvořil jednotlivě: pročez není taková příhodnost, aby všichni lidé zároveň byli oslaveni na duši, jaká jest, aby zároveň byli oslaveni na těle. A mimo to sláva těla není tak podstatná jako sláva duše: pročez větší škodou by bylo svatým, kdyby sláva duše byla odložena, než z toho, že sláva těla jest odložena: ani by se nemohla tato škoda nahraditi zvětšením radosti jednotlivců z radosti společné.

Ke čtvrtému se musí říci, že tutéž námitku Řehoř předkládá i řeší, řka: „Jestliže tedy nyní jsou v nebi duše spravedlivých, co jest, co v den soudu za odměnu své spravedlnosti dostanou?" A odpovídá: „To totiž jim přibude na soudu, že nyní požívají pouze blaženost duší, potom však i těl, aby se i v tom těle radovali, v němž snášeli bolesti a muka pro Pána." A týmž způsobem se musí říci o zavržených.

LXIX. ČLÁNEK 3.

Zda duše, jsoucí v ráji nebo v pekle, mohou vyjít.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše, jsoucí v ráji nebo v pekle, nemohou vyjít. Augustin totiž praví v knize O péči o zemř.: „Kdyby se duše mrtvých účastnily záležitostí živých, ať o jiných pomlčím, mně samého by oddaná matka žádné noci neopouštěla, jež mně na zemi i na moři následovala, aby se mnou žila;" a z toho uzavírá, že duše zemřelých se nesúčastňují záležitostí živých. Ale mohly by se účastniti, kdyby mohly vyjít ze svých příbytků. Tedy ze svých příbytků nevycházejí.

Mimo to Žalm. 26 se praví: „Abych bydlel v domě Páně po všechny dny svého života;" a Job 7: „Kdo sestoupí do pekel, nevystoupí." Tedy jak dobří, tak zlí nevycházejí ze svých příbytků.

Mimo to, jak bylo řečeno, duším po smrti se dávají příbytky za odměnu nebo za trest. Ale po smrti ani se nezmenšují odměny svatých, ani tresty zavržených. Tedy nevycházejí ze svých příbytků.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, Proti Vigilantiovi, tak jej oslovuje: „Pravíš totiž, že duše apoštolů a mučedníků sídlí buď v klínu Abrahamově nebo na místě osvěžení nebo pod oltářem Božím usedly a nemohou býti přítomni u svých hrobů, kdy chtějí. A tak ty dáváš Bohu zákony? Ty vkládáš apoštolům pouta? aby až do dne soudu byli drženi vazbou, aby nebyli s Pánem svým, o kterých je psáno: Následují Beránka, kamkoli jde. Je-li Beránek všude, tedy třeba věřiti, že ti, kteří s ním jsou, všude jsou." Bylo by tedy směšné říkati, že duše zemřelých nevycházejí ze svých příbytků.

Mimo to Jeronym tamtéž dovozuje takto: „Když ďábel a démoni všude bloudí po celém světě, a převelikou rychlostí všude se octnou, proč mučedníky po vylití jejich krve, zavřené přikryje rakev, že nebudou moci odtud vyjít?" Z čehož lze souditi nejen na dobré, nýbrž také na zlé, že ze svých příbytků někdy vycházejí, poněvadž nejsou více odsouzeni než démoni, kteří všude pobíhají.

Mimo to lze totéž dokázati z Řehoře, ve IV. Rozml., kde o mnohých mrtvých vypravuje, že se zjeví živým.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo rozuměti, že někdo vychází z pekla nebo z ráje: jedním způsobem tak, že jednoduše odtud odejde, aby již nebyl jeho místem ráj nebo peklo; a tak nikdo určený neodvratně do pekla nebo ráje nemůže odtud vyjít, jak níže bude řečeno. Jiným způsobem lze rozuměti, že vyjde odtud na čas; a v tom jest rozlišovati, co jim přísluší podle zákona přírody, a co jim přísluší podle zákona božské prozřetelnosti; protože, jak praví Augustin, O péči o zemř., „jiné jsou meze lidských věcí, jiné jsou divy božských mocí; jiná jsou, jež se stávají přírodou, jiná, jež se stávají zázračně". Tedy podle přírodního průběhu odloučené duše, určené vlastním příbytkům, od styku s žijícími jsou zcela odděleny. Podle přírodního průběhu totiž lidé, žijící ve smrtelném těle, nespojují se bezprostředně s odloučenými podstatami, poněvadž všechno jejich poznávání vzniká od smyslu; a nebylo by vhodné jiné jejich vycházení z jejich příbytků, než aby se účastnily záležitosti žijících. Ale podle rozhodnutí božské prozřetelnosti někdy odloučené duše, vyšedše ze svých příbytků, ukáží se zrakům lidí, jak Augustin vypravuje o mučedníku

Felixovi, který se viditelně zjevil občanům Nolským, když byli napadeni od barbarů. A to také lze věřit, že někdy se přihodí zjevení zavržených živým k poučení nebo zastrašení lidí, nebo také na vyžádání přímlyvy, u těch, kteří jsou drženi v očištění, jak je patrné z mnohých, jež se vypravují ve IV. kn. Rozml. Řehořových. Ale ten je rozdíl mezi svatými a zavrženými, že svatí, když chtějí, mohou se zjevit žijícím, ne však zavržením. Jako totiž svatí, žijící v těle, z darů milosti darmo dané dostávají, aby konali uzdravení a divy, jež pouze božskou mocí zázračně nastávají, kteréžto divy od jiných, tohoto daru postrádajících, nemohou býti vykonány; tak také není nevhodné, aby z moci slávy se dala duším svatých nějaká mohoucnost, aby z ní se mohly zázrakem zjevit žijícím, když chtějí; což jiní nemohou, leč někdy majíce dovolení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin, jak z následujících je patrné, mluví podle obecného průběhu přírody. Avšak nenásleduje, byť zemřelí mohou zjevovati se žijícím jak chtějí, že tolikrát se zjeví, kolikrát se zjeví s živým tělem; protože odloučení od těla, buď zcela se přizpůsobují Boží vůli, takže jim není dovoleno, leč co spatřují s Božím řízením shodné, nebo jsou tak tresty zavazeni, že více bědují nad svou bídou, že se nedbají zjevovati se jiným.

K druhému se musí říci, že ony autority mluví vzhledem k tomu, že nikdo z ráje nebo z pekla nevychází jednoduše, a ne, že někdo vychází na čas.

K třetímu se musí říci, že, jak z řečených je patrné, podle toho místo duši připadá za trest nebo za odměnu, že to duše pociťuje buď radostně nebo bolestně, že je určena takovému místu. Tato však radost nebo bolest z toho, že je určena takovým místům, zůstává v duši, i když je mimo řečená místa; jako veleknězi, jemuž se dává jako čest, že sedí na křesle v kostele, neumenšuje se jeho sláva, když sestoupí s křesla. Protože, ač tam skutečně nesedí, přece ono místo je mu určeno.

Jest odpověděti také na to, co se namítá proti.

K prvnímu z nich se musí říci, že Jeronym mluví o apoštolech a mučednících podle toho, co jim přirůstá z moci slávy, a ne podle toho, co jim povinně patří z přirozenosti. Co však praví, že jsou všude, nelze rozuměti, že jsou zároveň na více místech nebo všude, nýbrž že mohou býti, kde chtějí.

K druhému se musí říci, že není podobně o démonech a andělech a duších svatých a zavržených. Údělem totiž andělů dobrých nebo zlých jest úkol, aby vedli lidi, buď chráníce nebo cvičíce, což nelze říci o duších lidí. Přece však z moci slávy patří duším svatých, že mohou býti, kde chtějí. A to je, co Jeronym myslí.

K třetímu se musí říci, že ač někdy duše svatých nebo zavržených jsou přítomny, kde se zjeví, přece nemá se však věřit, že je tak vždycky. Někdy totiž taková zjevení nastávají buď při spaní nebo při bdění působením dobrých nebo zlých duchů, k poučení nebo ke klamání živých, jako také živí lidé se někdy jiným zjeví a mnohá jim řeknou ve snách, ačkoliv je známo, že nejsou přítomni, jak Augustin mnohými příklady dokazuje v knize O péči o zemř.

LXIX. ČLÁNEK 4.

Zda okraj pekla je totéž co lůno Abrahamovo.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že okraj pekla není totéž co lůno Abrahamovo. Praví totiž Augustin, XII. Ke Gen. Slov.: „Ještě jsem nenašel, že Písmo udává někde peklo jako dobro.“ Ale lůno Abrahamovo se bere jako dobro, jak tamtéž dodává Augustin, takto mluvě: „Nevím, zda někdo může slyšeti, že nelze jako dobro bráti lůno Abrahamovo a onen pokoj, do něhož andělé přivedli zbožného chudáka.“ Tedy lůno Abrahamovo není totéž, co okraj pekla.

Mimo to v pekle jsoucí nevidí Boha. Ale v lůně Abrahamově je viděn Bůh, jak je patrné z Augustina, IX. Vyzn., jenž, mluvě o Nebridiovi, praví: „Ať se cokoliv označuje lůnem Abrahamovým, tam můj Nebridius žije.“ A níže: „Již neklade ucho k mým rtům, nýbrž duchovní rty k prameni tvému, a pije podle své chuti kolik může moudrosti, bez konce šťasten.“ Tedy lůno Abrahamovo není totéž, co okraj pekla.

Mimo to Církev se za nikoho nemodlí, aby byl uveden do pekla. Modlí se však, aby andělé duši zesnulého odnesli do lůna Abrahamova. Tedy se zdá, že lůno Abrahamovo není totéž, co okraj.

Avšak proti, lůno Abrahamovo sluje, kam žebrák Lazar byl uveden. Ale on byl uveden do pek-

la; protože, jak praví Glossa, Job. 30, k onomu, „Kde je postaven dům každému žijícímu“: „Peklo bylo domem všech žijících před příchodem Kristovým.“ Tedy lůno Abrahamovo je totéž co okraj.

Mimo to Gen. 38 praví Jakub svým synům: „Dovedete šediny mé s bolestí do pekel.“ Tedy Jakub věděl, že ve své smrti bude přenesen do pekel. Tedy také z téhož důvodu i Abraham byl přenesen do pekel po smrti; a tak lůno Abrahamovo se zdá býti nějaká část pekla.

Odpovídám: Musí se říci, že duše lidí po smrti nemohou přijíti k odpočinku, leč zásluhou víry; protože „přístupující k Bohu musejí věřit“, Žid. 11. První však příklad víry je dán lidem v Abrahamovi, který první se oddělil od shromáždění nevěřících, a obdržel zvláštní znamení víry. A proto onen odpočinek, který se dává lidem po smrti, sluje lůno Abrahamovo, jak je patrné z Augustina. Ale duše svatých po smrti neměly po všechem čas odpočinek, protože po příchodu Kristově mají plný odpočinek, požívajíce patření na Boha, kdežto před příchodem Kristovým měli sice odpočinek v nedotčenosti trestem, ale neměli ukojení touhy v dosažení cíle. A proto stav svatých před příchodem Kristovým lze pozorovati i podle toho, co měl z odpočinku, a tak sluje okraj pekla. Abrahamovo; může se také pozorovati v tom, co jim chybělo z odpočinku, a tak sluje okraj pekla. Okraj pekla tedy a lůno Abrahamovo před příchodem Kristovým byly jedno případkově, a ne o sobě. A proto nic nevádí, že po příchodu Kristově je lůno Abrahamovo, a je zcela různé od okraje, protože se přihází oddělování těch, jež jsou jedno případkově.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzhledem k tomu, co měl z dobrého stav svatých Otců, slul lůno Abrahamovo; ale vzhledem k tomu, co měl z nedostatku, slul okraj: a tak ani lůno Abrahamovo se nebere jako zlo, ani okraj jako dobro, ačkoliv jaksi jsou jedno.

K druhému se musí říci, že jako odpočinek svatých Otců před příchodem Kristovým slul lůno Abrahamovo, tak také po příchodu Kristově, ale různě: protože totiž před příchodem Kristovým odpočinek svatých měl připojený nedostatek odpočinku, říkalo se témuž peklo a lůno Abrahamovo, pročez tam neviděli Boha. Ale protože po příchodu Kristově odpočinek svatých jest úplný, ježto vidí Boha, takový odpočinek sluje lůno Abrahamovo, a žádným způsobem peklo: a za uvedení věřících do tohoto lůna Abrahamova se Církev modlí.

Z čehož je patrná odpověď *k třetímu*. A tak se také musí rozuměti jedné Glosse k onomu Luk. 16, „Stalo se, že zemřel zebrák,“ atd., jež tak praví: „Lůno Abrahamovo je odpočinek blažených chudých, jejichž je království nebeské.“

LXIX. ČLÁNEK 5.

Zda okraj je totéž, co peklo zavržených.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že okraj pekla je totéž co peklo zavržených. O Kristu se totiž praví, že peklo uštkl, nikoli spolkl, protože některé odtamtud vytáhl, ne však všechny. Neříkalo by se však, že uštkl peklo, kdyby oni, které vysvobodil, nebyvali částí množství, obsaženého peklem. Tedy, poněvadž oni, jež vysvobodil, byli drženi na okraji pekla, tytéž drželi okraj a peklo. Tedy okraj je buď totéž, co peklo, nebo je částí pekla.

Mimo to se praví v Symbolu, že Kristus sestoupil do pekla. Ale nesestoupil než do okraje Otců. Tedy okraj Otců je totéž, co peklo.

Mimo to Job. 17 se praví: „Do nejhlubšího pekla sestoupí všechno mé.“ Ale Job, poněvadž byl svatý a spravedlivý, sestoupil do okraje. Tedy okraj je totéž, co nejhlubší peklo.

Avšak proti, v pekle není žádné vykoupení. Ale z okraje byli svatí vykoupeni. Tedy okraj není totéž, co peklo.

Mimo to Augustin praví: „Nevidím, jak bychom věřili, že onen odpočinek, jež obdržel Lazar, je v pekle.“ Ale duše Lazarova sestoupila do okraje. Tedy okraj není totéž, co peklo.

Odpovídám: Musí se říci, že příbytky duší po smrti lze rozlišovati dvojmo, buď podle polohy, nebo podle jakosti míst, pokud totiž na některých místech duše dostávají tresty nebo odměny. Pozoruje-li se tedy okraj Otců a peklo podle řečené jakosti míst, tak není pochyby, že se liší, jak protože v pekle je trest smyslův, jenž nebyl v okraji Otců; tak také, protože v pekle je trest věčný, kdežto v okraji Otců byli drženi svatí toliko dočasně. Ale pozorují-li se vzhledem k poloze místa, tak je důvodné, že peklo i okraj jsou totéž místo nebo jaksi souvislé; tak však, že jakási vyšší část pekla sluje okraj Otců. Jsoucí totiž v pekle dostávají podle různosti viny též různý trest. A proto,

pokud těžšími hříchy jsou zavržení poutání, podle toho temnější a hlubší místo dostávají v pekle. Pročež i svatí Otcové, v nichž bylo nejméně z pojmu viny, měli nejvyšší a méně temné místo než všichni trestaní.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle toho, že peklo a okraj jsou jedno co do polohy, praví se, že Kristus uštkl peklo, a do pekla sestoupil, když Otce svým sestupem vytrhl z okraje.

A tím je patrné řešení *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že Job nesestoupil do pekla zavržených, nýbrž do okraje Otců; ten pak sluje nejhlubší místo, ne sice vůči místům trestu, nýbrž ve srovnání s jinými místy, pokud je pod ním obsaženo každé místo trestů.

Nebo se musí říci, jak řeší Augustin, takto mluvě o Jakubovi: „Když řekl Jakub svým synům: „Uvedete mě stáří se smutkem do pekel,” zdá se, že se více bál toho, aby přílišným smutkem se tak nerozrušil, že by nešel do odpočinku dobrých, nýbrž do pekel hříšníků.” A podobně lze vyložit slovo Jobovo týměž způsobem, že je spíše slovo ustrašeného než tvrdícího.

LXIX. ČLÁNEK 6.

Zda okraj dětí je totéž co okraj Otců.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že okraj dětí je totéž co okraj Otců. Trest totiž musí odpovídati vině. Ale pro tutéž vinu byli drženi v okraji Otcové i děti, totiž pro prvotní vinu. Tedy má býti totéž místo trestu obou.

Mimo to Augustin, v Enchyrid., praví: „Nejmírnější je trest dětí, které s pouhým prvotním hříchem umírají.” Ale není mírnějšího trestu než ten, jež měli svatí Otcové. Tedy je totéž místo trestu obojích.

Avšak proti, jako skutkovému hříchu *náleží* časný trest v očištění a věčný v pekle, tak i prvotnímu hříchu patřil časný trest v okraji Otců a věčný v okraji dětí. Nejsou-li tedy totéž peklo a očištec, zdá se, že ani okraj dětí a okraj Otců není totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že okraj Otců a okraj dětí nepochybně se liší podle jakosti odměny nebo trestu. Děti totiž nemají naděje blaženého života, již měli Otcové v okraji, u nichž také zářilo světlo víry a milosti. Ale co do polohy se důvodně věří, že obojích místo bylo totéž; leda že okraj Otců byl na vyšším místě než okraj dětí, jako bylo řečeno o okraji a pekle.

K prvnímu se tedy musí říci, že prvotní vina nebyla týměž způsobem u Otců a u dětí. V Otcích totiž prvotní vina byla zahlazena, pokud zasahovala osobu, zůstávala však překážka se strany přirozenosti, za kterou dosud nebylo zadostiučiněno úplně. Ale u dětí je překážka i se strany přirozenosti. A proto dětem a Otcům se označují různé příbytky.

K druhému se musí říci, že Augustin mluví o trestech, jež někomu náleží pro jeho osobu, mezi nimiž nejmírnější trest mají, kteří jsou obtíženi pouze prvotním hříchem; ale ještě je mírnější trest těch, kterým nepřekáží v dosažení slávy chyba osoby, nýbrž pouze chyba přirozenosti, takže sám odklad slávy sluje jakýsi trest.

LXIX. ČLÁNEK 7.

Zda se má rozlišovati tolik příbytků.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá rozlišovati tolik příbytků. Jako totiž příbytky náleží duším po smrti za hřích, tak také za zásluhu. Ale za zásluhu nenáleží než jeden příbytek, totiž ráj. Tedy ani za hříchy nenáleží než jeden příbytek, totiž peklo.

Mimo to příbytky jsou označeny duším po smrti za zásluhy nebo za proviny. Ale jedno je místo, v němž zasluhují nebo se provínají. Tedy toliko jeden příbytek po smrti se jím má označiti.

Mimo to místa trestů mají odpovídati samým vinám. Ale nejsou než tři rody vin, totiž prvotní, všední a smrtelná. Tedy nemají býti než tři příbytky trestné.

Avšak proti, zdá se, že má býti mnohem více než se označuje. Nebo toto zatemnělé ovzduší je žalářem démonů, jak je patrné II. Petr 2, jež však nepočítá se mezi pěti příbytky, jež někteří označují. Tedy je více příbytků než pět.

Mimo to jiný je pozemský ráj, a jiný ráj nebeský. Ale někteří po stavu tohoto života jsou pře-

neseni do nebeského ráje, jak se praví o Henochovi a Eliášovi. Poněvadž tedy pozemský ráj se nepočítá mezi pěti příbytky, zdá se jich více než pět.

Mimo to každému stavu hřešících, má odpovídati nějaké trestné místo. Ale, myslíme-li něko-ho, zemřelého v prvotním hříchu s pouhým všedním, žádný z vyznačených příbytků mu nepří-sluší; je totiž jisté, že v ráji není, ježto postrádá milosti a z téhož důvodu ani v okraji dětí, v němž není trest smyslů, který jemu náleží za všední hříchy; podobně ani v očištcí, protože tam není než trest časný, kdežto jemu náleží trest ustavičný, podobně ani v pekle zavržených, protože nemá smrtelného skutkového hříchu. Tedy se musí označiti šestý příbytek.

Mimo to jsou různě veliké odměny a tresty, podle odlišnosti vin a zásluh. Ale nekonečně je stupňů zásluh a vin. Tedy se má rozlišovati nekonečně příbytků, v nichž jsou duše trestány nebo odměňovány po smrti.

Mimo to duše někdy jsou trestány na místech, na nichž zhřešily, jak je z Řehoře patrné. Ale zhřešily na místě, kde přebýváme. Tedy toto místo se má čítati mezi příbytky; a především, ježto někteří jsou na tomto světě za své hříchy trestáni, jak řekl Mistr.

Mimo to, jako někteří zemřelí v milosti mají některé všední, za něž jsou hodni trestu, tak ně-kterí zemřelí ve smrtelném hříchu, mají nějaká dobra, za něž by byli hodni odměny. Ale zemře-lým v milosti se všedními hříchy se označuje nějaký příbytek, kde jsou trestáni, než dosáhnou odměny, totiž očištec. Tedy z téhož důvodu naopak má býti s těmi, kteří umírají ve smrtelném s nějakými dobrými skutky.

Mimo to, jako Otcové byli zdržováni od plné slávy duše před příchodem Kristovým, tak i nyní od slávy těla. Tedy, jako se odlišuje příbytek svatých před příchodem Kristovým od toho, v němž nyní přebývají, tak se má nynější příbytek odlišovati od toho, v němž budou přebývat po vzkří-šení.

Odpovídám: Musí se říci, že příbytky se rozlišují podle různých stavů duší. Duše však spojená se smrtelným tělem má stav záslužnosti. Ale odloživši tělo má stav přijetí za zásluhy dobro nebo zlo. Tak tedy po smrti buď je ve stavu přijetí konečné odměny, nebo je ve stavu, jenž ji zamezí. Je-li však ve stavu přijetí konečné odplaty, je to dvojmo: buď za dobro, a tak je *ráj*; nebo za zlo, a tak za skutkovou vinu je *peklo*; za prvotní pak jest *okraj dětí*. Je-li však ve stavu, který jí zabrání do-sáhnouti konečné odplaty, buď je to za chybu osoby, a tak jest *očištec*, v němž jsou drženy duše, aby hned nedosáhly odměny, za hříchy, jež spáchaly; nebo pro nedostatek přirozenosti, a tak jest *okraj Otců*, v němž byli Otcové zdržováni od dosažení slávy pro provinu lidské přirozenosti, jež dosud nemohla býti odčiněna.

K prvnímu se tedy musí říci, že „dobro se přihází jedním způsobem, ale zlo mnohonásobně“, jak je patrné z Diviše, IV. O Bož. Jmen., a Filosofo, v II. Ethic. A proto není nevhodné, je-li místo blažené odplaty jedno, míst však trestů je více.

K druhému se musí říci, že stav záslužnosti a proviňování jest jeden stav, poněvadž týž má možnost zásluhy a provinění. A proto vhodně náleží všem jedno místo. Ale různé jsou stavy těch, kteří přijímají za zásluhy. A proto není podobně.

K třetímu se musí říci, že za prvotní hřích může býti někdo trestán dvojmo, jak je patrné z ře-čených: buď k vůli osobě, nebo toliko k vůli přirozenosti. A proto oné vině odpovídá dvojí okraj.

Ke čtvrtému se musí říci, že toto zatemnělé ovzduší se neoznačuje démonům za místo, v němž dostávají odplatu za zásluhy, nýbrž jako příslušné jejich úkolu, pokud jsou určeni, aby nás cvičili. A proto se nepočítá mezi místa, o nichž se nyní jedná. Nejprve totiž je jim určen oheň pekla, jak je patrné Mat. 25.

K pátému se musí říci, že pozemský ráj náleží spíše ke stavu poutníka, než ke stavu přijímací-ho za zásluhy. A proto mezi příbytky, o nichž se nyní jedná, se nepočítá.

K šestému se musí říci, že ono tvrzení je nemožné. Kdyby však bylo možné, takový by byl v pekle trestán na věky. Že totiž všední hřích je časně trestán v očištcí, připadá mu, pokud je spojen s milostí. Pročež, je-li spojen se smrtelným, jenž je bez milosti, věčným trestem v pekle bude tres-tán. A poněvadž ten, kdo s prvotním hříchem umírá, má všední bez milosti, není nevhodné, tvr-dí-li se, že je věčně trestán.

K sedmému se musí říci, že různost stupňů v trestech nebo odměnách nerozlišuje stav, podle jehož roznosti se rozlišují příbytky; a proto důvod nedokazuje.

K osmému se musí říci, že, ač odloučené duše někdy jsou trestány v místě našeho přebývání přece to není proto, že toto místo je vlastní místo trestů, nýbrž děje se to k našemu poučení, abychom, vidouce jejich tresty, byli odváděni od vin.

Že však duše, jsoucí v těle, zde jsou trestány za hříchy, nepatří k věci, protože takový trest neodnímá člověku stav zasluhujícího nebo provinilého. Nyní však jednáme o příbytcích, jež náleží duším po stavu zásluhy nebo provinění.

K devátému se musí říci, že zlo nemůže býti ryzí bez přimísení dobra, jako dobro nejvyšší je bez přimísení zla. A proto ti, kteří mají býti přeneseni do blaženosti, jež je nejvyšší dobro, musejí býti čisti ode všeho zla; a proto musí býti takové místo, v němž by se takoví očistili, jestliže odešli ne zcela očištěni. Ale ti, kteří budou svrženi do pekla, nebudou bez všeho dobra. A proto není podobně, protože jsoucí v pekle mohou přijmouti odměnu za svá dobra, pokud minulá dobra jim platí na zmírnění trestu.

K desátému se musí říci, že ve slávě duše spočívá bytnostná odměna; ale sláva těla, poněvadž přetéká z duše, celá spočívá v duši jako původově. A proto postrádání slávy duše různí stav, ne však postrádání slávy těla. A proto také totéž místo, totiž ohňové nebe, patří svatým duším, odložitějším tělo, a spojeným s těly oslavenými. Nepatřilo však totéž místo duším Otců před přijetím slávy duše, a po přijetí jí.

OTÁZKA LXX. O JAKOSTI DUŠE OPUSTIVŠÍ TĚLO A TRESTU UVALENÉMU JÍ TĚLESNÝM OHNĚM

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o povšechné jakosti duše opustivší tělo, a trestu jí tělesným ohněm uvaleném. O tom jsou tři otázky:

1. Zda v odloučené duši zůstávají smyslové mohutnosti.
2. Zda zůstávají v ní úkony řečených mohutností.
3. Zda odloučená duše může trpěti od tělesného ohně.

LXX. ČLÁNEK 1. Zda v odloučené duši zůstávají smyslové mohutnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v odloučené duši zůstávají smyslové mohutnosti. Augustin totiž, v kn. O duchu a těle, takto praví: „Odchází duše z těla, táhnouc s sebou všechen smysl, obrazivost, um, rozum, rozumění, dychtivost a náhlivost“. Ale smysl a obrazivost a síla náhlivá a dychtivá, jsou smyslové síly. Tedy v odloučené duši zůstávají smyslové síly.

Mimo to Augustin praví v kn. O církev, dogm.: „Věříme, že pouze člověk má podstatnou duši; jež odloživši tělo žije, a své smysly a vlohy drží živé.“ Tedy duše odloživši tělo má smyslové mohutnosti.

Mimo to mohutnosti jsou v duši buď bytnostně, jak někteří praví, nebo aspoň jsou její přírodní vlastnosti. Ale to, co je v něčem bytnostně, nemůže býti od něho odděleno, ani žádný podmět není opouštěn od přírodních vlastností. Tedy je nemožné, aby duše odloučená od těla ztratila nějaké mohutnosti.

Mimo to není celek úplný, jemuž některá část chybí. Ale mohutnosti duše slují jejími částmi. Ztrácí-li tedy duše po smrti některé mohutnosti, nebude duše po smrti úplná, což je nevhodné.

Mimo to mohutnosti duše více spolupůsobí k zásluze než samo tělo; poněvadž tělo je pouze nástroj úkonu, mohutnosti však původ jednání. Ale tělo musí býti odměněno zároveň s duší, protože spolupůsobilo v zásluze. Tedy mnohem více musí mohutnosti duše zároveň s ní býti odměněny. Tedy duše odloučená je neztrácí.

Mimo to, jestliže duše, když se odloučí od těla, smyslovou mohutnost ztrácí, musí ona mo-

hutnost padnouti v nic; nelze totiž říci, že se rozloží v nějakou hmotu, poněvadž hmota není její částí. Ale to, co úplně padá v nic, neopakuje se totéž číselně; tedy duše při vzkříšení nebude mítí tutéž číselně smyslovou mohutnost. Ale podle Filosafova, v II. O duši, jak se má duše k tělu, tak se mají mohutnosti duše k částem těla, jako zrak k oku; kdyby však nebyla číselně táž duše, jež se vrátí k tělu, nebyl by číselně týž člověk. Tedy z téhož důvodu by nebylo číselně totéž oko, není-li číselně táž zraková mohutnost; a z podobného důvodu ani jiná část by nevstala táž číselně; a v důsledku ani nebude celý člověk číselně týž. Nemůže tedy býti, aby odloučená duše ztratila smyslové mohutnosti.

Mimo to, kdyby porušením těla smyslové mohutnosti zanikly, musily by slábnutím těla slábnouti. To se však nepřihází, protože, jak se praví v I. O duši, „Kdyby stařec dostal oko mladíka, bude ovšem viděti jako sám mladík.“ Tedy ani porušením těla smyslové mohutnosti nezaniknou.

Avšak proti jest, co praví Augustin: „Ze dvou toliko podstat sestává člověk, z duše a těla; z duše s jejím rozumem, a z těla s jeho smysly.“ Mohutnosti smyslové tedy náležejí k tělu. Tedy porušení těla neponechává mohutnosti smyslové v duši.

Mimo to Filosof, v XII. Metafys., mluvě o odloučení duše, praví takto: „Zůstává-li však něco po konci, jest po tom pátrati; v některých totiž není nemožné, na příklad má-li duše takové uzpůsobení, ne celá, nýbrž rozum; celá totiž snad nemožné.“ Z čehož se zdá, že, duše celá se neodloučí od těla, nýbrž pouze mohutnosti duše rozumové. Ne tedy smyslové nebo bylinné.

Mimo to Filosof praví v II. O duši, mluvě o rozumu: „Toho pouze se přihodí odloučení, jako ustavičného od porušitelného; je však z toho zjevné, že ostatní části duše nejsou odloučitelné, jak některé praví.“ Tedy smyslové mohutnosti nezůstávají v odloučené duši.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je mnohonásobné mínění. Někteří totiž, soudíce, že všechny mohutnosti jsou v duši způsobem, jakým barva je na těle, praví, že duše od těla odloučená všechny mohutnosti své táhne za sebou. Kdyby totiž některá jí chyběla, musela by duše býti přeměněna v přírodních vlastnostech, jichž změnu nepřipouští trvání podmětu. Ale řečený úsudek je nesprávný. Poněvadž totiž mohutnost je, podle níž slujeme mohoucí něco činiti nebo trpěti, témuž však patří činiti a moci činiti, musí mohutnost býti jako podmětu téhož, jenž je činný nebo trpný. Pročež Filosof praví, na začátku O spánku a bdění, že „čí je mohutnost, toho jest úkon“. Vidíme však zřejmě, že některé činnosti, jichž mohutnosti duše jsou původy, nejsou duše, vlastně řečeno, nýbrž spojeného, protože se neuskutečňují, leč prostřednictvím těla, jako je viděti, slyšeti a taková. Pročež tyto mohutnosti musejí býti spojeného, duše však jako vlivného původu, jako tvar je původ vlastností složeného. Některé však činnosti se vykonávají od duše bez tělesného ústrojí, jako rozuměti, a uvažovati a chtíti. Pročež, ježto tyto činnosti jsou duši vlastní, mohutnosti, jež jsou původy jich, nejen budou duše, jakožto původu, nýbrž také jako podmětu. Poněvadž tedy, trvá-li vlastní podmět, musejí trvati i vlastní trpnosti, a jeho zánikem zaniknouti, proto musejí zůstávati v odloučené duši ony mohutnosti, jež ve svých činnostech neužívají tělesného ústrojí; ony však, jež užívají tělesného ústrojí, zaniknouti zánikem těla; a takové jsou všechny mohutnosti, které náležejí k duši smyslové a bylinné.

A proto někteří rozlišují mohutnosti smyslové duše. Praví totiž, že jsou dvojí, některé, jež jsou úkony ústrojí, jež vyplynuly z duše do těla, a tyto se porušují s tělem; některé však původní těch, jež jsou v duši, protože jimi duše tělo zcitlivuje k vidění a slyšení a takovým, a tyto původní mohutnosti zůstávají v duši odloučené. Ale to se nezdá vhodně řečeno. Duše totiž svou bytností, nikoli prostřednictvím nějakých jiných mohutností je počátkem oněch mohutností, jež jsou úkony ústrojí; jako též kterýkoliv tvar tím samým, že svou bytností utváří látku, je počátkem vlastností, jež přirozeně sledují složené. Kdyby se totiž musily v duši stanoviti jiné mohutnosti, prostřednictvím jichž by z bytnosti duše plynuly mohutnosti, jež zdokonalují ústrojí, z téhož důvodu by se musily udávati jiné mohutnosti, prostřednictvím jichž by z bytnosti duše plynuly ony prostřední mohutnosti, a tak do nekonečna. Neboť, zůstane-li se někde, lépe zůstati u prvního.

Pročež jiní praví, že smyslové mohutnosti a jiné podobné, nezůstávají v duši odloučené, leč z části, totiž jako v kořeni, způsobem totiž, jakým vzniklá jsou ve svých původech. Neboť v odloučené duši zůstává účinnost opětného vlivu na tyto mohutnosti, spojí-li se opět s tělem; a tato účinnost nemusí býti něco přidaného samé bytnosti, jak bylo řečeno. A toto mínění se zdá více

rozumné.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Augustinovo jest rozuměti, že duše za sebou táhne některé z oněch mohutností v uskutečnění, totiž rozumění a rozum, některé však jakožto kořen, jako bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že smysly, jež duše za sebou táhne, nejsou tyto vnější smysly, nýbrž vnitřní, které totiž náležejí ke stránce rozumové; protože rozum leckdy sluje smysl, jak je patrné z Basilia, K Přísluví, a z Filosofova, v VI. Ethic. Nebo, rozumí-li o vnějších smyslech, musí se říci jako k prvnímu.

K třetímu se musí říci, že, jak je patrné z řečených, smyslové mohutnosti se nepřirovnávají k duši jako přírodní trpnosti k podmětu, nýbrž jako ke zdroji, pročez důvod neplatí.

Ke čtvrtému se musí říci, že mohutnosti duše neslují její doplňkové části, nýbrž působnostní. Takových celků však je taková povaha, že celá síla celku spočívá v jedné části dokonale, v jiných však částečně: jako v duši síla duše spočívá dokonale ve stránce rozumové, v jiných pak částečně. Pročež, poněvadž v odloučené duši zůstávají síly rozumové stránky, zůstane nedotčena, nikterak zmenšená, ačkoli smyslové mohutnosti v uskutečnění nezůstávají, jako ani moc králova nezůstává zmenšena po smrti představeného, který měl podíl jeho moci.

K pátému se musí říci, že tělo spolupůsobí k zásluze, jakožto bytnostná část člověka, který zaslужuje. Tak však nespůsobí smyslové mohutnosti, poněvadž jsou z rodu případků. A proto není podobně.

K šestému se musí říci, že mohutnosti smyslové duše neslují úkony ústrojí, jako jejich bytnostní tvary, leč k vůli duši, jejíž jsou; ale jsou jejich úkony jako zdokonalující je k vlastním činnostem, jako teplo je úkon ohně, zdokonalující jej k zahřívání. Pročež, jako by oheň zůstal číselně týž, i kdyby číselně jiné teplo v něm bylo, jak je patrné u zmrznutí vody, jež se nevrací totéž číselně, když byla ohřátá, ačkoliv nicméně voda zůstává táž číselně, tak i ústrojí budou táž číselně, ačkoli mohutnosti nejsou tytéž číselně.

K sedmému se musí říci, že Filosof tam mluví o těchto mohutnostech, pokud jejich kořenem je duše; což je patrné z toho, že praví, že „stáří není v trpění duše, nýbrž toho, v čem je“, totiž těla; tak totiž k vůli tělu ani neslábnou, ani nezanikají síly duše.

LXX. ČLÁNEK 2.

Zda v odloučené duši zůstávají úkony smyslových mohutností.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v odloučené duši zůstávají úkony smyslových mohutností. Praví totiž Augustin, v knize O duchu a duši: „Duše opustivši tělo, z těchto,“ totiž obrazivosti, dychtivosti a náhlivosti, „podle zásluh pociťuje buď potěšení nebo bolest.“ Ale obrazivost a dychtivá a náhlivá jsou smyslové mohutnosti. Tedy ve smyslových mohutnostech bude odloučená pociťovati. A tak bude míti úkony některých z nich.

Mimo to Augustin praví, XII. Ke Gen. Slov., že „tělo necítí, nýbrž duše skrze tělo“; a níže: „Některá duše necítí skrze tělo, nýbrž bez těla.“ Ale to, co duši přísluší bez těla, může býti v duši od těla odloučené. Tedy bude moci skutkově cítiti.

Mimo to přihlížeti podobám těl, jak se přihází ve snách, náleží k obraznému vidění, jež je v smyslové stránce. Ale takovým podobám těl přihlížeti, jako se přihází ve snách, připadá odloučené duši. Pročež Augustin takto praví: „Ani totiž nevidím, proč duše má podobu svého těla, když, leží-li tělo beze smyslu, ač ještě není úplně mrtvé, vidí taková, jako mnozí z toho ztracení vrácení života vypravovali, a proč nemá, když dokonalou smrtí vyšla z těla.“ Nelze totiž rozuměti, že duše má podobu těla, než že jí přihlíží. Pročež předeslal o ležících bez smyslů, „že nesou jakousi podobu svého těla, skrze kterou se mohou k tělesným místům přenést, a zakoušeti taková, jaká vidí podobami smyslů.“ Tedy odloučená duše může vejíti v úkon smyslových mohutností.

Mimo to paměť je mohutnost smyslové stránky, jak se dokazuje v kn. O paměti. a vzpom. Ale odloučené duše skutkově budou pamětlivý těch, jež na tomto světě konaly; pročez také se bohatě hodujícímu praví: „Vzpomeň, žes obdržel dobro ve svém životě.“ Tedy odloučená duše vejde v úkon smyslové mohutnosti.

Mimo to, podle Filosafova v III. O duši, náhlivá a dychtivá jsou ve smyslové stránce. Ale v náhlivé a dychtivé je radost a smutek, milování a nenávisť, bázeň a naděje, a takové city, jež podle naší víry klademe do odloučených duší. Tedy odloučené duše nebudou zbaveny úkonů smyslových mohutností.

Avšak proti, co je společné duši a tělu, to nemůže zůstat v odloučené duši. Ale všechny činnosti smyslových mohutností jsou společné duši a tělu; což je patrné z toho, že žádná smyslová mohutnost nemá nějaký úkon, leč skrze tělesné ústrojí. Tedy odloučená duše bude zbavena úkonů smyslových mohutností.

Mimo to Filosof praví, v I. O duši, že „pozbyvši těla, duše ani nevzpomíná, ani nemiluje“; a týž důvod jest o všech jiných úkonech smyslových mohutností. Tedy nevchází odloučená duše v nějaký úkon nějaké smyslové mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří rozlišují dvojí úkony smyslových mohutností. Některé vnější, jež duše vykonává skrze tělo, a tyto nezůstávají v odloučené duši. Některé pak vnitřní, jež duše sama vykonává, a ty budou v odloučené duši. To tvrzení pak se zdá vycházeti z mínění Platóna, jenž tvrdil, jak sděluje Aristoteles v I. O duši, že duše se spojuje s tělem jako nějaká dokonalá podstata, v ničem nezávislá na těle, a pouze jako hybatel s pohybovaným, což je patrné z přetělesňování, jež tvrdil. Protože však podle něho nic nehýbalo leč hýbáno, aby se nešlo do nekonečna, pravil, že první hybatel hýbá sebe sám; a stanovil, že duše sebe hýbala sama. A podle toho byl dvojí pohyb duše: jeden, jímž hýbala sebe; jiný, jímž bylo od ní hýbáno tělo. A tak duše měla úkon, jenž je viděti nejprve v sobě, pokud hýbala sama sebe, a za druhé v tělesném ústrojí, pokud hýbala tělem. Toto tvrzení však Filosof vyvrací důkazem, že duše nehýbá sebe sama, a že žádným způsobem nejsou jejím pohybem tyto činnosti, jež jsou viděti, cítiti a takové, nýbrž že tyto činnosti jsou toliko pohyby spojeného. Proto se musí říci, že úkony smyslových mohutností žádným způsobem nezůstávají v odloučené duši, leda snad jako ve vzdáleném kořeni.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří odpírají onu knihu Augustinovi. Praví se totiž, že byla nějakého cisterciáka, jenž ji složil z výroků Augustinových, a něco ze svého přidal. Pročež, co se tam píše, nelze bráti za autoritu. Jestliže však autorita se má držeti, musí se říci, že se nemá rozuměti, že odloučená duše cítí v obrazivosti a jiných takových mohutnostech, jako by sám pocit byl úkonem řečených mohutností, nýbrž že z toho, co obrazivosti a jinými takovými mohutnostmi páchala v těle, v budoucnu bude mítí pocity buď dobra nebo zla. Takže se nerozumějí, že obrazivost a takové mohutnosti vzbuzují onen pocit, nýbrž že v těle způsobily zásluhu onoho pocitu.

K druhému se musí říci, že se neříká, že duše cítí skrze tělo, jako by úkon cítění byl duše o sobě, nýbrž že je celku, duši spojeného, tím způsobem mluvy, jako říkáme, že teplo otepluje. Co se pak připojuje, že nějaká duše cítí bez těla, jako bázeň a taková jest rozuměti bez vnějšího pohybu těla, jenž se přihází v úkonech vlastních smyslům; bázeň totiž a takové vášně se nepřiházejí bez tělesného pohybu. — Nebo lze říci, že Augustin mluví podle mínění platoniků, kteří toto tvrdili, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Augustin tam mluví pátraje, nikoli rozhoduje, jako téměř v celé té knize. Je totiž patrné, že není podobný důvod u duše spícího, a u duše odloučené. Neboť duše spícího užívá ústrojí obrazivosti, do níž se vtiskují tělesné podoby, což o duši odloučené nelze říci. — Nebo se musí říci, že podoby věcí jsou v duši i co do smyslové mohutnosti, i co do obrazivé, i co do rozumové, podle většího nebo menšího odloučení od hmoty a hmotných podmínek. Obstojí tedy podobnost Augustinova v tom, že, jako podoby hmotných věcí jsou obrazové v duši snícího, neb vytržení mysli trpícího, tak jsou v odloučené duši rozumové; ne však, že v odloučené duši jsou obrazové.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno v Prvním, paměť se bere dvojmo: někdy, pokud je mohutnost smyslové stránky, pokud totiž přihlíží k minulému času; a tím způsobem úkon paměti v duši odloučené nebude. Pročež praví Filosof v I. O duši, že „když zanikne“, totiž tělo, „duše nevzpomíná“. Jiným způsobem se bere paměť, pokud je částí obrazivosti, náležející ke stránce rozumové, pokud totiž odhlíží od veškerého rozdílu času, poněvadž není toliko minulých, nýbrž také přítomných a budoucích, jak praví Augustin, ve XIV. O Troj. A touto pamětí odloučená duše

bude pamatovati.

K pátemu se musí říci, že milování, a radost a smutek, a taková se berou dvojmo. Někdy totiž, pokud jsou vášně žádostivé smyslové; a tak nebudou v odloučené duši, neboť tímto způsobem se neuskutečňují bez určitého pohybu srdce. Jiným způsobem, pokud jsou úkony vůle, jež je ve strážce rozumové. A tímto způsobem budou v odloučené duši, jako také potěšení tam bude bez tělesného pohybu, jak se také stanoví v Bohu; pokud totiž jest jednoduchý úkon vůle. A tímto způsobem praví Filosof, v VII. Ethic, že „Bůh se raduje jedním jednoduchým potěšením“.

LXX. ČLÁNEK 3.

Zda odloučená duše může trpět od tělesného ohně.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že odloučená duše nemůže trpět od tělesného ohně. Augustin totiž praví XII. Ke Gen. Slov.: „Nejsou tělesná, nýbrž tělesným podobná, jimiž duše zbavené těl jsou zasahovány buď dobře nebo zle.“ Tedy odloučená duše není trestána tělesným ohněm.

Mimo to Augustin v téže knize praví, že „činitel je vždy ušlechtilější než trpí“. Ale je nemožné, aby nějaké těleso bylo ušlechtilější než odloučená duše. Tedy nemůže od nějakého tělesa trpět.

Mimo to, podle Filosofova I. O rození, a podle Boetia, v knize O dvou přiroz., ona pouze jedná a trpí vzájemně, která se shodují v látce. Ale duše a oheň tělesný se neshodují v látce, protože duchová a tělesná nemají látku společnou, pročez také nemohou se navzájem přeměňovati, jak praví Boetius. Tedy odloučená duše netrpí od tělesného ohně.

Mimo to každé, jež trpí, přijímá něco od jednajícího. Trpí-li tedy duše od tělesného ohně, něco od něho přijme. Ale všechno, co se přijímá v něčem, je v něm na způsob přijímajícího. Tedy, co se přijímá v duši od ohně, není v ní hmotně, nýbrž duchově. Ale tvary věcí, jsouce v duši duchově, jsou jejími dokonalostmi. Tedy i když se stanoví, že duše trpí od tělesného ohně, nebude jí to za trest, nýbrž spíše na její zdokonalení.

Mimo to, řekne-li se, že již tím je duše trestána ohněm, že vidí oheň, jak se zdá mluvit Řehoř ve IV. Rozml. proti: vidí-li duše oheň pekla, nemůže vidět než viděním rozumovým, poněvadž nemá ústrojí, jimiž vidění smyslové nebo obrazové se vykonává.“ Ale nezdá se, že rozumové vidění může být příčinou smutku; neboť „potěšení, jež je v uvažování, nemá protivného smutku“, podle Filosofova I. Topič. Tedy z takového vidění není duše trestána.

Mimo to, řekne-li se, že duše trpí od tělesného ohně tím, že jest jím držena, jako nyní je držena tělem, dokud žije v těle, proti: Dokud duše žije v těle, je držena tělem, pokud z ní a těla jest jedno, jako z látky a tvaru. Ale duše nebude tvarem onoho tělesného ohně. Tedy svrchu řečeným způsobem nebude moci oním ohněm být držena.

Mimo to každý tělesný činitel působí dotykem. Ale nemůže být nějaký dotyk tělesného ohně a duše, poněvadž dotyk je pouze mezi tělesnými, jejichž kraje jsou zároveň. Tedy duše od onoho ohně netrpí.

Mimo to činitel ústrojný nepůsobí na vzdálená, leč tím, že působí na střední; pročez může působiti na vzdálenost přiměřenou své síle. Ale duše, nebo aspoň démoni, o nichž je tentýž důvod, někdy jsou mimo místo pekla, poněvadž někdy také na tomto světě se zjevují lidem, a přece ani tehdy nejsou prosti trestu. Jako totiž sláva svatých se nikdy nepřerušuje, tak ani trest zavržených. A přece nevidíme, že všechna střední trpí od ohně pekelného; ani zase není uvěřitelné, že nějaké tělesné v přirozenosti živlu má takovou sílu, že na tak velikou vzdálenost rozšíří svou činnost. Tedy se nezdá, že tresty, jež duše zavržených snášejí, trpí od tělesného ohně.

Avšak proti, též důvod jest u odloučených duší a démonů, že od tělesného ohně mohou trpět. Ale démoni od něho trpí, poněvadž jsou trestáni od onoho ohně, do něhož těla zavržených budou uvržena po vzkříšení, jenž musí být tělesný; a to je patrné z výroku Páně, Mat. 25: „Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, jenž připraven je ďáblu,“ atd. Tedy i odloučené duše od tělesného ohně mohou trpět.

Mimo to trest má odpovídati vině. Ale duše vinou se poddala tělu ve špatné dychtivosti. Tedy je spravedlivé, aby za trest byly poddány tělesné věci utrpením.

Mimo to větší jest jednota tvaru s látkou než činitele a trpítele. Ale různost přirozenosti duchové a tělesné nepřekáží, aby duše byla tvarem těla. Tedy ani nepřekáží, aby mohla od těla trpěti.

Odpovídám: Musí se říci, že předpokládajíce, že oheň pekla se neříká metaforicky, ani obrazně oheň, nýbrž pravý tělesný oheň, musíme říci, že duše bude trpěti od ohně tělesného tresty; poněvadž Pán praví, Mat. 25, že onen oheň je připraven ďáblu a jeho andělům, kteří jsou netělesní, jako též duše. Ale jak může trpěti, mnohonásobně se označuje. Někteří totiž řekli, že to, co je vidění ohně, jest utrpení duše od ohně. Pročež Řehoř praví: „Oheň duše trpí již tím, že vidí.“ Ale to nezdá se dostačovati, protože každé vidění, jakmile se vidí, je dokonalostí vidoucího; pročež nemůže mu býti za trest, pokud je vidění; ale někdy je trestné, nebo zarmucující případkově, pokud totiž je postřehnuto jako škodlivé. Pročež mimo to, že duše onen oheň vidí, musí býti nějaký poměr duše k ohni, podle něhož oheň duši škodí.

Pročež jim řekli, že ačkoli tělesný oheň nemůže duši páliť, přece duše jej postřehuje jako sobě škodlivý; a z takového postřehu jest jata bázní a bolestí, takže se vyplní, co se praví. Žalm. 13: „Chvěli se bázní, kde nebylo bázně.“ Pročež Řehoř praví, že „Duše hoří, protože vidí, že hoří“. Ale to zase se nezdá dostačovati, protože podle toho by utrpení duše od ohně nebylo podle pravdy věci, nýbrž toliko podle postřehu. Ačkoliv totiž může býti pravdivé utrpení smutkem nebo bolestí z nějaké nesprávné obrazivosti, přece nelze říci, že při onom utrpení pravdivě trpí od věci, nýbrž od podoby věci, kterou vnímá. A ještě, tento způsob utrpení byl by dále od skutečného utrpení než onen, který povstává z obrazných vidění; poněvadž říkáme, že onen je z pravdivých obrazů věcí, jež duše v sobě nosí, tento však z nesprávných pojmů, jež duše omylem vytváří. A dále, není důvodné, že by myslely odloučené duše nebo démoni, kteří vynikají jemností ducha, že jim tělesný oheň může škoditi, kdyby je nikterak neobtěžoval.

Pročež jiní praví, že se musí stanoviti, že duše také věcně trpí od tělesného ohně. Pročež také Řehoř praví: „Můžeme vzíti z výroků evangelijních, že duše trpí pálení nejen viděním, nýbrž také zakoušením.“ Ale tvrdí, že to je takovým způsobem: Praví totiž, že onen tělesný oheň lze uvažovati dvojmo: jedním způsobem, pokud je jakási tělesná věc, a tímto způsobem nemá, čím by na duši mohl působiti. Jiným způsobem, pokud je nástrojem božské spravedlnosti mstící; to totiž vyžaduje řád božské spravedlnosti, aby duše, jež se hřešením poddala tělesným věcem, jim také byla v trestu poddána. Nástroj však nepůsobí pouze silou vlastní přirozenosti, nýbrž také silou hlavního činitele; a tak není nevhodné, jestliže onen oheň, poněvadž působí silou duchového činitele, působí na ducha člověka nebo démona, na způsob, jaký byl řečen též o svátostech, že duši posvěcují. Ale to také se nezdá dostačovati, protože každý nástroj na to, nač nástrojově působí, má vlastní činnost sobě sourodou, a nejen onu činnost, podle níž působí silou hlavního činitele; ba, vykonává první činnost, musí způsobiti tuto druhou; jako voda, omývající tělo ve křtu, posvěcuje duši, a pila, řezající dřevo, provádí tvar domu. Pročež třeba dáti ohni nějakou činnost na duši, jež jest jemu sourodá na to, aby byl nástrojem božské spravedlnosti, mstící hříchy.

A proto se zdá, že tělo na ducha přírodně nemůže působiti, ani mu nějakým způsobem škoditi, nebo jej obtěžovati, leč pokud nějakým způsobem je spojen s tělem; tak totiž shledáváme, že „tělo, jež je porušené, a zatěžuje duši“, Moudr. 9. Duch však se pojí s tělem dvojmo: jedním způsobem jako tvar s látkou, takže z nich nastává jedno jednoduše, a tak duch je spojen s tělem i oživuje tělo, i je tělem nějakým způsobem zatěžován: Tak však duch člověka nebo démona se nespojuje s tělesným ohněm. Jiným způsobem, jako hýbající s hýbaným nebo jako umístěné s místem, tím způsobem, jak netělesná jsou na místě; a podle toho netělesní duchové stvoření jsou místně omezeni, tak jsou na jednom místě, že nejsou na jiném. Ačkoli však tělesná věc ze své přirozenosti má, že netělesného ducha omezuje místně, přece nedrží ze své přirozenosti netělesného ducha omezeného místně, aby tak byl poután oním místem, že na jiná se nemůže odebrati, poněvadž duch není tak na místě přírodně, aby podléhal místu. Ale *to* se přidává tělesnému ohni, pokud je nástrojem božské spravedlnosti mstící, že tak drží ducha. A tak se mu stává trestem, bráně mu prováděti vlastní vůli, aby totiž nemohl působiti kde chce a jak chce. A tento způsob udává Řehoř. Vykládáje totiž, jak duše zakouší utrpení žárem, tak praví: „Když pravda tvrdí potrestání bohatého hříšníka ohněm, kdo moudře popře držení duší zavržených ohni?“ A to také praví toledský biskup Julián, jak v Předloze praví Mistr: „Je-li netělesný duch žijícího člověka držen v tě-

le, proč by také nebyl po smrti držen tělesným ohněm?" Augustin také praví. XXI. O Městě Božím, že jako duše ve stavu lidském je spojena s tělem, jako dávající mu život, ačkoli ono je duchové a toto tělesné, a z onoho spojení pojme prudkou lásku k tělu, tak je poutána ohněm, jakožto dostávající od něho trest; a z onoho spojení pojme hrůzu. Tedy všechny řečené způsoby třeba shrnouti v jedno, aby se dokonale vidělo, jak duše trpí od tělesného ohně. Když totiž řekneme, že oheň ze své přirozenosti má, že netělesný duch se s ním může spojit, jako umístěné s místem, ale pokud je nástrojem božské spravedlnosti, má, že jej jaksi drží připoutaného. A v tom tento oheň je duchu opravdu škodlivý, a tak duše, vidouc oheň jako sobě škodlivý, ohněm je mučena. Pročež Řehoř všech těchto se po řadě dotýká, jak je patrné z jeho předeslaných výroků.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví zkoumaje, pročež také rozhoduje udává jiný způsob, jak je patrné z řečených. Nebo se musí říci, že Augustin myslí, že ta, která duši zblízka zasahují bolestí nebo smutkem, jsou duchová; nebyla by totiž trápena, kdyby postřehovala oheň jako sobě škodlivý. Postřehnutý oheň tedy je nejbližší trápící, ale oheň mimo duši trvajících je vzdálené trápící.

K druhému se musí říci, že ačkoli duše jednoduše je ušlechtilější než oheň, přece oheň je z části ušlechtilější než duše, pokud totiž je nástrojem božské spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že Filosof a Boetius mluví o oné činnosti, skrze kterou trpící je přeměňován v přirozenost činitelovu. Taková však není činnost ohně na duši. A proto důvod nedokazuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že oheň působí na duši ne na způsob vkládajícího, nýbrž na způsob držícího, jak z řečených je patrné, A proto důvod není k věci.

K pátému se musí říci, že v rozumovém vidění není smutek z toho, že se něco vidí, poněvadž to, co se vidí, žádným způsobem nemůže být protivné rozumu, pokud je viděno. Ve smyslu však to, co se vidí, ze samé činnosti, již působí na viděné, aby bylo viděno, může být porušením zraku případkově, pokud porušuje soulad ústrojí. Ale přece rozumové vidění může být zarmucující, pokud to, co se vidí, je postřehnuto jako škodlivé; ne že škodí tím samým, že je viděno, nýbrž jakýmkoliv jiným způsobem. A tak trápí duši vidění ohně.

K šestému se musí říci, že není podobnost ve všem, nýbrž toliko v něčem, jak je patrné z řečených.

K sedmému se musí říci, že ačkoli není tělesný dotyk mezi duší a tělem, přece je mezi nimi nějaký duchový dotyk; jako také hybatel nebe, poněvadž je duchový, duchovým dotykem se dotýká nebe, hýbaje jím způsobem, jakým se říká, že zarmucující se dotýká, jak se praví v I. O rození. A tento způsob dostačí k činnosti.

K osmému se musí říci, že zavržení duchové nikdy nejsou mimo peklo, leč Bůh dovolí, nebo pro poučení nebo výcvik vyvolených. Kdekoli však jsou mimo peklo, vždy přece vidí oheň pekla, jako jim za trest připravený. Pročež, poněvadž toto vidění je bezprostředně trápící, jak bylo řečeno, kdekoli jsou od ohně pekla trápeni, jako též vězni, také mimo žalář jsou, od žaláře jsou jaksi trápeni, když se vidí odsouzené k žaláři. Pročež jako sláva vyvolených se neumenšuje ani vzhledem k bytnostní odměně, ani vzhledem k případkové, jestliže jsou někdy mimo nebe ohňové, nýbrž jest jim nějak ke slávě; tak v ničem se neumenšuje trest zavržených, jsou-li na čas mimo peklo z božského dovolení. A to je, co praví glossa, k onomu Jak. 3, „Rozplaměňuje koloběh našeho narození," atd.; tak totiž praví: „Dábel, ať je kdekoli, buď pod ovzduším, nebo pod zemí, s sebou vleče muka svých plamenů." Námitka však postupuje tak, jako by tělesný oheň bezprostředně trápil duchy, jako trápí těla.

OTÁZKA LXXI. O PŘÍMLUVÁCH MRTVÝCH

Dělí se na čtrnáct článků.

Potom jest úvaha o přímluvách mrtvých. A o tom je čtrnáct otázek:

1. Zda přímluvy, jež koná jeden, jiným mohou přispěti.
2. Zda mrtví mohou býti podporováni skutky živých.

3. Zda přímluvy učiněné hříšníky prospějí mrtvým.
4. Zda přímluvy učiněné za mrtvé prospějí činícím.
5. Zda přímluvy prospějí jsoucím v pekle.
6. Zda prospějí jsoucím v očistci.
7. Zda pomohou dětem, jsoucím v okraji.
8. Zda nějakým způsobem prospějí jsoucím ve vlasti.
9. Zda modlitba Církve a svátost oltářní a almužny prospějí zemřelým.
10. Zda odpustky, jež dává Církev, prospějí.
11. Zda pohřební obřady prospějí zemřelým.
12. Zda přímluvy, jež se konají za jednoho zemřelého, více jemu prospějí než jiným.
13. Zda přímluvy učiněné za mnohé tolik platí jednotlivcům, jako kdyby se konaly za každého zvlášť.
14. Zda společné přímluvy platí tolik oněm, za něž se nekonají zvláštní, kolik oněm, za něž se konají, platí zvláštní a společné zároveň.

LXXI. ČLÁNEK 1.

Zda přímluvy učiněné jedním mohou jiným prospěti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přímluvy učiněné jedním nemohou jiným prospěti. Praví se totiž Gal. 6: „Neboť co zasel člověk, to bude i žíti.“ Ale kdyby jeden z přímluv druhého dosáhl užitku, žal by zaseté od jiných. Tedy z přímluv jiných nedosáhne nikdo užitku.

Mimo to ke spravedlnosti Boží náleží, aby se každému udělilo podle zásluh. Pročež Žalm 61: „Ty odplatíš každému podle jeho skutků.“ Ale je nemožné, aby spravedlnost Boží pochybila. Tedy je nemožné, aby jeden ze skutků druhého byl podporován.

Mimo to podle téhož rázu je nějaké dílo záslužné a chvalné, protože totiž je dobrovolné. Ale pro dílo jednoho není chválen druhý. Tedy ani dílo jednoho nemůže býti druhému záslužné a užitečné.

Mimo to k božské spravedlnosti náleží dávatí podobně dobra za dobra a zla za zla. Ale nikdo není trestán za zla druhého; ba, jak se praví Ezech. 18, „duše, která zhřešila, sama zemře.“ Tedy ani není jeden podporován dobrý druhého. *Avšak proti jest*, co se praví Žalm. 118: „Společníkem jsem • všech bojících se tebe,“ atd.

Mimo to všichni věřící, sjednocení láskou, jsou údy jednoho těla Církve. Ale jeden úd je podporován od druhého. Tedy i jeden člověk může býti podporován ze zásluh druhého. *Odpovídám:* Musí se říci, že náš úkon může býti platný na dvojí: nejprve na získání nějakého stavu, jako záslužným dílem člověk získává stav blaženosti. Za druhé na něco sledujícího stav, jako člověk nějakým úkonem zasluhuje nějakou odměnu případkovou nebo zmenšení trestu. Na obojí toto však náš úkon dvojmo může platiti: jedním způsobem cestou zásluhy; jiným způsobem cestou modlitby. A je rozdíl mezi těmito dvěma cestami, protože zásluha se opírá o spravedlnost, modlitba však o milosrdenství: prosící totiž dosahuje žádaného z pouhé štědrosti toho, koho prosí. Musí se tedy říci, že dílo jednoho žádným způsobem nemůže býti platné druhému na dosažení stavu cestou zásluhy: aby totiž z těch, jež já činím, někdo zasluhoval život věčný, protože úděl slávy se dává podle míry přijímajícího, každý pak ze svého skutku jest uzpůsobován, a ne z cizího. A míním uzpůsobení hodnotou k odměně. Ale cestou modlitby také vzhledem k dosažení stavu dílo jednoho může pomoci druhému, dokud je na cestě; jako že jeden člověk dosáhne druhému první milost. Poněvadž tedy dosažení modlitbou je podle štědrosti Boha, jež prosí, na vše to se může vztahovati dosahování modlitbou, čeho řád podléhá moci božské. Ale vzhledem k něčemu, co je důsledek nebo vedlejší ve stavu, dílo jednoho může platiti druhému nejen cestou modlitby, nýbrž také cestou zásluhy. A to se pak přihází dvojmo: buď pro spojení v kořeni díla, jímž je láska v záslužných skutcích; a proto všichni, kteří jsou navzájem spjati láskou, odnášejí nějaký zisk ze vzájemných skutků, avšak podle míry stavu každého, protože také ve vlasti každý

se bude radovati z dober druhého. A odtud je, že se stanoví článek víry „společenství svatých“. Jiným způsobem z úmyslu činícího, který nějaká díla zvláště činí na to, aby tímto prospěla. Pročež tato díla jaksí jsou těch, za něž se konají, jako jim od činícího darována; proto jim mohou platiti buď na vykonání zadostiučinění nebo něco takového, co nemění stav.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona žeň je přijetí věčného života, jak máme Jan. 4: „A kdo žne . . . shromažďuje užitek do života věčného.“ Uděl života věčného však se nedává někomu než za vlastní skutky; protože, byť někdo druhému dosáhl, aby vešel do života, přece se to nikdy nestává než prostřednictvím vlastních skutků, když totiž za prosby někoho se někomu dá milost, skrze kterou zasluhuje věčný život.

K druhému se musí říci, že dílo, jež se za někoho koná, jaksí jest i moje. Pročež není proti božské spravedlnosti, jestliže jeden sbírá užitek ze skutků učiněných tím, kdo je s ním jedno v lásce, nebo ze skutků za sebe učiněných. To se také přihází v lidské spravedlnosti, že zadostiučinění jednoho se přijímá za druhého.

K třetímu se musí říci, že chvála nedává se někomu leč dle poměru jeho ke skutku. Pročež „chvála jest vůči něčemu“, jak se praví v I. Ethic. A protože ze skutků druhého nikdo se nestává ani neukazuje dobře nebo špatně uzpůsobeným k něčemu, odtud jest, že nikdo není chválen za skutky druhého, leda případkově, pokud on sám je nějakým způsobem příčinou oněch skutků poskytnutím rady nebo pomoci nebo návodem nebo jakýmkoliv jiným způsobem. Ale skutek je někomu záslužný nejen vzhledem k jeho uzpůsobení, nýbrž také k vůli něčemu následujícímu jeho uzpůsobení nebo stav, jak z řečených je patrné.

Ke čtvrtému se musí říci, že odnítí někomu, co mu patří, to přímo odporuje spravedlnosti. Ale dáti někomu něco, co mu nepatří, to není protivné spravedlnosti, nýbrž překročuje hranice spravedlnosti, neboť je štědrostí. Nemohla by však někomu ublížiti zla druhého, leč by se mu odňalo, co jest jeho. A tak není vhodné, aby někdo byl trestán za hříchy druhého, leda, že nabývá zisku z dober druhého.

LXXI. ČLÁNEK 2.

Zda mrtví mohou býti podporováni ze skutků živých.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mrtví nemohou býti podporováni ze skutků živých; nejprve z toho, co praví Apoštol, II. Kor. 5: My všichni se musíme objeviti před stolcem Kristovým, aby každý odnesl vlastní za skutky těla. Tedy z toho, co se koná po smrti člověka, když bude mimo tělo, nic mu nemůže přirůsti z něčích skutků.

Mimo to se totéž zdá z toho, co se praví Zjev. 14: „Blažení mrtví, kteří v Pánu umírají; neboť skutky jejich je následují.“ *Mimo to* prospěch z nějakého skutku má pouze jsoucí na cestě. Ale lidé po smrti již nejsou poutníci, protože o nich se rozumí to, co se čte Job. 19: „Stezku mou ohradil, a přejíti nemohu.“ Tedy mrtví nemohou býti podporováni z něčích přímluv.

Mimo to nikdo není podporován ze skutku druhého, leč je mezi nimi nějaké společenství života. Ale není žádné společenství mrtvých se živými, podle Filosofova, v I. Ethic. Tedy přímluvy živých neprospívají mrtvým.

Avšak proti jest, co máme II. Machab. 12: „Svatá a spasná je myšlenka za zemřelé se modliti, aby byli hříchů zbaveni.“ Ale to by nebylo užitečné, kdyby jim nepomáhalo. Tedy přímluvy živých prospívají mrtvým.

Mimo to Augustin praví, v knize O péči o zemřelé: „Není malá váha všeobecné Církve, jež tímto zvykem slyne, že v prosbách kněžových, jež se Pánu Bohu od jeho oltáře vysílají, má své místo také doporučování mrtvých.“ Ten pak zvyk od samých apoštolů byl ustanoven, jak praví Damašský v kterési řeči O přímluvách za mrtvé, řka takto: „Znajíce tajemství, učedníci Spasitele a svatí apoštolové nařídili v úžasných a životadárných tajemstvích konati vzpomínku těch, kteří ve víře zesnuli.“ Což také je patrné z Diviše, v posl. hl. Církve. Hier., kde připomíná obřad, jímž se v prvotní Církvi modlili za zemřelé, kdež také Diviš praví, že přímluvy živých prospívají mrtvým. Tedy jest to nepochybně věřiti.

Odpovídám: Musí se říci, že láska, jež je pouto sjednocující údy Církve, nejen na živé se vztahuje, nýbrž také na mrtvé, kteří v lásce odcházejí. Láska totiž, jež je životem duše, jako duše je

životem těla, nemá konce. I. Kor. 13: „Láska nikdy nepřestává.“ Podobně také mrtví žijí ve vzpomínkách lidí žijících. A proto lze k nim řídit úmysl žijících. A tak přimlavy živých mrtvým dvojmo prospívají, jako též živým: i pro jednotu láskou, i pro úmysl k nim řízený. Nelze však věřit, že tak jim prospívají přimlavy živých, že se jejich stav mění z bídy ve štěstí, nebo obráceně; ale platí na zmenšení trestu nebo něco takového, co stav mrtvého nepřeměňuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk, dokud žil v těle, zasloužil, aby mu tato platila po smrti. A proto, je-li po tomto životě jimi podporován, nicméně to vychází z toho, co konal v těle. Nebo se musí říci, podle Jana Damašského, že to jest rozumět co do odplaty, jež bude při posledním soudu, jež bude věčná sláva nebo věčná bída; a při ní každý obdrží pouze podle toho, co sám konal v těle: zatím však může být podporován přimluvami živých.

K druhému se musí říci, že onen výrok výslovně mluví o následujícím věčnou odplatu, což je patrné z toho, že se předesílá: „Blažení mrtví,“ atd. Nebo se musí říci, že skutky za ně učiněné jsou jaksi jejich, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli duše po smrti nejsou jednoduše ve stavu cesty; přece v něčem dosud jsou na cestě, pokud totiž dosud je zdržováno jejich postoupení do poslední odplaty. A proto jednoduše jejich cesta je ohrazena, takže nemohou dále nějakými skutky býti přeměněni do stavu štěstí nebo bídy; ale v tom není ohrazena, aby v tom, že jsou zdržováni od poslední odplaty, nemohli býti podporováni od jiných, protože podle toho jsou ještě na cestě.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli společenství občanských skutků o němž mluví Filosof, nemůže býti mrtvých se živými, protože mrtví jsou mimo občanský život, přece může společenství jich býti ve skutcích duchovního života, jenž je skrze lásku k Bohu, jemuž duše zemřelých žijí.

LXXI. ČLÁNEK 3.

Zda přimlavy učiněné od hříšníků prospívají živým.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že přimlavy učiněné od hříšníků mrtvým neprospívají, protože, jak se praví Jan 9, „hříšníky Bůh neslyší“. Ale kdyby jejich modlitby prospěly těm, za něž se modlí, byli by od Boha vyslyšeni. Tedy přimlavy od nich konané mrtvým neprospívají.

Mimo to Řehoř praví, v Pastýřské, že „když je poslán za přimluvou ten, kdo se nelíbí, ducha rozhněvaného k horším vyzývá.“ Ale každý hříšník se Bohu nelíbí. Tedy přimluvami hříšníků Bůh se k milosrdenství nesklání. A tak takové přimlavy neprospívají.

Mimo to něčí skutek zdá se více užitečným činícímu než druhému. Ale hříšník svými skutky nic si nezasluhuje. Tedy mnohem méně může druhému zasluhovat.

Mimo to každý záslužný skutek musí býti oživený, to jest láskou utvářený. Ale skutky od hříšníků vykonané jsou mrtvé. Tedy nemohou jimi býti podporováni mrtví, za něž jsou. *Avšak proti jest*, že nikdo nemůže vědět o druhém s jistotou, zda je ve stavu viny nebo milosti. Kdyby tedy toliko ony přimlavy prospěly, které se konají od těch, kteří jsou v milosti, nemohl by člověk vědět, u koho hledati přimlavy svým zemřelým; a tak mnozí by byli odváděni od obstarávání přimluv.

Mimo to, jak praví Augustin v Enchirid., podle toho nějakému mrtvému pomáhají přimlavy, jak si za živa zasloužil, aby mu pomáhaly po smrti. Tedy platnost přimlavy se měří podle stavu toho, za něhož jsou. Není tedy rozdíl, jak se zdá, zda se konají od dobrých nebo špatných.

Odpovídám: Musí se říci, že v přimluvách, jež se konají od špatných, lze pozorovati dvojí: nejprve sám skutek vykonaný, jako oběť oltární. A poněvadž naše svátosti mají samy ze sebe účinnost bez skutku konajícího, kterou stejně splní, ať jsou vykonány kýmkoliv, vzhledem k tomu přimlavy učiněné od špatných prospívají mrtvým. Jiným způsobem co do skutku vykonávajícího; a tak jest rozlišovati, protože činnost hříšníka, konajícího přimlavy, jedním způsobem lze pozorovati, pokud jest jeho, a tak žádným způsobem nemůže býti záslužná, ani jemu, ani jinému. Jiným způsobem, pokud je druhého, což bývá dvojmo. Jedním způsobem, pokud hříšník, vykonávající přimlavy, zastupuje celou církev, jako kněz, když říká v kostele zádušní obřady. A protože se rozumí vykonavatelem ten, jehož jménem nebo místo něhož se děje, jak je patrné z Diviše, v kn. O nebes. Hier., odtud je, že přimlavy takového kněze, ačkoliv je hříšník, prospívají zemřelým. Jiným způsobem, když jedná jako nástroj druhého. Neboť dílo nástroje více je hlavní-

ho činitele. Pročež, ačkoliv onen, kdo jedná jako nástroj druhého, není ve stavu zasluhování, jeho činnost přece může být záslužná k vůli hlavnímu činiteli: jako když otrok, jsoucí ve hříchu, koná jakýkoli skutek milosrdenství z příkazu svého pána, majícího lásku. Pročež, jestliže někdo zemřelý v lásce zařídí za sebe přimluvy, nebo zařídí jiný, mající lásku, ony přimluvy platí zemřelému, ačkoliv oni, od nichž jsou konány přimluvy, jsou ve hříchu. Více však by platily, kdyby byli v lásce, protože tu by ony skutky byly záslužné ze dvou stran.

K prvnímu se tedy musí říci, že modlitba vykonaná od hříšníka někdy není hříšnickova, nýbrž druhého. A proto podle toho je hodná, aby byla od Boha vyslyšena. A také někdy Bůh slyší hříšníky, když totiž hříšníci žádají něco Bohu milého. Bůh totiž neposkytuje svá dobra pouze spravedlivým, nýbrž také hříšníkům, jak je patrné Mat. 5, ne však pro jejich zásluhy, nýbrž pro svou vlídnost. A proto praví glossa, Jan. 9, k onomu, „Bůh hříšníky neslyší,“ že „mluví jako pomazaný, ne jako plně vidoucí“.

K druhému se musí říci, že, ačkoli se strany toho, kdo se nelíbí, modlitba hříšníka není příjemná, přece pro druhého, jehož zastupuje nebo rozkaz vykonává, může být příjemná.

K třetímu se musí říci, že to, že hříšník činící takové přimluvy, žádnou výhodu neodnáší, se přihází z toho, že není schopen takového prospěchu pro svou neuzpůsobenost; a přece jinému, který je připraven, nějakým způsobem mohou platiti, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli skutek hříšníkův není živý, pokud jest jeho, přece může být živý, pokud je druhého, jak bylo řečeno. Ale protože důvody, jež jsou pro opak, se zdají uzavíratí, že nezáleží, zda někdo obstará přimluvy od dobrých nebo od špatných, proto také k nim se musí odpovědět.

K pátému se tedy musí říci, že, ač nikdo nemůže vědět jako jisté o druhém, zda je ve stavu spásy, může přece důvodně souditi z těch, jež zevně na člověku vidí. Z plodu svého totiž se poznává strom, jak se praví Mat. 7.

K šestému se musí říci, že k tomu, aby přimluva někomu platila, vyžaduje se se strany toho, za něhož se koná, schopnost této platnosti; a té člověk nabývá vlastními skutky, jež konal v životě. A tak mluví Augustin. Vyžaduje se nicméně jakost skutku, jenž má prospěti; a ta nezávisí na tom, za něhož se koná, nýbrž spíše na tom, kdo koná buď provedení nebo rozkaz.

LXXI. ČLÁNEK 4.

Zda přimluvy, jež se konají živými za mrtvé, prospívají činícím.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že přimluvy, jež se konají živými za mrtvé, nesprosívají činícím, protože, kdyby někdo za druhého zaplatil dluh, podle lidské spravedlnosti sám by nebyl osvobozen od vlastního dluhu. Tedy tím, že někdo konáním přimluvy platí dluh za toho, za něhož koná, z toho není od vlastního dluhu osvobozen.

Mimo to, co každý činí, má činiti co může nejlepším způsobem. Ale lepší je podporovati dva než jednoho. Je-li tedy od vlastního dluhu osvobozen, kdo přimluvami dluh mrtvého platí, zdá se, že nikdy by neměl nikdo za sebe dostičiniti, nýbrž vždy za jiného.

Mimo to, kdyby zadostiučinění někoho za jiného zadostičiníciho stejně prospělo jemu, jako tomu, za něhož zadostičiní, z téhož důvodu stejně bude platiti i třetímu, činí-li zároveň zadost za něho, a podobně čtvrtému, a tak dále. Tedy jeden jedním zadostiučiněním by mohl za všechny zadostiučiniti, což je nesmyslné.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 34: „Modlitba má se v můj klín vrátí.“ Tedy z téhož důvodu i přimluvy, jež se za jiné konají, prospívají konajícím.

Mimo to Damašský praví v Řeči o těch, kteří ve víře zesnuli: „Jako chtějící mastí nebo jiným svatým olejem pomazati nemocného, nejprve jeho, totiž natírajícího dotkne se mast, a tak potom pomazává trpícího, tak i kdokoli zápasí o spásu bližního, nejprve sobě prospívá, potom bližnímu.“ A tak máme poučku.

Odpovídám: Musí se říci, že skutek přimluvy, jenž se koná za druhého, lze dvojmo uvažovati: jedním způsobem jakožto odčínující trest na způsob jakési náhrady, jíž se dbá při zadostiučinění; a tímto způsobem skutek přimluvy, jenž se přičítá tomu, za něhož se koná, tak jej zprošťuje po-

vinného trestu, že nezprošťuje konajícího povinného vlastního trestu, protože v takové náhradě se pozoruje rovnost spravedlnosti: tento však zadostčiníci skutek tak se může vyrovnati jedné provině, že druhé se nevyrovná. Neboť provina dvou hříchů vyžaduje většího zadostučinění než provina jednoho. Jiným způsobem lze uvažovati, pokud je záslužný života věčného, což má, pokud vychází z kořene lásky; a podle toho prospívá nejen tomu, za něhož se koná, nýbrž konajícímu více.

A z toho je patrné řešení k námitkám. První důvody totiž platily o skutku přimlavy, pokud je zadostčiníci; ale jiné, pokud je záslužný.

LXXI. ČLÁNEK 5.

Zda přimlavy prospívají jsoucím v pekle.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že přimlavy prospívají jsoucím v pekle, z toho, co máme II. Mach. 12, kde se praví, že „nalezli pod rízami zabitých dary modlám, jež zákon zakazoval židům“; a přece se dodává, že „Juda poslal dvanáct tisíc drachem stříbra do Jerusalema obětovati za hříchy mrtvých“. Je však jisto, že oni zhřešili smrtelně, jednajíce proti zákonu, a tak ve smrtelném hříchu zemřeli, a tak do pekel byli přeneseni. Tedy jsoucím v pekle přimlavy prospívají.

Mimo to v Předloze máme ze slov Augustinových v Enchir., že „kterým prospějí přimlavy, buď k tomu prospějí, aby bylo plné odpuštění nebo k tomu, aby snesitelnější bylo jejich zavržení.“ Ale pouze, kteří jsou v pekle, slují zavržení. Tedy také jsoucím v pekle přimlavy prospívají.

Mimo to Diviš praví v posl. hl. Církev Hier.: „Jestliže zde a v tomto životě tolik vykonají modlitby spravedlivých, čím více po smrti u oněch, kteří jsou hodni svatých modliteb?“ Z čehož lze vzít, že přimlavy více prospívají mrtvým než živým. Ale živým prospívají též ve smrtelném hříchu, poněvadž denně se modlí Církev za hříšníky, aby se obrátili k Bohu. Tedy také mrtvým, jsoucím ve smrtelném hříchu, přimlavy platí.

Mimo to v Životech Otců se čte, což také Damašský ve své řeči uvádí, že Macharius, předslav modlitbu, otázal se nalezené na cestě lebky jakéhosi zemřelého, či byla hlavou; a hlava odpověděla, že byla pohanského kněze, jenž do pekla byl zavržen; a přece vyznal, že modlitba Machariova jemu i jiným pomáhá. Tedy přimlavy Církve také jsoucím v pekle prospívají.

Mimo to Damašský v těžé řeči vypravuje, že Řehoř vysílaje modlitbu za Trajana, slyšel hlas Boží, řkoucí: „Hlas tvůj jsem slyšel a dávám odpuštění Trajanovi“; kteréžto věci, jak praví Damašský ve zmíněné řeči, „svědkem je celý Východ a Západ“. Ale jest jisto, že Trajan byl v pekle, protože „mnohých mučedníků hořkou řež ustanovil“, jak tamtéž praví Damašský. Tedy přimlavy Církve pomáhají také jsoucím v pekle.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. Církev. Hier.: „Nejvyšší kněz za nečisté se nemodlí, protože v tom by se odvrátil od božského řádu“; a důsledně tamtéž praví, „že za hříšníky neprosí o odpuštění, protože by za ně nebyl slyšen“. Tedy přimlavy jsoucím v pekle nepomáhají.

Mimo to Řehoř praví v XXXIV. Moral: Táž je příčina, proč se neprosí tehdy,“ totiž po dni soudu, „za lidi ve věčném ohni zavržené, jež nyní je příčinou, že se neprosí za ďábla a jeho anděly, určené věčnému trápení; což je také nyní příčinou, že svatí se nemodlí za zemřelé lidi nevěřící a bezbožné, protože utíkají před ztrátou zásluhy své modlitby za ty, o nichž již vědí, že jsou odsouzeni před onou tváří spravedlivého soudce k věčnému trápení.“ Tedy přimlavy v peklo uvrženým neprospívají.

Mimo to v Předloze máme ze slov Augustinových: „Kterí bez víry, jež působí skrze lásku, a bez jejich svátostí odcházejí z těla, marně se jim od jejich takové služby podávají.“

Ale všichni zavržení jsou takoví. Tedy jim přimlavy neprospívají.

Odpovídám: Musí se říci, že o zavržených bylo trojí mínění. Někteří totiž řekli, že se v tom musí rozlišovati trojmo: jedním způsobem vzhledem k času, říkajíce, že po dni soudu nikdo jsoucí v pekle nebude podporován nějakou přimluvou; ale před dnem soudu někteří jsou podporováni přimluvami Církve. Jiným způsobem rozlišovali vzhledem k osobám v pekle držným, mezi nimiž prý jsou někteří velmi špatní, kteří totiž bez víry a bez svátostí zemřeli; a takovým, protože nebyli z Církve ani zásluhou, ani počtem, přimlavy Církve nemohou prospěti; jiní však nejsou velmi špatní, kteří totiž byli z Církve počtem, a majíce víru, a svátostmi opatřeni, a nějaké skutky

z rodu dobrých činíce; a takovým přímluvy Církve musejí prospěti.

Ale naskytovala se jim jakási pochybnost znepokojující je, protože totiž se zdálo z toho následovati, poněvadž trest pekla je omezený podle napětí, ačkoli trváním je nekonečný, že rozmnožením přímluv onen trest se zcela odejme, což je blud Origenův.

A proto této nevhodnosti mnohonásobně chtěli uniknouti. Praepositivus totiž řekl, že tolik se mohou přímluvy za zavržené zmnožiti, že se osvobodí od celého trestu, ne sice jednoduše, jak tvrdil Origenes, nýbrž na čas, totiž až do dne soudu; tehdy totiž duše opět spojené s těly budou do trestů pekla uvrženy bez naděje odpuštění. Ale toto mínění se zdá odporovati božské Prozřetelnosti, jež nic nenechala ve věcech neuspořádaného. Vina však nemůže býti spravena než trestem. Pročež nemůže býti, aby trest byl odstraněn, není-li odčiněna vina. A proto, poněvadž vina nepřetržitě zůstává v zavržených, jejich trest nikterak se nepřerušuje.

A proto Porretáni našli jiný způsob, pravíce, že tím způsobem se postupuje v umenšování trestů přímluvami, jako se postupuje v rozdělování čar; ačkoliv jsou konečné, přece do nekonečna se mohou dělit, a nikdy dělením se neztráví, když se děje odnímání ne podle téže velikosti, nýbrž podle téhož poměru; jako když nejprve se odejme čtvrtina celku, a po druhé čtvrtina oné čtvrtiny, a zase čtvrtina oné čtvrtiny, a tak dále do nekonečna. A podobně praví, že první přímluvou se zmenšuje nějaká část trestu, a druhým nějaká část zbytku se zmenšuje podle téhož poměru. Ale ten způsob je mnohonásobně chybný. Nejprve, protože nekonečné dělení, jež patří souvislé ličnosti, nezdá se možné přenášeti na duchovou velikost. Za druhé, protože není nějakého důvodu, proč by druhá přímluva méně umenšila z trestu než první, jeli stejné platnosti. Za třetí, protože trest nelze umenšiti, neumenší-li se též vina, jako ani odniti, leč je ona odňata. Za čtvrté, protože při dělení čáry konečně se dojde k tomu, co smysl nepostřehuje; smyslové těleso totiž není do nekonečna dělitelné: a následovalo by, že po mnohých přímluvách zbývající trest pro svou nepatrnost by nebyl pociťován, a tak by nebyl trestem.

A proto jiní našli jiný způsob. Altissiodorský totiž řekl, že přímluvy prospívají zavrženým, ne sice umenšením trestu nebo přerušením, nýbrž posílením trpícího; jako kdyby člověk nesl těžké břemeno, a svou tvář by polil vodou: tak totiž by byl posílen, že lépe ponese, ačkoliv jeho břemeno v ničem se nestalo lehčím. Ale to zase nemůže býti, protože někoho tíží více nebo méně věčný oheň podle zásluhy viny, jak praví Řehoř. A odtud je, že týmž ohněm někteří více, někteří méně jsou trápeni. Pročež, ježto vina zavrženého zůstává nezměněna, nemůže býti, že lehčeji snáší trest. Nad to řečené mínění je též opovážlivé, poněvadž protivné výrokům svatých; a plané, nepodepřené žádnou autoritou; a je nerozumné, jednak, že zavržení v pekle jsou mimo svazek lásky, podle níž skutky živých přivlastňují se mrtvým; jednak že zcela došli ke konci života, obdrževše poslední odplatu za zásluhy, jako též svatí, kteří jsou ve vlasti; co totiž dosud zbývá z trestu nebo slávy těla, to jim neposkytuje ráz poutníka, ježto sláva bytnostně a kořenově spočívá v duši, a podobně bída zavržených. A proto se nemůže trest umenšiti, jako ani sláva svatých zvětšiti co do bytnostní odplaty.

Ale přece by se mohl nějak držeti způsob, jež někteří udávají, že přímluvy prospívají zavrženým. Jako kdyby se řeklo, že neprospívají ani vzhledem ke zmenšení trestu nebo přerušení, ani vzhledem k zmenšení cítění trestu, nýbrž protože z takových přímluv se jim odnímá nějaký předmět bolesti, již by mohli míti, kdyby se viděli tak odvrženými, že by o ně nebyla žádná starost; kterýžto předmět se jim odnímá, když se za ně konají přímluvy. Ale to také nemůže býti podle obecného zákona, protože, jak praví Augustin, což především o zavržených je pravdivé: „tam jsou duchové zemřelých, kde nevidí, cokoli se koná anebo přihází lidem v tomto životě“. A tak nepoznávají, když se za ně konají přímluvy, leda by nad obecný zákon Bůh dal tento lék některým zavrženým, což je řeč vůbec nejistá. Pročež bezpečnější jest říci jednoduše, že přímluvy zavrženým neprospívají, ani Církev nezamýšlí se za ně modliti, jak z uvedených autorit je patrné. *K prvnímu* se tedy musí říci, že dary modlám, nalezené u oněch mrtvých, nemohou se bráti za důkaz, že na počest model je nosili; nýbrž vzali je jako vítězové, protože jim válečným právem patřily. A přece lakotou všedně zhřešili. Pročež nebyli v pekle zavrženi, a tak jim přímluvy mohly prospěti. Nebo se musí říci podle některých, že vidouce již v bitvě, že jim hrozí nebezpečí, litovali hříchu, podle onoho Žalm. 77: „Když je zabíjel, hledali ho.“ A tak důvodně lze souditi, a proto za ně byla učiněna obět.

K druhému se musí říci, že v oněch slovech se zavržení bere široce za jakékoli potrestání; takže tak uzavírá též trest očištění, jenž přímluvami někdy zcela se odčisťuje, někdy však ne, ale zmenšuje se.

K třetímu se musí říci, že v tom se více přijímá přímluva za mrtvého než za živého, protože více potřebuje, poněvadž sobě nemůže pomoci, jako může živý. Ale živý v tom má lepší podmínky, poněvadž může býti přenesen ze stavu smrtelné viny do stavu milosti, což o mrtvých nelze říci; a proto není táž záležitost mrtvých a živých.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona pomoc nebyla v tom, že se jejich trest umenšil, nýbrž pouze v tom, jak se tam též praví, že za jeho modlitby se jim udělovalo, že se vzájemně viděli; a v tom měli nějakou radost, ne opravdovou, nýbrž domnělou, když se vyplnilo, po čem toužili: jako také o démonech se praví, že se radují, když lidi ke hříchu strhnou, ačkoli tím se jejich trest nikterak neumenšuje, jako také se neumenšuje radost andělů tím, že se o nich praví, že naše zla spolu cítí.

K pátému se musí říci, že o případu Trajanově lze pouze důvodně souditi, že prosbami bl. Řehoře byl mu navrácen život, a tak dosáhl milosti, z níž měl odpuštění hříchu, a v důsledku zbavení trestu. Jako také se jeví u všech oněch, kteří zázračně byli vzkříšeni z mrtvých, z nichž mnozí jistě byli modláři a zavržení. Neboť o všech takových se podobně musí říci, že v pekle nebyli z konečného rozsudku, nýbrž podle přítomného stavu vlastních zásluh: podle vyšších příčin však, jimiž bylo předvídáno jejich navrácení životu, mělo býti o nich jinak rozhodnuto. Nebo se musí říci podle některých, že duše Trajanova nebyla jednoduše zproštěna proviny věčného trestu, nýbrž jeho trest byl na čas odsunut, totiž až do dne soudu. To však nemusí obecně nastávat skrze přímluvy, protože jiná jsou, jež nastávají podle obecného zákona, a jiná, jež zvláště z výsady se některým povolují: jako „jiná jsou pravidla lidských věcí, jiná znamení božských mocí“, jak praví Augustin.

LXXI. ČLÁNEK 6.

Zda přímluvy prospívají jsoucím v očištění.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že také ani jsoucím v očištění, protože očištec je nějaká část pekla. Ale v „pekle není žádné vykoupení“; a Žalm. 6 se praví: „V pekle však kdo tě bude chváliti?“ Tedy přímluvy neprospívají těm, kteří jsou v očištění.

Mimo to trest očištění je omezený trest. Umenší-li se tedy přímluvami něco z trestu, tak se mohou zmnožiti přímluvy, že celý zanikne a tak hřích zůstane zcela beztrestný, což se zdá odporovati božské spravedlnosti.

Mimo to na to jsou duše v očištění, aby tam očištěny, čisté vešly do království. Ale nic nemůže býti očištěno, leč se něco na něm děje. Tedy přímluvy učiněné živými neumenšují trest očištění.

Mimo to, kdyby přímluvy jsoucím v očištění pomáhaly, hlavně ty by se zdály pomáhati, jež byly učiněny na jejich rozkaz. Ale tyto neplatí vždycky; jako kdyby někdo umíraje zařídil vykonání tolika přímluv, že by vykonány dostačily na zahlázení celého trestu. V předpokladu tedy, že ony přímluvy se odloží, až onen vyjde z trestu, ony přímluvy nic* mu neprospějí; nelze totiž říci, že prospívají, dříve než se vykonají; když však jsou vykonány, nepotřebuje jich, protože sám již vyšel z trestu. Tedy přímluvy jsoucím v očištění nepomáhají.

Avšak proti jest, co se praví v Předloze ze slov Augustinových v Enchir.: „Přímluvy prospívají těm, kteří jsou prostředně dobří nebo špatní.“ Ale taková jsou která jsou drženi v očištění. Tedy, atd.

Mimo to Diviš praví v VII. hl. Církev Hier., že „Boží kněz, modle se za mrtvé, za ony se modlí, kteří svatě žili, a přece měli nějaké skvrny nabyté ze slabosti lidské“. Ale taková jsou která jsou drženi v očištění. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že trest očištění je na doplnění zadostučinění, jež nebylo plně v těle dokonáno. A protože, jak z řečených je patrné, skutky jednoho mohou platiti druhému na zadostučinění, ať je živý nebo mrtvý, není pochyby, že přímluvy učiněné od živých prospívají jsoucím v očištění.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o pekle zavržených, v němž není žádné vy-

koupení oněm, kteří jsou nenávratně takovému trestu přiřčeni. Nebo se musí říci, podle Damašského, v Řeči o zesnulých, že takové výroky jest vyložití podle nižších příčin, to jest, podle požadavku zásluh těch, kteří jsou určeni trestům; ale podle božského milosrdenství, jež překonává lidské zásluhy, na modlitby spravedlivých někdy jinak se rozhodne, než obsahuje myšlenka řečených výroků. Neboť „Bůh mění výnos, ale ne úradek“, jak praví Řehoř. Pročež také Damašský dává k tomu příklady o Ninivských, Achabu a Ezechiášovi, v nichž se jeví, že výnos proti nim božsky vydaný byl božským milosrdenstvím změněn.

K druhému se musí říci, že není nevhodné, jestliže množením přímlov trest jsoucích v očištění se zničí; nenásleduje však, že hříchy zůstávají beztrestné, protože trest jednoho za druhého přijatý se druhému počítá.

K třetímu se musí říci, že očišťování duše tresty očiště není nic jiného než odčinění proviny, překážející přijetí slávy. A protože trestem, jež jeden snáší za jiného, může se provina druhého odčinít, jak bylo řečeno, není nevhodné, jestliže zadostiučiněním jednoho jiný je očišťován.

Ke čtvrtému se musí říci, že přímlyvy platí z dvojího, totiž ze skutku konajícího, a ze skutku vykonaného: a nazýváme vykonaným skutkem nejen svátost Církve, nýbrž účinek pocházející z činnosti; jako z udělení almužen následuje ulehčení chudým, a jejich modlitba za mrtvého k Bohu. Podobně skutek konající lze brát buď se strany hlavního činitele nebo se strany vykonávajícího. Pravím tedy, že jakmile umírající ustanoví za sebe nějaké přímlyvy, odměnu přímlov plně dosahuje, ač ještě nejsou vykonány, co do účinnosti přímlyvy, jež je z konajícího skutku hlavního činitele. Ale co do účinnosti přímlov, jež je z vykonaného skutku nebo z konajícího skutku vykonatelova, nedosahuje užítu, dokud nejsou přímlyvy vykonány: a jestliže je snad dříve očištěn od trestu, v tom pozbude užítu přímlov, což padne na ty, jejichž vinou pozbyl. Není totiž nevhodné, že někdo pozbude časných vinou druhého, trest očiště však je časný, ačkoli věčné odplaty nikdo nemůže pozbyti leč vlastní vinou.

LXXI. ČLÁNEK 7.

Zda přímlyvy pomáhají dětem jsoucím v okraji.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že přímlyvy pomáhají dětem jsoucím v okraji, protože tam nejsou drženy než za cizí hřích. Tedy je velmi slušné, aby byly podporovány cizími přímlyvy.

Mimo to v Předloze máme ze slov Augustinových, v Enchir., že „přímlyvy Církve za ně velmi špatné jsou usmířování“.

Ale děti se nepočítají mezi velmi špatné, poněvadž jejich trest je nejmírnější. Tedy přímlyvy Církve je podporují.

Avšak proti jest, co máme v Předloze od Augustina, Řeč 172, že „přímlyvy neprospívají oněm, kteří bez víry působící skrze lásku odtud odešli“. Ale děti tímto způsobem odešly. Tedy přímlyvy jim neprospívají.

Odpovídám: Musí se říci, že děti nepokřtěné nejsou drženy v okraji než proto, že jim chybí stav milosti. Pročež, ježto skutky živých stav mrtvých se nemůže změnit, hlavně co do zásluhy bytnostní odměny nebo trestu, přímlyvy živých dětem jsoucím v okraji prospívati nemohou.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli prvotní hřích je takový, že od něho někdo může jinému pomáhati, přece duše dětí jsoucích v okraji jsou v takovém stavu, že se jim nemůže pomáhati, protože po tomto životě není čas získávati milosti.

K druhého se musí říci, že Augustin mluví o ne velmi špatných, kteří však jsou pokřtěni, což je patrné z toho, že se předesílá: „Když tedy oběti buď oltářní nebo jakékoliv se podávají za všechny pokřtěné,“ atd.

LXXI. ČLÁNEK 8.

Zda přímlyvy prospívají svatým jsoucím ve vlasti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nějakým způsobem prospívají svatým, jsoucím ve vlasti, z toho, co máme v modlitbě: „Jako svatým tvým prospívají ke slávě,“ totiž svátosti, „tak nám ať prospějí k léčení“. Ale mezi jinými přímlyvami přední je svátost oltářní. Tedy přímlyvy

prospívají svatým, kteří jsou ve vlasti.

Mimo to svátosti působí, co zobrazují. Ale třetina hostie, . totiž spuštěná do kalicha, značí ty, kteří žijí blažený život ve vlasti. Tedy přímluvy Církve prospívají svatým jsoucím v otčině.

Mimo to svatí nejen se radují ve vlasti z vlastních dober, nýbrž také z dober cizích. Pročež Luk. 15 se praví: „Radost mají andělé z jednoho hříšníka pokání činícího." Tedy z dober žijících vzrůstá radost svatých, kteří jsou ve vlasti. A tak také jim naše přímluvy prospívají.

Mimo to Damašský praví v Řeči o zesnulých, uváděje slova Zlatoústého: „Neboť, spalují-li pohané s těmi, kteří zemřeli, jejich věci, čím více je vhodné, abys ty věřící poslal s věřícím jeho vlastní; ne aby se i tato stala popelem jako ona, nýbrž abys jimi zahalil větší slávou. A to, byl-li hříšný, jenž zemřel, abys hříchů zprostil; jestliže však spravedlivý, aby přidáno bylo mzdy a odplaty." A tak totéž, co dříve.

Avšak proti jest, co máme v Předloze ze slov Augustinových, Řeč 159: „Bezpráví je v kostele se modliti za mučedníka, jehož modlitbám my se musíme doporučiti."

Mimo to, ten je podporován, kdo strádá. Ale svatí ve vlasti jsou bez veškerého strádání. Tedy přímluvami Církve nejsou podporováni.

Odpovídám: Musí se říci, že přímluva ze svého pojmu obnáší nějaké pomáhání, jež nepřísluší tomu, kdo netrpí nedostatek. Nikomu totiž nepřísluší býti podporován, leč tomu, kdo je potřebný. Pročež, ježto svatí, kteří jsou ve vlasti, jsou prosti veškeré potřeby, „opojeni z hojnosti domu Božího", Žalm. 35, nepřísluší jim podpora skrze přímluvy.

K prvnímu se tedy musí říci, že taková slova se nemají tak rozuměti, jako by svatí sami postupovali ve slávě, že jejich svátky slavíme, nýbrž, že nám prospívá, kteří jejich slávu okazaleji oslavujeme: jako z toho, že Boha poznáváme nebo chválíme, a tak jaksi jeho sláva roste v nás, nic nevzrůstá Bohu, nýbrž nám.

K druhému se musí říci, že, ačkoli svátosti působí, co zobrazují, přece onen svůj účinek nedávají v každém tom, jež zobrazují: jinak, ježto zobrazují Krista, v samém Kristu by něco působily, což je nesmyslné. Ale vytvářejí v přijímajícím svátost z moci toho, co se svátostí naznačuje; a tak nenásleduje, že oběti, za věřící zemřelé obětované, prospívají svatým, nýbrž že ze zásluh svatých, které se připomínají nebo naznačují ve svátosti, prospívají jiným, za něž se obětují.

K třetímu se musí říci, že ačkoli svatí, kteří jsou ve vlasti, ze všech našich dober se radují, přece nenásleduje, že zmnožením našich radostí jejich radost se zvětší tvarově, nýbrž • toliko látkově; protože každá vášeň tvarově se zvětšuje podle pojmu svého předmětu. Předmětem však radosti u svatých, ať se radují z čehokoliv, je sám Bůh, z něhož se nemohou více nebo méně radovati, protože tak by se měnila jejich bytnostná odměna, jež spočívá v tom, že se z Boha radují. Pročež z toho, že dobra rozmnožují, v nichž předmětem radosti jest jim Bůh, nenásleduje, že se radují hlouběji, nýbrž že se radují z četnějších. A proto nenásleduje, že našimi skutky jsou podporováni.

Ke čtvrtému se musí říci, že se nemá rozuměti, že se přidává mzdy nebo odplaty onomu blaženému přímluvami někým učiněnými, nýbrž činícímu. — Nebo se musí říci, že z přímluv se může přidávati mzdy onomu blaženému, pokud za živa ustanovil přímluvy za sebe, což mu bylo záslužné.

LXXI. ČLÁNEK 9.

Zda modlitby Církve, oběť oltářní a almužny prospívají zemřelým.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nejen modlitbami Církve a obětí oltářní a almužnami duše zemřelých jsou podporovány, nebo že jimi jsou nejvíce podporovány. Trest má totiž býti nahrazován trestem. Ale půst je více trestný než almužna nebo modlitba. Tedy půst více prospívá v přímluvách než něco z řečených.

Mimo to Řehoř k těmto třem připočítává půst, jak máme v Dekret.: „Duše zemřelých čtvrtým způsobem jsou osvobozovány buď obětmi kněží, nebo almužnami přátel, nebo modlitbami svatých, nebo postem příbuzných." Tedy nedostatečně vypočítává Augustin tři řečená, v kn. O péči o zemř.

Mimo to křest je nejdůležitější svátost nejvíce co do účinku. Tedy křest nebo jiné svátosti by se měly konati za zemřelé buď podobně jako svátost oltáře, nebo více.

Mimo to se to zdá z toho, co máme I. Kor. 15: „Jestliže vůbec mrtví nevstávají, nač jsou křtění za ně?" Tedy i křest platí za přímluvu za zemřelé.

Mimo to v různých mších je táž oběť oltářní. Jestliže tedy se čítá mezi přímluvy obět a ne mše, zdá se, že tolikéž platí mše za zemřelého, ať se vezme jakákoli, buď o Blažené Panně nebo o Duchu Svatém nebo kterákoliv jiná; což se zdá proti nařízení Církve, jež ustanovila zvláštní mši za zemřelé.

Mimo to Damašský učí, že se oběťují za zemřelé voskovice, a olej a taková. Tedy nejen přinášení oběti oltářní, nýbrž také jiné dary jest počítati mezi přímluvy mrtvých.

Odpovídám: Musí se říci, že přímluvy živých prospívají zemřelým, pokud jsou spojeni s živými v lásce, a pokud úmysl živých se odnáší k mrtvým. A proto ony skutky hlavně jsou způsobilé mrtvým pomáhati, jež hlavně náležejí ke společenství lásky, nebo k obrácení úmyslu na druhého. K lásce však náleží především svátost Eucharistie, poněvadž je svátostí církevní jednoty, obsahující onoho, v němž je celá Církev v jedno upevněna, totiž Krista. Pročež Eucharistie jest jako nějaký zdroj nebo svazek lásky. Ale mezi účinky lásky je přední konání almužen. A proto tato dvě se strany lásky především pomáhají mrtvým, totiž oběť Církve a almužny. Ale se strany úmyslu, obráceného k mrtvým, především platí modlitba, protože modlitba podle svého pojmu nejen přihlíží k modlícímu se, jako též ostatní skutky, nýbrž přimějí k onomu, za koho se prosí. A proto tato tři se udávají jako přední přispívání mrtvým; ačkoliv jest věřiti, že jim pomáhá, cokoli dobrého jinak se koná za zemřelé z lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že u toho, kdo zadostčiní za druhého, aby účinek zadostiučinění přišel k druhému, spíše jest uvažovati ono, čím zadostiučinění jednoho přechází na druhého, než také trest zadostčinící; ačkoli sám trest více odčiňuje provinu zadostčinícího, pokud je jakýmsi lékem. A proto řečená tři více platí zesnulým než půst.

K druhému se musí říci, že také půst může prospívati zesnulým pro lásku a úmysl řízený k zesnulým. Ale půst ve svém pojmu neobsahuje něco, co patří k lásce nebo řízení úmyslu; nýbrž jsou mu tato jako vnější. A proto Augustin nepoložil, ale Řehoř položil půst mezi přímluvy za mrtvé.

K třetímu se musí říci, že křest je nějaké duchovní znovuzrození. Pročež jako zrozením nezískává bytí leč zrozený, tak křest nemá účinnost leč v tom, kdo je křtěn, pokud je z vykonaného skutku; ačkoli ze skutku vykonávajícího, buď křtícího nebo pokřtěného, může jiným prospěti, jako též ostatní záslužné skutky. Ale Eucharistie je znamením církevní jednoty, a proto ze samého vykonaného skutku její účinnost může přejíti na druhého; což se nepřihází u jiných svátostí.

Ke čtvrtému se musí říci, že Glossa dvojmo vykládá tento výrok. Jedním způsobem tak: „Jestliže mrtví nevstávají, ani Kristus nevstal, proč tedy jsou za ně křtění? To jest, za hříchy, poněvadž se neodpouštějí, jestliže Kristus nevstal; neboť ve křtu působí nejen utrpení Kristovo, nýbrž také vzkříšení, jež je našeho duchovního vzkříšení jaksi příčinou." Jiným způsobem takto: „Byli někteří nezkušení, kteří byli křtění za ty, kteří z toho světa odešli bez křtu, myslíce, že jim pomáhá; a dle toho Apoštol mluví v oněch slovech pouze podle omylu některých."

K pátému se musí říci, že ve sloužení mše nejen jest oběť, nýbrž jsou tam také modlitby. A proto přímluva mši obsahuje dvě z těch, jež zde Augustin vypočítává, totiž modlitbu a oběť. Se strany podané oběti tedy mše stejně pomáhá zesnulému, ať se slouží za kohokoliv; a to je hlavní, co se koná ve mši. Ale se strany modliteb více pomáhá ona, v níž jsou modlitby k tomu určené. Ale tento nedostatek lze vyplniti větší zbožností buď toho, kdo slouží mši, nebo toho, kdo přikazuje sloužení, nebo ještě přímluvou světce, jehož pomoc se vyprošuje ve mši.

K šestému se musí říci, že taková oběť svíce nebo oleje může prospěti zesnulému, pokud jsou jakési almužny; dávají se totiž pro bohoslužbu kostela nebo také k užívání věřících.

LXXI. ČLÁNEK 10.

Zda odpustky Církve prospívají mrtvým.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že odpustky, jež udílí Církev, prospějí také mrtvým.

Nejprve ze zvyku Církve, jež dává hlásati kříž, aby někdo měl odpustky pro sebe, a dvěma nebo třem, a také někdy deseti duším, jak živých, tak mrtvých; což by bylo klamání, kdyby mrtvým neprospívaly. Tedy odpustky prospívají mrtvým.

Mimo to zásluha celé Církve jest účinnější než zásluha jedné osoby. Ale osobní zásluha pomáhá zesnulým, jak je patrné při udělování almužen. Tedy mnohem více zásluhy Církve, o něž se opírají odpustky.

Mimo to odpustky Církve prospívají oněm, kteří podléhají Církvi. Ale ti, kteří jsou v očistci, podléhají Církvi; jinak by jim neprospěly přimluvy Církve. Tedy se zdá, že odpustky prospívají zesnulým.

Avšak proti, aby odpustky někomu platily, k tomu se vyžaduje vhodná příčina, pro níž se dávají odpustky. Ale taková příčina nemůže býti se strany zesnulého, protože nemůže činiti něco, co je k užtku Církve, pro kteroužto příčinu se hlavně dávají odpustky. Tedy se zdá, že odpustky neprospívají zesnulým.

Mimo to odpustky se odměřují podle rozhodnutí udělujícího je. Kdyby tedy odpustky mohly zesnulým prospívati, bylo by v moci udělujícího odpustky, aby zesnulého zcela osvobodil od trestu, což se zdá nemožné.

Odpovídám: Musí se říci, že odpustky někomu mohou prospívati dvojmo: jedním způsobem hlavně; jiným způsobem druhotně. Hlavně pak prospívají tomu, kdo dostává odpustky, totiž kdo činí to, zač se dávají odpustky, jako kdo navštíví hrob nějakého svěťce. Pročež, ježto mrtví nemohou činiti něco z toho, zač se dávají odpustky, jim nemohou přímo platiti odpustky. Druhotně však a nepřímou prospívají tomu, za něhož někdo činí ono, co je příčinou odpustků, což někdy může nastati, někdy však ne, podle různého tvaru odpustků. Jestliže totiž je takový tvar odpustků: „Kdokoliv činí toto nebo ono, bude míti tolik z odpustků“, onen, kdo to činí, nemůže užitek odpustků přenést na jiného, protože mu nenáleží obrátiti na někoho úmysl Církve, jímž se sdělují společné přimluvy, z nichž odpustky platí, jak již svrchu bylo řečeno. Jestliže však odpustky se dávají pod tímto tvarem: „Kdokoliv učiní toto nebo ono, sám a jeho otec, nebo kdokoliv jiný s ním spojený, držení v očistci, tolik bude míti z odpustků,“ takové odpustky pomohou nejen živému, nýbrž také mrtvému. Není totiž nějaký důvod, proč by mohla Církev společné zásluhy, o něž se opírají odpustky, přenášeti na živé a ne na mrtvé. Přece však nenásleduje, že představený církevní může podle své libovůle duše z očistce vysvoboditi, protože k tomu, aby odpustky platily, se vyžaduje vhodná příčina uděleti odpustky, jak svrchu bylo řečeno,

LXXI. ČLÁNEK 11.

Zda pohřební obřadnosti prospívají zemřelým.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že pohřební obřadnosti prospívají zemřelým. Damašský totiž uvádí slova Atanáše, takto pravícího: „Třebas bohatě byl pokřtěn ten, jenž ve zbožnosti dokonal, neodmítej páliť olej a svíčky na jeho hrobě, vyzývá Boha, neboť je to milé Bohu a dostává od něho velikou odplatu.“ Ale to patří k pohřebním obřadnostem. Tedy pohřební obřadnosti prospívají zemřelým.

Mimo to, jak praví Augustin, „pohřby dřívějších spravedlivých byly obstarávány s pečlivou láskou a konány posmrtné vzpomínky a hroby opatrovány; a sami, dokud žili, nařídili dětem pohřbení nebo také přenesení svých těl“. Ale to by nebyli činili, kdyby hroby a taková něco mrtvým neposkytovaly. Tedy taková nějak prospívají zemřelým.

Mimo to nikdo nedává almužnu někomu, nepomůže-li mu. Ale pohřbívati mrtvé se počítá mezi skutky almužny; pročež také Augustin praví: „že Tobías pohřbíváním mrtvých si zasloužil u Boha, svědectví andělovo naznačuje“. Tedy taková pohřební obřadnost prospívá mrtvým.

Mimo to nevhodné je říci, že zbožnost věřících je nadarmo. Ale někteří ze zbožnosti se dávají pohřbívati na nějakých posvátných místech. Tedy pohřební obřadnost prospívá zemřelým.

Mimo to Bůh se ochotněji smilovává než odsuzuje. Ale některým škodí pohřbení na svatých místech, jsou-li nehodní; pročež praví Řehoř: „Koho těžké hříchy tlačí, těch těla se ukládají v kostelích k větší spíše míře odsouzení než k úlevě.“ Tedy mnohem více se musí říci, že pohřební obřadnost prospívá dobrým.

Avšak proti jest, co praví Augustin: „Cokoli se uděluje lidskému tělu, není záštita spásy, nýbrž služba lidskosti.“

Mimo to Augustin praví: „Obstarání pohřbu, způsob pohřbívání, nákladné vzpomínky jsou více útěchy živých než přispění zemřelým.“

Mimo to Pán praví Mat. 10: „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, a potom nemají více, co učiniti.“ Ale po smrti může býti zamezeno pohřbení těl svatých, jako se čte v církevních dějinách Euseb. o některých mučednících v galském Lyonu. Tedy neškodí zemřelým, zůstanou-li jejich těla nepohřbena. Tedy ani neprospěje pohřební obřadnost.

Odpovídám: Musí se říci, že pohřbívání bylo vynalezeno i k vůli živým i pro mrtvé. A to k vůli živým, aby jejich *očí* neurážela ošklivost mrtvol a těla nenasákla zápachy; což je vzhledem k tělu; ale duchovně také prospívá živým, pokud se tím projevuje víra ve vzkříšení. Ale mrtvým prospívá v tom, že pozorující hroby podržují v paměti zemřelé a za zemřelé se modlí; pročť také pomník dostal jméno od paměti; sluje totiž pomník, jako upomínající mysl, jak praví Augustin. Omyl pohanů však byl, že k tomu prospívá pohřeb mrtvému, že jeho duše nabude pokoje; nevěřili totiž, že duše může dříve nabyti pokoje, než se tělo pohřbí; což je zcela směšné a nemožné.

Že pak dále pohřbení na posvěceném místě prospívá mrtvému, není sice ze samého vykonaného skutku, nýbrž spíše ze samého skutku konajícího; když totiž buď sám zemřelý nebo jiný, určuje pohřbení těla na svatém místě, svěruje se ochraně nějakého svatého, v jehož pomáhající přímluvy se z toho věří, a také v přímluvy těch, kteří svatému místu slouží, kteří se častěji a zvlášť modlí za pochované u nich. Ale ona, jichž se užívá k ozdobě pohřbu, prospívají sice živým, pokud jsou útěchou živým; ale mohou také mrtvým prospěti, ne sice o sobě, nýbrž případkově, pokud totiž takovými jsou lidé povzbuzováni k *soucítu* a v důsledku k modlitbě; nebo také, pokud z výloh pohřebních buď chudí berou užitek nebo se zdobí kostel; tak totiž pohřeb se Moudr. 4 počítá mezi ostatní almužny. —

K prvnímu se tedy musí říci, že olej a svíce přinesené k hrobu zemřelých případkově prospívají zemřelému, pokud buď se obětují kostelu, nebo se dají chudým, nebo pokud se taková konají na uctění Boha. Pročť také se k předeslaným slovům připojuje: „Olej totiž a svíce jsou celopal.“

K druhému se musí říci, že proto svatí otcové se starali o pohřbení svých těl, aby ukázali, „že těla mrtvých patří prozřetelnosti Boží; ne že mrtvá těla mají nějaký cit, nýbrž jako projev víry ve vzkříšení“, jak je patrné z Augustina, v I. O Městě Bož. Pročť také chtěli býti pohřbeni v zemi zaslíbené, kde věřili, že se narodí Kristus, jehož vzkříšení je příčinou našeho vzkříšení.

K třetímu se musí říci, že, protože tělo je částí přirozenosti člověka, přirodně je člověk k svému tělu poután, podle onoho Efes. 5: „Nikdo nikdy neměl v nenávisti své tělo.“ Pročť podle tohoto přírodního citu je v žijícím nějaká starost, co bude i po smrti s jeho tělem, a bolelo by ho, kdyby tušil, že se přihodí něco nedůstojného jeho tělu. A proto oni, kteří milují člověka, přizpůsobující se cítění toho, jehož milují, věnují jeho tělu laskavou péči. Jak totiž praví Augustin, „jestliže otcovský šat, i prsten a cokoli takového je tím dražší potomkům, čím větší byla láska k rodičům, žádným způsobem se nesmí pohrdati těly, jež zajisté mnohem důvěrnější a blíže nosíme než oděv“. Pročť, a pokud vyhovuje cítění člověka pohřbívající jeho tělo, poněvadž on v tom si nemůže vyhověti, říká se, že mu dává almužnu.

Ke čtvrtému se musí říci, že zbožnost věřících, jak praví Augustin, starajíc se o pohřbení svých drahých na svatých místech, není v tom: nadarmo, když svého zemřelého svěruje přímluvě svatého, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že pohřbení na svatém místě bezbožnému zemřelému neškodí, leč pokud si toto pohřbení obstaral pro lidskou slávu, nejsa ho hoden.

LXXI. ČLÁNEK 12.

Zda přímluvy, jež se konají za jednoho zemřelého, více tomu prospívají, za něhož se konají, než jiným.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že přímluvy, jež se konají za jednoho zemřelého, neprospívají více tomu, za koho se konají, než jiným. Duchovní světlo totiž je více sdílitelné než tělesné světlo. Ale tělesné světlo, totiž svíce, ačkoli se rozžehne toliko pro jednoho, přece stejně

prospívá všem, kteří jsou s ním, ačkoli pro ně svíce se nerozžala. Tedy, ježto přímlyvy jsou jakási duchovní světla, ačkoliv za jednoho zvlášť se konají, neplatí více jemu než jiným, jsoucím v očistci.

Mimo to, jak se praví v Předloze, podle toho přímlyvy mrtvým prospívají, protože, „dokud žili zde, zasloužili si, aby jim potom mohly prospěti“. Ale někteří více zasloužili, aby jim přímlyvy prospěly, než oni, za něž se konají. Tedy jim více prospějí; jinak by se mařila jejich zásluha.

Mimo to za chudé se nekoná tolik přímlyv jako za bohaté. Kdyby tedy přímlyvy učiněné za některé prospívaly pouze jim, nebo více než jiným, chudí by měli horší postavení, což je proti výroku Páně, Luk. 6: „Blažení chudí, protože vaše je království Boží.“

Avšak proti, vzorem lidské spravedlnosti je božská spravedlnost. Ale lidská spravedlnost, jestliže někdo za někoho zaplatí dluh, pouze jeho osvobodí. Tedy, ježto onen, kdo činí přímlyvy, jaksi platí dluh toho, za koho činí, jemu pouze prospějí.

Mimo to, jako člověk činící přímlyvu jaksi činí zadost za zemřelého; tak také někdy někdo může za živého zadostčiniti. Ale když někdo činí zadost za živého, ono zadostučinění se nepočítá leč onomu, za něhož bylo učiněno. Tedy i činící přímlyvy prospívá pouze tomu, za něhož činí.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom bylo dvojí mínění. Někteří totiž, jako Praepositivus, řekli, že přímlyvy za někoho jednoho učiněné neprospívají více tomu, za něhož se konají, nýbrž těm, kteří jsou více hodni: a dávali příklad svíce, jež se rozžehne pro nějakého bohatého, jež neméně prospěje těm, kteří jsou s ním, než samému bohatci, a snad více, mají-li oči jasnější; a také čtení, jež neprospívá více tomu, pro koho se čte, než jiným, kteří zároveň s ním slyší, nýbrž snad více jiným, kteří jsou schopnější mysli. A kdyby se jim namítalo, že podle toho by bylo marné zařízení Církve, jež za některé zvlášť ustanovuje modlitby, říkali, že to Církev učinila na povzbuzení zbožnosti věřících, kteří jsou náchylnější konati zvláštní přímlyvy než obecné; a také vroucněji se modlí za sobě blízké než za cizí. Jiní naopak řekli, že přímlyvy více platí těm, za něž se konají.

Obojí pak mínění má v něčem pravdu. Neboť cenu přímlyv lze vážit ze dvou. Mají totiž jedním způsobem cenu ze ctnosti lásky, jež činí všechna dobra společnými; a podle tohoto více platí tomu, kdo je více naplněn láskou, ačkoli se za něho zvlášť nekonají: a tak se cena přímlyv bere spíše jako nějaká vnitřní útěcha, pokud jednoho majícího lásku těší dobra druhého po smrti, co do zmenšení trestu; po smrti totiž nemá místa získání milosti nebo rozmnožení, na což nám v životě platí skutky jiných z moci lásky. — Jiným způsobem platí přímlyvy tím, že z úmyslu jednoho se poskytují druhému, a tak zadostučinění jednoho se počítá druhému. A tímto způsobem není pochyby, že více platí tomu, za něhož se konají, ba tak pouze jemu platí. Zadostučinění totiž vlastně je zařízení k odpuštění trestu. Pročež vzhledem k odpuštění trestu především platí přímlyva tomu, za něhož se koná. A podle toho druhé mínění má více z pravdy než první.

K prvnímu se tedy musí říci, že přímlyvy prospívají na způsob světla, pokud mrtví je přijímají, a tím dostávají jakousi útěchu a tím větší, čím větší mají lásku. Ale pokud přímlyvy jsou nějaké zadostučinění, úmyslem činícího přenesené na jiného, nejsou podobny světlu, nýbrž spíše placení nějakého dluhu. Není však nutné, aby, když se zaplatí dluh za jednoho, tím i dluh jiných se platil.

K druhému se musí říci, že tato zásluha je podmíněna: tím způsobem totiž zasloužili, aby jim prospěly, kdyby se za ně konaly, což nebylo nic jiného než činiti se způsobilými přijetí. Z čehož je patrné, že nezasloužili přímo onu podporu přímlyv, nýbrž zásluhami předcházejícími se uzpůsobili, aby přijali užitek přímlyv. A proto nenásleduje, že se maří jejich zásluha.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby bohatí v něčem měli lepší postavení než chudí, jako co do odpuštění trestu. Ale to je jako nic, srovnáno s dosažením království nebes, v němž uveřejněná autorita ukazuje lepší postavení chudých.

LXXI. ČLÁNEK 13.

Zda přímlyvy učiněné za mnohé tolik platí jednotlivým, jako kdyby se konaly za každého zvlášť.

Při třinácté se postupuje takto: Zdá se, že přímlyvy učiněné za mnohé tolik platí jednotlivým, jako kdyby se konaly za každého zvlášť. Vidíme totiž, že ze čtení, jež se koná pro jednoho, nic

jemu neubude, jestliže zároveň také jiným se čte. Tedy také z téhož důvodu nic se neztratí tomu, za něhož se koná přímluva, jestliže někdo je mu přidán. A tak, jestliže se koná za více, tolik platí jednotlivým, jako kdyby za každého zvláště se konala.

Mimo to podle obecného obyčeje Církve vidíme, že, když se slouží mše za nějakého zemřelého, zároveň také se tam připojují modlitby za jiné zemřelé. To však by nebylo, kdyby z toho zemřelý, za něhož se slouží mše, odnesl nějakou škodu. Tedy totéž, co prve.

Mimo to přímluvy, hlavně modlitbami, se opírají o Boží moc. Ale, jako Bůh nečiní rozdíl mezi podporováním od mnohých nebo několika, tak není odlišné podporovati mnohé nebo jednoho. Tedy kolik by pomohla jednomu jedna modlitba, kdyby se toliko za něho konala, tolik pomůže jednotlivcům z mnohých, jestliže táž modlitba se koná za mnohé.

Avšak proti, lepší je podporovati četné než jednoho. Jestliže tedy přímluva učiněná za mnohé platí jednotlivým tolik, jako kdyby toliko za jednoho se konala, zdá se, že Církev neměla ustanoviti, aby se konala jednotlivě za někoho mše nebo modlitba, nýbrž aby se vždy konala za všechny věřící zemřelé, což je patrně nesprávné.

Mimo to přímluva má omezenou účinnost. Tedy, rozdělena mnohým, méně prospívá jednotlivým, než by prospěla, kdyby se konala toliko za jednoho.

Odpovídám: Musí se říci, že, pozoruje-li se cena přímluv, pokud platí z moci lásky, jednotící údy Církve, přímluvy za mnohé učiněné tolik pomáhají, jako kdyby se konaly toliko za jednoho, protože láska se nezmenšuje, jestli že se její účinek rozdělí na mnohé, nýbrž spíše vzrůstá. A podobně také radost čím je společná četnějším, bude větší, jak praví Augustin. A tak z jednoho dobra vykonaného neradují se méně mnozí v očištění než jeden. Pozoruje-li se však cena přímluv, pokud jsou jakási zadostčinění, z úmyslu činícího přenesená na mrtvé, tu více platí někomu přímluva, která se za něho zvláště koná, než která se koná zaň obecně a za mnoho jiných; neboť tak se účinek přímluv rozděluje z božské spravedlnosti mezi ty, za něž se konají přímluvy. Z čehož je patrné, že tato otázka závisí na prvním; a z toho také je patrné, proč bylo ustanoveno, aby se v Církvi konaly zvláštní přímluvy.

K prvnímu se tedy musí říci, že přímluvy, pokud jsou nějaká zadostčinění, neprospívají na způsob činnosti, jako prospívá poučování, jež, jako každá jiná činnost, má účinek podle uzpůsobení přijímajícího, nýbrž platí na způsob placení dluhu, jak bylo řečeno. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že, ježto přímluvy za jednoho učiněné nějak také jiným prospívají, jak je patrné z řečených, proto, když mše se slouží za jednoho, není nevhodné, aby se za jiné také konaly modlitby. Neříkají se totiž jiné modlitby na to, aby zadostčinění jednou přímluvou se určilo jiným hlavně, nýbrž aby jim také prospěla modlitba za ně zvláště konaná.

K třetímu se musí říci, že modlitba se uvažuje i se strany modlícího i se strany toho, k němuž je modlitba; a na obojím závisí její účinky. A proto, ačkoli Boží moci není nesnadnější osvoboditi mnohé než jednoho, přece takového prosícího modlitba není tak zadostčinící za mnohé jako za jednoho.

LXXI. ČLÁNEK 14.

Zda obecné přímluvy tolik platí oněm, za něž se zvláštní nekonají, kolik oněm, za něž se konají, platí zvláštní i obecné zároveň.

Při čtrnácté se postupuje takto: Zdá se, že tolik platí obecné přímluvy oněm, za něž zvláštní se nekonají, kolik oněm, za něž se konají, platí zvláštní i obecné zároveň. Každému totiž podle vlastních zásluh se odplatí v budoucnu. Ale onen, za něhož se nekonají přímluvy, zasloužil, aby tolik byl podporován po smrti, kolik onen, za něhož se konají zvláštní. Tedy tolik bude podporován obecnými, kolik onen zvláštními a obecnými.

Mimo to mezi přímluvami Církve hlavní jest Eucharistie. Ale Eucharistie, poněvadž obsahuje celého Krista, má jaksi nekonečnou účinnost. Tedy jedno obětování Eucharistie, jež se společně za všechny koná, platí na úplné osvobození těch, kteří jsou v očištění; a tak tolik podporují pouhé obecné přímluvy, kolik podporují zvláštní a obecné zároveň.

Avšak proti jest, že dvě dobra je spíše voliti než jedno. Tedy přímluvy zvláštní a obecné více prospívají než toliko obecné.

Odpovídám: Musí se říci, že řešení té otázky závisí na řešení dvanácté otázky. Jestliže totiž přímluvy za jednoho zvlášť učiněné platí nelišně všem, tu všechny přímluvy jsou společné; a proto tolik bude onen podporován, za něhož se nekonají zvláštní, kolik onen, za něhož se konají, jestliže je stejně hoden. Jestliže však přímluvy za někoho učiněné neprospívají nelišně všem, nýbrž nejvíce těm, za něž se konají, tu není pochyby, že přímluvy obecné a zvláštní zároveň více platí někomu než toliko obecné. A proto také Mistr naznačuje v Předloze dvě mínění: jedno, když praví, že stejně prospívají bohatému obecné i zvláštní, jako chudému toliko společné; ačkoli totiž četnějšími je podporován jeden než druhý, přece není více podporován. Druhé pak naznačuje, když praví, že onen, za něhož se konají zvláštní, dosáhne rychlejšího osvobození, ale ne úplnějšího; protože oba nakonec budou osvobozeni od každého trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak z řečených je patrné, pomoc přímluvami nespadá přímo a jednoduše pod zásluhu, nýbrž jako pod podmínkou. A proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že ačkoli je nekonečná moc Krista, který jest obsažen pod svátostí Eucharistie, přece jest omezený účinek, k němuž je zařizena ona svátost. Pročez jednou oltární oběti nemusí býti odpykán celý trest těch, kteří jsou v očistci, jako také ani jednou obětí, kterou někdo podává, není vysvobozen z celého zadostučinění za hříchy; pročez také se ukládá někdy více mší na zadostučinění jednoho hříchu. Lze však mysliti, že, zbude-li něco ze zvláštních přímluv těm, za něž se konají, jako když jich nepotřebují, z Božího milosrdenství jiným se uděluje, za něž se nekonají, jestliže jich potřebují; jak je patrné z Damašského, tak řkoucího: „Vpravdě Bůh jakožto spravedlivý měří možnost a nemohoucnost, jakožto uznávající nedostatečnost obchodně smění," kterážto obchodnost nastává, jestliže to, co chybí jednomu, druhý doplní.

OTÁZKA LXXII. O MODLITBĚ KE SVATÝM, KTERÍ JSOU VOTČINĚ

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o modlitbě ke svatým, kteří jsou v otčině. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda svatí znají naše modlitby.
2. Zda je máme vzývati, aby se modlili za nás.
3. Zda jejich modlitby za nás vysílané vždy jsou vyslyšeny.

LXXII. ČLÁNEK 1. Zda svatí znají naše modlitby.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svatí neznají naše modlitby: Isai. 63: „Tys otec náš; ani Abraham neznal nás, ani Izrael nevěděl o nás," praví Glossa, že „mrtví, i svatí, nevědí, co činí živí, byť jejich děti". A je z Augustina, v kn. O péči o mrtvé, kde tento výrok uvádí; slova pak Augustina tamtéž jsou tato: „Jestliže velcí patriarchové nevěděli, co se děje v národě z nich zrozeném, jak se mohou mrtví vměšovati do poznávání a podporování záležitostí a skutků živých?" Tedy svatí nemohou znáti naše modlitby.

Mimo to IV. Král. 22 je řečeno králi Josiášovi: „Proto," že jsi totiž plakal přede mnou, „připomínám tě k otcům tvým . . . , aby tvé oči neviděly všechna zla, jež přivedu na toto místo." Ale v tomto by žádným způsobem nebylo Josiášovi pomoheno smrtí, kdyby poznal po smrti, co se přihodí jeho národu. Tedy svatí zemřelí nepoznávají naše úkony; a tak nevnímají naše modlitby.

Mimo to, čím kdo je dokonalejší v lásce, tím více bližnímu v nebezpečích pomáhá. Ale svatí v těle žijící bližním, a hlavně sobě blízkým, v nebezpečích radí a zjevně pomáhají. Poněvadž tedy po smrti mají mnohem větší lásku, kdyby naše činy znali, mnohem více svým drahým a blízkým by radili a pomáhali v potřebách, což se nezdají činiti. Tedy se nezdá, že znají naše skutky a naše modlitby.

Mimo to, jako svatí po smrti vidí Slovo, tak i andělé, o nichž se praví Mat. 18: „Andělé jejich stále vidí tvář Otce mého." Ale andělé, vidouce Slovo, proto nepoznávají všechno, protože od nevědění nižší od vyšších jsou očišťováni, jak je patrné z Diviše, VII. hl. Nebes. Hier. Tedy ani svatí, ačkoli vidí Slovo, nepoznávají v něm naše modlitby a jiná, jež se u nás dějí.

Mimo to pouze Bůh vidí do srdcí. Ale modlitba hlavně v srdci spočívá. Tedy pouze Bůh poznává modlitby. Svatí tedy naše modlitby nepoznávají.

Avšak proti, k onomu Job. 14. „Ať byli urození jeho synové nebo neurození, nepozná,“ praví Řehoř, XII. Moral.: „To nelze myslet o svatých duších, protože nelze žádným způsobem věřit, že kdo v nitru vidí jasnost všemohoucího Boha, nevědí něco, co je venku.“ Tedy oni znají naše modlitby.

Mimo to Řehoř praví v II. Rozmluv: „Duši vidoucí Tvůrce těsný je každý tvor; neboť, jakkoli málo užřela ze světla Tvůrcova, krátkým se jí stává všechno, co je stvořené.“ Ale to se zdá největší překážka, aby duše svatých poznávaly modlitby a jiné, co se s námi děje, že jsou od nás vzdáleny. Poněvadž tedy vzdálenost tomu nepřekáží, jak je patrné z řečené autority, zdá se, že duše svatých znají naše modlitby a to, co se zde děje.

Mimo to, kdyby neznali to, co se s námi děje, ani by se za nás nemodlili, protože by neznali naše nedostatky. Ale to je blud Vigilantiův, jak praví Jeronym v listu proti němu. Tedy svatí znají to, co se s námi děje.

Odpovídám: Musí se říci, že Boží bytnost je dostatečný prostředek poznání vše, což je patrné z toho, že Bůh patře na svou bytnost vidí vše. Avšak nenásleduje, že kdokoliv vidí bytnost Boží, poznávají všechna, nýbrž pouze, kdo vystihují Boží bytnost: Jako ani po poznání nějaké zásady nenásleduje, že se poznávají všechna, jež následují ze zásady, leč se vystihuje celá síla zásady. Pročež, ježto duše svatých nevystihují Boží bytnost, nenásleduje, že všechna znají, jež se mohou poznati z Boží bytnosti. Pročež také o některých nižší andělé od vyšších jsou poučováni, ačkoli všichni vidí Boží bytnost. Ale každý blažený musí tolik z jiných věcí viděti v Boží bytnosti, kolik dokonalost jeho blaženosti vyžaduje. To totiž se vyžaduje k dokonalosti blaženosti, aby člověk měl, cokoli chce, aniž něco nezřízeně chce. To však každý správnou vůlí chce, aby znal ta, která se ho týkají. Pročež, ježto žádná správnost svatým nechybí, chtějí poznati ta, jež se jich týkají, a proto je musejí poznávati ve Slově. To však náleží k jejich slávě, aby potřebným poskytl pomoc ke spáse, neboť tak totiž se stávají spolupracovníky Božími, „nad což není nic božstějšího“, jak praví Diviš, III. hl. Nebes. Hierar. Z čehož je patrné, že svatí mají poznání těch, jež se k tomu vyžadují. A tak je zjevné, že ve Slově poznávají sliby a pobožnosti a modlitby lidí, kteří se k jejich pomoci utíkají.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo jest rozuměti o přirozeném poznání oddělených duší; a to poznání ve svatých mužích není zatemněno, jak je v hříšných: nemluví však o poznání, jež je ve Slově, jež jistě neměl Abraham v tom čase, kdy toto bylo řečeno od Isajáše, poněvadž před utrpení Kristovým nikdo nedosáhl vidění Boha.

K druhému se musí říci, že svatí, třebas po tomto životě znají to, co se zde děje, nesmí se však věřit, že trpí bolest, poznávše protivenství těch, jež v tomto světě milovali; jsou totiž tak naplněni radostí blaženosti, že bolest u nich nenalézá místa. Pročež, poznají-li po smrti neštěstí svých, nicméně se pomůže jejich bolestem, jestliže před takovými neštěstími jsou vzati ze světa. — Ale duše neoslavené snad by pociťovaly nějakou bolest, kdyby nepohody svých drahých postřehli. A protože duše Josiášova nebyla oslavena ihned vyšedši z těla, vzhledem k tomuto z tohoto důvodu se Augustin snaží dokazovati, že duše zemřelých nemají poznání o událostech živých.

K třetímu se musí říci, že duše svatých mají vůli úplně souhlasnou s Boží vůlí také ve chtěném. A proto, ač podržují pocit lásky k bližnímu, přece jim nepřinášejí pomoc jinak, než jak vidí podle Boží spravedlnosti upraveno. A přece se musí věřit, že mnoho podporují blízké, za ně u Boha se přimlouvají.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli vidoucí Slovo nemusejí všechno viděti ve Slově, vidí přece ta, jež náležejí k dokonalosti jejich blaženosti, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že myšlenky srdcí pouze Bůh v sobě vidí; ale jiní přece poznávají, pokud se jim zjeví buď viděním Slova, nebo jakýmkoliv jiným způsobem.

LXXII. ČLÁNEK 2.

Zda máme svaté vyzývati k modlitbě za nás.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemáme svaté vyzývati k modlitbě za nás. Nikdo totiž

něčí přátele nevzývá k prosbě za sebe, leč pokud věří, že u nich může snáze dosíci milosti. Ale Bůh je nekonečně více milosrdný než kterýkoli svatý; a tak jeho vůle snáze se naklání k vyslyšení nás než vůle některého svatého. Tedy se zdá zbytečné stanovit svaté za prostředníky mezi námi a Bohem, aby oni se za nás přimlouvali.

Mimo to, jestliže je máme k modlitbě za sebe vzývat, není to než proto, že víme, že jejich modlitba je Bohu příjemná. Ale čím kdo je světější mezi svatými, tím jeho modlitba je Bohu více příjemná. Tedy vždy bychom měli vyšší svaté ustanovovat za sebe prostředníky u Boha, a nikdy menší.

Mimo to Kristus, také jakožto člověk, sluje Svatý svatých, a jemu, jakožto člověku, přísluší modlitba. Ale nikdy nevzýváme Krista, aby orodoval za nás. Tedy ani jiné svaté nemáme vzývat.

Mimo to, kdokoli požádán od někoho za něho se přimlouvá, prosby jeho tomu přednáší, u koho za něho se přimlouvá. Ale je zbytečné tomu něco přednáseti, komu jsou všechna přítomná. Tedy je zbytečné, abychom svaté ustanovovali přimluvčími za sebe u Boha.

Mimo to, ono je zbytečné, co se stává k vůli něčemu, co bez toho tímž způsobem by nastalo, nebo co by nenastalo. Ale podobně svatí by za nás orodovali nebo neorodovali, ať my se k nim modlíme nebo nemodlíme: protože, jsme-li hodní, aby za nás orodovali, i když my se k nim nemodlíme, orodovali by za nás; jsme-li však nehodní, ani když žádáme, za nás neorodují. Tedy vzývat je k orodování za nás se zdá vůbec zbytečné.

Avšak proti jest, co se praví Job. 5: „Volej, je-li, kdo ti odpoví, a na některého svatého se obrát.“ Volání však naše jest, jak Řehoř praví v V. Moral., „pokornou prosbou Boha žádati“. Když tedy chceme Boha prositi, musíme se obrátiti ke svatým, aby za nás Boha prosili.

Mimo to svatí, kteří jsou v otčině, jsou Bohu příjemnější než ve stavu cesty. Ale svaté, kteří jsou na cestě, máme ustanovit přimluvčími za nás u Boha podle příkladu Apoštola, který pravil Řím. 15: „Zapřísahám vás skrze Pána našeho. Ježíše Krista a skrze lásku Ducha svatého, abyste mne podporovali v modlitbách svých za mne u Boha.“ Tedy my mnohem spíše máme žádati od svatých, kteří jsou v otčině, aby nás podporovali svými modlitbami u Boha.

Mimo to je pro to obecný zvyk Církve, jež v litaních žádá prosbu svatých.

Odpovídám: Musí se říci, že „takový řád je Bohem ustanoven ve věcech“, podle Diviše, V. hl. Cirk. Hier., „aby skrze střední byla poslední uváděna k Bohu“. Pročež, poněvadž svatí, kteří jsou v otčině, jsou Bohu nejbližší, to vyžaduje řád Božího zákona, abychom my, kteří zůstáváme v těle, jsme v cizině od Pána, II. Kor. 5, byli k němu uvedeni prostřednictvím svatých: a to nastává, když Boží dobrota skrz ně na nás vylévá svůj účinek. A poněvadž náš návrat k Bohu má odpovídati postupu dobrot jeho k nám, jako prostřednictvím přimluv svatých dobrodiní Boží přicházejí k nám, tak musíme my býti uvedeni k Bohu prostřednictvím svatých, abychom opět jeho dobrodiní přijali. A odtud je, že je ustanovujeme přimluvčími za sebe u Boha, a jako prostředníky, když od nich žádáme, aby za nás orodovali.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako není z nedostatku Boží moci, že působí prostřednictvím druhých příčin, nýbrž je k úplnosti řádu vesmíru, aby jeho dobrota se mnohonásobněji rozlévala na věci, když věci od něho nejen přijímají vlastní dobroty, nýbrž nadto, že jiným jsou příčinou dobroty, tak také není z nedostatku jeho milosrdenství, že třeba jeho milostivost volati skrze prosby svatých, nýbrž je na to, aby se řečený řád zachovával ve věcech.

K druhému se musí říci, že ačkoli vyšší svatí jsou Bohu více příjemní než nižší, je přece užitečné i nižší svaté někdy prositi. A to z patera důvodů: nejprve proto, že někdy někdo má větší oddanost menšímu svatému než svatému většímu; na oddanosti však hlavně závisí účinek modlitby: za druhé na odstranění nechuti, protože ustavičnost jedné věci rodí nechuť; tím však, že prosíme různé svaté, jest jaksi při každém vzbuzován nový žár oddanosti; za třetí, protože některým svatým byla odevzdána ochrana v nějakých zvláštních záležitostech, jako svatému Antonínovi proti pekelnému ohni; za čtvrté, aby všem byla vzdávána od nás náležitá úcta; za páté, protože někdy se dosáhne modlitbami mnohých, čeho se nedosáhne modlitbou jednoho.

K třetímu se musí říci, že modlitba je nějaký úkon. Úkony však jsou jednotlivých svěbytných. A proto, kdybychom řekli: „Kriste, oroduj za nás,“ kdybychom nic nepřidali, zdálo by se vztaho-

váno k osobě Kristově, a tak by se zdálo souhlasné buď s bludem Nestoria, který rozlišoval v Kristu osobu syna člověka od osoby Syna Božího; nebo bludu Aria, který stanovil osobu Syna menší než Otec. Pročež k uvarování těchto bludů Církve nepraví: „Kriste, oroduj za nás“, nýbrž „Kriste, vyslyš nás“, nebo „smiluj se nad námi“.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak níže bude řečeno, nepraví se, že svatí naše prosby Bohu přednášejí, jako by mu neznámá ukazovali, nýbrž že žádají, aby byly vyslyšeny od Boha, nebo se radí o nich s Boží pravdou, co totiž podle jeho prozřetelnosti má se státi.

K pátému se musí říci, že tím někdo se stává hodným, aby za něho orodoval svatý, že k němu ve své potřebnosti s ryzí oddaností se utíká. A tak není zbytečné, že se modlíme ke svatým.

LXXII. ČLÁNEK 3.

Zda prosby svatých k Bohu za nás vylévané jsou vždy vyslyšeny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že prosby svatých za nás k Bohu vylévané ne vždy jsou vyslyšeny. Kdyby totiž byly vždy vyslyšeny, hlavně by byli svatí vyslyšeni v těch, jež se jich týkají. Ale v těch nejsou vyslyšeni; pročež se praví Zjev. 6, že mučedníkům, žádajícím pomstu nad těmi, kteří bydlí na zemi, bylo řečeno, aby počkali ještě krátkou dobu, až se naplní počet bratří jejich. Tedy mnohem méně jsou vyslyšeni v těch, jež se týkají jiných.

Mimo to Jerem. 15 se praví: „Byť stál Mojžíš a Samuel přede mnou, není duše má s tímto lidem.“ Tedy svatí nejsou vždy vyslyšeni, když za nás orodují u Boha.

Mimo to svatí v otčině slují rovni andělům, jak je patrné Mat. 22. Ale andělé nejsou vždy vyslyšeni ve svých prosbách, které vylévají k Bohu, jak je patrné z toho, co máme Dan. 10, kde se praví: „Já jsem šel pro tvé řeči, avšak kníže království Peršanů mi odporoval jedenadvacet dní.“ Nešel však na pomoc Danielovi anděl, který mluvil, leč žádaje od Boha osvobození, a přece bylo překáženo vyplnění jeho prosby. Tedy ani jiní svatí, za nás u Boha orodující, nejsou vždy vyslyšeni.

Mimo to, kdokoli něčeho dosáhne modlitbou, jaksi to zasluhuje. Ale svatí, kteří jsou v otčině, nejsou ve stavu zasluhování. Tedy nemohou svými prosbami něčeho dosáhnouti, prosíce za nás u Boha.

Mimo to svatí ve všem přizpůsobují vůli svou vůli Boží. Tedy nechtějí než co vědí, že chce Bůh. Ale nikdo neprosí než o chtěné. Tedy neorodují leč za to, co vědí, že Bůh chce. Ale to, co Bůh chce, by se stalo i kdyby oni neorodovali. Tedy jejich prosby nejsou účinné k dosažení něčeho.

Mimo to prosby celého nebeského dvorstva. mohou-li něčeho dosíci, jsou účinnější než všechny přímluvy přítomné Církve. Ale zmnožením přímluv přítomné Církve, učiněných za někoho jsoucího v očistci, zcela by byl osvobozen od trestu. Poněvadž tedy svatí, kteří jsou v otčině, z téhož důvodu prosí za ony, kteří jsou v očistci, jako též za nás, jestliže nám něco vymohou, tu by ony, kteří jsou v očistci, jejich prosby zcela osvobodily od trestu; což je nesprávné, protože tak přímluvy Církve učiněné za zemřelé by byly zbytečné.

Avšak proti jest, co máme II. Machab. 14: „On jest, jenž mnoho prosí za národ a veškerou svatou obec, Jeremiáš, prorok Boží;“ a že jeho prosba byla vyslyšena, je patrné z toho, co následuje, že „Jeremiáš vztáhl pravici a dal Judovi meč, řka: „Vezmi svatý meč, dar od Boha,“ atd.

Mimo to, Jeronym praví v listu proti Vigilantiovi: „Pravíš ve své knížce, že dokud žijeme, vzájemně za sebe se můžeme modliti; jakmile však budeme mrtvi, ničí modlitba za druhého nebude vyslyšena.“ A to potom odmítá, řka toto: „Jestliže apoštolové a mučedníci, ještě v těle žijíce, mohou se modliti za druhé, když ještě o sebe mají býti starostliví, čím více po korunách, vítězstvích a oslavení?“

Mimo to je pro to zvyk Církve, jež často prosí, aby byla podporována modlitbami svatých.

Odpovídám: Musí se říci, že modlitba svatých za nás se říká dvojmo: jedním způsobem prosbou výslovnou, když svými prosbami za nás volají Boží milostivost. Jiným způsobem prosbou výkladovou, totiž svými zásluhami, jichž jsoucnost před tváří Boží nejen jim připadá ke slávě, nýbrž i nám jsou jako přímluvy a prosby, jako také se říká, že krev Kristova za nás prolitá

žádá odpuštění. Obojím pak způsobem prosby svatých, co na nich jest, jsou účinné k dosažení toho, co žádají. Ale se strany naší může býti nedostatek, že nedosáhneme užitku jejich proseb, pokud se říká, že se za nás modlí tím, že jejich zásluhy nám prospívají. Ale pokud prosí za nás, svými přáními něco nám žádajíce, vždy jsou vyslyšeni; protože nechtějí, leč co Bůh chce, aniž žádají než co chtějí, aby se stalo; co však Bůh chce, vždy se vyplní. Leda bychom mluvili o vůli předcházející, podle níž chce aby všichni lidé byli spaseni, jež se vždy nevyplní. Pročež není divné, jestliže co chtějí svatí podle tohoto způsobu vůle, někdy se nevyplní.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona prosba mučedníků není nic než jejich žádost obdržeti oslavu těla a společnost svatých pro spasené, a souhlas, jímž souhlasí s božskou spravedlností, trestající zlé. Pročež Zjev. 6, k onomu „Dokud, Pane“, atd., praví Glossa: „Touží po větší radosti a společenství svatých, a souhlasí s božskou spravedlností.“

K druhému se musí říci, že Pán tam mluví o Mojžíšovi a Samuelovi podle jejich stavu v tomto životě. O nich se totiž čte, že modlitbou za lid odvrátili Boží hněv: a přece, kdyby bývali v onom čase, nemohli by Boha modlitbami usmířiti lidem pro zlobu onoho národa. A to je smysl onoho písma.

K třetímu se musí říci, že ten boj dobrých andělů se nerozumí tak, že vysílali k Bohu opačné modlitby, nýbrž že opačné zásluhy s různých stran přinášeli k Božskému soudu, očekávající Boží rozsudek. A to je, co praví Řehoř, vykládaje řečená slova Danielova: „Vznešení duchové, vládnoucí národům, nikterak nebojují pro nespravedlivě jednající, nýbrž zkoumají jejich skutky, spravedlivě soudíce; poněvadž pak každého národa buď vina nebo spravedlnost se předkládá k posouzení nejvyššímu dvoru, říká se, že představený téhož národa buď vyhrál v zápase nebo nevyhrál. A těch všech jedno vítězství je svrchovaná vůle jejich nejvyššího nad nimi vládce, k níž vždy přihlížejíce, nikdy nechtějí, co nemohou obdržeti,“ pročež ani nežádají. Z čehož také je patrné, že jejich prosby jsou vždy vyslyšeny.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač svatí nejsou ve stavu zasluhování sobě, jakmile jsou v otčině, přece jsou ve stavu zasluhování jiným, nebo spíše z předchozí zásluhy pomáhání jiným. Neboť za živa to u Boha zasloužili, aby jejich prosby byly vyslyšeny po smrti. — Nebo se musí říci, že prosba odjinud zasluhuje a odjinud dosahuje. Zásluha totiž spočívá v jakési rovnosti úkonu a cíle, pro nějž je, jenž se mu dává jako odměna; ale dosažení prosbou opírá se o štědrost toho, kdo je prošen: pročež někdy ze štědrosti toho, kdo je prošen, dosahuje prosba, co nezasloužil buď ten, kdo prosí nebo onen, za koho se prosí. A tak, ač svatí nejsou ve stavu zasluhování, přece nenásleduje, že nejsou ve stavu dosahování.

K pátému se musí říci, že, jak je patrné z uvedené autority Řehořovy, svatí nebo andělé nechtějí, než co vidí v Boží vůli, a tak také nic jiného nežádají. Proto však jejich modlitba není neúčinná, protože, jak praví Augustin v knize O předurčení svatých, a Řehoř v I. kn. Rozmluv, modlitby svatých prospívají předurčeným, protože snad je předzřízeno, aby byli spaseni modlitbami přímlových; a tak také Bůh chce, aby prosbami svatých se vyplnilo to, co svatí vidí, že on chce. *K šestému* se musí říci, že přímlovy Církve za zemřelé jsou jako nějaká zadostiučinění živých za mrtvé; a podle toho mrtvé zprošťují trestu, jež neodpykali. Ale svatí, kteří jsou v otčině, nejsou ve stavu zadostiučinění. A proto není podobné o jejich prosbách a přímlovách Církve.

OTÁZKA LXXIII. O ZNAMENÍCH, JEŽ PŘEDCHÁZEJÍ SOUDU

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o znameních, jež předcházejí soudu. O tom jsou tři otázky:

1. Zda příchodu Páně k soudu budou předcházeti nějaká znamení.
2. Zda podle pravdy věci slunce a měsíc se tehdy musí zatemniti.
3. Zda moci nebeské při příchodu Páně se pohnou.

LXXIII. ČLÁNEK 1.

Zda nějaká znamení budou předcházeti příchodu Páně k soudu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že příchodu Páně k soudu nebudou předcházeti nějaká znamení, protože, I. Sol. 5: „Když řeknou: Pokoj a bezpečnost, tu jim přijde náhlá záhuda.“ Ale nebyl by pokoj a bezpečnost, kdyby lidé byli postrašeni předcházejícími znameními. Tedy nebudou předcházeti znamení onomu příchodu.

Mimo to znamení jsou zařízena k ozřejmění něčeho. Ale jeho příchod musí býti tajný; pročez i I. Sol 5: „Den Páně tak přijde jako zloděj v noci.“ Tedy znamení mu nemají předcházeti.

Mimo to čas prvního příchodu byl předvídán proroky, což není u druhého příchodu. Ale prvnímu příchodu Kristovu nepředcházela nějaká taková znamení. Tedy ani druhému nebudou předcházeti.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 21: „Budou znamení na slunci, měsíci a hvězdách.“

Mimo to Jeronym udává patnáct znamení předcházejících soud, řka, že prvního dne se všechna moře zvednou patnáct loktů nad hory; druhého dne všechna moře propadnou se do hlubiny, takže sotva budou viditelná, třetího dne přijdou do původního stavu; čtvrtého dne všichni živočichové, a jiná, jež se pohybují ve vodách, se shromáždí, a zvednou hlavy nad moře, na způsob boje proti sobě řvouce; pátého dne všichni ptáci nebes se shromáždí na pláních, navzájem kvílíce, neberouce potravy, ani nápoje; šestého dne povstanou ohnivé proudy proti nebi od západu slunce až k východu se řítíce; sedmého dne všechny oběžnice a stálice budou vysílati ohnivé ohony jako komety; osmého dne bude veliké zemětřesení, takže všechny živočichy porazí; devátého dne všechny byliny vydají krvavou rosou; desátého dne všechny kameny, malé i veliké, se rozdělí na čtyři díly, narážejíce jedním na druhý; jedenáctého dne všechny pahorky i hory a budovy se rozpadnou v prach; dvanáctého dne všichni živočichové přijdou z lesů a hor na pláň, řvouce, a ničeho neokoušejíce; třináctého dne všechny hroby od východu až do západu se otevrou, aby mrtví vstali; čtrnáctého dne všichni lidé odejdou z příbytků, nerozumějíce, ani nemluvíce, ani nerozeznávající; patnáctého dne všichni zemrou a vstanou s mrtvými dávno před tím zemřelými.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus, přicházejce soudit, zjeví se slavnostním způsobem pro vážnost, jež náleží soudci. K důstojnosti pak soudní moci náleží míti nějaké známky, jež vedou k úctě a podrobení. A proto příchodu Krista, přicházejícího k soudu, mnohá znamení budou předcházeti, aby srdce lidí byla přivedena k podrobení přicházejícímu soudci, a byli připraveni na soud, upozorněni těmi znameními.

Která však jsou ta znamení, není snadné poznati. Jak totiž praví Augustin, Hesychiovi O konci světa, znamení, která čteme v evangeliích, nejen náležejí k příchodu Krista na soud, nýbrž také k době zboření Jerusalema, a k příchodu, jímž Kristus ustavičně navštěvuje svou církev; takže snad, kdyby se pečlivě přihlíželo, žádné z nich se neshledá patřící k budoucímu příchodu, jak sám praví; protože ona znamení, jež jsou v evangeliích naznačena, jako bitvy, a hrůzy a taková, byla od počátku lidského pokolení. Leda by se řeklo, že v tom čase více vzrostou; ale jakou měrou vzrostlá hlásají blízký příchod, je nejisté. Znamení však, jež udává Jeronym, netvrdí, nýbrž praví, že je našel v Letopisech židovských, jež také mají velmi malou pravděpodobnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Augustina, v řečeném Listě Hesychiovi, ke konci světa bude všeobecné pronásledování zlými proti dobrým; pročez zároveň někteří budou se báti, totiž dobří, a někteří budou bezpeční, totiž zlí. Co však se praví: „Až řeknou: Pokoj a bezpečnost,“ atd., jest vztahovati na zlé, protože znamení budoucího soudu budou podceňovati. Dobrým však náleží, co se praví Luk. 21: „Budou schnouti lidé ze strachu,“ atd.

Nebo lze říci, že všechna ona znamení, jež budou před soudem, počítají se do doby soudu, takže den soudu všechna ona obsahuje. Pročez, ač znameními, jevícími při dni soudu, budou lidé poděšeni, přece než se ona znamení počnou objevovati, budou bezbožní věriti ve svůj pokoj a bezpečnost, vidouce po smrti Antikristově, před příchodem Kristovým, že není ihned skonání světa, jak dříve mínili.

K druhému se musí říci, že den Páně sluje přicházející jako zloděj, protože neznáme určitý

čas, jež nebude možné poznati z oněch znamení; ačkoli lze ve dni soudu obsáhnouti všechna ona nejzjevnější znamení, jež budou bezprostředně předcházeti soudu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že při prvním příchodu přišel Kristus skrytě, ačkoliv určitý čas byl dříve předvídan proroky. A proto se nemusila objevovati taková znamení při prvním příchodu, jaká se objeví při druhém příchodu, při němž přijde zjevně, ačkoliv určitý čas je skrytý.

LXXIII. ČLÁNEK 2.

Zda při soudu podle pravdy věci slunce i měsíc se zatemní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že při soudu podle pravdy věci slunce i měsíc se zatemní, protože, jak praví Rabanus, K Mat., k onomu: „Slunce se zatemní“: „Nic nebrání rozuměti, že v tom čase pravdivě slunce i měsíc s ostatními hvězdami pozbude svého světla, jak je známo, že nastalo na slunci v době utrpení Páně.“

Mimo to světlo nebeských těles je zařízeno k rození nižších těles, protože jím ovlivňují tato nižší, a nejen hýbáním, jak praví Averroes, v kn. O podstatě světa. Ale tehdy přestane rození. Tedy ani světlo nezůstane v nebeských tělesech.

Mimo to nižší tělesa budou očištěna, jak někteří míní, od jakostí, jimiž působí. Nebeské těleso však nejen působí hýbáním, nýbrž světlem, jak bylo řečeno. Tedy, jako pohyb nebe přestane, tak také i světlo nebeských těles.

Avšak proti jest, že podle hvězdářů slunce a měsíc nemohou míti zároveň zatmění. Ale zatemnění slunce i měsíce má býti zároveň, až Pán přijde k soudu. Tedy nebude zatmění podle pravdy věci na způsob přírodního zatmění.

Mimo to nemůže totéž býti příčinou úbytku nějaké věci i přírůstku. Ale příchod Páně zvětší světlo hvězd. Pročež Isai. 30: „Bude světlo měsíce jako světlo slunce, a světlo slunce bude sedmehrát násobné.“ Tedy není vhodné, aby příchod Páně zrušil světlo oněch těles.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o slunci a měsíci při samém okamžiku příchodu Kristova, tak není věřitelné, že se zatemní, zbaveny svého světla, protože celý svět bude obnoven příchodem Kristovým a vzkříšením svatých, jak bude řečeno. Jestli však o nich mluvíme podle času blízko před soudem, tak bude možné, že slunce i měsíc i jiné hvězdy nebes se zatemní zbavením svého světla, buď v různých dobách nebo zároveň, působením Boží moci k poděšení lidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že Rabanus mluví vzhledem k času, předcházejícímu soud; pročež připojuje, že na konec dne soudu nastane, co praví Isajáš.

K druhému se musí říci, že světlo je v nebeských tělesech nejen jako příčina rození v těchto nižších, nýbrž také na zdokonalení a ozdobu jich. Pročež, přestane-li rození, nemusí přestat i světlo nebeských těles, nýbrž více vzroste.

K třetímu se musí říci, že se nezdá důvodné, že živlové jakosti budou živlům odňaty i když to někteří tvrdili. Kdyby však byly odňaty, ještě by nebylo podobně u nich a u slunce, protože živlové jakosti jsou navzájem protivné, pročež působí porušující; světlo však není původem činnosti cestou protivnosti, nýbrž cestou původu řídicího protivy, a na soulad uvádějícího. — Ani není podobně u pohybu nebeských těles. Pohyb totiž je úkon nedokonalého; pročež musí též zaniknouti zánikem nedokonalosti, což nelze říci o světle.

LXXIII. ČLÁNEK 3.

Zda mocnosti nebes při příchodu Páně se budou pohybovati.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mocnosti nebes při příchodu Páně se nebudou pohybovati. Mocnostmi nebes totiž nelze nazývati leč blažené anděle. Ale v pojmu blaženosti je neproměnnost. Tedy se nebudou pohybovati.

Mimo to příčina údivu je nevědomost, jak je patrné v I. Metafys. Ale jako andělům je cizí bázeň, tak i nevědomost, protože, jak praví Řehoř IV. kn. Rozmluv: „Co je, co nevidí, kteří vidí všechno vidoucího?“ Tedy nebude možný pohyb údivem, jak se praví v Předloze.

Mimo to všichni andělé budou státi při Božím soudu; pročež Zjev. 7 se praví: „Všichni andělé stáli okolo trůnu.“ Ale Mocnosti jest jeden zvláštní řád u andělů. Tedy se o nich nemělo spíše říci, že se pohnou, než o jiných andělech.

Avšak proti jest, co se praví Job. 25: „Sloupy nebes se chvějí a trnou na jeho pohyb.“ Ale sloupy nebes nelze rozuměti než mocnosti nebes. Tedy mocnosti nebes se budou pohybovati.

Mimo to Mat. 24 se praví: „Hvězdy budou padati s nebe a mocnosti nebes se budou pohybovati.“

Odpovídám: Musí se říci, že mocnosti u andělů slují dvojmo, jak je patrné z Diviše XI. hl. Nebes. Hier. Někdy totiž jméno mocností se přivlastňuje jednomu řádu, jenž o sobě je uprostřed střední hierarchie. Jiným způsobem se bere obecně za všechny nebeské duchy. A obojím způsobem lze bráti v projednáváním. V Předloze se totiž vykládá, pokud se bere druhým způsobem, totiž za všechny anděly; a tu se praví, že se pohybují z údivu novotou, jež bude na světě, jak se praví v Předloze. Lze také vykládati, pokud jméno Mocnosti je vlastní jméno řádu; a tu se praví, že onen řád se pohybuje před jinými pro účinek, protože onomu řádu podle Řehoře se přiděluje činiti zázraky, jež v onom čase budou největší; nebo, protože onen řád, poněvadž jest uprostřed hierarchie, podle Diviše, nemá moc omezenou: pročez jeho služba musí býti na všeobecných příčinách. Pročez vlastním úkolem mocností se zdá pohybování nebeských těles, jež jsou příčinou těch, která se dějí v nižší přírodě; a to také samo jméno praví, protože slují *mocnosti nebes*. Tehdy se tedy budou pohybovati, protože ustanou od svého výkonu, dále nepohybující nebeskými tělesy; jak ani andělé, kteří jsou určeni na ochranu lidí, nebudou dále konati službu strážnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona změna nemění nic, co náleží k jejich stavu, nýbrž vztahuje se buď na jejich výkony, které se mohou měniti beze změny jich, nebo k novému poznání věcí, které dříve podle vrozených obrazů nemohli viděti. Tuto však změnu myšlenek od nich neodní má blaženost. Pročez praví Augustin, Kn. VIII. O Genesi Slov., že „Bůh pohybuje duchovního tvora skrze časy“.

K druhému se musí říci, že údiv obyčejně bývá z těch, jež přesahují naše poznání, nebo schopnost; a podle toho mocnosti nebes budou udiveny z božské moci, taková činící, pokud nedosahují napodobení a pochopení jí. A tím způsobem praví bl. Anežka, že „jeho krásou jest udiveno slunce i měsíc“. A tak se nestanoví u anděla nevědomost, nýbrž popírá se vystihnutí Boha.

K třetímu je patrná odpověď z řečených.

OTÁZKA LXXIV. O OHNI POSLEDNÍHO SEŽEHNUTÍ

Dělí se na devět článků.

Potom jest úvaha o ohni posledního sežehnutí. A o tom je devět otázek.

1. Zda bude nějaké očistění světa.
2. Zda bude ohněm.
3. Zda onen oheň je téhož druhu jako oheň živlový.
4. Zda onen oheň bude očisťovati také vyšší nebesa.
5. Zda onen oheň stráví jiné živly.
6. Zda bude očisťovati všechny živly.
7. Zda onen oheň předchází soudu nebo následuje.
8. Zda oním ohněm budou stráveni lidé.
9. Zda jím budou obklíčeni zavržení.

LXXIV. ČLÁNEK 1. Zda bude očistění světa.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebude žádného očistění světa. Nepotřebuje totiž očistění, než co je nečisté. Ale tvorové Boží nejsou nečistí: pročez se praví Skut. 10: „Co Bůh očistil, ty nenazývej obecným,“ to jest nečistým. Tedy tvorové Boží nebudou očistěni.

Mimo to očistění podle Boží spravedlnosti je zařízeno k odstranění nečistoty viny, jak je patrné z očistění po smrti. Ale živly tohoto světa nemohou býti nakaženy vinou. Tedy se zdá, že nepo-

třebují očišťování.

Mimo to se o něčem praví, že je očišťováno, když se odděluje to, co je mu cizí, uvádějíc do něho neušlechtilost; neboť odloučení toho, co uvádí ušlechtilost, nesluje očišťování, nýbrž spíše zmenšení. Ale to patří k dokonalosti a ušlechtilosti živlů, že něco z cizí přirozenosti je jim přimíšeno: protože tvar smíšeného tělesa jest ušlechtilejší než jednoduchého. Tedy se zdá, že živly tohoto světa žádným způsobem vhodně nemohou býti očištěny.

Avšak proti, každé obnovení nastává nějakým očišťováním. Ale prvky budou obnoveny; proč Zjev. 21 se praví: „Viděl jsem nebe nové a zemi novou, neboť první nebesa a první země pomínula.“ Tedy prvky budou očištěny.

Mimo to I. Kor. 7, k onomu, „Pomine útvar tohoto světa“, praví Glossa: „Krása tohoto světa sežehnutím světovým ohněm pomine.“ A tak totéž, co dříve.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto svět byl nějak pro člověka učiněn, až člověk podle těla bude oslaven, musejí také jiná tělesa světa býti změněna v lepší stav, aby bylo i místo vhodnější i vzhled utěšenější. Aby však člověk dosáhl slávy těla, je třeba nejprve odstraniti ta, jež jsou protilehlá slávě; a ta jsou dvě, totiž porušení a nakažení vinou. Protože, jak se praví I. Kor. 15, porušení nebude mít neporušenost; a v obci slávy nebude nikdo nečistý, Zjev. posl. A podobně také prvky světa potřebují očištění od protivných uzpůsobení, než budou přivedeny do nové slávy, úměrně s tím, co bylo řečeno o člověku. Ačkoli však tělesná věc vlastně nemůže býti podmětem náказы viny, přece zůstává z viny jakási nepatřičnost v tělesných věcech porušených, takže nemohou býti zasvěceny duchovním: z čehož vidíme, že místa, na nichž nějaké zločiny byly spáchány, nepovažují se za vhodná k vykonávání něčeho svatého na nich, leč po předchozím nějakém očištění. A podle toho z hříchů lidí díl světa, který připadá k našemu užívání, dostává jakousi neschopnost ku přijetí slávy, proč v tom potřebuje očištění. Podobně také na středním místě, pro styk živlů, jsou mnohá rušení, rození a jinačení živlů, jež jsou újmou jejich čistoty. A proto od nich musejí býti živly očištěny, aby slušně přijaly novou slávu.

K prvnímu se tedy musí říci, že když se praví, že každý tvor Boží je čistý, je to rozuměti, že nemá ve své podstatě přimíšeno nic špatného, jak tvrdili Manichejští, pravíce, že dobro a zlo jsou dvě podstaty, někde oddělené, a někde smíšené: nevylučuje se však, že nějaký tvor má přimíšeni cizí přirozenosti, jež je také o sobě dobrá, ale odporuje dokonalosti tohoto tvora; podobně se tím nevylučuje, že zlo je případkem nějakého tvora, ačkoli mu není přimíšeno jako část jeho podstaty.

K druhému se musí říci, že ačkoli tělesné živly nemohou býti podmětem viny, přece z viny v nich spáchané nabývají nějaké nezpůsobilosti k přijetí dokonalé slávy.

K třetímu se musí říci, že tvar sloučeniny a tvar živlu lze dvojmo uvažovati: buď vzhledem k dokonalosti druhu, a tak smíšené těleso jest ušlechtilejší. Nebo vzhledem k ustavičnému trvání, a tak jednoduché těleso jest ušlechtilejší, protože nemá v sobě z čeho by bylo zrušeno, leč jeho zrušení nastane ze zevnějšku. Smíšené těleso však má v sobě příčinu svého zrušení, totiž složené protivy. A proto jednoduché těleso, ač je zrušitelné v části, je nezrušitelné v celku, což nelze říci o sloučenině. A protože neporušitelnost je dokonalost slávy, proto dokonalost jednoduchého tělesa více přísluší dokonalosti slávy než dokonalost smíšeného tělesa; leč také smíšené těleso má v sobě nějaký původ neporušenosti, jako lidské tělo, jehož tvar je nezrušitelný. Nicméně, ačkoli nějakým způsobem smíšené těleso *jest* ušlechtilejší než jednoduché, přece ušlechtilejší bytí má jednoduché těleso o sobě trvajícím než trvajícím ve sloučenině; protože ve sloučenině jsou jednoduchá tělesa jaksi v možnosti, v sobě však trvajícím jsou ve své poslední dokonalosti.

LXXIV. ČLÁNEK 2.

Zda očištění světa bude ohněm.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že toto očištění nebude ohněm. Oheň totiž, poněvadž je částí světa, potřebuje též očištění, jako jiné části. Ale nemá býti totéž očišťující i očišťované. Tedy se *zdá*, že oheň nebude očišťovati.

Mimo to, jako oheň má očištnou moc, tak i voda. Poněvadž " tedy všechna nejsou očištitelna ohněm, nýbrž některá musejí býti očištěna vodou, jak také Starý zákon rozlišuje, zdá se, že oheň

neочиšťuje, alespoň všeobecně.

Mimo to se zdá, že očištění je na to, aby části světa, navzájem odděleny, staly se čistšími. Ale oddělení částí světa navzájem na počátku světa pouze božskou mocí bylo učiněno, protože z ní se určuje dílo rozlišení: pročez také Anaxagoras stanovil oddělení za úkon rozumu, všechna hýbajícího, jak udává Aristoteles, VIII. Fysic. Tedy se zdá, že na konci světa očištění nastane bezprostředně od Boha, a ne ohněm.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 49: „Oheň před jeho tváří vzplane, a v jeho okolí mohutná bouře“; a potom následuje o soudu: „Přivolá nebe shůry, a zemi rozdělovati lid svůj.“ Tedy se zdá, že poslední očištění světa nastane ohněm.

Mimo to II. Petr. posl. se praví: „Nebesa ohněm se rozpustí a živly žárem ohně se roztaví.“ Tedy ono očištění nastane ohněm.

Odpovídám: Musí se říci, že ono očištění světa, jak bylo řečeno, odstraní se světa nákazu, zanechanou z viny, a nečistotu smíšením; a bude uzpůsobením k dokonalé slávě. A proto vzhledem k těmto třem nejvhodněji bude očištění ohněm. Nejprve, protože oheň, poněvadž je nejušlechtlejší živyl, má přírodní vlastnosti podobnější vlastnostem slávy, jak nejvíce je patrné u slunce. — Za druhé, protože oheň nepřijímá tolik smíšením cizího pro účinnost své činné síly, jako jiné živly. — Za třetí, protože okresek ohně je daleko od našeho bydliště, ani není nám tak obecné užívání ohně, jako země, vody a vzduchu: pročez se tolik nenakazí, a proto má největší účinnost na očišťování a rozdělávání zjemňováním.

K prvnímu se tedy musí říci, že oheň nepřichází do našeho užívání, jak je ve vlastní hmotě, neboť tak je od nás daleko, nýbrž pouze, pokud je v cizí hmotě; a vzhledem k tomu bude možné očištění světa ohněm, zůstávajícím ve své ryzosti; vzhledem však k tomu, co má připojeno z cizího, bude moci býti očištěn. A tak z různého hlediska totéž bude očišťující i očišťované, což není nevhodné.

K druhému se musí říci, že první očištění světa, jež nastalo *potopou*, nepřihlíželo než k *nákaze* hříchem. Hlavně však tehdy vládl hřích dychtivosti; a proto vhodně nastalo očištění protivou, totiž vodou. Ale druhé očištění přihlíží i k nákaze vinou, i k nečistotě smíšením; a vzhledem k obojímu více se hodí, aby nastalo ohněm než vodou. Voda totiž nemá moc rozdělovací, nýbrž spíše shromažďovací: pročez vodou nelze odstraniti přírodní nečistotu živlů, jako ohněm. Podobně také ke konci světa zavládne neřest vlažnosti, jako by svět zestaral; protože, jak se praví Mat. 24, tehdy ochladne láska mnohých. Pročez tehdy vhodně nastane očištění ohněm. Také není nic, co by nemohlo býti ohněm očištěno nějakým způsobem. Ale jsou některá, jež bez zrušení sebe nemohou býti očištěna ohněm, jako plátna a dřevěné nádoby a taková; a taková nařizuje Zákon očistiti vodou, ale nakonec všechna budou zrušena ohněm.

K třetímu se musí říci, že dílem rozlišení byly dány věcem různé tvary, jimiž se navzájem rozlišují; a proto nemohl to vykonati než ten, jenž je původcem přírody. Ale konečným očištěním budou věci uvedeny do ryzosti, ve které byly stvořeny. A proto v tom bude moci stvořená přirozenost posloužiti Tvůrci; a proto se služba svěruje tvorů, protože je to k jeho cti.

LXXIV. ČLÁNEK 3.

Zda onen oheň, jímž bude očištěn svět, je téhož druhu se živlovým ohněm.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň není téhož druhu se živlovým ohněm. Nic totiž nestravuje samo sebe. Ale onen oheň stráví čtyři živly, jak praví Glossa. Tedy onen oheň nebude téhož druhu se živlovým ohněm.

Mimo to, jako síla se zjevuje činností, tak přirozenost silou. Ale onen oheň bude míti jinou sílu než oheň, který je živlem, protože totiž bude očišťovati vesmír, což tento oheň nemůže učiniti. Tedy nebude téhož druhu s ním.

Mimo to, která jsou téhož druhu v přírodních tělesech, ta mají též pohyb. Ale onen oheň bude míti jiný pohyb než oheň, který je živyl, protože všestranně se bude pohybovati, aby všechno mohl očistiti. Tedy není téhož druhu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XX. O Městě Božím, a je v glosse I. Kor. 7, že „útvár tohoto světa pomine sežehnutím světovými ohni“. Tedy onen oheň bude povahy ohně, který je na

tomto světě.

Mimo to, jako budoucí očištění bude ohněm, tak předcházející bylo vodou; a obojí navzájem srovnává II. Petr. 3. Ale při prvním očištění byla voda téhož druhu s vodou živlovou. Tedy podobně bude při druhém očišťování oheň téhož druhu se živlovým ohněm.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom shledáváme trojí mínění. Někteří totiž praví, že živel ohně, který je ve svém okrsku, sestoupí k očištění světa; způsob pak sestoupení stanoví rozmnožením; oheň totiž, přiloží-li se odevšad palivo, vzroste. A to se hlavně tehdy stane, když síla ohně se pozvedne nad všechny jiné živly. Ale proti tomu se zdá býti, že onen oheň netoliko sestoupí, nýbrž praví svatí, že také vystupuje, jak je patrné II. Petr. 1, kde se praví, že tolik vystoupí oheň soudní, kolik voda potopy. Z čehož se zdá, že onen oheň je kolem středního místa světa.

A proto jiní praví, že onen oheň se zrodí okolo středního místa ze sdružení paprsků nebeských těles, jako vidíme, že se sdružují v zapalujícím zrcadle: tehdy však místo zrcadel budou duté mraky, na něž budou dopadat paprsky. Ale to se také nezdá vhodné, protože, ježto účinky nebeských těles sledují určité polohy, a jejich vzhled, kdyby z moci nebeských těles onen oheň se zrodil, čas onoho očištění by mohl býti znám pozorujícím pohyby hvězd; což odporuje autoritě Písma.

A proto jiní praví, následujícíce Augustina, že „jako záplavou světových vod nastala potopa, tak vzplanutím světových ohňů zanikne tvářnost tohoto světa“, jak se praví XX. O Městě Božím. To vzplanutí však není nic jiného než shromáždění všech nižších a vyšších příčin, jež ze své povahy mají moc páliť: a to shromáždění ovšem nastane ne přírodním během věcí, nýbrž božskou mocí. A ze všech těch příčin tak shromážděných se zrodí oheň, který spálí tvářnost tohoto světa.

Jestliže však se tato mínění správně uváží, shledá se, že se různí vzhledem k příčině zrození onoho ohně, a ne vzhledem k jeho druhu. Oheň totiž zrozený od slunce nebo od nižšího oteplovatele, je téhož druhu s ohněm, který je ve svém okrsku, není-li mu přimíseno z cizí látky. To však tehdy musí býti, protože oheň nemůže něco očistiti, leč pokud druhé se stane nějakým způsobem jeho látkou. Pročež jednoduše se musí připustiti, že onen oheň bude téhož druhu s tímto.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv onen oheň je téhož druhu s ohněm, který je u nás, není přece týž číselně. Vidíme však, že z dvou ohňů téhož druhu jeden druhý ničí, větší totiž menší, stravuje jeho látku; a podobně také onen oheň může strávit oheň, který jest u nás.

K druhému se musí říci, že jako činnost, jež vychází ze síly věci, dosvědčuje sílu, tak i její síla dosvědčuje bytnost nebo přirozenost, jež vychází z bytnostních původů věci: činnost však, jež nevychází ze síly věci činné, nedosvědčuje její sílu, jak je patrné u nástrojů; činnost totiž nástroje spíše projevuje sílu hýbajícího než sílu nástroje, protože sílu jednajícího projevuje jakožto první původ činnosti; sílu však nástroje neprojevuje, leč pokud je schopen přijímatí vliv hlavního činitele, pokud je jím hýbán. Podobně také síla, jež nevychází z bytnostních původů věci, neprojevuje přirozenost její, leč co do vnímavosti: jako síla, již zahřátá voda může zahřívati, neprojevuje přirozenost její leč co do zahřívatelnosti. A proto nic nebrání, aby voda, mající tuto sílu, byla téhož druhu s vodou, nemající tuto sílu. Podobně také není nevhodné, aby onen oheň, který bude mít sílu očistiti tvář světa, byl téhož druhu s ohněm, který je u nás, poněvadž zahřívací síla nevzniká v něm z bytnostních původů, nýbrž z Boží síly nebo činnosti, ať se řekne, že ona síla je nějaká naprostá jakost, jako teplo v zahřáté vodě, nebo nějaké napětí, jako bylo řečeno o nástrojové síle. A to je důvodnější, protože onen oheň nebude působiti, leč jako nástroj Boží síly.

K třetímu se musí říci, že oheň z vlastní povahy se nenese než nahoru; ale pokud sleduje látku, již vyžaduje mimo vlastní okrsek, tak sleduje polohu spalované látky: a na tento způsob není nevhodné, že se pohybuje buď dokola nebo dolů, a hlavně, pokud jedná jako nástroj Boží síly.

LXXIV. ČLÁNEK 4.

Zda onen oheň očistí také vyšší nebesa.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň očistí také vyšší nebesa, protože Žalm. 101 se praví: „Díla rukou tvých jsou nebesa: ona zaniknou, ty však zůstáváš.“ Ale také vyšší nebesa jsou díla rukou Božích. Tedy i ta při onom konečném vzplanutí světa zaniknou.

Mimo to II. Petr 3 se praví: „Nebesa ohněm se rozpustí a živly zářem ohně se roztaví.“ Nebe-

sa však, jež se rozlišují od živlů, jsou vyšší nebesa, na nichž tkví hvězdy. Tedy se zdá, že také ona oním ohněm budou očištěna.

Mimo to onen oheň bude na to, aby odstranil z těles neuzpůsobenost k dokonalé slávě. Ale na vyšším nebi se nachází neuzpůsobenost i se strany viny, protože tam ďábel zhřešil i se strany přirozeného nedostatku, protože Řím. 8, k onomu, „Víme, že veškero stvoření vzdychá, a rodí až dosud, praví Glossa: „Všechny živly s námahou plní své úkoly; jako slunce a měsíc ne bez námahy vyplňují ustanovené sobě prostory.“ Tedy také vyšší nebesa budou očištěna oním ohněm.

Avšak proti jest, že nebeská tělesa nemohou vnímati cizí vliv.

Mimo to k onomu II. Sol. 1, „V plameni ohně, dávajícího pomstu“, praví Glossa: „Oheň bude na světě, který jej předejde, takový prostor ovzduší zabíraje, jaký zabrala voda při potopě.“ Ale voda potopy nevystoupila až k vyšším nebesům, nýbrž pouze patnáct loktů nad výšku hor, jak máme Gen. 7. Tedy vyšší nebesa oním ohněm nebudou očištěna.

Odpovídám: Musí se říci, že očištění světa bude na to, aby se odstranilo z těles uzpůsobení protivné dokonalé slávě: a to uzpůsobení se sice nalézá ve všech tělesech, ale různě v různých. V některých totiž se nalézá neuzpůsobenost, podle něčeho tkvícího v podstatě jejich, jako v těchto nižších tělesech, jež vzájemným smíšením pozbývají vlastní čistoty. V některých tělesech však se nalézá neuzpůsobenost nikoli z něčeho tkvícího v podstatě jejich, jako v nebeských tělesech, v nichž se nic nenalézá odporujícího poslední dokonalosti vesmíru, leč pohyb, který je cesta k dokonalosti; ani jakýkoli pohyb, nýbrž toliko místní, který nemění něco, co je vnitřní věci, jako podstatu, nebo ličnost nebo jakost, nýbrž pouze místo, jež je mimo věc. A proto od podstaty vyššího nebe se nemusí něco odstraňovati, nýbrž jeho pohyb musí ustati. Klid však místního pohybu nastává činností nějakého protivného činitele, nýbrž tím, že hybatel přestane hýbat. A proto nebeská tělesa ani ohněm, ani činností nějakého stvoření nebudou očištěna, nýbrž samo zastavení jich, přiházející se pouze Boží vůlí, jim bude na místo očištění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, XX. O Městě Božím, ona slova žalmu je rozuměti o nebesích, ovzduší, která budou očištěna ohněm posledního vzplanutí. — Nebo se musí říci, že, rozumějí-li se také o vyšších nebesích, tu se praví, že zaniknou co do pohybu, jímž nyní souvisle se pohybují.

K druhému se musí říci, že Petr sám vykládá, o jakých nebesích rozumí; předeslal totiž před uvedená slova, že, „napřed nebesa i země vodou zahynuly; nynější týmž slovem jsou uloženy, uchovány ohni ke dni soudu“. Tedy ona nebesa ohněm budou očištěna, která dříve vodou potopy byla očištěna, totiž nebesa ovzduší.

K třetímu se musí říci, že ona námaha a ona služebnost stvoření, jež nebeským tělesům podle Ambrože se přiděluje, není nic jiného než postup pohybu, pro nějž jsou poddána času, a nedostatek poslední dokonalosti, jež nakonec v nich bude! Také ohňové nebe za vinu démonů nebylo nakaženo, protože zhřešivše ihned z nebe byli vypuzeni.

LXXIV. ČLÁNEK 5.

Zda onen oheň stráví jiné živly.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň jiné živly stráví, jak praví Glossa Bedova, I. Petr. posl.: „Čtyři živly, z nichž sestává svět, onen největší oheň stráví; ale všechna nestráví nato-lik, že nebudou, nýbrž dva zcela stráví, dvěma však vrátí lepší vzhled.“ Tedy se zdá, že aspoň dva živly onen oheň zcela zničí.

Mimo to Zjev. 21 se praví: „První nebe a první země zašla, "a moře již není.“ Ale nebem se rozumí vzduch, jak praví Augustin, moře však je shromáždění vod. Tedy se zdá, že ony tři živly zcela budou zničeny.

Mimo to oheň nečistí než pokud jiná se stanou látkou jeho. Jestliže tedy oheň očišťuje jiné živly, musejí se státi jeho látkou. Tedy musejí přejíti v přirozenost ohně, a tak budou porušeny ve své přirozenosti.

Mimo to tvar ohně je nejušlechtlejší tvar, do jakého může býti přivedena živlová látka. Ale oním očištěním všechna budou uvedena do nejušlechtlejšího stavu. Tedy jiné živly se zcela obrátí v oheň.

Avšak proti jest, že I. Kor. 7 k onomu, 'Pomine tvářnost tohoto světa', praví Glossa: „Krása tohoto světa pomine, ne podstata." Ale sama podstata živlů patří k dokonalosti světa. Tedy živly nebudou stráveny ve své podstatě.

Mimo to konečné ono očistění, které nastane ohněm, bude odpovídati prvnímu očistění, jež nastalo vodou. Tedy nebude stravovati ani ono, jež nastane ohněm.

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce je mnohonásobné mínění. Někteří totiž praví, že všechny živly zůstanou co do látky, všechny však budou změněny co do nedokonalosti; ale dva z nich podrží vlastní podstatný tvar, totiž vzduch a země; ve dvou však, totiž ohni a vodě, nezůstane podstatný jejich tvar, nýbrž budou změněny na tvar nebe; a tak tři živly, totiž vzduch, oheň a voda, budou sloužit nebe; ačkoli vzduch podrží podstatný tvar týž, jež má nyní, protože nyní také sluje nebem. Pročež také Zjev. 21 se nečiní zmínka než o nebi a zemi: „Viděl jsem nebe a zemi novou." Ale toto mínění je zcela nemožné. Odporuje totiž i filosofii, podle níž nelze tvrdit, že nižší tělesa jsou v možnosti ke tvaru nebe; a také theologii, protože podle tohoto tvrzení se odnětím dvou živlů nezachová dokonalost vesmíru v úplnosti jeho částí. Pročež tím, že se praví nebe, se rozumí páté těleso; všechny pak živly se rozumí zemí, jako Žalm. 148: „Chvalte Pána ze země," a následuje: „Oheň, krupobití, sníh, led," atd.

A proto jiní praví, že všechny živly zůstanou podle podstaty; ale jakosti činné a trpné jim budou odňaty; jako také tvrdí, že ve smíšeném tělese živly jsou zachovány podle svých podstatných tvarů, aniž mají vlastní jakosti, poněvadž jsou uvedeny do středu; střed však není žádná z krajností. A s tím se také zdá souhlasit, co praví Augustin, XX. O Městě Božím: „Oním tedy světovým sežehnutím jakosti porušných živlů, které patřily našim porušným tělům, žárem zcela zahynou; a sama podstata bude mít ony jakosti, jež nesmrtelným tělům podivuhodnou změnou přísluší." Ale to se nezdá důvodné, poněvadž, ježto vlastní jakosti živlů jsou účinky podstatných tvarů, nezdá se, že při trvání podstatných tvarů řečené jakosti se mohou měnit, leč násilnou činností na čas; jako na ohřáté vodě vidíme, že mocí svého druhu nabude studenosti, kterou ztratila činností ohně, zůstane-li druh vody. A mimo to samy živlové jakosti patří k druhé dokonalosti živlů, jako jejich vlastní trpnosti. Ani není důvodné, že při onom konečném dokonání bude něco z přírodní dokonalosti živlům odňato.

A proto se zdá nutné říci, že živly zůstanou co do podstaty a jejich vlastních jakostí; ale budou očistěny od nákazy, kterou převzaly z hříchů lidí, a od nečistoty, jež jim nastala vzájemným působením a trpěním, protože, ustane-li pohyb prvního hýbaného, v nižších živlech vzájemné působení a trpění nebude možné, což Augustin nazývá „jakosti porušných živlů", totiž nepřirozená uzpůsobení jich, podle nichž se přibližují porušení.

K prvnímu se tedy musí říci, že se mluví o strávení čtyř živlů ohněm, pokud je nějakým způsobem očistí. Co však následuje, že dva z celku stráví, nelze rozumět, že dva živly podle podstaty budou zničeny, nýbrž že dva spíše budou zbaveny vlastností, kterou nyní mají. A ty dva podle některých prý jsou oheň a voda, jež hlavně převyšují v činných jakostech, totiž teple a chladu, jež jsou hlavně původy porušení v jiných tělesech; a poněvadž tehdy nebude činnost ohně a vody, jež jsou nejvíce činné, budou se nejvíce zdát změněny v síle, kterou nyní mají. Jiní však praví, že tyto dva jsou vzduch a voda, pro různé pohyby těchto dvou živlů, jichž dosahují z pohybu nebeských těles; a poněvadž tyto pohyby nebudou, jako příliv a odliv moře, a vzednutí větrů a taková, proto ony živly nejvíce budou změněny ve vlastnosti, které nyní mají.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin: „Když se praví: ‚A moře již není,‘ mořem lze rozumět přítomný věk, o němž předtím řekl: Moře vydalo mrtvé, kteří v něm byli."

— Jestliže však doslovně vykládáme, tu se musí říci, že v moři se rozumí dvojí, totiž podstata vod, a jejich uzpůsobení co do slanosti a vzednutí vln; a v tomto druhém moře nezůstane; zůstane však co do prvního.

K třetímu se musí říci, že onen oheň nebude působiti než jako nástroj prozřetelnosti a moci Boží: pročež nebude působiti na jiné živly až do strávení jich, nýbrž pouze k očistění.

— Ani to, co se stává látkou ohně, nemusí býti zcela porušeno ve vlastním druhu; jak je patrné u žhavého železa, jež vzdáleno od místa žhavení vrací se do vlastního a původního stavu; a tak také bude se živly ohněm očistěnými.

Ke čtvrtému se musí říci, že v částech živlů se nemá uvažovati pouze to, co náleží nějaké části o sobě vzaté, nýbrž také, co jí náleží podle zařízení k celku. Pravím tedy, že, ačkoli voda by byla ušlechtilejší, kdyby měla tvar ohně, a podobně země a vzduch, vesmír však by byl nedokonalejší, kdyby celá látka živlů dostala tvar ohně.

LXXIV. ČLÁNEK 6.

Zda všechny živly oním ohněm budou očištěny.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že ani všechny živly nebudou oním ohněm očištěny, protože onen oheň, jak bylo řečeno, nevystoupí, leč kolik vystoupila voda potopy. Ale voda potopy nedošla až do okrsku ohně. Tedy ani živlů ohně nebude posledním očištěním očištěn.

Mimo to Zjev. 21, k onomu 'Viděl jsem nebe nové', atd., praví Glossa: „Není pochyby, že změna vzduchu a vody nastane ohněm; ale o vodě se pochybuje, protože se má za to, že má sama v sobě očištění." Tedy aspoň není jisté, že všechny živly budou očištěny.

Mimo to místo, kde je ustavičná náказа, nikdy se neočišťuje. Ale v pekle bude ustavičná náказа. Poněvadž tedy peklo je umístěno mezi živly, zdá se, že živly nebudou zcela očištěny.

Mimo to pozemský ráj je na zemi. Ale onen nebude očištěn ohněm, protože ani vody potopy tam nevystoupily, jak praví Beda, a jak máme v II. Sent. Tedy se zdá, že nebudou všechny živly zcela očištěny.

Avšak proti je Glossa svrchu uvedená, že „čtyři živly onen oheň stráví".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že onen oheň vystoupí až k vrcholu prostoru, obsahujícího čtyři živly; takže tak živly zcela budou očištěny i od nákazy hříchu, jímž také vyšší oblasti živlů jsou nakaženy jak je patrné z kouře modloslužby, nakazivšího výšiny, a také od porušení, protože živly podle všech svých částí jsou porušitelné. Ale toto mínění odporuje autoritě Písma, protože II. Petr 3 se praví, že ona nebesa jsou uchována ohni, která byla vodou očištěna; a Augustin praví, že „onen svět, který zahynul potopou, je vyhrazen ohni". Je však známo, že voda potopy nevystoupila až k vrcholu prostoru živlů, nýbrž pouze na patnáct loktů nad vrcholky hor. A mimo to je známo, že páry, vystupující od země, nebo jakékoli kouře nemohou projít celým okrskem ohně, aby došly k jeho vrcholu. A tak náказа hříchu nedošla až k řečenému prostoru. Od porušitelnosti také nemohou býti živly očištěny odnětím něčeho, co ohněm může býti stráveno; ale ohněm budou moci býti stráveny nečistoty živlů, jež pochází z jejich smíšení. Takové však nečistoty jsou hlavně okolo země až do střední vrstvy ovzduší. Pročež až k onomu prostoru oheň posledního sežehnutí očistí živly. Tolik totiž vody potopy vystoupily, což důvodně lze souditi z výšky hor, již určitou mírou přestoupily.

První tedy připouštíme.

K druhému se musí říci, že důvod pochybování se vyjadřuje v Glosse, že se totiž věří, že voda má v sobě sílu očištnou; nemá však sílu očišťovati tak, jak přísluší budoucímu stavu, jak je patrné z řečených.

K třetímu se musí říci, že ono očišťování bude hlavně na to, aby cokoliv je nedokonalé, bylo vyloučeno z příbytku svatých. A proto při onom očišťování všechno, co je ošklivé, bude shromážděno na místo zavržených. Pročež peklo nebude očištěno; nýbrž do něho bude uvedena špína celého světa, podle onoho Žalm. 74: „Když není vyprázdněn, budou pít všichni hříšníci země."

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli hřích prvního člověka byl spáchán v pozemském ráji, není přece ono místo místem hříšných, jako ani ohňové nebe; z obojího místa totiž člověk i ďábel ihned byli vyhnáni: pročež ono místo nepotřebuje očištění.

LXXIV. ČLÁNEK 7.

Zda oheň posledního sežehnutí má býti po soudu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že oheň posledního sežehnutí má býti po soudu. Augustin totiž udává tento pořad těch, jež budou při soudu, řka: „Poznali jsme, že při onom soudu tyto věci přijdou: Eliáš Thesbitský, židovská víra, Antikrist pronásledující, Kristus soudící, rozdělení dobrých a zlých, sežehnutí světa a obnovení jeho." Tedy sežehnutí bude po soudu.

Mimo to Augustin v téže knize praví: „Po odsouzení bezbožných a poslání jich do věčného

ohně, tvárnost tohoto světa sežehnutím světových ohňů zahyne. „Tedy totéž, co dříve.

Mimo to Pán přicházející na soud nalezne některé živé, jak je patrné z toho, co máme I. Sol. 4, kde jejich jménem Apoštol praví: „Potom my, kteří žijeme, kteří jsme zbyli na příchod Páně," atd. Ale to by nebylo, kdyby sežehnutí světa předcházelo, protože ohněm by pomřeli. Tedy onen oheň bude po soudu.

Mimo to se praví, že Pán bude souditi svět ohněm; a proto konečné sežehnutí se zdá provedení Božího rozsudku nebo soudu. Ale provedení je po soudu. Tedy onen oheň bude po soudu.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 96: „Oheň před ním půjde."

Mimo to vzkříšení bude před soudem, jinak by nevidělo každé oko Krista soudícího. Ale sežehnutí světa bude před vzkříšením. Svatí totiž, kteří vstanou, budou mít těla duchová netrpná; a tak nebudou moci býti očištěni ohněm, kdežto však v Předloze se praví podle slov Augustinových, že oním ohněm bude očištěno, jestliže něco v některých má býti očištěno. Tedy onen oheň bude před soudem.

Odpovídám: Musí se říci, že ono sežehnutí podle pravdy věci vzhledem k svému počátku bude před soudem, což lze zjevně viděti z toho, že vzkříšení mrtvých bude před soudem: což je patrné I. Sol. 4, kde se praví, že oni, kteří zesnuli, budou uchvázeni v oblacích do vzduchu vstříc Kristu, přicházejícímu na soud. Zároveň však bude obecné vzkříšení a oslavení těl svatých. Svatí totiž vzkříšení dostanou oslavená těla, jak je patrné z toho, co se praví I. Kor. 15: „Seje se v neušlechtilosti, vstane ve slávě." Zároveň však, až těla svatých budou oslavena, také celé stvoření svým způsobem bude obnoveno, jak je patrné z toho, co se praví Řím. 8, že samo stvoření bude osvobozeno od služebnosti porušení ke svobodě slávy synů Božích. Poněvadž tedy sežehnutí světa je příprava k řečenému obnovení, jak je patrné z řečených, zjevně lze viděti, že toto sežehnutí co do očištění světa bude před soudem; ale co do nějakého úkonu, jenž totiž je zachvátiti špatné, bude po soudu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin nevyslovuje rozhodnutí, nýbrž domněnku, což je patrné z toho, co následuje: „Musí se sice věřiti, že ta všechna přijdou; ale jakým způsobem a jakým pořadím, více tehdy poučí zkušenost věcí, než nyní může dokonale seznati rozum člověka. Domnívám se však, že přijdou v tom pořadí, ve kterém jsem je vyjmenoval." Tedy je patrné, že vyslovuje domněnku.

A podobně se musí říci *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že všichni lidé zemrou a vstanou. Ale praví se, že budou shledáni živí, kteří až do času sežehnutí budou žít v těle.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen oheň neprovádí rozsudek soudcův, leč co do zachvácení špatných; v tom bude po soudu.

LXXIV. ČLÁNEK 8.

Zda onen oheň bude mítí takový účinek v lidech, jaký se označuje.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň nebude mítí takový účinek v lidech, jaký se v Předloze označuje; neboť to sluje stráveno, co je uvedeno v nic. Ale těla bezbožných nerozplynou se v nic, nýbrž budou na věky zachována, aby trpěla věčný trest. Tedy onen oheň nebude strávením pro špatné, jak se praví v Předloze.

Mimo to, praví-li se, že stráví těla špatných, pokud je rozloží v popel, proti: jako těla špatných, tak i dobrých budou rozložena v popel; to totiž je výsada pouze Krista, že jeho tělo nevidí porušení. Tedy také pro dobré tehdy nalezené bude strávení.

Mimo to nákaza hříchu více oplývá v živlech, pokud tvoří složení lidského těla, v němž je porušení troudu, též u dobrých, než v živlech, mimo tělo lidské trvajících. Ale živly mimo lidské tělo trávající budou očištěny pro nákazu hříchu. Tedy mnohem spíše musejí ohněm býti očištěny živly trávající v tělech lidí, jak dobrých, tak zlých. A tak musejí býti obojích těla rozložena.

Mimo to, dokud trvá stav cesty, živly stejně působí na dobré i zlé. Ale při onom sežehnutí soud bude trvati stav této cesty, protože po stavu této cesty nebude přírodní smrti, jež však oním sežehnutím bude způsobena. Tedy onen oheň stejně bude působiti na dobré i špatné; a tak se nezdá, že je nějaký rozdíl mezi nimi co do přijetí onoho účinku ohně, jak se udává v Předloze.

Mimo to bude ono sežehnutí jako ve mžiku dokonáno. Ale najdou se mnozí živí, v nichž bude mnoho očistiti. Tedy ono sežehnutí nedostačí na očistění jich.

Odpovídám: Musí se říci, že onen oheň konečného sežehnutí vzhledem k tomu, že bude před soudem, bude působiti jako nástroj Boží spravedlnosti, a zase přirozenou silou ohně. Tedy co do své přirozené síly podobně bude působiti na špatné i dobré, rozkládaje těla obojích v popel; pokud však bude působiti jako nástroj Boží spravedlnosti, různě bude působiti na různé co do cítění trestu. Špatní totiž činností ohně budou trápeni, dobří však, v nichž se nenajde nic k očistění, nebudou cítiti vůbec žádnou bolest od ohně, jako ani jinoši necítiti v ohnivě peci. Ačkoliv jejich těla nebudou zachována nedotčena, jako jinochům byla zachována; a to bude možné Boží mocí, že utrpí rozklad těla bez bolestných útrap. Dobří však, v nichž se najde něco k očistění, pocítí bolestná trápení od onoho ohně více nebo méně, podle různosti zásluh. Ale co do úkonu, ježž onen oheň bude míti po soudu, bude působiti toliko na zavržené, protože dobří všichni budou míti těla netrpná.

K prvnímu se tedy musí říci, že strávení se tam bere ne za zničení, nýbrž za rozklad v popel.

K druhému se musí říci, že těla dobrých, ačkoliv ohněm budou rozložena v popel, nebudou přece z toho pocítovati bolest, jako ani jinoši, jsouce v babylonské peci; a vzhledem k tomu je nepodobnost mezi dobrými a špatnými.

K třetímu se musí říci, že živly, trvající v tělech lidských, budou očistěny ohněm také v tělech vyvolených; ale to se stane Boží mocí bez bolestného trápení.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen oheň nebude působiti toliko podle přirozené síly živlu, nýbrž také jako nástroj Boží spravedlnosti.

K pátému se musí říci, že jsou tři příčiny, proč ti, kteří budou nalezeni živí, budou ihned moci býti očistěni. Jedna jest, že v nich se najde málo k očistění, poněvadž hrůzami a pronásledováními předcházejícími byli očistěni; druhá jest, protože i za života i dobrovolně budou snášeti trest: trest však v tomto životě přijatý mnohem více očisťuje než trest uvalený po smrti: jak je patrné u mučedníků; protože, „najde-li se v nich něco k očistění, srpem utrpení se odstraňuje“, jak praví Augustin v knize O jed. křtu, ačkoli bolest mučednictví je krátká ve srovnání s trestem, jenž se snášív očistci; třetí jest, protože onen žár získá na síle, co ztrácí zkrácením času.

LXXIV. ČLÁNEK 9.

Zda onen oheň zachvátí zavržené.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň nezachvátí zavržené, protože k onomu Malach. 3, „Očistí syny Leviho“, praví Glossa, že „je oheň stravující špatné a oheň pálicí dobré; a k onomu I. Kor. 3, „Každého dílo vyzkouší oheň“, praví Glossa: „Čteme, že budou dva ohně: jeden, který očistí vyvolené, a bude předcházeti soudu, druhý, který bude trápit zavržené.“ Ale to je oheň pekla, který zachvátí zavržené; první však je oheň konečného sežehnutí. Tedy oheň konečného sežehnutí nebude onen, který zachvátí špatné.

Mimo to bude onen oheň Boha poslouchati při očisťování světa. Tedy má býti odměněn, jsou-li ostatní živly odměněny; a hlavně, poněvadž oheň je nejušlechtlejší živel. Nezdá se tedy, že má býti svržen do pekla, aby trestal zavržené.

Mimo to, oheň, který zachvátí špatné, bude oheň pekla. Ale onen oheň od počátku světa byl připraven pro odsouzené; pročez Mat. 25 se praví: „Jděte, zlořečení, do ohně věčného, který je připraven ďáblu,“ atd.: a Isai.30: „Připravena je od včerejška Tophet, od krále je připravena,“ atd. Glossa: „Od včerejška,“ to jest od počátku: „Tophet“, to jest údolí gehenny. Ale onen oheň konečného sežehnutí nebyl od počátku připraven, nýbrž zrodí se ze sloučení světových ohňů. Tedy onen oheň není oheň pekla, který zachvátí zavržené.

Pro opak je, co Žalm. 96 se o onom ohni praví: „Sežehne v okolí nepřátele jeho.“

Mimo to, Dan. 7 se praví: „Tok ohnivý a dravý vycházel z jeho tváře;“ Glossa: „aby hříšníky strhl do gehenny“; autorita mluví však o onom ohni, o němž je nyní zmínka, jak je patrné z jedné Glossy, jež tam praví: „Aby špatné trestal a dobré očistil.“ Tedy oheň konečného sežehnutí bude ponořen se zavrženými do pekla.

Odpovídám: Musí se říci, že celé očištění a obnovení světa bude zařízeno k očištění a obnovení člověka. A proto očištění a obnovení světa musí odpovídati očištění a obnovení lidského pokolení. Jakýmsi očištěním lidského pokolení pak bude, že špatní budou odděleni od dobrých. Pročež se praví Luk. 3: „Jehož vějička v jeho ruce a očistí svůj mlat a shromáždí pšenici“, to jest vyvolené, „do své stodoly; plevy však“, to jest zavržené, „spálí ohněm neuhasitelným.“ Pročež též tak bude s očištěním světa, že cokoli bude ošklivé a špinavé, bude posláno do pekla se zavrženými; cokoli však krásného a vznešeného, bude uchováno na výšinách ke slávě vyvolených; a tak bude také s oním ohněm sežehnutí, jak praví Basilius, k onomu Žalm. 28, „Hlas Páně, rozbíjejícího plamen ohně“, že s palčivým horkem a s tím, co se najde hrubého v ohni, sestoupí do pekel trestati odsouzené; co však je tam jemné a světlé, zůstane nahoře ke slávě vyvolených.

K prvnímu se tedy musí říci, že oheň, který očistí vyvolené před soudem, bude týž, jako oheň sežehnutí světa, ačkoli někteří říkají opak. Sluší se totiž, poněvadž člověk je částí světa, aby týž ohněm byl očištěn člověk i svět. Jmenují se pak dva ohně, který očistí dobré, a který bude trápit špatné, i co do úkolu, i nějakým způsobem co do podstaty; protože nebude celá podstata ohně očišťujícího svržena do pekla, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že v tom bude onen oheň odměněn, že ono, co je hrubého v něm, bude odloučeno od něho, a svrženo do pekla.

K třetímu se musí říci, že jako sláva vyvolených po soudu bude větší než před, tak i trest zavržených. A proto, jako přibude jasnosti vyššímu stvoření na rozmnožení slávy vyvolených; tak také, cokoliv je ošklivé ve tvorech, bude svrženo do pekla na rozmnožení bídy odsouzených; a tak není nevhodné, jestliže se přidá jiný oheň ohni odsouzených od počátku v pekle připravenému.

OTÁZKA LXXV. O VZKŘÍŠENÍ

Dělí se na tři články.

Potom je úvaha o okolnostech a doprovodu vzkříšení. Z čehož první úvaha jest o samém vzkříšení; druhá o jeho příčině; třetí o jeho času a způsobu; čtvrtá o jeho *konci od něhož; pátá* o stavu vzkříšených.

O prvním jsou tři otázky.

1. Zda bude vzkříšení těl.
2. Zda bude všech všeobecně.
3. Zda bude přirozené nebo zázračné.

LXXV. ČLÁNEK 1. Zda bude vzkříšení těl.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení těl nebude; Job. 14: „Člověk, když usne nevstane, dokud nebude rozdrobeno nebe.“ Ale nebe nebude nikdy rozdrobeno, protože země, již se zdá patřiti méně, na věky stojí, jak je patrné Eccle 1. Tedy mrtvý člověk nikdy nevstane.

Mimo to Pán, Mat. 22, dokazuje vzkříšení onou autoritou: „Já jsem Bůh Abrahamův, a Bůh Isákův, a Bůh Jakubův“; protože není Bůh mrtvých, nýbrž žijících. Ale jest jisté, že když ona slova byla řečena, Abraham, Isák a Jakub nežili tělem, nýbrž pouze duší. Tedy nebude vzkříšení těl, nýbrž pouze duší.

Mimo to Apoštol se zdá dokazovati vzkříšení z odplaty námah, které v tomto životě snášejí svatí, kteřížto kdyby toliko v tento život důvěřovali, byli by nejubožejší ze všech lidí. Ale dostatečná odplata všech námah člověka může býti toliko v duši; nástroj totiž nemusí býti zároveň s činitelem odměněn. Tělo však je nástrojem duše: pročež také v očištcí, kde duše budou trestány za to, jež konaly v těle, duše bez těla je trestána. Tedy se nemusí stanoviti vzkříšení těl, nýbrž dostačí stanoviti vzkříšení duší, které je, když jsou přeneseny ze smrti viny do života milosti a slávy. *Mimo to* dokončení věci je nejdokonalejší ve věci, protože tím dosahuje svého cíle. Ale nejdokonalejší stav duše jest, aby byla odloučena od těla, protože v tom stavu je podobnější Bohu a andělům, a více čistá, jakožto odloučena od veškeré cizí přirozenosti. Tedy odloučení od těla je stav

jejího dokončení, a tak z tohoto stavu se nevrací k tělu, jako ani z muže se nestává chlapec.

Mimo to tělesná smrt za trest člověku je zavedena za první přestoupení, jak je patrné Gen. 2, jakož i smrt duchovní, jež je odloučení duše od Boha, jest uvalena na člověka za smrtelný hřích. Ale ze smrti duchovní nikdy se nevrací člověk k životu po přijetí rozsudku odsouzení. Tedy ani z tělesné smrti se nevrátí k tělesnému životu. A tak nebude vzkříšení.

Avšak proti jest, co se praví Job. 19: „Vím, že Vykupitel můj žije, a v den poslední ze země vstanu, a opět budu obložen svou kůží," atd. Tedy bude vzkříšení těl.

Mimo to dar Kristův je větší než hřích Adamův, jak je patrné Řím. 5. Ale smrt byla zavedena hříchem, protože kdyby nebylo bývalo hříchu, žádná smrt by nebyla. Tedy darem Kristovým člověk bude ze smrti obnoven k životu.

Mimo to údy mají býti shodný s hlavou. Ale naše hlava žije, a bude žít na věky tělem i duší, protože Kristus vstav z mrtvých již neumírá, jak je patrné Řím. 6. Tedy i lidé, kteří jsou jeho údy, budou žít tělem i duší; a tak musí býti vzkříšení těla.

Odpovídám: Musí se říci, že podle různých *názorů* o posledním cíli člověka se různila mínění tvrdících nebo popírajících vzkříšení. Poslední cíl člověka totiž, po němž přírodně touží všichni lidé, je blaženost, o níž někteří tvrdili, že k ní člověk může dospět v tomto životě: pročež nebyli nuceni stanoviti po tomto život jiný, v němž by člověk dosáhl poslední své dokonalosti, a tak popírali vzkříšení. Ale toto mínění dosti důvodně vylučuje různost štěstí, a nemohoucnost lidského těla, nedokonalost vědění a nestálost ctnosti; což vše jsou překážky dokonalé blaženosti, jak sleduje Augustin, na konci O Božím Městě.

A proto jiní tvrdili, že je jiný život po tomto, v němž člověk toliko podle duše žije po smrti; a tvrdili, že tento život stačí na splnění přírodní touhy po dosažení blaženosti. Pročež Porfyrius pravil, jak praví Augustin, posl. O Městě Božím: „Aby duše byla blažená, třeba uniknouti všemu tělesnému." Pročež takoví vzkříšení popírali. — Tohoto mínění pak u různých byly různé nesprávné základy. Někteří kacíři totiž tvrdili, že všechna tělesná jsou od zlého původu, duchovní pak od dobrého: a podle toho duše nemohla býti svrchovaně dokonalá, leč odloučena od těla, jímž je vzdálena od svého původu, jehož účast ji činí blaženou. A proto všechny kacířské sbory, jež tvrdí, že od ďábla byla duchová stvořena, nebo utvářena, popírají vzkříšení těl. Nesprávnost tohoto základu však byla ukázána.

Někteří pak tvrdili, že celá přirozenost člověka spočívá v duši; takže duše užívá těla jako nástroje, nebo jako plavec lodi: pročež podle tohoto mínění následuje, že při pouhém oslavení duše by člověk netoužil marně přírodní touhou po blaženosti; a tak se nemusí stanoviti vzkříšení. Ale tento základ dostatečně vyvrací Filosof, v II. O duši, ukazuje, že duše je spojena s tělem jako tvar s látkou. A tak je patrné, že nemůže-li v tomto životě člověk býti blažený, je třeba stanoviti vzkříšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebe nikdy nebude rozdrobeno co do podstaty, nýbrž co do účinku síly, jíž hýbá k rození a rušení nižších; pročež říká Apoštol, I. Kor. 7: „Pomine útvar tohoto světa."

K druhému se musí říci, že duše Abrahamova, vlastně řečeno, není sám Abraham; nýbrž je část jeho; a tak o jiných. Pročež život duše Abrahamovy by nestačil na to, aby byl Abraham žijící, nebo že Bůh Abrahamův je Bůh žijících; nýbrž vyžaduje se život spojeného celku, totiž duše a těla: ten život pak, ačkoli nebyl skutkově, když slova byla pronášena, byl přece v zařízení obou částí ke vzkříšení. Pročež Pán oněmi slovy hluboce a účinně dokazuje vzkříšení.

K třetímu se musí říci, že se duše nepřirovnává k tělu pouze jako činitel k nástroji, jímž působí, nýbrž také jako tvar k látce. Pročež činnost náleží spojenému, a ne toliko duši, jak je patrné z Filofofa, v I. O duši. A protože pracujícímu náleží mzda za práci, sám člověk, složený z duše a těla, musí obdržeti mzdu své práce. Všední však, jako slují hříchy, jakožto uzpůsobení ke hříchu, ne však, že jednoduše a dokonale mají ráz hříchu, tak trest, jenž se jim dává v očištění, není jednoduše odplata, nýbrž spíše jakési očišťování, jež se zvláště koná na těle smrtí a zpráchnivěním, a na duši ohněm očištění.

Ke čtvrtému se musí říci, že při rovnosti ostatních, dokonalejší je duše v těle než mimo tělo,

protože je částí složeného celku, a každá část doplňková látková je vzhledem k celku. A ačkoliv je s Bohem shodnější z částí, přece ne jednoduše. Tehdy totiž, jednoduše řečeno, je něco nejvíce shodno s Bohem, když má, cokoli vyžaduje postavení jeho přirozenosti, protože tehdy nejvíce napodobuje Boží dokonalost. Pročež srdce živočichovo je více shodno s Bohem nepohnutým, když se pohybuje, než když odpočívá, protože dokonalost srdce, je v pohybu a jeho klid je jeho zničení.

K pátému se musí říci, že tělesná smrt byla zavedena hříchem Adamovým, jenž byl zhlazen smrtí Kristovou, pročež onen trest nezůstává na věky; ale smrtelný hřích, jenž uvádí věčnou smrt pro nekajícnost, není více shlazen; a proto ona smrt bude věčná.

LXXV. ČLÁNEK 2.

Zda vzkříšení bude všech všeobecně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení nebude všech všeobecně: v Žal. totiž 1. se praví: „Nevstanou bezbožní na soudu.“ Ale vzkříšení lidí nebude než v čase posledního soudu všeobecného. Tedy bezbožní žádným způsobem nevstanou.

Mimo to Dan. 12 se praví: „Mnozí z těch, kteří zesnuli v prachu země, procitnou.“ Ale tato mluva obnáší jakési rozlišování. Tedy všichni nevstanou.

Mimo to vzkříšením se lidé stávají shodnými s Kristem vzkříšeným: pročež dovozuje Apoštol, I. Kor. 15, že, „jestliže vstal Kristus, i my vstaneme“. Ale pouze ti mají být shodní s Kristem vzkříšeným, kteří nosili jeho obraz, což jsou pouze dobří. Tedy pouze oni vstanou.

Mimo to trest se neodpouští, leč po odstranění viny. Ale tělesná smrt je trest prvotního hříchu. Poněvadž tedy není všem odpuštěn prvotní hřích, všichni nevstanou.

Mimo to, jako milostí Kristovou se ohrožujeme, tak jeho milostí vstaneme. Ale ti, kteří umírají v mateřských lůnech, nikdy se nemohou obroditi. Tedy ani nemohou vstáti; a tak všichni nevstanou.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 5: „Všichni, kteří jsou v hrobech, uslyší hlas Syna Božího, a kteří uslyší, budou žít.“ Tedy všichni mrtví vstanou.

Mimo to I. Kor. 15 se praví: „Všichni sice vstaneme,“ atd.

Mimo to vzkříšení na to je nutné, aby vzkříšení obdrželi dle zásluh trest nebo odměnu. Ale všem patří buď trest nebo odměna, ať dle vlastní zásluhy, jako dospělým, nebo dle zásluhy cizí, jako nemluvňatům. Tedy všichni vstanou.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, jichž důvod se bere z povahy druhu, se musejí nalézati podobně ve všech, která jsou téhož druhu. Takové však je vzkříšení. To je totiž jeho důvod, jak z řečených je patrné, že duše odloučená od těla nemůže mít poslední dokonalost lidského druhu. Pročež žádná duše nezůstane navždy odloučena od těla. A proto, jako jeden musí vstáti, tak i všichni.

K prvnímu se tedy musí říci, že mluví o duchovním vzkříšení, jímž bezbožní nevstanou na soudu zkoumání svědomí, jak praví Glossa. Nebo mluví o bezbožných, kteří jsou vůbec nevěřící, kteří nevstanou, aby byli souzeni; již totiž jsou odsouzeni.

K druhému se musí říci, že Augustin vykládá ve XX. O Městě Božím: *mnozí*, to jest, všichni. A tento způsob mluvy se často nalézá ve svatém Písmě. — Nebo rozčlenění lze rozuměti vzhledem k dětem odsouzeným do okraje; ačkoli totiž vstanou, nelze vlastně říci, že procitají, poněvadž nebudou mít pocit ani trestu, ani slávy; procitnutí totiž jest uvolnění smyslu.

K třetímu se musí říci, že všichni, jak dobří, tak špatní, se shodují s Kristem, žijíce v tomto životě, v těch, jež patří k přirozenosti druhu, ne však v těch, jež patří k milosti. A proto všichni budou s ním shodní v navrácení přírodního života, ne však v podobné slávě, nýbrž pouze dobří.

Ke čtvrtému se musí říci, že smrt, která je trestem prvotního hříchu, splatili umíráním; pročež, ač mají prvotní vinu, mohou vstáti ze smrti. Neboť trest prvotního hříchu je spíše umírání, než držení smrti.

K pátému se musí říci, že se ohrožujeme, obdrževše milost Kristovu, ale vstaneme skrze milost Kristovu, kterou se stalo, že přijal naši přirozenost, protože tím jsme s ním shodní v přírod-

ních. Pročež ti, kteří v mateřských lůnech umírají, ač se neobrodili přijetím milosti, přece vstanou pro přirozenou shodnost s ním, jíž dosáhli, dospěvše k dokonalosti lidského druhu.

LXXV. ČLÁNEK 3. ***Zda vzkříšení je přírodní.***

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení je přírodní, protože, jak praví Damašský v III. O víře ortodox.: „Co obecně ve všech se spatřuje, to charakterisuje přírodu v těch jedincích, kteří jsou pod ní." Ale vzkříšení obecně ve všech se nachází. Tedy je přírodní.

Mimo to Řehoř praví, XIV. Moral.: „Kteří víru o vzkříšení nedrží z poslušnosti, jistě ji měli držeti z rozumu. Neboť, co napodobuje každodenně svět ve svých živlech, než naše vzkříšení?" A dává za příklad světlo, jež „jakoby zemřelé, očím se odnímá, a opět jakoby vstávajíc zpět přichází; a rostliny, jež ztrácejí zeleň, a opět jakoby vzkříšeny se obnovují; a semena, jež hnijíce umírají, a opět se zelenajíce jaksi vstávají", kterýžto příklad dává také apoštol, I. Kor. 15. Ale nic nemůže z přírodních děl býti rozumem poznáno leč přírodní. Tedy vzkříšení bude přírodní.

Mimo to, která jsou mimo přírodu, ta nezůstávají dlouho, protože jsou jako násilná. Ale život, který bude vzkříšením obnoven, zůstane na věky. Tedy vzkříšení bude přírodní.

Mimo to, k čemu směřuje celé očekávání přírody, to se zdá nejvíce přírodní. Ale vzkříšení a oslavení svatých je takové, jak je patrné Řím. 8. Tedy vzkříšení bude přírodní.

Mimo to vzkříšení je nějaký pohyb k ustavičnému spojení duše a těla. Ale přírodní je pohyb, který se končí přírodním klidem. Ustavičné spojení však duše a těla bude přírodní; poněvadž, ježto duše je vlastní hybatel těla, má tělo sobě přiměřené, a tak ustavičně je oživovatelné od ní, podobně jako ona na věky žije. Tedy vzkříšení bude přírodní.

Avšak proti, od zbavení k pohotovosti není návratu podle přírody. Ale smrt je zbavení života. Tedy vzkříšení, skrze něž je návrat ze smrti k životu, není přírodní.

Mimo to, která jsou jednoho druhu, ta mají jeden určitý způsob vzniku; pročež živočichové, kteří se rodí přírodně z hniloby a ze semene, nikdy nejsou jednoho druhu, jak praví Vykladač v VIII. Fysic. Ale přírodní způsob, jímž člověk vzniká, jest jeho zrození z podobného v druhu, což není ve vzkříšení. Tedy nebude přírodní.

Odpovídám: Musí se říci, že pohyb nebo nějaká činnost má se k přírodě trojmo. Je totiž nějaký pohyb nebo činnost, jehož není příroda ani původem, ani koncem: a takový pohyb je někdy od původu nadpřirozeného, jak je patrné u oslavení těla; někdy však od jakéhokoliv jiného původu, jak je patrné u násilného pohybu kamene vzhůru, který se končí v násilném klidu. Je také nějaký pohyb, jehož původem a koncem je příroda, jak je patrné u pohybu kamene dolů. Je též nějaký jiný pohyb, jehož koncem je příroda, ale není původem, nýbrž někdy něco nadpřirozeného, jak je patrné při osvícení slepce, protože zrak je přírodní, ale původ osvícení je nadpřirozený; někdy však něco jiného, jak je patrné při zrychlení květů nebo plodů, učiněném uměním. Aby pak příroda byla původem a ne koncem, nemůže býti, protože přírodní původy jsou omezeny na určité účinky, za něž nemohou sahati.

Výkon tedy nebo pohyb, prvním způsobem se mající k přírodě, žádným způsobem nemůže býti přírodní, nýbrž je buď zázračný, je-li od původu nadpřirozeného, nebo násilný, je-li od jiného jakéhokoli původu. Výkon však nebo pohyb druhým způsobem se mající k přírodě, je jednoduše přírodní. Ale výkon, jež se má třetím způsobem k přírodě, nemůže slouti jednoduše přírodní, nýbrž z části, pokud totiž vede k tomu, co je podle přírody; ale sluje buď zázračný nebo umělý nebo násilný. Přírodní totiž vlastně sluje, co je podle přírody. Podle přírody však sluje mající přírodu a co sleduje přírodu. Pročež pohyb, jednoduše řečeno, nemůže slouti přírodní, leč je příroda jeho původem. Původem však vzkříšení nemůže býti příroda, ač konec vzkříšení je životu přírodní. Příroda totiž je původem pohybu v tom, v čem jest; buď činným, jak je patrné při pohybu lehkých nebo těžkých a v přírodních zjinačeních živočichů; nebo trpným, jak je patrné v rození jednoduchých těles. Trpným pak původem přírodního rození je přírodní mohoucnost trpná, jež vždy má v přírodě nějakou činnou mohoucnost sobě odpovídající, jak se praví v IX. Metafysic. A nezáleží při tom, zda odpovídá trpnému původu činný původ v přírodě vzhledem k poslední dokonalosti, totiž tvaru, nebo vzhledem k uzpůsobení, což je nezbytnost posledního tvaru, jak

podle tvrzení víry je přirození člověka, nebo také u všech jiných podle mínění Platona a Avicenny. Žádný však činný původ vzkříšení není v přírodě, ani vzhledem ke spojení duše s tělem, ani vzhledem k uzpůsobení, což je nezbytnost takového spojení, protože takové uzpůsobení nemůže být od přírody uvedeno než určitým způsobem, cestou zrození ze semene. Pročež, i kdyby se stanovila nějaká trpná mohoucnost se strany těla, nebo také jakákoli náchylnost ke spojení s duší, není taková, aby stačila na pojem přírodního pohybu. Pročež vzkříšení, jednoduše řečeno, je zázračné, ne přírodní, leda z části, jak je patrné z řečených.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský mluví o oněch, jež se ve všech jedincích shledávají vykonána přírodními původy. Neboť, kdyby Božími působením všichni lidé zběleli nebo byli na jednom místě shromážděni, jak se stalo v čase potopy, nebylo by proto přírodní vlastností člověka, být bílý nebo být na takovém místě.

K druhému se musí říci, že z přírodních věcí se nepoznává něco nepřírodního důkazy rozumu, nýbrž dohady rozumu lze poznati něco nadpřirozeného, protože ta, jež jsou v přírodě, znázorňují nějak podobu nadpřirozených: jako spojení duše s tělem znázorňuje spojení duše s Bohem slávou požívání, jak praví Mistr. A podobným způsobem příklady, jež Apoštol a Řehoř uvádějí, podporují víru ve vzkříšení.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o té činnosti, jež se ukončí tím, co není od přírody, nýbrž proti přírodě. To však není ve vzkříšení, a proto není k věci.

Ke čtvrtému se musí říci, že celá činnost přírody je pod Boží činností, jako činnost nižšího umění pod činností vyššího: pročež, jako každá činnost nižšího umění očekává nějaký cíl, k němuž se nedochází než činností vyššího umění, uvádějícího tvar, nebo užívajícího vykonaného umělého, tak k poslednímu cíli, k němuž směřuje celé očekávání přírody, nelze dojít činností přírody; a proto jeho dosažení není přírodní. *K pátému* se musí říci, že, ačkoli nemůže být přírodní pohyb, který se ukončuje k násilnému klidu, přece může být pohyb ne přírodní, který se ukončuje k přírodnímu klidu, jak je patrné z řečených.

OTÁZKA LXXVI. O PŘÍČINĚ VZKŘÍŠENÍ

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o příčině vzkříšení. O tom jsou tři otázky:

1. Zda vzkříšení Kristovo je příčinou našeho vzkříšení.
2. Zda hlas trouby.
3. Zda anděl.

LXXVI. ČLÁNEK 1.

Zda vzkříšení Kristovo je příčinou našeho vzkříšení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení Kristovo není příčinou našeho vzkříšení. Neboť danou příčinou je dán též účinek. Ale dané vzkříšení Kristovo nenásledovalo ihned vzkříšení jiných mrtvých. Tedy jeho vzkříšení není příčinou našeho vzkříšení.

Mimo to účinek nemůže být bez předchozí příčiny. Ale vzkříšení mrtvých by bylo, i kdyby nebyl Kristus vstal; byl totiž Bohu možný jiný způsob, aby člověka osvobodil. Tedy vzkříšení Kristovo není příčinou našeho vzkříšení.

Mimo to v celém jednom druhu jest jedno konáno od téhož. Ale vzkříšení bude všem lidem společné. Poněvadž tedy vzkříšení Kristovo není samo příčinou sebe, není příčinou vzkříšení jiných.

Mimo to v účinku zůstává něco z podoby příčiny. Ale vzkříšení, alespoň některých, totiž špatných, nemá nic podobného vzkříšení Kristovu. Tedy vzkříšení Kristovo nebude příčinou vzkříšení jich.

Avšak proti, „co je první v jakémkoli rodě, je příčinou těch, jež jsou potom“. Ale Kristus pro své tělesné vzkříšení sluje „prvotiny zesnulých“ a „prvorozený zemřelých“. Tedy jeho vzkříšení je příčinou vzkříšení jiných.

Mimo to vzkříšení Kristovo se více shoduje s našim tělesným vzkříšením než se vzkříšením duchovním, jež je skrze ospravedlnění. Ale vzkříšení Kristovo je příčinou našeho ospravedlnění, jak je patrné Řím. 4, kde se praví, že „vstal pro naše ospravedlnění“. Tedy vzkříšení Kristovo je příčinou našeho tělesného vzkříšení.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus pro lidskou přirozenost sluje prostředník Boha a lidí. Pročež božské dary od Boha na lidi přicházejí prostřednictvím člověčenství Kristova. Jako však od duchovní smrti nemůžeme být osvobozeni, leč darem milosti, Bohem daným, tak ani od tělesné smrti, leč vzkříšením, Boží mocí učiněným. A proto, jako Kristus podle lidské přirozenosti přijal od Boha prvotinu milosti, a jeho milost je příčinou naší milosti, protože z jeho plnosti my všichni jsme přijali milost za milostí, tak v Kristu byl začátek vzkříšení, a jeho vzkříšení je příčinou našeho vzkříšení. A tak Kristus, jakožto Bůh, je první příčinou našeho vzkříšení, jaksi stejnojmennou; ale jakožto Bůh a člověk vzkříšený, je příčinou blízkou a jaksi jednoznačnou našeho vzkříšení. Jednoznačná však příčina činná provádí svůj účinek podobný svému tvaru. Pročež není pouze příčinou účinnou tohoto účinku, nýbrž také vzornou. To však se přihází dvojmo. Někdy totiž sám tvar, z něhož je podobnost činitele s účinkem, je přímo původem činnosti, jíž se vykoná účinek, jako teplo v ohni zahřívajícím; někdy však původem oné činnosti, jíž se vykoná účinek, není prvotně a o sobě tvar, podle něhož se vidí podobnost, nýbrž původy onoho tvaru: jako když bílý člověk zrodí bílého člověka, sama bělost rodícího není původem činu zrození; a přece bělost rodícího sluje příčinou bělosti zrozeného, protože původy bělosti v rodícím jsou rodné původy, působící bělost ve zrozeném. A tím způsobem vzkříšení Kristovo je příčinou našeho vzkříšení, protože právě to, co způsobilo vzkříšení Kristovo, jež je účinnou příčinou jednoznačnou našeho vzkříšení, působí k našemu vzkříšení, totiž moc božství Kristova, jež jemu a Otci je společné. Pročež se praví Řím. 8: „Jenž vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých, oživí i smrtelná vaše těla.“ Ale samo vzkříšení Kristovo mocí spojeného božství je příčinou jako nástrojovou našeho vzkříšení. Neboť Boží činnosti byly konány prostřednictvím těla Kristova, jakoby jakéhosi nástroje; jako dává příklad Damašský, o tělesném dotyku, jímž očistil malomocného.

K prvnímu se tedy musí říci, že dostatečná příčina ihned provádí svůj účinek, k němuž bezprostředně je zařízena, ne však účinek, k němuž je zařízena prostřednictvím jiného, jakkoliv je dostatečná; jako teplo, jakkoliv je prudké, ne hned v prvním mžiku působí teplo: ale ihned počíná hýbat k teplu, protože teplo jest jeho účinek prostřednictvím pohybu. Vzkříšení Kristovo však sluje příčina našeho vzkříšení ne že samo působí bezprostředně naše vzkříšení, nýbrž prostřednictvím svého původu, totiž božskou mocí, jež způsobí naše vzkříšení k podobnosti vzkříšení Kristovu. Moc božská však působí prostřednictvím vůle, jež je nejbližší účinku. Proto ihned po vzkříšení Kristově nemusí následovati naše vzkříšení, nýbrž tehdy následuje, kdy určila vůle Boží.

K druhému se musí říci, že božská moc není vázána na nějaké druhotné příčiny, aniž by jejich účinek mohla vykonati bezprostředně nebo prostřednictvím jiných příčin, jako by mohla způsobiti zrození nižších těles i bez jsoucnosti nebeského pohybu. A přece podle řádu, jež stanovila ve věcech, pohyb nebe je příčinou rození nižších těles. Podobně také podle řádu, jež božská prozřetelnost lidským věcem určila, vzkříšení Kristovo je příčinou našeho vzkříšení. Mohla však určití jiný řád; a tu by byla jiná příčina našeho vzkříšení, jakou by určil Bůh.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí, když všechna, jež jsou v jednom druhu, mají týž poměr k první příčině onoho účinku, který má být uveden do celého onoho druhu. Tak však není v projednávaném, protože člověčenství Kristovo je blíže božství, jehož moc je první příčinou vzkříšení, než lidství jiných. Pročež vzkříšení Kristovo je působeno bezprostředně božstvím; ale vzkříšení jiných prostřednictvím vzkříšeného Krista člověka.

Ke čtvrtému se musí říci, že vzkříšení všech lidí bude nějak podobno vzkříšení Kristovu, totiž vzhledem k tomu, co patří k životu přirozenosti, podle níž se všichni shodovali s Kristem. A proto všichni vstanou k životu nesmrtelnému. Ale u svatých, kteří byli s Kristem shodni milostí, bude shoda vzhledem k těm, jež patří ke slávě.

LXXVI. ČLÁNEK 2.

Zda hlas trouby je příčinou našeho vzkříšení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hlas trouby není příčinou našeho vzkříšení. Praví totiž Damašský, IV. O víře orthodox.: „Věř, že vzkříšení bude vůlí, mocí a pokynem Boha.“ Poněvadž tedy tato jsou dostatečnou příčinou našeho vzkříšení, nemusí se stanoviti jeho příčinou hlas trouby.

Mimo to nadarmo se vysílá zvuk k tomu, kdo nemůže slyšeti. Ale mrtví nebudou slyšeti. Tedy není vhodné, aby nějaký zvuk byl utvářen na probuzení jich.

Mimo to, jestliže nějaký zvuk je příčinou vzkříšení, to nebude, než z moci Bohem zvuku dané; pročež k onomu Žalm. 67, „Dá hlasu svému zvuk mocný“, praví Glossa: „vzbuditi těla“. Ale jakmile moc je někomu dána, byť je dána zázračně, přece úkon, který následuje, je přirozený, jak je patrné u slepého od narození, zázračně osvíceného, který potom přirozeně vidí. Kdyby tedy nějaký hlas byl příčinou vzkříšení, vzkříšení by bylo přirozené, což je nesprávné.

Avšak proti jest, co se praví I. Sol. 4: „Sám Pán . . . sestoupí s nebe s troubou Boží, a mrtví, kteří jsou v Kristu, vstanou první.“

Mimo to Jan. 5 se praví, že „kteří jsou v hrobech, uslyší hlas Syna Božího, a kteří uslyší, budou žítí“. Tento hlas však sluje trouba, jak je patrné v Předloze. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že příčina a účinek se musí nějak spojit, protože hýbající a hýbané, činící a učiněné jsou zároveň, jak je patrné v VIII. Fysic. Kristus vzkříšený však jest jednoznačnou příčinou našeho vzkříšení. Pročež při obecném vzkříšení těl Kristus musí vykonati vzkříšení, dávaje nějaké tělesné znamení. To pak znamení, jak někteří praví, bude doslovně hlas Krista, prikazujícího vzkříšení, jako prikázal moři a ustala bouře, Mat. 8. Někteří však praví, že toto znamení nebude nic jiného než samozřejmé objevení Syna Božího na světě, o kterém se praví Mat. 24: „Jako blesk vychází od východu a vidí se až na západě, tak bude i příchod Syna člověka“; a opírají se o autoritu Řehoře řkoucího, že, znění trouby nic jiného není než ukázání Syna Božího tomuto světu jako soudce. A podle toho samo objevení Syna Božího sluje jeho hlas, protože jeho zjevivšího se bude jako prikazujícího poslouchati celá příroda k obnově lidských těl. Pročež se praví I. Sol. 4, že přichází „s rozkazem“. A tak jeho objevení, pokud má moc jakéhosi rozkazu, sluje jeho hlas. A tento hlas, ať je jakýkoli, někdy sluje křik, jako hlasatele volajícího k soudu, někdy však sluje hlas trouby, buď pro zřejmost, jak se praví v Předloze, nebo pro shodu s užíváním trouby, jež bylo ve Starém zákoně; troubou totiž byli shromažďováni k poradě, vyzýváni do boje a volávání ke slavnosti. Vzkříšení pak budou shromažďováni k poradě soudu, a k boji, jímž „okrsek země bude bojovati proti nemoudrým“, Moudr. 5, a ke slavnosti věčné slávy.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský v oněch slovech o hmotné příčině vzkříšení se dotkl tří, totiž božské vůle, jež nařizuje, moci, jež vykonává, a snadnosti vykonání tím, že připojil „pokyn“ podobně těm, jež jsou u nás: to totiž je nám velmi snadné činiti, co ihned na naše slova nastává; ale mnohem větší se jeví snadnost, jestliže před pronesením slova, k prvnímu znamení vůle, jež sluje pokyn, ihned provedení naší vůle nastane skrze služebníky: a takový pokyn je jaksi příčinou řečeného provedení, pokud jím jsou jiní uvedeni k vyplnění naší vůle. Pokyn Boží však, jímž nastane vzkříšení, není nic jiného než znamení jím dané, jehož poslechne celá příroda při vzkříšení mrtvých; a toto znamení je totéž, co hlas trouby, jak je patrné z řečených.

K druhému se musí říci, že jako tvary svátostí nemají moc posvěcovati z toho, že jsou slyšeny, nýbrž z toho, že jsou pronášeny; tak onen hlas, ať je cokoliv, bude míti nástrojovou účinnost na vzbuzení, ne z toho, že je slyšen, nýbrž z toho, že je pronesen; jako také hlas samým nárazem vzduchu probouzí spícího, probouzeje ústrojí smyslové, ne tím, že je poznán, protože soud o hlasu, přicházejícím do uší, následuje probuzení, a není jeho příčinou.

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby síla daná onomu hlasu byla jsoucno dokonalé v přirozenosti, protože tehdy, co by z něho povstalo, mělo by za původ hotovou již přírodní sílu: avšak taková ona síla není, nýbrž jaká byla svrchu označena ve tvarech svátostí.

LXXVI. ČLÁNEK 3.

Zda ke vzkříšení budou působiti andělé.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádným způsobem nebudou ke vzkříšení působiti andělé., protože vzkříšení mrtvých ukazuje větší moc než rození lidí. Ale když se rodí lidé, duše se nevlévá do těla prostřednictvím andělů. Tedy ani vzkříšení, jež je opětovné spojení duše a těla, nenastane službou andělů.

Mimo to, jestliže tato služba patří některým andělům, nejspíše se zdá patřiti Silám, jimž náleží konati zázraky. Ale jim se nepřisluje, nýbrž archandělům, jak je patrné v Předloze. Tedy vzkříšení nenastane službou andělů.

Avšak proti jest, co se praví I. Sol. 4, že „Pán při hlasu archanděla sestoupí s nebe, a mrtví vstanou“. Tedy vzkříšení mrtvých se dokoná službou andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že jak praví Augustin v III. O Troj., že „jako tělesa hrubší a nižší nějakým řádem jsou řízena jemnějšími a mocnějšími, tak všechna tělesa jsou řízena od Boha skrze rozumového ducha života“. A toho také se dotýká Řehoř ve IV. Rozml. Pročež ve všem, co tělesného Bůh vykonává, užívá Bůh služby andělů. Při vzkříšení však je něco patřícího k přeměně těl, totiž sebrání popelů, a příprava jich k obnově lidského těla. Pročež při tom užije Bůh při vzkříšení služby andělů. Ale duše, jako je bezprostředně od Boha stvořena, tak bezprostředně opět od Boha bude spojena s tělem bez nějaké činnosti andělů; podobně také slávu těla sám učiní bez služby andělů, jako též duši bezprostředně oslavuje. A tato služba andělů sluje *hlas* podle jednoho výkladu, jehož se dotýká Předloha.

K prvnímu tedy je patrné řešení z řečených.

K druhému se musí říci, že tato služba bude patřiti hlavně jednomu archandělu, totiž Michaelovi, který bdí nad Církví, jako nad synagogou, jak se praví Dan. 10, jenž však bude jednati z vlivu Sil a jiných vyšších řádů. Pročež, co sám bude činiti, jaksi budou činiti vyšší řády. Podobně nižší andělé budou spolupůsobiti s ním při vzkříšení jednotlivců, jichž ochráně byli určení; a tak onen hlas může slouti jednoho i více andělů.

OTÁZKA LXXVII. O ČASE VZKŘÍŠENÍ

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o čase a způsobu vzkříšení. O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda se čas vzkříšení musí odložit až ke konci světa.
2. Zda onen čas je tajný.
3. Zda vzkříšení nastane v nočním čase.
4. Zda nastane náhle.

LXXVII. ČLÁNEK 1.

Zda čas našeho vzkříšení se má odložit až ke konci světa.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemusí čas našeho vzkříšení odložit až ke konci světa, aby všichni zároveň vstali. Větší je totiž shoda hlavy s údů než údů navzájem, jako příčiny s účinky než účinků navzájem. Ale Kristus, který je naše hlava, neodložil své vzkříšení až ke konci světa, aby zároveň se všemi vstal. Tedy vzkříšení dřívějších svatých se nemusí odkládati až ke konci světa, aby zároveň s jinými vstali.

Mimo to vzkříšení hlavy je příčinou vzkříšení údů. Ale vzkříšení některých ušlechtilých údů, pro blízkost hlavě, nebylo odloženo až ke konci světa, nýbrž ihned sledovalo vzkříšení Kristovo, jak se zbožně věří o Bl. Panně a Janu Evangelistovi. Tedy i vzkříšení jiných bude tím bližší vzkříšení Kristovu, čím více milostí a zásluhou byli s ním shodni.

Mimo to stav Nového zákona je dokonalejší a výrazněji nese obraz Kristův než stav Starého zákona. Ale někteří Otcové Starého zákona při vzkříšení Kristově vstali, jak se praví Mat. 27, že „mnohá těla svatých, kteří zesnuli, vstala“. Tedy se zdá, že ani vzkříšení svatých Nového zákona

nemá být odloženo až ke konci světa, aby bylo zároveň všech.

Mimo to po konci světa nebude žádné počítání let. Ale po vzkříšení mrtvých se dosud počítají mnohé roky až do vzkříšení jiných, jak je patrné Zjev. 20; praví se tam totiž: „Viděl jsem duše stá-
tých pro svědectví Ježíšovi, a pro slovo Boží“; a níže: „A žili a kralovali s Kristem tisíc roků, až se
dokoná tisíc roků.“ Tedy vzkříšení všech se neodkládá až ke konci světa, aby bylo zároveň všech.

Avšak proti jest, co se praví Job. 14: „Člověk, když zesnul, nevstane; dokud se nerozpadne
nebe, neprobudí se, a nepovstane ze svého spánku“; a mluví o spánku smrti. Tedy až do konce
světa, až se rozpadne nebe, bude odloženo vzkříšení lidí.

Mimo to Žid. 11 se praví: „Ti všichni, svědectvím víry vyzkoušeni, neobdrželi zaslíbení,“ to
jest plnou blaženost duše i těla, „poněvadž Bůh lepší pro nás opatří, aby bez nás nedokončili“, to
jest dokonalostí; Glossa: „aby ve společné radosti všech byla větší radost jednotlivců“. Ale nebu-
de dříve vzkříšení než oslavení těl, protože „obnoví tělo naší poníženosti připodobněné tělu své
jasnosti“, Filip. 3; a synové vzkříšení „budou jako andělé v nebi“, jak je patrné Mat. 22. Tedy
vzkříšení bude odloženo až ke konci světa, při němž všichni zároveň vstanou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v III. O Troj., „božská prozřetelnost stanoví-
la, aby tělesa hrubší a nižší jemnějšími a mocnější nějakým řádem byla řízena“. A proto celá látka
nižších těl podléhá změně podle pohybu nebeských těles. Pročež by bylo proti řádu, který božská
prozřetelnost stanovila ve věcech, kdyby látka nižších těles byla přivedena do stavu neporušenos-
ti ještě za pohybu vyšších těl. A protože podle učení víry vzkříšení bude k nesmrtelnému životu
shodně s Kristem, jenž „vstav z mrtvých, již neumírá“, jak se praví Řím. 6, proto vzkříšení lid-
ských těl bude odloženo až ke konci světa, kdy pohyb nebe stane. A proto také někteří filosofové,
kteří tvrdili, že pohyb nebe nikdy neustává, tvrdili návrat lidských duší ke smrtelným tělům, jaká
nyní máme, ať tvrdili návrat duše k témuž tělu na konci velkého roku, jako Empedokles, nebo k
jinému, jako Pythagoras, který tvrdil, „že jakákoli duše vejde do jakéhokoli těla“, jak se praví v I.
O duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač hlava se více shoduje s údy shodou úměrnosti, jež se vyža-
duje k tomu, aby měla vliv na údy, než údy navzájem, přece má hlava jakousi působnost na údy,
jíž postrádají údy; a v tom se údy liší od hlavy, a shodují se navzájem. Pročež vzkříšení Kristovo je
jakýsi vzor našeho vzkříšení, a z víry v ně nám vyvstává naděje našeho vzkříšení; avšak vzkříšení
nějakého údu Kristova není příčinou vzkříšení ostatních údů. A proto vzkříšení Kristovo mělo
předcházeti vzkříšení jiných, kteřížto všichni zároveň měli vstáti při skonání věků.

K druhému se musí říci, že, byť jsou mezi údy některé hodnotnější jiných a více shodné s hla-
vou, přece nedospívají k rázu hlavy, aby byly příčinou jiných. A proto z větší shodnosti s Kristem
jim nepatří, že jejich vzkříšení předchází vzkříšení jiných, jako vzor napodobeným, jak bylo řeče-
no o vzkříšení Kristově. Ale že některým to bylo uděleno, že jejich vzkříšení nebylo až k obecné-
mu vzkříšení odloženo, je ze zvláštní výsady milosti, ne jako povinné shodnosti s Kristem.

K třetímu se musí říci, že o onom vzkříšení svatých s Kristem se zdá pochybovati Jeronym v
Řeči o nanebevzetí, zda totiž, vykonavše svědectví vzkříšení, opět zemřeli, takže tak bylo spíše
jakési probuzení, jako bylo Lazara, který zase zemřel, než pravé vzkříšení, jaké bude na konci
světa; nebo k nesmrtelnému životu opravdu vstali, navždy majíce v těle žítí, s Kristem na nebe
vystoupivše tělesně, jak praví Glossa Mat. 27. A to se zdá důvodnější, protože, aby pronesli pravé
svědectví o pravém vzkříšení Kristově, slušelo se, aby vpravdě vstali, jak Jeronym tamtéž praví. A
jejich vzkříšení nebylo urychleno pro ně, nýbrž pro svědectví vzkříšení Kristovu; to pak svědectví
bylo k založení víry Nového zákona. Pročež spíše slušelo se Otcům Starého zákona, než těm, kte-
ří zemřeli již po založení Nového zákona. Jest však věděti, že ačkoliv o jejich vzkříšení je v evan-
gelii zmínka před vzkříšením Kristovým, přece, jak je patrné ze souvislosti, jest rozuměti, že se
praví předčasně, což častěji se stává dějepiscům. Neboť nikdo nevstal pravým vzkříšením před
Kristem, protože on je „prvotina zesnulých“, jak se praví I. Kor. 15. Byli ovšem někteří probuzeni
před vzkříšením Kristovým, jak je patrné u Lazara.

Ke čtvrtému se musí říci, že využívající těch slov, jak vykládá Augustin XX. O Městě Bož.,
někteří bludaři tvrdili, že první vzkříšení mrtvých bude, aby s Kristem vládli tisíc roků na zemi,
pročež byli nazváni Chiliasté, jako Tisícovci. A proto Augustin tamtéž praví, že ona slova jest ji-

nak rozuměti, totiž o vzkříšení duchovním, jímž lidé darem milosti z hříchu vstávají. Druhé pak vzkříšení je těl. Království Kristovo pak sluje Církev, v níž s Kristem kralují nejen mučedníci, nýbrž také jiní vyvolení, takže částí se rozumí celek; nebo kralují s Kristem ve slávě všichni, a děje se zmínka zvláště o mučednících, protože oni především kralují zemřevše, když až ke smrti bojovali za pravdu. Tisícový pak počet roků neznačí nějaký určitý počet, nýbrž označuje celý čas, který jde nyní, v němž nyní svatí s Kristem kralují, protože tisícový počet značí spíše všeobecnost než stovka, protože stovka je čtverec desítky, ale tisíc je číslo ryzí, povstávající z dvojitého násobení desítky, protože deset krát deset je sto, sto desetkrát je tisíc. A podobně Žalm 104 se praví: „Slova, jež rozkázal tisíci rodů," to jest všem.

LXXVII. ČLÁNEK 2. ***Zda čas našeho vzkříšení je tajný.***

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že onen čas není tajný; protože či začátek se určitě ví, toho konec lze určitě vědět, protože „všechna jsou měřena nějakým obdobím", jak se praví v II. O rození. Ale začátek světa se určitě ví. Tedy i konec jeho lze určitě vědět. Tehdy však bude čas vzkříšení a soudu. Tedy čas onen není tajný.

Mimo to Zjev. 12 se praví, že „žena", již je naznačena Církev, „má připravené místo od Boha, aby tam byla živena tisíc dvě stě šedesát dní. Také Dan. 12 se udává jakýsi určitý počet dní, jímž se zdají naznačeny roky, podle onoho Ezech. 4: „Den za rok; den, pravím, za rok dal jsem tobě." Tedy ze svatého Písma lze vědět určitě konec světa a čas vzkříšení.

Mimo to stav Nového zákona byl předobrazem ve Starém zákoně. Ale známe určitě čas, ve kterém byl stav Starého zákona. Tedy lze též určitě znáti čas, v němž bude stav Nového zákona. Ale stav Nového zákona bude až do konce světa; proč se praví Mat. 20: „Hle já s vámi jsem až do skonání světa." Tedy lze znáti určitě konec světa a čas vzkříšení.

Avšak proti, co je neznámo andělům, to také lidem mnohem více bude tajné, protože, to, k čemu lidé mohou dospět přírodním rozumem, mnohem jasněji a jistěji andělé poznávají přírodním poznáním; podobně také zjevení lidem se nedává než prostřednictvím andělů, jak je patrné z Diviše, IV. hl. Nebes. Hier. Ale andělé neznají čas určitě, jak je patrné Mat. 24: „O onom dni a hodině nikdo neví, ani andělé nebes." Tedy onen čas je lidem tajný.

Mimo to apoštolové více znali tajemství Boží než jiní následující, jak se praví Řím. 8, „oni měli prvotiny ducha"; Glossa: „časově dříve a nad jiné hojněji". Ale jim na to se tazajícím bylo řečeno od Pána: „Nenáleží vám znáti časy nebo chvíle, jež ponechal Otec ve své moci." Tedy mnohem spíše jest jiným tajný.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v kn. Osmdesátitří Otáz.: „Nejisté jest, kolik pokolení bude čítati poslední věk lidského pokolení, jenž začíná od příchodu Páně, až do konce světa; jako také stáří, jež je poslední věk člověka, nemá určitý čas podle míry jiných, ježto někdy samo má takovou dobu, jako všechny ostatní věky." Důvod pak toho jest, že určitou délku budoucího času nelze znáti, leč zjevením nebo přírodním rozumem. Čas však, který bude až do vzkříšení, nelze vypočítati přírodním rozumem, protože bude zároveň vzkříšení a konec pohybu nebe, jak bylo řečeno. Z pohybu pak bere se počet všech, jež v určitém čase přírodním rozumem se předvídají jako budoucí. Z pohybu nebe však nelze poznati jeho konec, protože, ježto je okružní, proto může podle své přirozenosti trvati na věky. Proč nelze přírodním rozumem počítati čas, který bude až do vzkříšení. Podobně také ze zjevení nelze vzíti, proto, aby všichni byli pečliví a připraveni na setkání s Kristem. A proto také apoštolům na to se tazajícím odpověděl Kristus: „Nenáleží vám znáti časy nebo chvíle, jež ponechal Otec ve své moci"; v čemž, jak tamtéž praví Augustin, „prsty všech odhadujících tuto věc oddělil, a poroučí klid". Neboť co tazajícím se apoštolům nechtěl napovědět, ani jiným nezjeví. Proč všem těm, kteří řečený čas chtěli vypočítati, až dosud byla dokázána nesprávnost. Někteří totiž řekli, jak praví tamtéž Augustin, že od nanebevstoupení Páně až do posledního jeho příchodu se může naplniti čtyři sta let, jiní pět set, jiní tisíc: čehož nesprávnost je patrná, a bude podobně patrná těch, kteří dosud neustávají počítati.

K prvnímu tedy se musí říci, že míra těch, jejichž konec se pozná známým začátkem, musí nám býti známa. A proto poznávše začátek nějaké věci, jejíž trvání se měří pohybem nebe, mů-

žeme poznati její konec, protože pohyb nebe je nám znám. Ale míra trvání pohybu nebe je pouze Boží rozhodnutí, jež je nám skryto. A proto, jakkoli známe jeho začátek, nemůžeme znáti konec.

K druhému se musí říci, že tisíci dvěma sty šedesáti dny, o nichž je zmínka Zjev. 12, značí se všechen čas, v němž trvá Církev, a neurčuje se nějaký počet let: a to proto, že kázání Kristovo, na němž je založena Církev, trvalo tři a půl roku; kterýžto čas téměř obsahuje stejný počet dní s řečeným počtem. A podobně také počet těch, který se udává v Danielovi, se nemá odnášeti k nějakému počtu roků, které jsou až do konce světa, nebo až do kázání antikristova; ale má se odnášeti k času, v němž bude kázati antikrist, a v němž bude trvati jeho pronásledování.

K třetímu se musí říci, ačkoli stav Nového zákona všeobecně je předobrazem stavem Starého zákona, nemusí jednotlivá odpovídati jednotlivým; především, ježto v Kristu byly vyplněny všechny obrazy Starého zákona. A proto Augustin, XVIII. O Městě Božím, odpovídá některým, kteří chtěli bráti počet pronásledování, která Církev trpěla nebo bude trpěti, podle počtu ran egyptských, řka: „Já nemyslím, že ona událost v Egyptě naznačovala prorocky tato pronásledování; i když se jeví od těch, kteří to míní, ona jednotlivá srovnaná s těmito jednotlivými, nikoli prorockým duchem, nýbrž dohadem lidské mysli, jež někdy dospěje k pravdě, někdy zklame.“ A podobně se zdá s výroky opata Joachima, který takovými dohady o budoucnu některá pravdivá předpověděl, a v některých se zmylil.

LXXVII. ČLÁNEK 3.

Zda vzkříšení bude v nočním čase.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení nebude v nočním čase, protože vzkříšení nebude, dokud nebude zatemněno nebe, jak se praví Job. 14. Ale ustane-li pohyb nebe, což sluje jeho zatemnění, nebude čas, ani noc ani den. Tedy vzkříšení nebude v noci.

Mimo to konec každé věci má býti nejdokonalejší. Ale tehdy bude nejdokonalejší konec času: pročez Zjev. 10 se praví, že „čas více nebude“. Tedy tehdy musí býti čas ve svém nejlepším uzpůsobení. A tak musí býti den.

Mimo to jakost času má odpovídati těm, jež se dějí v čase: pročez Jan. 13 je zmínka o noci, když Jidáš vyšel ze společnosti světla. Ale tehdy bude dokonalé zjevení všech, jež jsou nyní skryta, protože, „až přijde Pán, osvítlí skrytosti temnot, a zjeví úradky srdcí,“ jak se praví I. Kor. 4. Tedy musí býti den.

Avšak proti, vzkříšení Kristovo je vzor našeho vzkříšení. Ale vzkříšení Kristovo bylo v noci, jak praví Řehoř v Homilii Velikonoční. Tedy i naše vzkříšení bude nočního času.

Mimo to příchod Páně se přirovnává příchodu zloděje do domu, jak je patrné Luk. 12. Ale zloděj přichází do domu v noční době. Tedy i Pán přijde v nočním čase. Ale při jeho příchodu nastane vzkříšení, jak bylo řečeno. Tedy vzkříšení nastane v nočním čase.

Odpovídám: Musí se říci, že určitou hodinu času, kdy bude vzkříšení, nelze znáti s jistotou, jak se praví v Předloze. Avšak dosti důvodně někteří tvrdí, že vzkříšení bude jakoby při úsvitě, když slunce bude na východě a měsíc na západě; protože se myslí, že slunce a měsíc byly stvořeny v takovém postavení, takže se jejich kroužení úplně skončí návratem k témuž bodu. Pročez se praví, že v tu hodinu Kristus vstal.

K prvnímu se tedy musí říci, že až bude vzkříšení, nebude čas, nýbrž konec času, protože v témž okamžiku, v němž ustane pohyb nebe, bude vzkříšení mrtvých; a přece bude poloha hvězd podle postavení, jaké mají nyní v nějakou určitou hodinu a podle toho se praví, že vzkříšení bude v tu nebo onu hodinu.

K druhému se musí říci, že nejlepší uzpůsobení času se udává na poledne, pro osvětlení sluncem. Ale tehdy Město Boží nebude potřebovati ani slunce, ani měsíce; protože jasno Boží ji osvítlí, jak se praví Zjev. posl. A proto vzhledem k tomu nezáleží, zda nastane vzkříšení ve dne nebo v noci.

K třetímu se musí říci, že onomu času přísluší zjevení těch, jež tehdy nastanou, a tajení určení samého času. A proto obojí může nastati vhodně, že totiž vzkříšení bude ve dne, nebo v noci.

LXXVII. ČLÁNEK 4.

Zda vzkříšení bude náhle nebo postupně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vzkříšení nenastane náhle, nýbrž postupně, protože Ezech. 37, kde se předpovídá vzkříšení mrtvých, praví se: „Přistoupily kosti ke kostem; a viděl jsem, a hle vystoupily na nich šlachy a maso, a byla natažena na nich svrhu kůže, a ducha neměly.“ Tedy obnova těl časově bude před připojením duší. A tak vzkříšení nebude náhle.

Mimo to nemůže nastati náhle to, k čemuž se vyžaduje více souvislých činností. Ale ke vzkříšení se vyžaduje více souvislých činností, totiž sebrání popele, utvoření těla a vlití duše. Tedy vzkříšení nebude náhle.

Mimo to každý zvuk se měří časem. Ale zvuk trouby bude příčinou vzkříšení, jak bylo řečeno. Tedy vzkříšení nastane v čase, a ne náhle.

Mimo to žádný místní pohyb nemůže býti náhle, jak se praví v kn. O smyslu. Ale ke vzkříšení se vyžaduje nějaký místní pohyb při sbírání popele. Tedy nenastane náhle.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 15: „Všichni pak vstaneme pojednou, v okamžiku.“ Tedy vzkříšení bude náhle.

Mimo to nekonečná síla působí rázem. Ale Damašský praví ve IV. O víře orthodox.: „Věř, že vzkříšení nastane božskou mocí,“ o níž je jisté, že je nekonečná. Tedy vzkříšení bude náhle.

Odpovídám: Musí se říci, že při vzkříšení něco nastane službou andělů a něco bezprostředně božskou mocí, jak bylo řečeno. To tedy, co nastane službou andělů, nebude ve mžiku, jestliže mžik sluje časově nedělitelné; bude však ve mžiku, jestliže mžik se bere za čas nepostřehnutelný. To však, co nastane božskou mocí bezprostředně, nastane náhle, totiž při konci času, který dokončí dílo andělů, protože vyšší moc přivádí nižší k dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Ezechiel mluvil lidu prostému, jako též Mojžíš. Pročež, jako Mojžíš rozdělil díla šesti dnů na dny, aby prostý lid mohl pochopiti, ačkoli všechno bylo učiněno najednou, podle Augustina, IV. Ke Genesi Slov., tak Ezechiel různá, jež se stanou při vzkříšení, vyjmenoval, ačkoli všechna budou zároveň ve mžiku.

K druhému se musí říci, že, ač ony činnosti jsou přírodně jedna po druhé, přece jsou časově najednou, buď že jsou zároveň v témž mžiku, nebo jedna je ve mžiku, v němž jiná se končí.

K třetímu se musí říci, že totéž jest asi říci o onom zvuku, a o tvarech svátostí, totiž že v posledním mžiku zvuk bude míti svůj účinek.

Ke čtvrtému se musí říci, že shromáždění popela, jež nemůže býti bez místního pohybu, nastane službou andělů. A proto bude v čase, ale nepostřehnutelném, pro snadnost působení, jež přísluší andělům.

OTÁZKA LXXVIII.

O „KONCI OD NĚHOŽ“ VZKŘÍŠENÍ

Dělí se na tři články.

Potom je úvaha o „konci od něhož“ vzkříšení.

O tom jsou tři otázky:

1. Zda smrt je „konec od něhož“ vzkříšení u všech.
2. Zda popel nebo prach.
3. Zda onen prach má přírodní sklon k duši.

LXXVIII. ČLÁNEK 1.

Zda smrt bude „konec od něhož“ vzkříšení u všech.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že smrt nebude *konec od něhož* vzkříšení u všech, protože někteří nezemřou, nýbrž nesmrtelností budou přiděni; praví se totiž v Symbolu, že Pán přijde souditi živé i mrtvé. To se však nemůže rozuměti o času soudu, protože tehdy budou všichni živí. Proto se musí odnášeti toto rozlišení k předcházejícímu času; a tak všichni před soudem neze-

mřou.

Mimo to přírodní a obecná touha nemůže býti planá a marná, aby se v některých nevyplnila. Ale podle Apoštola, II. Kor. 5, je to obecná touha, že „nechceme býti svlečeni, nýbrž přioděni“. Tedy budou někteří, kteří nikdy nebudou zbaveni těla smrtí, nýbrž budou přioděni slávou vzkříšení.

Mimo to Augustin praví v Enchirid., že čtyři poslední prosby modlitby Páně týkají se přítomného života, z nichž jedna jest: Odpusť nám naše závazky. Tedy Církev žádá, aby jí byly v tomto životě všechny závazky uvolněny. Ale modlitba Církve nemůže býti nadarmo, že není vyslyšena; Jan. 16: „Cokoli budete žádati Otce ve jménu mém, dá vám.“ Tedy Církev v některém čase tohoto života dosáhne uvolnění všech závazků. Ale jeden závazek, jímž jsme vázáni za hřích prvního člověka, je, že se rodíme v prvotním hříchu. Tedy někdy to Bůh udělí Církvi, že lidé se narodí bez prvotního hříchu. Ale smrt je trestem prvotního hříchu. Tedy budou někteří lidé na konci světa, kteří nezemřou. A tak totéž, co dříve.

Mimo to moudrý má vždy spíše voliti kratší cestu. Ale kratší cesta je, jestliže lidé, kteří budou nalezeni živí, budou přeneseni v netrpnost vzkříšení, než aby dříve zemřeli, a potom vstali ze smrti k nesmrtelnosti. Tedy Bůh, který je nejvyšší moudrý, zvolí tuto cestu u těch, kteří budou nalezeni živí. A tak totéž, co dříve.

Avšak proti, I. Kor. 15: „Co zaséváš, není oživeno, leč dříve zemře;“ a mluví pod podobstvím semene o vzkříšení těl. Tedy těla vstanou z mrtvých.

Mimo to I. Kor. 15: „Jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni ožijí.“ Ale v Kristu ožijí všichni. Tedy v Adamovi všichni zemrou; a tak vzkříšení všech bude ze smrti.

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce různě mluví Svatí, jak je patrné v Předloze. Avšak bezpečnější a obecnější je toto mínění, že všichni zemrou a vstanou z mrtvých; a to pro trojí. Nejprve, protože je shodnější s Boží spravedlností, jež lidskou přirozenost odsoudila za hřích prvního rodiče, aby všichni, kteří úkonem přirozenosti budou od něho pocházeti, nabyli nákazu prvotním hříchem a v důsledku měli povinnost smrti. Za druhé, protože je shodnější s božským Písmem, jež předpovídá budoucí vzkříšení všech, vzkříšení pak vlastně není než toho, co zemřelo a rozpadlo se, jak praví Damašský. — Za třetí, protože je shodnější s řádem přírody, v němž shledáváme, že to, co bylo porušeno a pokaženo, nebude uvedeno do své novosti než prostřednictvím zrušení; jako ocet se nestane vínem, leč zrušením octa přechodem ve šťávu révy. Pročež, ježto lidská přirozenost přišla do úpadku nutnosti smrti, nebude návratu k nesmrtelnosti, leč prostřednictvím smrti. Shoduje se také s řádem přírody z jiného důvodu, protože, jak se praví v VIII. Fysic, „pohyb nebe je jako nějaký přírodní život všem jsoucím“, jako také pohyb srdce jest jakýsi život celého těla. Pročež, jako konec pohybu srdce je zmrtvení všech údů, tak konec pohybu nebe nemůže ponechat nic živého oním životem, jenž z vlivu onoho pohybu byl zachováván. Takový je však život, jež nyní máme. Pročež musejí z tohoto života vyjít, kdo budou živí po zastavení pohybu nebes.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono rozlišení mrtvých a živých nelze odnáseti k samému času soudu, ani k celému minulému času, protože všichni souzení byli v nějakém čase živí a v nějakém čase mrtví, nýbrž k onomu určitému času, jenž bude bezprostředně před soudem, když totiž se začnou objevovati znamení soudu.

K druhému se musí říci, že dokonalá touha svatých nemůže býti planá, ale nic nebrání, aby jejich touha podmíněná byla planá. A taková je touha, jíž „nechceme býti svlečeni, nýbrž přioděni“, totiž, možno-li; a tato touha u některých sluje *choutka*.

K třetímu se musí říci, že to je bludné říkati, že někdo bez prvotního hříchu je počat kromě Krista, protože *tí*, kteří by byli počati bez prvotního hříchu, nepotřebovali by vykoupení, jež bylo vykonáno Kristem, a tak by Kristus nebyl vykupitel všech lidí. Ani nelze říci, že tohoto vykoupení nepotřebovali, protože jim bylo uděleno, aby bez hříchu byli počati: protože buď ona milost byla dána rodičům, že v nich vada přirozenosti byla uzdravena, při jejímž trvání by nemohli ploditi bez prvotního hříchu; nebo samé přirozenosti, jež byla uzdravena. Třeba však tvrditi, že každý osobně potřebuje vykoupení Kristova, ne pouze k vůli přirozenosti. Nemůže pak býti osvobozen od zla nebo zproštěn závazku, leč kdo propadl závazku, nebo byl svržen do zla. A proto by ne-

mohli všichni v sobě pocítit užitek modlitby Páně, kdyby se všichni nenarodili vinníky a podrobenými zlu. Pročež odpuštěním závazků nebo osvobozením od zlého nelze rozumět, že někdo se narodí bez závazku nebo prost zla, nýbrž, že narozen se závazkem, potom je milostí Kristovou osvobozen. Ani také nenásleduje, lze-li tvrdit bez bludu, že někteří nezemrou, že se rodí bez prvotního, třeba smrt je trest za prvotní hřích. Protože Bůh může někoho z milosrdenství zprostit trestu, k němuž je vázán z minulé viny, jako cizoložníci propustil bez trestu, Jan. 8. A podobně bude moci od smrti osvobodit ty, kteří převzali provinu smrti, narodivše se s prvotním; a tak nenásleduje: Jestliže nezemrou, tedy se rodí bez prvotního hříchu.

Ke čtvrtému se musí říci, že ne vždy se má spíše vyvolit kratší cesta, nýbrž pouze když je více nebo stejně přizpůsobena k dosažení cíle; a tak není zde, jak je patrné z řečených.

LXXVIII. ČLÁNEK 2.

Zda vzkříšení všech bude z popela.

Při druhé se postupuje takto: *Zdá se*, že vzkříšení všech nebude z popela. Vzkříšení Kristovo totiž je vzor našeho vzkříšení. Ale vzkříšení jeho nebylo z popela, protože jeho tělo nevidělo porušení, jak se praví Žalm. 15 a Skut. 2. Tedy ani vzkříšení všech nebude z popela.

Mimo to tělo člověka se vždycky nespaluje. Ale nic se nemůže rozpadnouti v popel, než spálením. Tedy ne všichni vstanou z popela.

Mimo to tělo mrtvého člověka se hned smrtí nerozkládá v popel. Ale někteří ihned po smrti vstanou, jak se praví V Předloze. Tedy všichni nevstanou z popela.

Mimo to konec od něhož odpovídá *konci k němuž*. Ale *konec k němuž* vzkříšení není týž u dobrých a zlých, I. Kor. 15: „Všichni sice vstaneme, ale všichni nebudeme proměněni.“ Tedy není týž *konec od něhož*; a tak, vstanou-li zlí z popela, dobří z popela nevstanou.

Avšak proti jest, co praví Haymo k onomu Řím. 5, Jestliže totiž když nepřítel: „Všechny v prvotním hříchu narozené drží tento rozsudek: Země jsi, a do země se vrátíš.“ Ale všichni, kteří vstanou při obecném vzkříšení, narodili se v prvotním hříchu, buď narozením z lůna, nebo aspoň narozením v lůně. Tedy všichni vstanou z popela.

Mimo to jsou mnohá v lidském těle, jež nepatří k pravosti lidského těla. Ale všechna ona budou odňata. Tedy všechna těla musejí se rozpadnouti v popel.

Odpovídám: Musí se říci, že týmiž důvody, jimiž se ukázalo, že všichni vstanou ze smrti, musí se také ukázati, že všichni vstanou z popela při obecném vzkříšení, leda byl některým ze zvláštní výsady milosti povolen opak, jakož i urychlení vzkříšení. Jako totiž svaté Písmo předpovídá vzkříšení, tak i přetvoření těl. A proto, jako všichni umírají proto, aby mohli všichni opravdu vstáti, tak těla všech se musejí rozpadnouti proto, aby mohla býti přetvořena těla všech. Jako totiž za trest člověka smrt byla uložena božskou spravedlností, tak i rozpad těla, jak je patrné Gen. 3: „Země jsi a do země půjdeš.“ Podobně také řád přírody vyžaduje, aby nejen spojení duše a těla bylo rozvázáno, nýbrž také smíšení živlů, jako ani ocet nemůže býti uveden v jakost vína, leč po předchozím rozkladu v původní látku. Smíšení živlů totiž je způsobeno a zachováno z pohybu nebe, jehož ustáním všechny smíšeniny se rozpadnou v ryzí živly.

K prvnímu se tedy musí říci, že vzkříšení Kristovo je vzor našeho vzkříšení vzhledem ke *konci k němuž*, ne však vzhledem ke *konci od něhož*.

K druhému se musí říci, že popelem se rozumějí všechny zbytky, jež zůstanou po rozpadu lidského těla, z dvojího důvodu: nejprve, protože obecným zvykem u starých bylo těla mrtvých spáliti a popel uchovati: proto se ujal způsob řeči, že ta, v něž se tělo lidské rozpadá, služí popel; za druhé, pro příčinu rozkladu, jež je žár troudu, jímž je lidské tělo v kořeni nakaženo. Pročež k očištění této nákazy se musí tělo lidské rozpadnouti až v první složky. Co však se žářem rozpadá, sluje rozpadlé v popel. A proto ta, v něž se lidské tělo rozpadá, služí popel.

K třetímu se musí říci, že onen oheň, který tvář světa očistí, bude moci až v popel rozložit i ihned těla těch, kteří se naleznou živí, jakož i jiná smíšená rozloží v původní hmotu.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohyb nedostává druh od *konce od něhož*, nýbrž od *konce k němuž*; a proto vzkříšení svatých, jež bude slavné, se musí lišiti od vzkříšení bezbožných, jež nebu-

de slavné, dle *konce k němuž*, ne však dle *konce od něhož*. Stává se však často, že není týž *konec k němuž*, při témže *konci od něhož*; jako z černi se může něco pohybovat v bělost nebo bledost.

LXXVIII. ČLÁNEK 3.

Zda onen prach, z něhož bude obnoveno lidské tělo, má nějaký přírodní sklon k duši, jež se s ním spojí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že onen prach, z něhož bude lidské tělo obnoveno, má nějaký přírodní sklon k duši, jež se s ním spojí. Kdyby totiž neměl žádného sklonu k duši, týmž způsobem by se měl k oné duši, jako jiný prach. Tedy by nezáleželo, zda z onoho nebo jiného prachu bude obnoveno tělo, spojované s duší; což je nesprávné.

Mimo to větší je závislost těla na duši než duše na tělu. Ale duše odloučená od těla dosud má nějakou závislost na těle: pročež je zpomalen její pohyb k Bohu pro žádost těla, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. Tedy mnohem více tělo odloučené od duše dosud má přírodní sklon k oné duši.

Mimo to Job 20 se praví: „Kosti jeho budou naplněny neřestmi jeho mládí, a s ním budou v prachu spáti.“ Ale neřesti nejsou než v duši. Tedy ještě v onom prachu zůstane nějaký přírodní sklon k duši.

Avšak proti, lidské tělo se může rozpadnouti v samé živly nebo také býti obráceno v maso jiných živočichů. Ale živly jsou stejnorodé; a podobně maso lva nebo jiného živočicha. Poněvadž tedy v jiných částech živlů nebo živočichů není nějaký přírodní sklon k oné duši, nebude nějaký sklon k duši, ani v oněch částech, v něž bylo obráceno lidské tělo. První věta je patrná z výroku Augustinova v Enchir.: „Tělo lidské, ať proměněné v jakoukoliv podstatu jiných těl nebo v samy živly, ať bylo potravou a přešlo v maso jakýchkoli živočichů i lidí, té duši lidské v mžiku času se vrátí, jež je dříve oživovala, aby člověk byl, žil a rostl.“

Mimo to každému přírodnímu sklonu odpovídá nějaký přírodní činitel: jinak by příroda nedostačovala v nutných. Ale žádným přírodním činitelem nemůže býti řečený prach opět spojen s touž duší. Tedy v něm není nějaký přírodní sklon k řečenému spojení.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je trojí mínění. Někteří totiž praví, že lidské tělo se nikdy nerozpadá až na živly; a tak vždy v popelu zůstává nějaká síla přidaná živlům, jež působí přírodní sklon k téže duši. Ale toto mínění odporuje uvedenému výroku Augustinovu, i smyslu, i rozumu, protože všechna složená z protiv mohou se rozložit na ta, z nichž jsou složena. A proto jiní praví, že ony části živlů, v něž se rozkládá lidské tělo, podržují více světla, poněvadž byly spojeny s lidskou duší, a z toho mají nějaký sklon k lidským duším. Ale to je zase lehkovážné, protože části živlů jsou téže přirozenosti a mají stejně podíl světla a temnosti. A proto se jinak musí říci, že v onom popelu není žádný přírodní sklon ke vzkrášení, nýbrž pouze z řádu božské prozřetelnosti, jež stanovila opět spojení onoho popelu s duší; a z toho pochází, že zase ony části živlů budou spojeny, a ne jiné.

Z čehož je patrné řešení *k prvnímu*.

K druhému se musí říci, že duše odloučená od těla zůstává v téže přirozenosti, již měla, když byla s tělem spojena; což se nepřihází s tělem; a proto není podobně.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Jobovo nelze rozuměti, že neřesti skutkově zůstávají v prachu mrtvých, nýbrž podle řádu božské spravedlnosti, jímž je onen prach určen k obnově těla, jež za spáchané hříchy bude mučeno na věky.

OTÁZKA LXXIX.

O PODMÍNKÁCH VZKRÁŠENÝCH, A NEJPRVE O JEJICH TOTOŽNOSTI

Dělí se na tři články.

Následuje pojednání o podmínkách vzkrášení. Kdež první úvaha bude o těch, jež společně náležejí dobrým i zlým; druhá o těch, jež toliko dobrým náležejí; třetí o těch, jež se týkají toliko zlých. K dobrým a zlým pak společně náležejí tři, totiž jejich totožnost, úplnost a jakost. A nej-

prve jest přihlédnouti k totožnosti vzkříšených; za druhé k úplnosti těl; za třetí k jejich jakosti.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda vstane totéž početné tělo.
2. Zda člověk početně týž.
3. Zda týž prach se musí vrátiti k týmž částem, v nichž byl předtím.

LXXIX. ČLÁNEK 1.

Zda při vzkříšení vezme duše početně totéž tělo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše při vzkříšení nevezme početně totéž tělo; I. Kor. 15: „Nezaséváš tělo, jež bude, nýbrž holé zrno.“ Ale Apoštol tam přirovnává smrt k zasévání, a vzkříšení ke klíčení. Tedy nebere se při vzkříšení totéž tělo, jež se ve smrti odkládá.

Mimo to každému tvaru se přizpůsobí hmota podle jeho podmínek, a podobně každému činiteli nástroj. Ale tělo se přirovnává k duši jako látka k tvaru a jako nástroj k činiteli. Poněvadž tedy duše při vzkříšení nemá tytéž podmínky jako má nyní, protože buď je přenesena zcela do nebeského života, jehož dbala žijíc ve světě, nebo je sražena do zvířecího, jestliže na tomto světě zvířecky žila, zdá se, že nevezme totéž tělo, nýbrž buď nebeské nebo¹ zvířecí.

Mimo to tělo lidské se po smrti rozpadá až na živly, jak bylo řečeno. Ale ony části živlů, v něž bylo rozloženo lidské tělo, neshodují se s lidským tělem, jež v ně bylo rozloženo, leč v první látce; kterýmžto způsobem jakékoliv jiné části se shodují s řečeným tělem: kdyby však z jiných částí živlů se tělo utvořilo, neslulo by totéž početně. Tedy ani nebude totéž početné tělo, jestliže z oněch částí bude obnoveno.

Mimo to nemůže býti totéž početně, jehož bytnostní části jsou početně jiné. Ale nebude možné vzíti početně tentýž tvar smíšeného, jenž je bytnostní částí lidského těla, jakožto jeho tvar. Tedy tělo nebude totéž početně. Důkaz střední: co zcela přešlo do nejsoucna, to nelze opět vzíti totéž početně, což je patrné z toho, že nemůže býti totéž počtem, co má rozdílné bytí; ale bytí přerušené, jež je stav jsoucna, je rozdílné, jakož i jakýkoliv jiný přerušovaný stav; ale tvar smíšení přechází smrtí zcela do nejsoucna, poněvadž je tělesný tvar; a podobně protivné jakosti, z nichž nastává smíšení. Tedy tvar smíšení se nevrací týž početně.

Avšak proti jest, co se praví Job 19: „V těle mém uvidím Boha spasitele svého;“ kdež mluví o vidění po vzkříšení, což je patrné z toho, co předchází: „V poslední den ze země vstanu.“ Tedy totéž početné tělo vstane.

Mimo to, jak praví Damašský ve IV. kn. O víře orthod., „vzkříšení je druhé vstání toho, co padlo“. Ale toto tělo, jež nyní nosíme, smrtí padlo. Tedy totéž početné tělo vstane.

Odpovídám: Musí se říci, že při této otázce filosofové bloudili, i někteří moderní kacíři bloudí. Někteří filosofové totiž tvrdili opětné spojení s těly duší od těl odloučených. Ale mýlili se při tom ve dvojím. A to, nejprve ohledně způsobu spojení, protože někteří tvrdili, že duše odloučená opět se spojuje s tělem přírodně cestou rození; za druhé ohledně těla, s nímž se spojovala, protože tvrdili, že druhé spojení nebylo s tělem početně týmž, jež smrtí bylo odloženo, nýbrž s jiným, někdy týmž druhově, někdy různým. S různým pak, když duše jsoucí v těle vedla život mimo řád rozumu: pročez přecházela po smrti z těla člověka do těla jiného živočicha, jehož mravům se životem přizpůsobila; jako do těla psa pro bujnost, do těla lva pro loupež a násilí, a tak o jiných. Ale do těla téhož druhu, když duše dobře žijící v těle, zakusivši po smrti nějakého štěstí, po několika stoletích počala chtít návrat k tělu; a tak se opět spojila s lidským tělem.

Ale toto mínění vychází ze dvou nesprávných kořenů. Z nichž první je, že pravili, že duše se nepojí s tělem bytnostně, jako tvar s látkou, nýbrž pouze případkově, jako hybatel s hýbaným, nebo jako člověk se šatem: a proto mohli tvrditi, že duše byla dříve, než byla vlita do zrozeného těla při přírodním rození; a zase, že se spojovala s různými těly. Druhý je, že tvrdili, že rozum se neliší od smyslu než případkově, takže by člověk měl rozum nad jiné živočichy, protože u něho pro nejlepší soustavu těla je rozsáhlejší smyslová síla. Pročez mohli tvrditi, že duše člověka přejde do těla pouhého živočicha, především po změně duše lidské zvířecím cítěním. Ale ony řečené dva kořeny jsou zničeny u Filosofova v II. kn. O duši, jichž zničením je patrná nesprávnost řečené-

ho tvrzení.

A podobně jsou zničeny bludy některých kacířů, z nichž někteří upadli do řečených domněnek filosofů; někteří pak tvrdili, že duše opět se spojuje s nebeskými tělesy, nebo také s těly jemnými na způsob větru, jak vypravuje Řehoř o jednom kaňhradském biskupovi, vykládaje ono Job 19: „V těle svém uvidím Boha," atd. A mimo to řečené bludy kacířů lze zmařiti z toho, že jsou újmou pravdě vzkříšení, kterou vyznává svaté Písmo. Nelze totiž říci vzkříšení, leč se duše vrátí k témuž tělu, protože vzkříšení je opětné vstání. Témuž však náleží vstáti a padnouti. Pročež vzkříšení více přihlíží k tělu, jež ve smrti padá, než k duši, jež po smrti žije. A tak, není-li totéž tělo, jež duše vezme, nelze ani říci vzkříšení, nýbrž spíše přibrání nového těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že podobnost neplatí ve všem, nýbrž v něčem. Při zasévání zrna totiž zaseté zrno a narostlé není totéž početně, ani nemá týž způsob, protože prvně bylo zaseto bez plev, s nimiž však narůstá. Tělo však vzkříšené bude totéž početně, ale mající jiný způsob, protože bylo smrtelné, a povstane v nesmrtelnosti.

K druhému se musí říci, že rozdíl, který je mezi duší vzkříšeného a duší na tomto světě žijícího, není podle něčeho bytnostního, nýbrž podle slávy a bídy, jež činí rozdíl případkový. Pročež nemusí počtem jiné tělo býti vzkříšeno, nýbrž mající jiný způsob, aby rozdílnost těl odpovídala úměrně rozdílnosti duší.

K třetímu se musí říci, že ono, co se rozumí v látce před tvarem, zůstává v látce po porušení, protože odstranění pozdějšího ještě může ponechat dřívější. Avšak, jak praví Vykладаč k I. Fysic, v látce rozených a porušných před podstatným tvarem jest rozuměti rozměry neurčené, podle nichž se bere rozdělení látky, aby mohla přijmouti různé tvary v různých částech: pročež i po odloučení podstatného tvaru od látky ještě zůstávají ony rozměry tytéž; a tak látka jsoucí pod oněmi rozměry, ať dostane jakýkoli tvar, má větší totožnost s tím, co z ní bylo zrozeno, než nějaká jiná část látky, jsoucí pod jakýmkoli tvarem. A tak táž látka se vrátí k obnově těla lidského, která byla dříve jeho látkou.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako jednoduchá jakost není podstatným tvarem živlu, nýbrž jeho vlastním případkem a uzpůsobením, jímž se látka stává vlastní takovému tvaru, tak tvar smíšení, jež je jakost vzniklá z jednoduchých jakostí, přišedších k prostřednímu, není podstatným tvarem smíšeného těla, nýbrž je vlastní případek a uzpůsobení, jímž se látka stává nutnou pro tvar. Tělo lidské však mimo" tento tvar smíšení nemá jiný podstatný tvar než rozumovou duši; protože, kdyby mělo jiný dřívější podstatný tvar, onen by mu dal podstatné bytí, a tak by jím bylo postaveno do rodu podstaty; pročež duše by přišla do těla již ustaveného v rodě podstaty; a tak přirovnání duše k tělu by bylo jako přirovnání umělých tvarů ke svým látkám, vzhledem k tomu, že jsou ustaveny v rodě podstaty svou látkou: pročež spojení duše s tělem by bylo případkové, což je omyl starých filosofů, Filosofem zavržený. Následovalo by také, že lidské tělo a jednotlivé jeho části by nepodržely jednoznačně dřívější jména, což je proti Filosofovi v II. O duši. Pročež, ježto duše rozumová zůstává, žádný podstatný tvar lidského těla neupadá zcela v nejsoucno. Přeměna případkových tvarů však nečiní různost v počtu. Pročež totéž početné tělo vstane, poněvadž se opět vezme táž početná látka, jak bylo v předcházejícím řešení řečeno.

LXXIX. ČLÁNEK 2.

Zda je týž početně člověk, který vstane.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není početně týž člověk, který vstane. Jak totiž praví Filosof v II. O rození: „Kterákoli mají porušnou podstatu hýbanou, neopakují se táž početně." Ale taková je podstata člověka podle přítomného stavu. Tedy po změně smrti nemůže se opakovati týž početně.

Mimo to, kde jest jiné a jiné lidství, není početně týž člověk: pročež Sokrates a Plato jsou dva lidé, a ne jeden člověk, protože jiné je lidství každého. Ale jiné je lidství vzkříšeného než to, jež má nyní. Tedy není početně týž člověk. Střední lze dokázati dvojmo: nejprve, protože lidství, jež je tvarem celku, není tvar a podstata jako duše, nýbrž je toliko tvar: takové tvary však upadají zcela do nejsoucna, a tak se nemohou opakovati. Za druhé, protože lidství vyplývá ze spojení částí. Ale nelze obnoviti početně totéž spojení, jež bylo dříve, protože opakování je protilehlé totožnosti; opakování totiž obnáší počet, totožnost však jednotu, jež se nesnášejí, kdežto ve vzkříšení se

opakuje spojení. Tedy není totéž spojení, a tak není totéž lidství, ani týž člověk.

Mimo to týž člověk není více živočichů. Tedy, není-li týž živočich, není početně týž člověk. Ale kde není týž smysl, není týž živočich, protože živočich se vyměřuje od prvního smyslu, totiž hmatu. Poněvadž pak smysl nezůstává v odloučené duši, nelze vzítí týž početně. Tedy při vzkříšení nebude vzkříšený člověk týž početně živočich; a tak ani týž člověk.

Mimo to látka sochy je přednější v soše než látka člověka v člověku; protože umělá jsou v rodě podstaty se strany látky, ale přírodní z tvaru, jak je patrné z Filosofova, II. Fysic, a Vykladač říká totéž v II. O duši. Ale, obnoví-li se socha z téhož kovu, nebude táž početně. Tedy mnohem méně, je-li člověk obnoven z téhož prachu, bude týž početně člověk.

Avšak proti jest, co se praví Job 19: „Jež budu viděti já sám, a ne jiný;“ a mluví o vidění po smrti. Tedy týž početně člověk vstane.

Mimo to Augustin praví, VIII. O Troji, „vstáti není nic jiného než ožítí“. Kdyby se však nevrátil k životu týž početně člověk, který zemřel, neříkalo by se ožítí. Tedy by nevstal, což je proti víře.

Odpovídám: Musí se říci, že nutnost stanovit vzkříšení je z toho, aby člověk dosáhl posledního cíle, pro který byl učiněn: což v tomto životě nemůže nastati, ani v životě odloučené duše, jak svrchu bylo řečeno; jinak by byl člověk nadarmo učiněn, kdyby nemohl dojít k cíli, k němuž byl učiněn. A poněvadž musí dojít k cíli totéž početně, které k cíli bylo učiněno, aby se nejevilo naplano učiněné, týž početně člověk musí vstáti: a *to* nastane, když táž početně duše s týž početně tělem se spojí; jinak totiž by nebylo vzkříšení vlastně, kdyby týž člověk nebyl obnoven. Pročež tvrzení, že není početně týž, který vstane, je bludařské, ubírajíc pravdě Písma, jež hlásá vzkříšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o opakování, jež je skrze přírodní pohyb nebo změnou. Ukazuje totiž odlišnost oběhu, který je v rození a rušení, od oběhu, jenž je v pohybu nebes; protože nebesa místním pohybem se vrací táž početně k počátku pohybu, protože mají neporušnou podstatu hýbanou. Ale rozená a porušná vrací se skrze rození k témuž druhově, ne k témuž početně, protože z člověka se rodí krev, z níž semeno, a tak dále, až se dojde k člověku ne témuž počtem, nýbrž druhově; podobně z ohně rodí se vzduch, z čehož voda, z níž země, ze které oheň, ne týž početně, nýbrž druhově. Z čehož je patrné, že uvedený důvod není podle úmyslu Filosofova k věci.

Nebo se musí říci, že tvar jiných rozených a porušných není o sobě svébytný, aby mohl zůstat po zrušení složeného, jako jest u rozumové duše, jež bytí, kterého se jí dostává v těle, podrží i po odloučení od těla, a k podílu onoho bytí je vzkříšením uvedeno tělo, poněvadž není jiné bytí těla, a jiné duše v těle: jinak by bylo spojení duše a těla případkové; a tak nenastalo žádné přerušení v podstatném bytí člověka, aby se nemohl vrátit týž početně člověk pro přerušení bytí; jako se stává v jiných zrušených věcech, jejichž bytí zcela se přerušuje, aniž zůstává tvar, kdežto látka zůstává pod jiným bytím. Avšak ani člověk nevrací se přírodním rozením početně týž, protože tělo zrozeného člověka nepovstává z celé látky rodičího, pročež je tělo jiné početně, a v důsledku duše a celý člověk.

K druhému se musí říci, že o lidství a jakémkoli tvaru celku je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že týž věcně je tvar celku a tvar části; sluje pak tvar části, pokud zdokonaluje látku; celku však, pokud z něho následuje celý pojem druhu. A podle tohoto mínění lidství věcně není nic jiného než rozumová duše; a tak, poněvadž se vezme rozumová duše táž početně, bude totéž početně lidství; a také po smrti zůstává, byť ne pod pojmem lidství, protože z ní odloučené složené nenabývá pojmu druhu. — Jiné mínění je Avicennovo, jež se zdá pravdivější, že tvar celku není tvar toliko části, ani nějaký jiný tvar mimo tvar části, nýbrž je celek, vyplývající ze spojení tvaru a látky, obsahující v sobě obojí: a tento tvar sluje bytnost nebo věcnost celku. Protože tedy při vzkříšení bude totéž početně tělo a táž početně rozumová duše, bude z nutnosti totéž lidství.

První důvod, dokazující budoucí různost lidství, postupoval, jako by lidství bylo nějaký jiný tvar, přistupující k tvaru a látce, což je nesprávné. Druhý důvod také nemůže překážeti totožnosti lidství, protože spojení znamená činnost a trpnost; jež, ačkoliv jest odlišná, nemůže překážeti totožnosti lidství, protože činnost a trpnost, z nichž bylo lidství, nejsou z bytnosti lidství: pročež rozdílnost jich nepřivádí různost lidství; je totiž jisté, že zrození a vzkříšení nejsou týž početně pohyb. Avšak proto není zabráněno totožnosti vzkříšeného s narozeným; podobně také není za-

bráněno totožnosti lidství, jestliže se vezme spojení za sám vztah, protože onen vztah není z bytnosti lidství, nýbrž je doprovází, protože lidství není z těch tvarů, jež jsou složení a řád, jak se praví II. Fysic, jako jsou tvary umělých; pročez je-li početně jiné složení, není též početně dům.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dobře uzavírá proti těm, kteří tvrdili, že duše smyslová a rozumová jsou v člověku různé, protože podle toho smyslová duše v člověku by nebyla neporušená, jako ani v jiných živočiších; pročez při vzkříšení by nebyla táž smyslová duše, a tím ani též živočich, ani též člověk. Jestliže však tvrdíme, že duše podle podstaty v člověku je rozumová i smyslová, nepřijdeme z toho do úzkých, protože živočich se vyměřuje od smyslu, jenž je smyslová duše, jako od bytnostního tvaru: od smyslu pak, jenž je smyslová mohutnost, se poznává jeho výměr, jako z případkového tvaru, jenž nejvíce přispívá k poznání co věc jest, jak se praví v I. O duši. Po smrti tedy zůstává duše smyslová, jakož i duše rozumová, podle podstaty; ale smyslové mohutnosti podle některých netrvají. Ty pak mohutnosti, ježto jsou vlastnosti případkové, svou růzností nemohou odnít totožnost celého živočicha, ani také části živočicha; neslují totiž mohutnosti dokonalostmi, nebo úkony ústrojí, leč jako původy činnosti, jako teplo v ohni.

Ke čtvrtému se musí říci, že sochu lze pozorovati dvojmo: buď pokud je nějaká podstata, nebo pokud je něco umělého. A poněvadž v rodě podstaty se klade pro svou látku, proto, jestliže se uvažuje, pokud je nějaká podstata, je početně tatáž socha, jež se obnovuje z téže látky. Ale v rodě umělých se klade, pokud je nějaký případkový tvar, jenž i pomíjí, je-li socha zničena; a tak se nevrací též počtem, ani nemůže býti socha táž početně. Ale tvar člověka, totiž duše, trvá po rozpadnutí těla. A proto není podobný důvod.

LXXIX. ČLÁNEK 3.

Zda prach lidského těla se musí vrátiti na tu část těla, jež se v něj rozpadla.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že prach lidského těla se musí vzkříšením vrátiti na tu část těla, jež se v něj rozpadla, protože podle Filosofova v II. O duši: „Jak se má celá duše k celému tělu, tak část duše k části těla, jako zrak k zřítelnici.“ Ale po vzkříšení musí býti vzato tělo touž duší. Proto také části těla musejí býti přibrány k týmž údům, v nichž byly zdokonalovány týmiž částmi duše.

Mimo to různost látky činí různost v počtu. Ale, jestliže prach se nevrací k týmž částem, jednotlivé části nebudou obnoveny z téže látky, z níž sestávaly dříve. Tedy nebudou tytéž počtem. Ale, jsou-li části různé, i celek bude různý, protože části se přirovnávají k celku jako látka k tvaru. Tedy nebude též početně člověk, což je proti pravdivosti vzkříšení.

Mimo to vzkříšení je k tomu zařízeno, aby člověk přijal odměnu svých skutků. Ale různým skutkům záslužným nebo provinilým slouží různé části těla. Tedy při vzkříšení kterákoli část musí se vrátiti do svého stavu, aby podle svého způsobu byla odměněna.

Avšak proti, umělá více závisí na své látce než přírodní. Ale při umělých, k tomu, aby totéž umělé bylo obnoveno z téže látky, části nemusejí býti uvedeny do téže polohy. Tedy ani v člověku nemusejí.

Mimo to proměna případku nečiní různost v počtu. Ale poloha částí je jakýsi případek. Tedy jeho různost v člověku nečiní různost v počtu.

Odpovídám: Musí se říci, že v této otázce se rozlišuje úvaha, co se může státi bez újmy totožnosti, a co se stane, aby se zachovala patřičnost. Vzhledem k prvnímu tedy jest věděti, že v člověku lze bráti různé části dvojmo: jedním způsobem různé části celku sourodého, jako různé části masa nebo různé části kosti; jiným způsobem různé části různých druhů celku různorodého, jako kost a maso. Jestliže se tedy řekne, že část látky se vrátí k jiné části téhož druhu, to nebude činiti různost, leč v poloze částí. Změněná poloha částí však nerůzní druh v sourodých celcích. A tak, vrátí-li se látka jedné části k druhé, žádná újma nevznikne totožnosti celku. A tak je také v příkladě, jež se klade v Předloze, protože socha se nevrací početně táž podle tvaru, nýbrž podle látky, pokud je jakási podstata: tak však socha je sourodá, byť ne podle uměleckého tvaru. Jestliže se však řekne, že látka jedné části se vrací k jiné části jiného druhu, tak z nutnosti se různí nejen poloha částí, nýbrž také jejich totožnost; tak však, že celá látka nebo něco, co bylo z pravdy

lidské přírody v jedné, v jinou je přeneseno; ne však, jestliže něco, co bylo v jedné části přebytné, je přeneseno v jinou. Odejme-li se však totožnost částí, odnímá se totožnost celku, jestliže mluvíme o bytnostních částech; ne však, jestliže mluvíme o částech případkových, jako jsou vlasy a nehty, o nichž se zdá mluvit Augustin, A tak je patrné, jak přenesení látky z jedné části do druhé odnímá totožnost celku, a jak ne. Ale mluvíme-li podle patřičnosti, více je důvodné, že také poloha částí též bude zachována při vzkříšení, hlavně vzhledem k částem bytnostním a ústrojným, byť snad ne vzhledem k případkovým, jako jsou nehty a vlasy.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka postupuje o částech ústrojných či různorodých a ne o částech podobných či stejnorodých.

K druhému se musí říci, že různá poloha částí látky nečiní různost v počtu, ačkoliv ji činí různost látky.

K třetímu se musí říci, že činnost, vlastně mluveno, nepatří části, nýbrž celku. Pročež odměna nenáleží části, nýbrž celku.

OTÁZKA LXXX. O ÚPLNOSTI TĚLA VZKŘÍŠENÝCH

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o úplnosti těl vzkříšených. A o tom jest pět otázek.

1. Zda všechny údy lidského těla v něm vstanou.
2. Zda vlasy a nehty.
3. Zda štávy.
4. Zda všechno to, co v něm bylo z pravdivosti lidské přirozenosti.
5. Zda všechno, co v něm bylo látkové.

LXXX. ČLÁNEK 1. Zda všechny údy lidského těla vstanou.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všechny údy lidského těla nevstanou. Zanikne-li totiž cíl, marně se obnovuje to, co je k cíli. Cíl však kteréhokoliv údu jest jeho úkon. Poněvadž tedy nic se neděje nadarmo v božských dílech, a užívání některých údů po vzkříšení se nehodí člověku, hlavně rodidel, protože tehdy se nebudou ženiti ani vdávati, zdá se, že všechny údy nevstanou.

Mimo to vnitřnosti jsou jakési údy. Ale nevstanou, neboť naplněné nemohou vstáti, protože obsahují nečistoty; ani prázdné, protože nic není prázdného v přírodě. Tedy všechny údy nevstanou.

Mimo to, na to vstane tělo, aby bylo odměněno za dílo, jež duše skrze ně vykonala. Ale úd odňatý pro krádež zloději, který potom koná pokání a je spasen, nemůže býti při vzkříšení odměněn; ani za dobré, protože k tomu nespolutřávil; ani za zlo, protože trest údu by přešel ve trest člověka. Tedy všechny údy nevstanou.

Avšak proti, více patří k pravdivosti lidské přírody jiné údy, než vlasy a nehty. Ale tyto budou vráceny člověku při vzkříšení, jak se praví v Předloze. Tedy mnohem spíše jiné údy.

Mimo to „Boží díla jsou dokonalá“, Deut. 32. Ale vzkříšení nastane Božím působením. Tedy člověk bude obnoven dokonalý ve všech údech.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v II. O duši, „duše se má k tělu nejen vztahem tvaru a cíle, nýbrž také vztahem účinné příčiny“. Je totiž přirovnání duše k tělu jako přirovnání umění k umělému, jak praví Filosof v VII. kn. Vel. moral. Cokoli se však zřetelně jeví na umělém, to všechno zahalené a původově jest obsaženo v samém umění. Podobně také, cokoli se jeví na částech těla, všechno původově a jaksi zahalené jest obsaženo v duši. Jako tedy dílo umění by nebylo dokonalé, kdyby umělému chybělo něco z těch, jež obsahuje umění; tak ani by nemohl člověk býti dokonalý, kdyby všechno, co v duši je obsaženo zahalené, zevně na těle se nerozvinulo, ani také tělo duši by úměrně úplně neodpovídalo. Poněvadž tedy při vzkříšení musí býti tělo duši zcela odpovídající, protože nevstane leč podle zařízení, jež má k rozumové duši, musí také člověk vstá-

ti dokonalý jakožto obnovený k dosažení poslední dokonalosti. Tedy všechny údy, jež jsou nyní v těle člověka, musejí býti při vzkříšení obnoveny.

K prvnímu se tedy musí říci, že údy lze dvojmo uvažovati ve srovnání s duší: buď podle poměru látky k tvaru nebo podle poměru nástroje k činiteli. Neboť „totéž je srovnání celého těla s celou duší, a částí s částmi," jak se praví v II. O duši. Jestliže tedy se berou údy podle prvního srovnání, jejich cíl není činnost, nýbrž spíše dokonalé bytí druhu, jež také po vzkříšení bude vyžadováno. Jestliže se však berou podle druhého srovnání, tak jejich cíl je činnost. Avšak nenásleduje, že když se přestává činnost, nadarmo je nástroj, protože nástroj slouží nejen k vykonávání činnosti činitelovy, nýbrž také k ukázání jeho síly. Proto se bude musiti ukázati síla mohutnosti duše tělesnými nástroji, i když nikdy nevejdou v úkon, aby se tím doporučovala božská moudrost.

K druhému se musí říci, že vnitřnosti v těle vstanou, jako též jiné údy; a budou naplněny, ne sice hanbivými přebytky, nýbrž ušlechtilými šťávami.

K třetímu se musí říci, že úkony, jimiž zasluhujeme, nepatří, vlastně mluveno, ruce nebo noze, nýbrž celku člověka; a činnost umění se nepřiděluje nástroji, nýbrž umělci. I když tedy úd, který před pokáním byl zmrzačen, nespolutpůsobil s člověkem v onom stavu, jímž zasluhuje slávu; přece sám člověk zasluhuje, aby byl celý odměněn, který celkem, který má, Bohu slouží.

LXXX. ČLÁNEK 2.

Zda vlasy a nehty vstanou v lidském těle.

Při druhé se postupuje takto: *Zdá* se, že vlasy a nehty nevstanou v lidském těle, protože jako vlasy a nehty vznikají ze zbytků pokrmu; tak moč, a pot, a jiné přebytky a kaly. Ale tyto nevstanou s tělem. Tedy ani vlasy a nehty.

Mimo to z jiných přebytků, jež vznikají z pokrmu, nejvíce přistupuje k pravdivosti lidské přirozenosti semeno, jež je přebytek, kterého je třeba. Ale semeno nevstane v těle člověka. Tedy mnohem méně vstanou vlasy a nehty.

Mimo to nic není zdokonalováno rozumovou duší, co není zdokonalováno duší smyslovou. Ale vlasy a nehty nejsou zdokonalovány duší smyslovou, protože jimi necítíme, jak se praví v I. O duši. Tedy, poněvadž nevstane lidské tělo než pro to, co je zdokonalováno rozumovou duší, zdá se, že vlasy a nehty nevstanou.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 21: „Vlas s hlavy vaší nezahyne."

Mimo to vlasy a nehty jsou dány člověku k ozdobě. Ale těla lidí, hlavně vyvolených, musejí vstáti s veškerou ozdobou. Tedy musejí vstáti s vlasy.

Odpovídám: Musí se říci, že duše se má k oživenému tělu, jako umění k umělému, a k jeho částem, jako umění ke svým nástrojům; pročez i oživené tělo sluje ústrojné. Umění však užívá některých nástrojů k vykonávání zamýšleného díla, a tyto nástroje patří k prvnímu úmyslu umění: užívá také jiných nástrojů k zachování hlavních nástrojů, jako vojenské umění užívá meče k válce a pochvy k uchování meče. A tak v částech oživeného těla některá jsou řízena k vykonávání činnosti duše, jako srdce, játra, ruka a noha; některá pak k zachování jiných částí, jako listy jsou na zakrytí plodů; tak také vlasy a nehty jsou v člověku k ochraně jiných částí. Pročez patří k druhé dokonalosti lidského těla, byť ne k první. A protože člověk vstane ve vši dokonalosti své přirozenosti, proto musejí vlasy i nehty vstáti v něm.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony zbytky vypuzuje příroda, jakožto na nic užitečné: pročez nenáleží k dokonalosti lidského těla. Jinak však je s oněmi přebytky, jež si příroda podržuje ke vzniku vlasů a nehtů, jichž potřebuje k uchování údů.

K druhému se musí říci, že semene není potřeba k dokonalosti jedince, jako vlasů a nehtů, nýbrž pouze k dokonalosti druhu.

K třetímu se musí říci, že vlasy a nehty jsou živeny a rostou. A tak je patrné, že mají podíl nějaké činnosti, což nemůže býti, kdyby nebyly částmi nějak zdokonalovanými od duše. A protože v člověku není než jedna duše, totiž rozumová duše, jest jisté, že jsou zdokonalovány rozumovou duší, ač ne až k tomu, že mají podíl činnosti smyslu; jako ani kosti, o nichž je jisté, že vstanou a patří k úplnosti jedince.

LXXX. ČLÁNEK 3.

Zda šťávy v těle vstanou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že šťávy v těle nevstanou. Neboť I. Kor. 15 se praví: „Tělo a krev nemohou obdržeti království Boží.“ Ale krev je přednější šťáva. Tedy nevstane v blažených, kteří obdrží království Boží, a mnohem méně v jiných.

Mimo to šťávy jsou k nahrazování ztraceného. Ale po vzkříšení nebude žádná ztráta. Tedy tělo nevstane se šťávami

Mimo to, co je na cestě rození v lidském těle, to ještě není rozumovou duší zdokonalováno. Ale šťávy dosud jsou na cestě rození, protože jsou v možnosti tělo a kost. Tedy dosud nejsou zdokonalovány rozumovou duší. Ale lidské tělo nemá zařízení ke vzkříšení, leč pokud je zdokonalováno rozumovou duší. Tedy šťávy v něm nevstanou.

Avšak proti, co patří k soustavě lidského těla, vstane v něm. Ale šťávy jsou takové, jak je patrné z Augustina, který praví v kn. O duchu a duši, že „tělo sestává ze služebních údů, služební z podobných, podobné ze šťáv“. Tedy šťávy vstanou v těle.

Mimo to naše vzkříšení bude soutvárné se vzkříšením Kristovým. Ale v Kristu vstala krev, jinak nyní víno by se nepřepodstatňovalo v jeho krev ve svátosti oltářní. Tedy i v nás vstane krev, a z téhož důvodu jiné šťávy.

Odpovídám: Musí se říci, že cokoli náleží k úplnosti lidské přirozenosti ve vzkříšeném, to všechno vstane z řečeného důvodu. Pročež musí ona vlhkost těla vstáti v člověku, jež náleží k úplnosti lidské přirozenosti. Je však v člověku trojí vlhkost: jakási vlhkost totiž jev odstupů od dokonalosti tohoto jedince, buď že je na cestě kažení a je přírodou odhazována, jako moč, pot, hnís a taková; buď že přírodou je řízena k uchování druhu v jiném jedinci, buď úkonem rodivé jako semeno, nebo úkonem živící, jako mléko. A žádná taková vlhkost nevstane, protože nepatří k dokonalosti vzkříšeného jedince. Druhá vlhkost je, která ještě nedošla k poslední dokonalosti, již příroda působí v jedinci, ale je k ní řízena přírodou; a ta je dvojitá. Je totiž jedna, jež má nějaký určitý tvar, jež je držena mezi částmi těla, jako krev a jiné tři šťávy, jež příroda zařídila k údům, jež se z nich rodí nebo vyživují; mají pak nějaké určité tvary, jakož i jiné části těla, a proto vstanou s jinými částmi těla. Jakási vlhkost však je na cestě přecházení z tvaru do tvaru, totiž z tvaru šťávy do tvaru údu; a taková vlhkost nevstane, protože po vzkříšení jednotlivé části těla budou ustáleny ve svých tvarech, aby jeden do druhého nepřecházel: a proto nevstane ona vlhkost, jež je v samém úkonu přechodu z tvaru do tvaru. Tuto vlhkost pak lze bráti v dvojitěm stavu: buď pokud je na počátku přeměny, a tak se jmenuje rosa, ona vlhkost totiž, která je v otvorech malých žil; nebo pokud je na postupu přeměny a počíná se již jinačiti, a tak se nazývá míza. V žádném stavu však nevstane. Třetí pak rod vlhkosti je, že již došla k poslední dokonalosti, již příroda zamýšlí v těle jedince, jež je již zjištěna a vtělena v údy; a tato se nazývá lepek; a poněvadž tato patří k podstatě údů, vstane, jakož i údy.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo a krev v oněch slovech Apoštolových se neberou jako podstata těla a krve, nýbrž jako skutky těla a krve, jež jsou skutky hříchu, nebo skutky živočišného života. — Nebo, jak praví Augustin v Listu Consenciovi, „tělo a krev se tam berou jako porušenost, jež nyní vládne v těle a krvi“; pročež se též dodává ve slovech Apoštolových: „Ani porušení neporušenost.“

K druhému se musí říci, že jako údy sloužící rození budou po vzkříšení na úplnost lidské přirozenosti, nikoli na činnost, jež nyní se vykonává oněmi údy, tak i šťávy budou v těle ne k obnovení ztraceného, nýbrž k získání úplnosti lidské přírody, a k ukázání přírodní síly.

K třetímu se musí říci, že jako živly jsou na cestě rození vzhledem k smíšeným tělesům, protože jsou jejich látkou, ne však tak, že vždy jsou v přechodu ve smíšeném těle, tak se také mají šťávy k údům. A proto, jako živly v částech vesmíru mají určité tvary, pro něž patří k dokonalosti vesmíru, jakož i smíšená těla, tak také šťávy patří k dokonalosti lidského těla, jakož i jiné části, ač nedosahují celé dokonalosti, jako jiné části, ani nemají živly tak dokonalé tvary, jako smíšená. Jako však všechny části vesmíru dosahují od Boha dokonalosti nikoli stejně, nýbrž každá podle svého způsobu; tak také šťávy nějakým způsobem jsou zdokonalovány rozumovou duší, ne však

týmž způsobem jako dokonalejší části.

LXXX. ČLÁNEK 4.

Zda všechno, co bylo v těle z pravdivosti lidské přirozenosti, vstane v něm.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ne všechno, co bylo v těle z pravdivosti lidské přirozenosti, v něm vstane; protože pokrm se obrací v pravdivosti lidské přirozenosti. Ale někdy maso vola nebo jiných živočichů se bere za pokrm. Jestliže tedy vstane, cokoliv bylo z pravdivosti lidské přirozenosti, vstane také maso vola nebo jiných živočichů, což je nevhodné.

Mimo to Adamovo žebro bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v něm, jakož i žebro naše v nás. Ale žebro Adamovo nevstane v něm, nýbrž v Evě; jinak by Eva nevstala, protože byla utvořena z onoho žebra. Tedy nevstane v člověku, cokoliv bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v něm.

Mimo to nemůže být, aby totéž v různých lidech vstalo. Ale může být, že něco bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v různých lidech, jako když někdo se živí lidským masem, jež přejde v jeho podstatu. Tedy nevstane v někom, cokoliv bylo v něm z pravdivosti lidské přirozenosti.

Mimo to řekne-li se, že nikoli vše ve snědeném mase je z pravdivosti lidské přirozenosti, a tak něco z toho může vstát v prvním a něco v druhém, proti: Z pravdivosti lidské přirozenosti se nejvíce zdá ono, co se dědí po rodičích. Ale jestliže někdo, nepojídaje než lidské maso, zrodí syna, musí ono, co syn dědí po otci, být z masa jiných lidí, jež jeho otec pojídá, protože semeno je z přebytku potravy, jak dokazuje Filosof v I. O. roz. živoč. Tedy ono, co bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v tomto hochu, bylo také z pravdivosti lidské přirozenosti v jiných lidech, jejichž maso otec pojídá.

Mimo to, řekne-li se, že ono, co bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v mase snědených lidí, nepřechází v semeno, nýbrž ono, co tam bylo nejsoucího z pravdivosti lidské přirozenosti, proti: Mysleme, že někdo se živí pouze zárodky, v nichž se nezdá, že by něco nebylo z pravdivosti lidské přirozenosti, protože všechno, co je v nich, pochází z rodičů; jestliže tedy zbytek pokrmu se obrací v semeno, co bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v zárodcích, jež také patří ke vzkříšení, jakmile dostaly rozumovou duši, to musí být také z pravdivosti lidské přirozenosti v dítěti, které se rodí z takového semene; a tak, poněvadž nemůže totéž vstát ve dvou, nebude moci v každém vstát, cokoliv v něm bylo z pravdivosti lidské přirozenosti.

Avšak proti, cokoliv bylo z pravdivosti lidské přirozenosti, bylo zdokonaleno rozumovou duší. Ale z toho má lidské tělo vztah ke vzkříšení, že bylo zdokonaleno rozumovou duší; tedy, cokoliv bylo z pravdivosti lidské přirozenosti, vstane v každém.

Mimo to, odejme-li se něco od těla člověka, co je z pravdivosti lidské přirozenosti v něm, nebude tělo člověka dokonalé. Ale veškerá nedokonalost člověka přestane při vzkříšení, hlavně u vyvolených, jimž bylo slíbeno, že „vlas z jejich hlavy nezahyne“. Tedy, cokoliv bylo z pravdivosti lidské přirozenosti, vstane v člověku.

Odpovídám: Musí se říci, že „každé se má tak k pravdě, jak se má k bytí“, jak se praví v II. Metafys.; protože ona věc je pravdivá, jež je tak, jak se dle skutečnosti jeví poznávajícímu; a proto Avicenna praví, že „pravda každé věci je vlastnost jejího bytí, jež jí bylo stanoveno“. A podle toho něco sluje z pravdivosti lidské přirozenosti, že vlastně náleží k bytí lidské přirozenosti, a to je, že má podíl tvaru lidské přirozenosti; jako pravé zlato sluje, které má pravý tvar zlata, z něhož je vlastní bytí zlata.

Aby se tedy vidělo, co je z pravdivosti lidské přirozenosti, jest vědět, že o tom je trojí mínění. Někteří totiž tvrdili, že nic znovu nezačíná být z pravdivosti lidské přirozenosti, nýbrž cokoliv náleží k pravdivosti lidské přirozenosti, celé bylo při samém ustanovení lidské přirozenosti z její pravdivosti; a to se samo množí, takže od něho může být odděleno semeno rodičem, z něhož se rodí syn; v němž také ona oddělená část se množí, takže dosáhne dokonalé velikosti zmnožením, a tak dále; a tak se rozmnožilo celé lidské pokolení. Pročez podle tohoto mínění cokoliv se rodí ze stravy, i když se zdá mít vzhled masa nebo krve, přece nenáleží k pravdivosti lidské přirozenosti. — Jiní pak řekli, že něco znovu se přidává k pravdivosti lidské přirozenosti přírodní přeměnou stravy v lidské tělo, uvažuje-li se pravdivost lidské přirozenosti v druhu, k jehož uchování je zaří-

zen úkon rodivé síly. Jestliže se však pravdivost lidské přirozenosti uvažuje v jedinci, k jehož uchování a dokonalosti je zařízen úkon živné síly, nepřidává se něco stravou, co je prvotně z pravdivosti lidské přirozenosti tohoto jedince, nýbrž pouze druhotně. Tvrdí totiž, že pravdivost lidské přirozenosti prvotně a hlavně spočívá v základní vlhkosti, z níž je také první založení lidského pokolení. Co však se obrací ze stravy v pravé tělo a krev, není hlavně z pravdivosti lidské přirozenosti onoho jedince, nýbrž druhotně; ale může být hlavně z pravdivosti lidské přirozenosti jediného jedince, jenž se rodí z onoho semene. Tvrdí totiž, že semeno je zbytek stravy, buď s přimíšením něčeho, co je prvotně z pravdivosti lidské přirozenosti v rodiči, jak někteří praví, nebo také bez přimíšení jeho, jak praví jiní: a tak, co je vlhkostí živnou v jednom, stává se vlhkostí základní v druhém. — Třetí mínění je, že něco znovu počíná být prvotně z pravdivosti lidské přírody i v tomto jedinci, protože není takové rozlišení v lidském těle, že nějaká látková část označená zůstává z nutnosti po celý život, nýbrž k tomu se má nelišně každá označená část, přijatá, aby zůstala vždy vzhledem k tomu, co je v ní druhového; ale může odtékat a přitékat vzhledem k tomu, co je v ní látkového: a tak živná vlhkost se nerozlišuje od základní se strany původu, že by slula základní, jež vzniká ze semene, živná pak, jež vzniká z pokrmu, nýbrž spíše se rozlišuje dle konce, takže základní sluje, jež došla ke konci zrození úkonem rodivé nebo také živné síly; ale živná, jež dosud nedošla k tomuto konci, nýbrž je dosud na cestě živění. A tato tři mínění plněji byla položena a zkoumána v II. knize. A proto netřeba zde opakovati, leč pokud jsou k věci.

Jest tedy věděti, že podle těchto mínění různě se musí odpověděti na tuto otázku. — První totiž mínění udávanou cestou množení může stanoviti dokonalost pravdivosti lidské přirozenosti i co do počtu jedinců, i co do náležité velikosti každého jedince, bez toho co je zrozeno ze stravy; což však se nepřidává než na odolávání ztrávení, jež by mohlo nadejiti činností přírodního tepla, jako stříbru se přidává olovo, aby se tavením neztrácelo. Pročež, ježto při vzkříšení musí býti lidská přirozenost obnovena ve své dokonalosti, a přírodní teplo tehdy nebude působiti ke ztrávení přírodní vlhkosti, nebude žádná nutnost, aby vstalo něco v člověku, co je zrozeno ze stravy; ale vstane toliko ono, co bylo z pravdivosti lidské přirozenosti jedincovy, a oddělením a zmnožením došlo řečené dokonalosti v počtu a velikosti. — Druhé však mínění, protože tvrdí, že to, co se přirodí z výživy, je potřebné k dokonalosti velikosti jedince, a k rozmnožení, jež je zrozením, musí stanoviti, že něco z toho, več byla obrácena výživa, vstane; ne však všechno, nýbrž pouze kolik je potřeba k dokonalému obnovení lidské přirozenosti ve všech jejích jedincích. Pročež tvrdí toto mínění, že všechno ono, co bylo v podstatě semene, vstane v onom člověku, který z onoho semene byl zrozen, protože to je prvotně z pravdivosti lidské přirozenosti v něm; z toho však, co později přichází výživou, tolik vstane v něm, kolik je potřebné k dokonalosti velikosti, a ne všechno, protože to nenáleží k pravdivosti lidské přirozenosti, leč pokud příroda toho potřebuje k dokonalosti velikosti. Ale protože tato živná vlhkost odtéká a přitéká, tím pořadem bude obnovena, že ono, co prvotně bylo z podstaty lidského těla, celé bude obnoveno, a z toho, co přišlo druhé a třetí a tak dále, kolik je potřebné k obnovení velikosti. Což je patrné z dvojího důvodu. Nejprve, protože ono, co po tom přišlo, bylo uvedeno, aby bylo obnoveno ono, co prvně bylo ztraceno; a tak nenáleží prvotně k pravdivosti lidské přirozenosti, jako předcházející. Za druhé, protože připojení cizí vlhkosti k první základní vlhkosti působí, že celé smíšené nemá tak dokonale podíl pravdivosti druhu, jako mělo první. A Filosof v I. O rození dává příklad o vodě přimíšené vínu, která vždy sílu vína oslabí, takže je nakonec činí vodovým: pročež jako druhá voda, i když je přibrána v druh vína, přece tak dokonale nemá podíl druhu vína jako první, jež byla pojata do vína, tak ono, co druhé z výživy se obrací v maso, tak dokonale nedospívá k druhu masa, jako co prvně se obrátilo; a proto tak nenáleží k pravdivosti lidské přirozenosti, ani ke vzkříšení. Tak je tedy patrné, že tato mínění tvrdí, že vstane všechno to, co je z pravdivosti lidské přirozenosti prvotně, ne však všechno, co je z pravdivosti lidské přirozenosti druhotně. — Třetí mínění pak v něčem se liší od druhého, a v něčem se s ním shoduje. Liší se pak v tom, že tvrdí, že všechno, co je pod tvarem masa a kosti, z téhož důvodu náleží k pravdivosti lidské přirozenosti, protože nerozlišuje něco látkového označeného, trvalého v člověku po celý čas jeho života, což samo o sobě náleží k pravdivosti lidské přirozenosti a prvotně; a něco odtékajícího a přitékajícího, což náleží k pravdivosti lidské přirozenosti pouze pro dokonalost velikosti, ne pro první bytí druhu, jak pravilo druhé mínění: ale tvrdí, že všechny části, jež nepřirodily se mimo úmysl přírody, náležejí k pravdivosti lidské přirozenosti vzhledem tomu, co mají z druhu, protože tak trvají; ne však v tom, co mají z lát-

ky, protože tak odtékají a přitékají nelišně, takže takový případ také rozumíme v částech jednoho člověka, jako se přihází v celém množství obce, že jednotliví jsou odnímáni z množství smrtí, jiní nastupují na jejich místo. Pročež části množství látkově odtékají a přitékají, ale tvarově trvají; protože do těchže služeb a řádů jiní nastupují, z nichž první byli odňati, pročež se říká, že stát zůstává jeden početně. A podobně také, když některé části pomínuvší nahradí jiné v témž útvaru a v téže poloze, všechny části odtékají a přitékají dle látky, ale trvají dle druhu; avšak zůstává týž početně člověk. Ale shoduje se třetí mínění s druhým, protože tvrdí, že části, přicházející druhé, nedosahují tak dokonale pravdivosti druhu, jako které první přišly; a proto, třetí mínění tvrdí, že totéž vstává v člověku, co tvrdí druhé mínění, ale ne přesně z téhož důvodu. Tvrdí totiž, že všechno ono, co bylo zrozeno ze semene, vstane, ne že z jiného důvodu náleží k pravdivosti lidské přirozenosti, než to, co později přichází, ale protože dokonaleji má podíl pravdivosti druhu, kterýžto řád stanovilo druhé mínění v těch, jež později přicházejí z výživy; v čemž také toto mínění se shoduje s oním, totiž druhým.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní věc není ze své látky tím, co jest, nýbrž ze svého tvaru. Pročež, byť ona látka, jež někdy byla pod tvarem volského masa, vstala v člověku pod tvarem lidského masa, nenásleduje, že vstane maso vola, nýbrž maso člověka: jinak totiž by se mohlo uzavírat, že vstane hlína, z níž bylo utvářeno tělo Adamovo. — Avšak první mínění připouští tento důvod. *K druhému* se musí říci, že ono žebro nebylo v Adamovi z dokonalosti jedincovy, nýbrž zařízeno ke zmnožení druhu: pročež nevstane v Adamovi, nýbrž v Evě; jako také semeno nevstane v rodiči, nýbrž v zrozeném.

K třetímu se musí říci, že podle prvního mínění je snadné na to odpovědět, protože snědené maso není nikdy z pravdivosti lidské přirozenosti v pojídajícím; bylo však z pravdivosti lidské přirozenosti v tom, jehož maso se pojídá; a tak vstane v prvním, a ne v druhém. — Ale podle druhého a třetího mínění všechno vstane v onom, v němž více přistoupilo k dokonalému podílu síly druhu: a přistoupilo-li stejně v obou, vstane v onom, v němž bylo prvotně, protože v onom prvotně mělo zařízení ke vzkříšení ze spojení s rozumovou duší onoho člověka. A proto, byl-li ve snědeném mase nějaký zbytek, který by nenáležel k pravdivosti lidské přirozenosti v prvním, bude moci vstát v druhém; jinak ono, co náleželo ke vzkříšení v prvním, vstane v tom, a ne v druhém; ale v druhém místo něho se vezme buď něco z toho, co bylo obráceno z jiných pokrmů v maso druhého, nebo kdyby žádným pokrmem nebyl nikdy živěn než lidským masem, božská moc odjinud by doplnila, kolik by bylo třeba k dokonalosti velikosti: jako také doplňuje u oněch, kteří před dokonalým věkem umírají. A není z toho nějaká újma totožnosti v počtu; jako ani není újma z toho, že části podle látky odtékají a přitékají.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle prvního mínění je snadné řešení, protože tvrdí, že semeno není ze zbytku výživy: pročež snědené maso nepřechází v semeno, z něhož se rodí dítě. — Ale podle jiných dvou mínění se musí říci, že není možné, aby všechno, co bylo ve snědeném mase, obrátilo se v semeno; protože po velikém pročištění pokrmu nadchází vaření semene, jež je zbytek posledního pokrmu. To pak, co ze snědeného masa se obrátí v semeno, náleží spíše k pravdivosti lidské přirozenosti v tom, kdo se rodí ze semene, než v onom, z jehož masa semeno je zrozeno. A *proto* podle pravidla dříve daného to, co bylo obráceno v semeno, vstane v tom, kdo se narodí ze semene; ostatek látky však vstane v onom, z jehož snědeného masa semeno bylo zrozeno.

K pátému se musí říci, že zárodek nenáleží ke vzkříšení před oduševněním rozumovou duší, v kterémžto stavu již mnoho přibýlo k podstatě semene z podstaty pokrmu, protože dítě je živeno v lůně matky. A *proto*, živil-li se kdo zárodky a ze zbytku onoho pokrmu se někdo narodí, ono, co bylo v podstatě semene, vstane sice v tom, kdo se zrodí ze semene, nebylo-li v něm obsaženo něco, co bylo z podstaty v oněch, z jejichž snědeného masa vzniklo semeno, protože by to vstalo v prvním, a ne v druhém; je však jisté, že zůstatek snědeného masa, jenž nebyl obrácen v semeno, vstane v prvním, a božská moc oběma doplní, co chybí. První mínění však tato námitka netísní, protože netvrdí, že semeno je ze zbytku výživy. Ale mnohé jiné důvody jsou proti němu, jak bylo patrné v II. knize.

LXXX. ČLÁNEK 5.

Zda vše vstane, cokoli bylo látkově v údech člověka.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že vše vstane, cokoli bylo látkově v údech člověka. Méně totiž se zdají náležeti ke vzkříšení vlasy než jiné údy. Ale cokoli bylo ve vlasech, všechno vstane, a ne-li ve vlasech, aspoň v jiných částech těla, jak praví Augustin v Předloze. Tedy mnohem více, cokoli bylo v jiných údech látkově, všechno vstane.

Mimo to, jako části těla podle druhu jsou zdokonalovány rozumovou duší, tak části podle látky. Ale tělo lidské má zařízení ke vzkříšení z toho, že bylo zdokonaleno rozumovou duší. Tedy ne pouze části podle druhu, nýbrž i všechny části podle látky vstanou.

Mimo to s oné stránky připadá tělu celistvost, z které stránky mu připadá rozdělení na části. Ale rozdělení na části připadá tělu podle látky, *jejíž* uzpůsobení je velikost, podle níž se dělí. Tedy i celistvost těla se bere podle částí látky. Jestliže tedy všechny části látky nevstanou, ani celé tělo nevstane; což je nevhodné.

Avšak proti, části podle látky nezůstávají v těle, nýbrž odtékají a přitékají, jak je patrné z onoho, co se praví v I. O rození. Vstanou-li tedy všechny části podle látky, jež nezůstávají v těle, nýbrž odtékají a přitékají, buď bude tělo vzkříšeného velmi husté, nebo bude nesmírné velikosti.

Mimo to, cokoliv je z pravdivosti lidské přirozenosti v jednom člověku, celé může být částí látky v jiném člověku, jenž požije jeho maso. Jestliže tedy všechny části vstanou podle látky v jednom, následuje, že vstane v jednom to, co je z pravdivosti lidské přirozenosti v jiném; což je nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že ono, co je v člověku látkově, nemá zařízení ke vzkříšení než pokud náleží k pravdivosti lidské přirozenosti, protože podle toho má vztah k rozumové duši. Ono pak všechno, co je v člověku látkově, náleží sice k pravdivosti lidské přirozenosti, kolik má z druhu; ale ne celé, uvažuje-li se celistvost látky; protože celá látka, jež byla v člověku od začátku života až do konce, převyšovala by náležitý rozsah druhu, jak říká třetí mínění, jež se mi zdá důvodnější mezi ostatními. A proto všechno, co je v člověku, vstane, uvažuje-li se celistvost druhu, jež se bere podle velikosti, útvaru, polohy a pořadu částí; nevstane však všechno, uvažuje-li se celistvost látky. Druhé mínění však a první neužívají tohoto rozlišení, nýbrž rozlišují mezi částmi, z nichž obě má druh i látku. Shodují se však tato dvě mínění v tom, že obě praví, že ono, co je zrozeno ze semene, vstane všechno, též ohledně celistvosti látky; liší se však v tom, že z toho, co se rodí z výživy, nic nevstává podle prvního mínění; druhé však tvrdí, že něco vstává, a ne všechno, jak je patrné z řečených.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako vstane cokoliv je v jiných částech, uvažuje-li se celistvost druhu, ne však, uvažuje-li se celistvost látky, tak také je s vlasy. V jiných však částech přichází něco z výživy, co působí zmnožení; a to se počítá jako jiná část, uvažuje-li se celistvost druhu, protože dostává jiné místo a položení v těle, a podléhá jiným částem rozměrů; něco pak přichází, co nepůsobí zmnožení, ale je k obnově ztraceného výživou; a nepočítá se za jinou část celku, uvažovaného podle druhu, poněvadž nedostává jiné místo a položení v těle, než měla část, jež odplynula; ačkoli lze za jinou část počítati, uvažuje-li se celistvost látky. A podobně je s vlasy. Augustin však mluví o vlasech ustřižených, jež byly části, dělající zmnožení, a proto musejí vstáti; ne však ve mnohosti vlasů, aby nebylo nemírně mnoho, nýbrž na jiných částech, jak uzná za nutné Boží prozřetelnost. Nebo mluví o onom případě, kdy jiným částem bude chyběti; tu totiž bude možné nahraditi jejich nedostatek z přebytků vlasů.

K druhému se musí říci, že podle třetího mínění tytéž jsou části podle druhu a podle látky. Neužívá totiž onoho rozlišení Filosof na rozlišování různých částí, nýbrž aby ukázal, že tytéž části lze pozorovati i podle druhu vzhledem k tomu, co je v nich z tvaru a druhu, i podle látky, vzhledem k tomu, co je pod tvarem a druhem. Je pak jisté, že látka těla nemá zařízení k rozumové duši, leč pokud je pod takovým tvarem; a proto má zařízení ke vzkříšení. Ale první a druhé mínění, jež tvrdí, že jsou jiné části, jež jsou podle druhu, a jiné, které jsou podle látky, praví, že rozumová duše, ač obojí části zdokonaluje, zdokonaluje přece části podle látky, leč prostřednictvím částí podle druhu; a proto nemají stejné zařízení ke vzkříšení.

K třetímu se musí říci, že v látce rozených a porušných neurčené rozměry jest rozuměti před přijetím podstatného tvaru; a proto rozdělení, jež je podle takových rozměrů, náleží k látce. Ale velikost úplná a určená přichází látce po podstatném tvaru: pročez dělení, jež je podle určených rozměrů, přihlíží k druhu, především když k obsahu druhu náleží určené položení částí, jak je v lidském těle.

OTÁZKA LXXXI. O JAKOSTI VZKŘÍŠENÝCH

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o jakosti vzkříšených. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda vstanou všichni v mladém věku.
2. Zda ve stejné postavě.
3. Zda všichni v témže pohlaví.
4. Zda v životě živočišném

LXXXI. ČLÁNEK 1. Zda všichni vstanou v témž věku.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všichni nevstanou v témž věku, totiž mladém, protože Bůh vzkříšeným, hlavně blaženým, nic neodepře, co náleží k dokonalosti člověka. Ale věk náleží k dokonalosti člověka, poněvadž stáří je ctihodné. Tedy staří nevstanou v mladém věku.

Mimo to, věk se počítá podle míry minulého času. Ale nemožné je, aby neminul čas, který minul. Tedy nemožné je ty, kteří byli starší věkem, uvést do mladého věku.

Mimo to nejvíce vstane v každém to, co více bylo z pravdivosti lidské přirozenosti v něm. Ale čím dříve něco bylo v člověku, tím více se zdá náležeti k pravdivosti lidské přirozenosti, protože na konci, pro oslabenou sílu druhu se přirovnává lidské tělo vodnatému vínu, jak je patrné z Filosofova, v I. O rození. Tedy, mají-li všichni v témž věku vstáti, více sluší, aby vstali ve věku dětském než mladém.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 4: „Dokud nedospějeme všichni. . . v člověka dokonalého, v míru věku plnosti Kristovy.“ Ale Kristus vstal ve věku mladém, jenž začíná kolem třiceti let, jak praví Augustin v XXII. O Městě Božím. Tedy i jiní ve věku mladém vstanou.

Mimo to člověk vstane v největší dokonalosti přírodní. Ale lidská přirozenost má nejdokonalější stav v mladém věku. Tedy v onom věku vstanou všichni.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk vstane bez všelikého nedostatku lidské přirozenosti, protože, jako Bůh lidskou přirozenost bez nedostatku ustavil, tak bez nedostatku obnoví. Avšak lidské přirozenosti chybí dvojí: jedním způsobem, protože ještě nedosáhla poslední dokonalosti; druhým způsobem, protože již od poslední dokonalosti odstoupila; a první způsob chybí dětem, druhý způsob chybí starým. A proto v obojím bude uvedena lidská přirozenost vzkříšením do stavu poslední dokonalosti, který je v mladém věku, u něhož končí pohyb růstu, a od něhož začíná pohyb ubývání.

K prvnímu se tedy musí říci, že věk stáří má úctu, ne pro podmínku těla, jež je v úpadku, nýbrž pro moudrost duše, jež se tam předpokládá pro délku času. Pročez u vyvolených zůstane úcta stáří pro plnost božské moudrosti, jež v nich bude, ale nezůstane nedostatečnost stáří.

K druhému se musí říci, že nemluvíme o věku vzhledem k počtu let, nýbrž vzhledem ke stavu, který zanechávají v lidském těle roky: pročez se praví, že Adam byl vytvořen v mladém věku pro onu podmínku těla, již měl první den svého vytvoření. A proto důvod není k věci.

K třetímu se musí říci, že síla druhu sluje nějakým způsobem dokonalejší v dítěti než v mladém vzhledem k účinnosti vykonávání proměny potravy, jako také je dokonalejší v semeni než v hotovém člověku; ale v mladých je dokonalejší vzhledem ke konci hotovosti. Pročez ono, co nejvíce náleželo k pravdivosti lidské přirozenosti, bude uvedeno v onu dokonalost, již má v mladém věku, ne v onu, již má ve věku dětském, v němž šťávy ještě nedošly k poslední proměně.

LXXXI. ČLÁNEK 2.

Zda všichni vstanou v téže postavě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všichni vstanou v téže postavě. Jako totiž se člověk měří velikostí rozměrovou, tak velikostí trvání. Ale velikost trvání u všech bude uvedena na tutéž míru, protože všichni vstanou v témž věku. Tedy i velikost rozměrová u všech bude uvedena na tutéž míru, takže všichni vstanou v téže postavě.

Mimo to Filosof praví v II. O duši, že „všech majících přirozenost je konec a způsob velikosti a růstu“. Ale ten konec není než ze síly tvaru, jemuž se musí přizpůsobiti velikost, jakož i všechny jiné případy. Poněvadž tedy všichni lidé mají druhový tvar, ve všech musí býti podle látky táž míra velikosti, není-li chyba. Ale chyba přírody bude opravena při vzkříšení. Tedy všichni vstanou v téže postavě.

Mimo to velikost vzkříšeného nebude moci býti úměrná přírodní síle, jež prvně utvářela tělo; neboť jinak, kteří nemohli býti přivedeni k větší velikosti silou přírody, nikdy by nevstali ve větší velikosti, což je nesprávné. Tedy ona velikost musí býti úměrná síle obnovující lidské tělo vzkříšením, a látce, z níž je obnovováno. Ale síla obnovující všechna těla je táž početně, totiž božská síla: všecken však popel, z něhož se obnovují lidská těla, se má stejně k přijetí činnosti řečené síly. Tedy k téže velikosti se ukončí vzkříšení všech lidí; a tak totéž co dříve.

Avšak proti, přírodní velikost sleduje přírodu každého jedince. Ale při vzkříšení se nezmění příroda jedince. Tedy ani jeho přírodní velikost. Ale není tatáž přírodní velikost všech. Tedy všichni nevstanou v téže postavě.

Mimo to lidská přirozenost bude obnovena vzkříšením ke slávě nebo k trestu. Ale nebude táž velikost slávy nebo trestu ve všech vzkříšených. Tedy ani táž velikost postavy.

Odpovídám: Musí se říci, že při vzkříšení nebude obnovena lidská přirozenost pouze vzhledem k těmž druhově, nýbrž také vzhledem k těmž početně. A proto při vzkříšení jest dbáti nejen co přísluší přirozenosti druhu, nýbrž co přísluší přirozenosti jedince. Příroda druhu pak má nějakou velikost, již ani nepřevyšuje, ani od ní se neodchyluje bez chyby; kterážto velikost však má nějaké stupně šířky, a nesmí se bráti podle určité míry. Každý pak jedinec dosahuje v lidském druhu pod konci oné šířky nějakého stupně velikosti, jež přísluší přirozenosti jedince: a k této je přivedena na konci růstu, nebyla-li nějaká chyba v díle přírody, jež něco přidala nebo ubrala řečené velikosti: čehož míra se pak bere podle poměru tepla rozšiřujícího a vlhkosti rozšiřitelné, což nemá tutéž sílu ve všech. A proto všichni nevstanou v téže velikosti; ale každý vstane v oné velikosti, v níž by byl na konci růstu, kdyby nebyla chyba přírody, nebo nedostatek, co však nadbývá nebo chybí člověku, vymýtí nebo doplní božská moc.

K prvnímu se tedy musí říci, což je již patrné z řečených, že se neříká, že všichni vstanou v témže věku, jakoby všem patřila tatáž velikost trvání, ale protože bude všech týž stav dokonalosti; ten pak stav může býti zachován ve velké i malé velikosti.

K druhému se musí říci, že velikost tohoto jedince nejen že odpovídá tvaru druhu, nýbrž také přírody, nebo látce jedince. A proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že velikost vzkříšeného není úměrná síle obnovující, protože ona není z přirozenosti těla; ani popelu podle onoho stavu, v němž je před vzkříšením; nýbrž přirozenosti, kterou měl prve jedinec. Avšak, jestliže utvářející síla pro nějaký nedostatek nemohla přivést k náležité velikosti, jež patří druhu, Boží moc doplní při vzkříšení nedostatek; jak je patrné u trpaslíků; a týž je důvod u těch, kteří byli nesmírně výšky přes náležitost přírody.

LXXXI. ČLÁNEK 3.

Zda všichni vstanou v mužském rodu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všichni vstanou v mužském rodu, protože se praví Efes. 4, že „všichni půjdeme vstříc co dokonalý muž“, atd. Tedy nebude tam leč mužský rod.

Mimo to v budoucnu všechno představenství ustane, jak praví Glossa I. Kor. 15. Ale žena přírodním řádem je poddána muži. Tedy ženy nevstanou v ženském rodu, nýbrž v mužském.

Mimo to nevstane to, co je příležitostně a mimo úmysl přírody uvedeno, protože při vzkříšení

bude odstraněna každá chyba. Ale ženský rod je mimo úmysl přírody uveden z nedostatku utvářející síly v semeni, jenž nemůže přivést látku počatého ke tvaru mužskému; proč praví Filosof, XVI. O živočiš., že „žena je nezdařený muž“. Tedy ženský rod nevstane.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XXII. O Městě Božím: „Lépe se zdají chápati, kteří nepochybují, že obojí rod vstane.

Mimo to Bůh obnoví při vzkříšení, co v člověku učinil v prvním stavu. Ale on učinil ženu ze žebra muže, jak je patrné Gen. 2. Tedy on obnoví ženský rod při vzkříšení.

Odpovídám: Musí se říci, že jako, uvažuje-li se přirozenost jedince, patří různá velikost různým lidem: tak, uvažuje-li se přirozenost jedince, patří různost rodu různým lidem: a tato různost přísluší také dokonalosti druhu, jehož různé stupně jsou vyplňovány řečenou růzností rodu nebo velikostí. A proto, jako vstanou lidé v různých postavách, tak v různých rodech: a byť bude různost rodů, nebude přece zahanbovati vzájemný pohled, protože nebude náruživosti nutkající k hanlivým úkonům, z nichž se působí zahanbení.

K prvnímu se tedy musí říci, že když se praví: „Všichni půjdeme vstříc Kristu co dokonalý muž, nepraví se o mužském rodu, nýbrž o síle ducha, jež bude ve všech i mužích i ženách.

K druhému se musí říci, že žena pro slabost přírody je poddána muži i co do moci ducha i co do síly těla. Ale po vzkříšení nebude rozdílu v těchto podle různosti rodů, nýbrž spíše podle různosti zásluh. A proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že i když zrození ženy je mimo úmysl přírody částečné, je přece z úmyslu přírody všeobecné, jež k dokonalosti lidského druhu vyžaduje obojí rod: ani tam nebude nějaký nedostatek z rodu, jak je patrné z řečených.

LXXXI. ČLÁNEK 4.

Zda všichni vstanou v životě živočišném.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vstanou v životě živočišném, že totiž užívají úkonu živné síly a rodivé, protože naše vzkříšení bude soutvárné se vzkříšením Kristovým. Ale o Kristu se praví, že po vzkříšení pojedl, jak je patrné Jan posl. a Luk. posl. Tedy i lidé po vzkříšení budou jísti, a z téhož důvodu budou roditi.

Mimo to rozlišení rodu je řízeno k rození: a podobně nástroje, jež slouží živné síle, jsou zřízeny k jedení. Ale člověk se všemi takovými vstane. Tedy bude užívatí úkonů síly rodivé a živné.

Mimo to celý člověk bude oblažen i podle duše i podle těla. Ale blaženost nebo štěstí podle Filozofa, I. Ethic, spočívá v dokonalé činnosti. Tedy všechny mohutnosti duše a všechny údy musejí býti ve svých úkonech v blažených po vzkříšení; a tak totéž co dříve.

Mimo to v blažených po vzkříšení bude dokonalá a blažená spokojenost. Ale taková spokojenost uzavírá všechna potěšení: protože blaženost podle Boetia, je „stav sloučením všech dober dokonalý“; a dokonalé je, čemu nic nechybí. Poněvadž tedy v úkonu síly rodivé a živné je veliké potěšení, zdá se, že takové úkony, náležející k živočišnému životu, budou v blažených, a mnohem více v jiných, kteří budou míti méně duchová těla.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 22: „Po vzkříšení ani nebude ženění a vdávání.“

Mimo to rození je zřízeno na odpomoc nedostatku, který nastal smrtí, a na rozmnožení lidského pokolení; a jedení na obnovení ztraceného a na růst velikosti. Ale ve stavu vzkříšení bude již lidské pokolení míti celé množství jedinců od Boha vyměřené, protože až k tomu bude rození prodlouženo; podobně také každý člověk vstane v náležité velikosti; ani nebude více smrti, ani nenastane nějaká ztráta částí člověka. Tedy by byl nadarmo úkon rodivé a živné síly.

Odpovídám: Musí se říci, že vzkříšení nebude nutné člověku pro jeho první dokonalost, jež spočívá v úplnosti těch, jež se týkají přirozenosti, protože k tomu může člověk dojít ve stavu přítomného života činností přírodních příčin: ale nutnost vzkříšení je k dosažení poslední dokonalosti, jež spočívá v dosažení posledního cíle. A proto ony přírodní činnosti, jež jsou řízeny k působení nebo uchování první dokonalosti, nebudou ve vzkříšení; a takové jsou činnosti živočišného života v člověku, a činnosti přírody v živlech a pohyby nebe. A proto všechna tato ustanou při vzkříšení. A protože jísti a pít, a spát a roditi náležejí k živočišnému životu, poněvadž jsou k

první dokonalosti přírody zařízena, proto při vzkříšení taková nebudou.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono jedení, jímž Kristus jedl, nebylo nutné, jako by potřebovala pokrmů lidská přirozenost po vzkříšení; ale bylo ze síly, aby ukázal, že znovu vzal pravou lidskou přirozenost, již dříve měl v onom stavu, když s učedníky jedl a pil. Toto ukázání však nebude nutné po obecném vzkříšení, protože všem bude známo. A proto se praví, že Kristus jedl výjimečně, tím způsobem mluvy, jímž právníci praví, že „výjimka je uvolnění obecného práva“, protože Kristus nedbal toho, co obecně náleží vzkříšeným, totiž neužívat pokrmů, z řečené příčiny. A proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že rozdíl rodů a rozmanitost údů bude k obnovení dokonalosti lidské přirozenosti i v druhu i v jedinci; pročez nenásleduje, že jsou nadarmo, byť živočišné činnosti chybějí.

K třetímu se musí říci, že řečené činnosti nenáleží člověku, jakožto člověku, jak také praví Filosof v X. Ethic.; a proto v nich nespočívá blaženost lidského těla; ale lidské tělo bude oslaveno z přetékání z rozumu, jímž je člověk člověkem, pokud mu bude poddáno.

Ke čtvrtému se musí říci, že tělesná potěšení, jak praví Filosof v VII. Ethic, jsou léčivá, protože se dávají člověku k odstranění nechuti; nebo také nezdravá, pokud se v nich člověk nezřízeně těší, jako by byla pravá potěšení; jako člověk mající pokaženou chuť, těší se z některých, jež zdravým nejsou potěšením. A proto taková potěšení nemusejí býti z dokonalosti blaženosti, jak židé a saraceni tvrdí, a někteří kacíři tvrdili, kteří slují chiliasté; kteřížto také podle nauky Filosa se nezdaří míti zdravý cit; pouze totiž duchovní potěšení podle něho jsou jednoduše potěšení, a pro sebe vyhledavatelná: a proto pouze ona se vyžadují k blaženosti.

OTÁZKA LXXXII. O NETRPNOSTI TĚL BLAŽENÝCH VZKŘÍŠENÝCH

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o podmínkách blažených vzkříšených; a nejprve o jejich netrpnosti těl; za druhé o jemnosti; za třetí o pohyblivosti; za čtvrté o jasnosti. O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda svatí vzkříšení vstanou netrpní vzhledem k tělům.
2. Zda bude všech stejná netrpnost.
3. Zda ona netrpnost vylučuje skutkově cit u oslavených těl.
4. Zda jsou v nich všechny smysly skutkově.

LXXXII. ČLÁNEK 1. Zda těla svatých po vzkříšení budou netrpná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že těla svatých po vzkříšení nebudou netrpná. Všechno smrtelné totiž je trpné. Ale člověk po vzkříšení bude živočich rozumový smrtelný; to je totiž výměr člověka, jenž nikdy od něho nebude odloučen. Tedy tělo bude trpné.

Mimo to všechno, co je v možnosti ke tvaru druhého, je trpné od jiného, protože podle toho je něco trpné od jiného, jak se praví v I. O rození. Ale těla svatých po vzkříšení budou v možnosti k jinému tvaru. Tedy budou trpná. Důkaz střední: která mají společnou látku, jedno z nich je v možnosti ke tvaru druhého; látka totiž, pokud je pod jedním tvarem, neztrácí možnost k jinému tvaru. Ale těla svatých po vzkříšení budou míti se živly společnou látku, protože z téže látky budou obnovena, z níž jsou nyní. Tedy budou v možnosti k jinému tvaru; a tak budou trpná.

Mimo to „Protivy mají vrozeno navzájem jednati a trpěti“, jak praví Filosof v I. O rození. Ale těla svatých po vzkříšení budou složena z protiv, jako i nyní jsou. Tedy budou trpná.

Mimo to v lidském těle vstane krev a jiné šťávy, jak bylo svrchu řečeno. Ale ze vzájemného boje šťáv se rodí nemoci, a takové trpnosti v těle. Tedy budou těla svatých po vzkříšení trpná.

Mimo to více odporuje dokonalosti nedostatek skutkový než nedostatek v možnosti. Ale trpnost obnáší pouze nedostatek v možnosti. Poněvadž tedy na tělech blažených budou nějaké nedostatky skutkově, jako jizvy ran u mučedníků, jako byly v Kristu, zdá se, že nic nezanikne z je-

jich dokonalosti, stanoví-li se, že mají těla trpná.

Avšak proti, všechno trpné je porušné, protože způsobení trpnosti odlučuje od podstaty. Ale těla svatých po vzkříšení budou neporušná, jak se praví I. Kor. 15: „Zasévá se ve slabosti, vstane v neporušenosti." Tedy budou netrpná.

Mimo to silnější netrpí od slabšího. Ale žádné tělo nebude silnější než těla svatých, o nichž se praví I. Kor. 15: „Zasévá se ve slabosti, vstane v moci." Tedy budou netrpná.

Odpovídám: Musí se říci, že trpnost říká se dvojmo: jedním způsobem obecně, a tak každé přijetí sluje trpnost, ať to, co je přijato, je vhodné přijímajícímu a zdokonalující je, nebo protivně a porušující. A od vzdálení takové trpnosti oslavená těla neslují netrpná, poněvadž nic, co je dokonalé, se od nich nesmí odnít. Jiným způsobem trpnost sluje vlastně již Damašský, v II. kn. O víře orthod., takto vyměřuje: „Trpnost je pohyb mimo přirozenost." Pročez nemírný pohyb srdce sluje jeho trpnosti, ale umírněný sluje jeho činnosti. A důvod toho je, že všechno, co trpí, je taženo ke koncům činitelovým, protože činitel si připodobňuje trpící, a proto trpící, jako takový, je tažen mimo vlastní konce, v nichž byl. Tak tedy, bere-li se vlastně trpnost, nebude v tělech vzkříšených svatých možnost trpnosti; a proto budou slouiti netrpná. Důvod této netrpnosti však od různých různě se označuje. Někteří totiž ji přidělují podmínce živlů, jež tehdy budou jinak v těle než nyní. Praví totiž, že živly tam zůstanou dle podstaty: ale jakosti činné a trpné budou od nich odňaty. Ale to se nezdá pravdivé, protože jakosti činné i trpné jsou z dokonalosti živlů: pročez, kdyby bez nich byly obnoveny živly v těle vzkříšeného, byly by menší dokonalosti, než nyní jsou. A mimo to, poněvadž ony jakosti jsou vlastní případy živlů, způsobené z jejich tvaru a látky, zdá se velmi nemyslitelné, že příčina zůstává a účinek je odstraněn.

A proto jiní praví, že zůstanou jakosti, ale nebudou míti vlastní činnosti, které vykoná Boží moc k uchování lidského těla. Ale zdá se, že ani to nemůže obstáti; protože ke smíšení se vyžaduje činnost a trpnost činných a trpných jakostí; a podle převahy jednoho nebo druhého se vytvářejí smíšeniny různého složení: což třeba tvrditi o těle vzkříšeného, protože tam bude maso a kosti, a takové části, jimž všem nepřísluší jedno složení. A mimo to podle toho se netrpnost nemůže v nich stanovit jako dar, protože by nedávala nějaké uzpůsobení netrpné podstatě, nýbrž pouze zabránění trpnosti ze zevnějšího, totiž od božské moci, jež by také mohla učiniti totéž s tělem člověka ve stavu tohoto života.

A proto jiní praví, že v samém těle bude něco zabraňujícího trpnosti oslavených těl, totiž povaha pátého tělesa, buď nebeského, jež stanoví složkou lidského těla ke smíření živlů v jakousi harmonii, aby skrze ni mohly býti náležitou látkou rozumové duše; avšak ve stavu tohoto života, pro převahu živlové přírody, tělo lidské trpí podobně jako jiné živly; *ale při vzkříšení bude vládnouti* povaha pátého tělesa; a proto lidské tělo bude učiněno netrpným podobně jako nebeské těleso. Ale to nemůže obstáti, protože páté tělo nepřichází hmotně do složení lidského těla, jak bylo v II. knize ukázáno. A mimo to je nemožné říci, že nějaká přírodní síla, jakou je síla nebeského tělesa, přenesla lidské tělo k vlastnosti slávy, jakou je netrpnost oslaveného těla, poněvadž neproměnlivost lidského těla přiděluje Apoštol síle Kristově, protože „jaký nebeský, takový též nebeští", I. Kor. 15; a Filip 3: „Přetvoří tělo poníženosti naší připodobněné tělu jasnosti své, podle činnosti, již si může podrobiti všechna," atd. A mimo to nemůže přirozenost nebeská tak vládnouti v lidském těle, aniž by zůstala živlová příroda, která ze svých bytnostních prvků má trpnost.

A proto jinak se musí říci, že každá trpnost je vítězstvím činitele nad trpícím, jinak by jej netáhla ke svým koncům. Je však nemožné, aby něco vládlo nad trpícím, leč pokud je oslabena vláda vlastního tvaru nad látkou trpícího, mluvíme-li o trpnosti, jež je proti přirozenosti, o níž nyní mluvíme; látka totiž není poddána jedné protivě, aniž by přestala nebo aspoň se zmenšila vláda jiné nad ní. Tělo pak lidské a cokoli v něm je, bude dokonale podrobena rozumové duši, jako duše dokonale bude podrobena Bohu. A proto v oslaveném těle nebude moci býti nějaká změna proti oné úpravě, již je zdokonalováno duší; a tak ona těla budou netrpná.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Anselma, v II. kn. Proč Bůh člověkem, „smrtelné se klade do výměru člověka od filosofů, kteří nevěřili, že celý člověk může býti někdy nesmrtelný," protože neviděli lidi, než podle stavu této smrtelnosti. — Nebo lze říci, že, podle Filosofo, v VIII. Me-

tafysic., protože bytnostní rozdíly jsou nám neznámy, užíváme někdy rozdílů případkových na označení rozdílů bytnostních, jež jsou příčinami případkových. Pročež smrtelné se neklade do výměru člověka, jako by sama smrtelnost náležela k bytnosti člověka, nýbrž proto, že ono, co je příčinou trpnosti a smrtelnosti podle přítomného stavu, totiž složení z protiv, je z bytnosti člověka; ale tehdy nebude příčinou jí pro vítězství duše nad tělem.

K druhému se musí říci, že dvojí je možnost, vázaná a svobodná. A to je pravdivé nejen o možnosti činné, nýbrž také o trpné. Tvar totiž váže možnost látky, určuje ji k jednomu; a podle toho vládne nad ní. A protože v porušných věcech nevládne dokonale tvar nad látkou, nemůže ji dokonale vázati, aby nikdy nějakou trpností nepřijala uzpůsobení protivné tvaru. Ale u svatých po vzkříšení zcela duše bude vládnouti nad tělem; a tu vládu nebude možno nějakým způsobem odejmouti, protože ona bude neproměnně Bohu poddána, což nebylo ve stavu nevinnosti. A proto v oněch tělech zůstává táž možnost k jinému tvaru, která je nyní, co do podstaty možnosti; ale bude vázána vítězstvím duše nad tělem, takže nikdy nemůže vejíti v úkon trpnosti.

K třetímu se musí říci, že živlové jakosti jsou nástroji duše, protože teplo ohně v těle živočicha je řízeno v úkonu živení silou duše. Když však hlavní činitel je dokonalý, a není nějaká vada v nástroji, žádná činnost nevychází z nástroje, leč podle uzpůsobení hlavním činitelem. A proto v tělech svatých po vzkříšení žádná činnost nebo trpnost nebude moci vycházeti z jakostí živlových, jež je proti uzpůsobení duše, jež zamýšlí zachovati tělo.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Augustina, v Listu Consentiovi, „Boží moc může z této viditelné a poddajné přirozenosti těl vzít jakosti, které chce, jiné ponechati“. Pročež jako od ohně peci Chaldejské vzal sílu pálení vzhledem k něčemu, že těla jinochů byla zachována nedotčena, ale zůstala vzhledem k něčemu, že oheň ono dříví spálil, tak odejme od štáv trpnost a ponechá přirozenost. Způsob však, jak se to stane, byl pověděn.

K pátému se musí říci, že jizvy ran nebudou na svatých, ani na Kristu nebyly, pokud obnášejí nějaký nedostatek, nýbrž pokud jsou znamením nejstálější síly, jíž trpěli pro spravedlnost a víru; takže z toho i jim i jiným roste radost. Pročež praví Augustin XXII. O Městě Božím: „Nevím, jak cítíme takovou lásku k mučedníkům blaženým, že chceme v onom království viděti na jejich těle jizvy ran, jež pro Krista snášeli, a snad uvidíme; neboť nebude v nich nevzhlednost, nýbrž důstojnost, a bude zářiti jakási krása ne těla, byť v těle, nýbrž ctnosti.“ Jestliže však nějaké údy mučedníkům byly uřaty nebo odňaty, nebudou bez těchto údů při vzkříšení mrtvých, jimž bylo řečeno Luk. 21: „Vlas s hlavy vaší nezahyne.“

LXXXII. ČLÁNEK 2.

Zda netrpnost bude u všech stejná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že netrpnost u všech bude stejná, protože I. Kor. 15 praví Glossa, že „stejně všichni mají, že nemohou trpěti“. Ale proto nemohou trpěti, že mají dar netrpnosti. Tedy netrpnost bude stejná ve všech. *Mimo to* zápory nepřijímají více a méně. Ale netrpnost je jakýsi zápor nebo postrádání trpnosti. Tedy nemůže býti větší v jednom než v druhém.

Mimo to více bílé sluje, co je s černým nesmíšenější. Ale žádnému z těl svatých nebude přimíseno něco trpnosti. Tedy všechna budou stejně netrpná.

Avšak proti, zásluze má odpovídati odměna úměrně. Ale ze svatých měli někteří větší zásluhy. Tedy, poněvadž netrpnost je jakási odměna, zdá se, že v některých je větší než v jiných.

Mimo to netrpnost se rozděluje od daru jasnosti. Ale ta nebude ve všech stejná, jak je patrné I. Kor. 15. Tedy ani netrpnost.

Odpovídám: Musí se říci, že netrpnost lze uvažovati dvojmo; buď o sobě, nebo podle její příčiny. Jestliže se uvažuje o sobě, protože obnáší pouhý zápor nebo postrádání, nepřijímá více nebo méně, ale bude stejná u všech blažených. Jestliže však se uvažuje podle své příčiny, tak bude větší v jednom než v druhém. Příčinou toho pak je vláda duše nad tělem; ta pak vláda je působena tím, že sama duše požívá Boha nepohnutelně: pročež v onom, kdo dokonaleji požívá Boha, je větší příčina netrpnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa mluví o netrpnosti o sobě, a ne podle její příčiny.

K druhému se musí říci, že ačkoli zápory a postrádání o sobě nejsou napjaté ani chabé, přece

jsou napjaté nebo volné ze svých příčin; jako se praví, že je místo více tmavé, které má četnější a větší překážky světla.

K třetímu se musí říci, že některá jsou napjatá nejen z odstupu od protivy, nýbrž také od přístupu ke konci, jako je napjaté světlo. A proto také netrpnost je větší v jednom než v druhém; ačkoli v žádném nezůstává něco trpnosti.

LXXXII. ČLÁNEK 3.

Zda netrpnost vylučuje z oslavených těl úkon smyslu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že netrpnost vylučuje z oslavených těl úkon smyslu, *protože*, jako praví Filosof v I. O duši: „Smysl jest jakési trpění." Těla oslavená však budou netrpná. Tedy nebude úkon smyslů.

Mimo to proměna přírodní předchází živočišné proměně, jako přírodní bytí předchází bytí rozumovému. Ale oslavená těla pro netrpnost nebudou proměňována přírodní proměnou. Tedy ani proměnou živočišnou, jež se vyžaduje k smyslu.

Mimo to, kdykoliv je smysl s novým vjemem, je nový soud. Ale tam nebude nový soud, protože „nebude tam proudění myšlenek". Tedy ani tam nebude úkon smyslu.

Mimo to, když duše je v napjatém úkonu jedné mohutnosti, ochabuje úkon jiné mohutnosti. Ale duše bude vrcholně napjatá v úkonu rozumové síly, jíž bude patřiti na Boha. Tedy nebude nějak v úkonu smyslové síly.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 1: „Uvidí jej každé oko." Tedy tam bude úkon smyslu.

Mimo to, podle Filosofova v I. O duši, „oživené od neoživeného se liší smyslem a pohybem." Ale tam bude úkon pohybu, protože „jako jiskry po strnisku poběží". Tedy i úkon smyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že všichni tvrdí, že je nějaký smysl v tělech blažených; jinak tělesný život svatých po vzkříšení by se podobal spíše spánku než bdění; což nepatří oné dokonalosti, protože ve spánku smyslové tělo není posledním uskutečňováním života, pročez spánek sluje poloviční život. Ale ve způsobu smyslu různí různě smýšlejí.

Někteří totiž praví, že oslavená těla budou netrpná, a proto nevnímavá cizího vlivu, a mnohem méně než nebeská těla, protože tam nebude úkon smyslu přijetím nějaké podoby od smyslových, nýbrž spíše vysíláním. Ale to nemůže býti, protože při vzkříšení přirozenost druhu zůstane táž v člověku a ve všech jeho částech. Taková však je přirozenost smyslu, aby byl mohutností trpnou, jak dokazuje Filosof v II. O duši. Pročež, kdyby při vzkříšení smysly svatých vysílaly a nepřijímaly, nebyl by u nich smysl mohutností trpnou, nýbrž činnou, a tak by nebyl téhož druhu jako smysl, který je nyní, ale byl by nějaká jiná síla jim daná; jako totiž látka se nikdy nestane tvarem, tak mohutnost trpná nikdy se nestává činnou.

A proto jiní praví, že úkon smyslu nebude sice přijímáním od vnějších smyslových, nýbrž plynutím z vyšších sil; takže, jako nyní vyšší síly přijímají od nižších, tak opačně tehdy nižší přijmou od vyšších. Ale tento způsob přijetí není pravé cítění, protože každá mohutnost trpná podle pojmu svého druhu je určena k nějakému zvláštnímu činnému: protože mohutnost jako taková má vztah k tomu, čemu se přiděluje. Pročež, ježto vlastní činné ve vnějším smyslu je věc jsoucí mimo duši, a ne její znak, jsoucí v obraznosti nebo rozumu, jestliže ústrojí smyslu není hýbáno od věcí zevních, nýbrž z obraznosti nebo od jiných vyšších, nebude pravý smysl. Pročež neříkáme, že šílený nebo jiní vadné myslí, v nichž pro přesilu obrazivé síly nastává toto plynutí do ústrojí smyslových, opravdu pociťují, nýbrž že se jim zdá, že pociťují.

A proto se musí říci s jinými, že smysl oslavených těl bude přijímati od věcí, jež jsou mimo duši. Ale jest věděti, že ústrojí smyslová jsou dvojmo měněna od věcí, jež jsou mimo duši; jedním způsobem přírodní změnou, když totiž ústrojí je uzpůsobeno touž přírodní jakostí, jíž je uzpůsobena věc mimo duši, jež naň působí; jako když ruka se oteplí z dotyku teplé věci, nebo voní z dotyku voňavé věci. Jiným způsobem duchovní změnou, když je přijímána smyslová jakost v nástroji podle duchovního bytí, to jest podoba nebo znak jakosti, a ne sama jakost; jako zřítelnice přijímá podobu bělosti, a přece sama se nestává bílou. První tedy přijímání nepůsobí úkon smyslu, o sobě řečeno, protože smysl přijímá podoby v látce mimo látku, to jest, mimo hmotné bytí, jež měly mimo duši, jak se praví v II. O duši. A toto přijetí mění přirozenost přijímajícího, proto-

že se přijímá tímto způsobem jakost podle svého bytí hmotného. Pročež toto přijetí nebude v oslavených tělech, nýbrž druhé, jež o sobě působí úkon smyslu, a nemění přirozenost přijímajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak již je patrné z řečeného, touto trpností, jež je v úkonu smyslu, jež není nic jiného než řečené přijetí, není taženo tělo mimo svou přírodní jakost, nýbrž duchovně se zdokonaluje. Pročež netrpnost oslavených těl tuto trpnost nevylučuje.

K druhému se musí říci, že každé trpné přijímá činnost činitele podle svého způsobu. Je-li tedy něco, jemuž je vrozeno měnění od činného přírodní a duchovní změnou, přírodní změna předchází změně duchovní, jako bytí přírodní předchází bytí rozumovému. Má-li však vrozeno měnění toliko duchovní, nemusí bytí měněno přírodně, jak je patrné u vzduchu, který nepřijímá barvu podle přírodního bytí, nýbrž pouze podle bytí duchovního; jako opačně těla neoživená jsou měněna smyslovými jakostmi pouze přírodně a ne duchovně. V oslavených tělech však nebude možná nějaká přírodní změna; a proto tam bude toliko duchovní přeměna.

K třetímu se musí říci, že jako bude nové přijetí podoby v ústrojí smyslovém, tak bude nový soud obecného smyslu; nebude však o tom nový soud rozumu, jako je u toho, kdo vidí něco, co dříve věděl. Co však praví Augustin, že „nebude tam proudění myšlenek“, rozumí se o myšlenkách rozumové části. Pročež není k věci.

Ke čtvrtému se musí říci, že když jedno ze dvou je důvodem druhého, zaměstnanost duše jedním není překážkou ani oslabením její zaměstnanosti jiným: jako lékař, když vidí moč, může uvažovati pravidla umění o barvách močí, nikoli méně, nýbrž více. A protože Bůh je vnímán svatými jako důvod všeho, co budou konati nebo poznávati, proto jejich zaměstnanost pocítováním smyslových nebo poznáváním čehokoli nebo konáním v ničem nebude překážeti nazírání Boha, ani naopak. — Nebo se musí říci, že proto jedné mohutnosti překáží v jejím úkonu, když jiná prudce pracuje, protože jedna mohutnost o sobě nestačí k tak napjaté činnosti, nepřispěje-li se jí tím, co se mělo jiným mohutnostem nebo údům vlíti od původu života. A protože u svatých budou všechny mohutnosti nejdokonalejší, jedna bude moci pracovati, aniž by se tím stavěla překážka činnosti jiné mohutnosti, jako též bylo v Kristu.

LXXXII. ČLÁNEK 4.

Zda u blažených po vzkříšení jsou úkony všech smyslů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tam nejsou úkony všech smyslů. Hmat totiž je první mezi všemi jinými smysly, jak se praví v II. O duši. Ale oslavená těla budou postrádati skutkově smyslu hmatu, protože úkon smyslu hmatu nastává změnou živočišného těla od nějakého vnějšího tělesa, převládajícího v některé jakosti činné nebo trpné, jež hmat rozeznává; ale taková přeměna nebude možná. Tedy tam nebudou úkony všech smyslů.

Mimo to smysl chuti slouží úkonu vyživovací síly. Ale po vzkříšení nebude takový úkon, jak bylo řečeno. Tedy nadarmo by tam byla chuť.

Mimo to, po vzkříšení se nic neporuší, protože všechno tvorstvo bude oděno nějakou silou neporušenosti. Ale smysl čichu nemůže mít svůj úkon, leč nastalo-li nějaké porušení, protože vůně se necítí bez nějakého dýmovitého vypařování, jež spočívá v nějakém rozkladu. Tedy smysl čichu nebude tam mít svůj úkon.

Mimo to sluch slouží poučování, jak se praví v knize O smyslu a smyslovém. Ale nebude blaženým po vzkříšení třeba nějakého poučování skrze smyslová, protože budou naplněni božskou moudrostí z patření na samého Boha. Tedy tam nebude sluch.

Mimo to vidění nastává, pokud na zřítelnici se vnímá podoba viděné věci. Ale to nebude možné po vzkříšení u blažených. Tedy tam nebude úkon zraku, který přece vyniká nad všechny smysly. Důkaz střední: ono, co je jasné skutkově, nevnímá viditelnou podobu: pročež zrcadlo přímo položené pod paprsek slunce neodráží podobu protilehlého tělesa. Ale zřítelnice, jako též celé tělo, bude mít dar jasnosti. Tedy tam nebude vnímána nějaká podoba barevného tělesa. *Mimo to* podle perspektivců všechno, co se vidí, vidí se pod úhlem. Ale to nepatří oslaveným tělům. Tedy nebudou mít úkon smyslu zraku. Důkaz střední: Kdykoli se něco vidí pod úhlem, musí být nějaká úměrnost úhlu se vzdáleností viděné věci, protože, co vzdálenějšího se vidí, menší se vidí a

pod menším úhlem: pročez by mohl býti tak malý úhel, že nic z věci by se nevidělo. Bude-li tedy oslavené oko viděti pod úhlem, musí viděti při určité vzdálenosti, a tak, že nevidí něco vzdálenějšího, než nyní vidíme; což se zdá velmi nemyslitelné. A tak se zdá, že úkon smyslu zraku nebude v oslavených tělech.

Avšak proti, mohutnost spojená s úkonem je dokonalejší než nespojená. Ale přirozenost lidská bude v blažených v největší dokonalosti. Tedy tam budou míti všechny smysly svůj úkon.

Mimo to blíže se mají k duši mohutnosti smyslové než tělo. Ale tělo bude odměněno nebo trestáno za zásluhy nebo provinění duše. Tedy i všechny smysly budou odměněny v blažených a budou trestány ve zlých podle potěšení a bolesti a smutku, jež spočívají v činnosti smyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že v oslavených tělech budou všechny mohutnosti smyslů, nebudou však míti úkon než dva smysly, totiž hmat a zrak; a nebude to z nedostatečnosti smyslů, nýbrž z nedostatku prostředí a předmětu; avšak nebudou nadarmo, protože budou pro úplnost lidské přirozenosti a na doporučení moudrosti Tvůrce. Ale to se nezdá pravdivé, protože ono, co je prostředím při těchto smyslech, je také prostředím při jiných. U zraku je totiž prostředím vzduch, který také je prostředím u sluchu a čichu, jak je patrné v II. kn. O duši. Podobně také chuť má spojené prostředí, jakož i hmat; poněvadž chuť je jakýsi hmat, jak se v téže knize praví. Tam také bude vůně, jež je předmětem čichu; poněvadž Církev zpívá, že vůně nejlíbeznější budou těla svatých. Chvála ústní také bude v otčině; pročez se praví v Glosse, k onomu Žalm. 149, 'Vyvyšování Boha v hrdle jejich', že 'srdce a jazyky neustanou chváliti Boha'. A totéž také máme v Glosse, k onomu II. Esdr. 12, 'Za zpěvů a cymbálů', atd.

A proto podle jiných se musí říci, že tam bude úkon čichu a sluchu; ale úkon chuti nebude, aby byla měněna od požití nějakého pokrmu nebo nápoje, jak je patrné z řečených. Leda snad se řekne, že tam bude úkon chuti změnou jazyka od připojení nějaké vlhkosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jakosti, jež vnímá hmat, jsou ony, v nichž je ustanoveno živočišné tělo. Pročez tělu živočíšnému je podle přítomného stavu vrozeno měnění hmatatelnými jakostmi přeměnou přírodní i duchovní od předmětu hmatu. A proto hmat sluje nejvíce hmotný mezi jinými smysly, protože má více připojeno z hmotné změny. Avšak hmotná změna se nemá k úkonu smyslů, který se dokonává duchovní přeměnou, než případkově. A proto v oslavených tělech, u nichž netrpnost vylučuje přírodní změnu, bude změna od hmatatelných jakostí toliko duchovní: jako byla v těle Adamově, jež by ani oheň nemohl spáliti, ani meč seknouti; a přece by *to* býval pociťoval.

K druhému se musí říci, že nebude úkonu chuti, pokud je smysl živný; ale pokud posuzuje chuť, bude snad možný řečeným způsobem.

K třetímu se musí říci, že někteří tvrdili, že vůně není nic jiného, než jakési dýmovité vypařování. Ale toto tvrzení nemůže býti pravdivé, což je patrné z toho, že supové chvátají podle postřehnuté vůně k mrtvolám z nejvzdálenějších míst; poněvadž však by nebylo možné, aby nějaké vypařování došlo od mrtvoly k tak vzdáleným místům, i kdyby se celé rozložilo ve výpary, a hlavně, poněvadž smyslová ve stejné vzdálenosti na všechny strany přeměňují, proto vůně přeměňuje někdy prostředí i nástroj smyslu duchovní změnou, bez nějakého vypařování, dospívajícího k ústroji. Ale že se nějaké vypařování vyžaduje, to je z toho, že vůně v tělech je ztropena vlhkostí: pročez musí nastati rozklad, aby byla postřehnuta. Ale v oslavených tělech bude vůně ve své poslední dokonalosti, nikterak nepotlačována vlhkostí: pročez bude měněna duchovní změnou, jako činí vůně dýmovitého vypařování. A tak bude smysl čichu ve svatých, protože nebude překážeti žádná vlhkost: a pozná nejen pronikavé vůně, jako nyní se u nás stává pro přílišnou vlhkost mozku, nýbrž také nejmenší odlišnosti vůní.

Ke čtvrtému se musí říci, že v otčině bude ústní chvála, ač někteří jinak praví, a pouze duchovní změnou změni ústrojí sluchu v blažených: ani nebude na poučování, aby získali vědění, nýbrž pro dokonalost smyslu a potěšení. Jak však tam bude možné tvořiti hlas, bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že napjatost světla nepřekáží duchovnému přijetí podoby barvy, podrží-li přirozenost průhledného, jak je patrné, že jakkoli se osvětlí vzduch, může býti prostředím při vidění; a čím je více osvětlen, tím jasněji se skrze něj něco vidí, není-li nedostatek ze slabosti zraku. Že pak v zrcadle přímo protilehlém paprsku slunce se neobjeví podoba protilehlého tělesa,

není proto, že se překáží přijetí, nýbrž proto, že se překáží odrazení; aby totiž se tvar objevil v zrcadle, musí býti nějaký odraz od nějakého temného tělesa, a proto se přidává olovo ke sklu v zrcadle. Tuto pak temnost zahání paprsek slunce: pročez se nemůže zjevití nějaká podoba v zrcadle. Jasnost oslaveného těla však neodnímá zřetelnost průhlednost, protože sláva neničí přírodu: pročez velikost jasnosti ve zřetelnosti spíše přispívá k bystrosti zraku než k jeho nedostatku.

K šestému se musí říci, že čím je smysl dokonalejší, z tím menší změny může postřehnouti svůj předmět. Čím však pod menším úhlem zrak je měněn od viděného, tím menší je změna. A odtud je, že silnější zrak z větší dálky může něco viděti, nežli zrak slabší, protože čím vzdáleněji se vidí, tím se vidí pod menším úhlem. A protože zrak oslaveného těla bude nejdokonalejší, z menší změny bude moci viděti: pročez bude moci viděti pod úhlem mnohem menším než nyní může, a v důsledku z mnohem větší dálky.

OTÁZKA LXXXIII. O JEMNOSTI TĚL BLAŽENÝCH

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o jemnosti těl blažených. A o tom jest šest otázek:

1. Zda jemnost je vlastnost oslaveného těla.
2. Zda pro tuto jemnost může býti na jednom místě s jiným tělesem neoslaveným.
3. Zda zázrakem dvě těla mohou býti zároveň na jednom místě.
4. Zda oslavené tělo může býti s jiným oslaveným tělem na jednom místě.
5. Zda oslavené tělo nutně vyžaduje místo sobě rovné.
6. Zda oslavené tělo je hmatatelné.

LXXXIII. ČLÁNEK 1. Zda jemnost je vlastnost oslaveného těla.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jemnost není vlastnost oslaveného těla. Vlastnost slávy totiž převyšuje vlastnost přírody, jako jasnost slávy jasnost slunce, jež je největší v přírodě. Jestliže tedy jemnost je vlastnost oslaveného těla, zdá se, že oslavené tělo bude jemnější než všechno, co je jemné v přírodě, a tak bude jemnější než větry a vzduch; což je kacířství, od Řehoře v městě Cařihradě odsouzené, jak sám vypravuje ve XIV. Moral.

Mimo to, jako teplo a studeno jsou nějaké jakosti jednoduchých těles, totiž živlů, tak i jemnost. Ale teplo a jiné jakosti živlů nebudou v oslavených tělech více napjaty než nyní; ba spíše budou uvedeny do středu. Tedy ani jemnost v nich nebude větší než nyní jest.

Mimo to jemnost se shledává v tělech pro nepatrnost hmoty: pročez těla, jež mají méně hmoty pod stejnými rozměry, nazýváme více jemná; jako oheň než vzduch, a vzduch než vodu a vodu než zem. Ale tolik bude z látky v oslavených tělech, kolik nyní jest; ani rozměry nebudou větší. Tedy nebudou tehdy jemnější než nyní jsou.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 15: „Zasévá se živočišné tělo, vstane duchovní tělo.“ Ale jemnost ducha převyšuje všechnu jemnost těla. Tedy oslavená těla budou nejjemnější.

Mimo to, čím jsou těla jemnější, tím jsou ušlechtlejší. Ale oslavená těla jsou nejušlechtlejší. Tedy budou nejjemnější.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno jemnosti je vzato od síly pronikati. Pročez se praví v II. O rození, že „jemné může naplniti částmi a částmi částí“. Že však nějaké těleso může pronikati, nastává z dvojího. Nejprve z nepatrné velikosti, hlavně podle hloubky a šířky, ne však podle délky, protože pronikání je do hloubky: pročez délka nepřekáží pronikání. Za druhé z nepatrnosti hmoty; pročez řídká nazýváme jemná. A protože v řídkých tělesech více převládá tvar nad hmotou, proto bylo přeneseno jméno jemnosti na ona tělesa, jež nejlépe podléhají tvaru, a nejuplněji jsou od něho zdokonalována; jako říkáme, že jemnost je ve slunci a měsíci a jiných takových: jako také zlato nebo něco takového může slouti jemné, když nejdokonaleji jest úplně v bytí a síle svého druhu. A poněvadž netělesné věci postrádají velikosti a látky, proto jméno jemnosti se na ně pře-

naši ne pouze pro jejich podstatu, nýbrž také pro jejich sílu. Jako totiž jemné sluje pronikavé, protože dosahuje až k jádru věci, tak také sluje nějaký rozum jemný, protože dospívá k nahlédnutí vnitřních zásad a skrytých přírodních vlastností věci. A podobně se praví, že má někdo jemný zrak, protože něco nejmenšího může zrakem postřehnouti. A podobně je s jinými smysly.

A podle toho různí různě přidělovali oslaveným tělům jemnost. Někteří totiž kacíři, jak vypravuje Augustin, XIII. O Městě Božím, přidělovali jim jemnost podle způsobu, jímž duchovní podstaty slují jemné, řkouce, že při vzkříšení tělo se promění v ducha, a pro to těla vzkříšených apoštol nazývá duchovními. Ale to nemůže obstát. Nejprve proto, že tělo nemůže přejít v ducha, poněvadž nemá společnou hmotu; což také Boetius ukazuje v knize O dvou přirozenostech. Za druhé, protože, kdyby to bylo možné, proměnou těla v ducha nevstal by člověk, který přírodně sestává z duše a těla. Za třetí proto, že kdyby Apoštol tak rozuměl, jako jmenuje těla duchovní, ze stejného důvodu by jmenoval těla duševní, jež se proměnila v duši, což je patrně nesprávné. — Pročež někteří kacíři řekli, že tělo při vzkříšení zůstane, ale bude mít jemnost na způsob zředění; takže těla lidská při vzkříšení budou podobná vzduchu nebo větru, jak vypravuje Řehoř. Ale to také nemůže obstát, protože po vzkříšení měl Pán tělo hmatatelné, jak je patrné Luk. posl., jež především jest mít za jemné. A mimo to tělo lidské vstane s masem a kostmi, jako tělo Páně, jak se praví Luk. posl.: „Duch nemá masa a kostí, jako vidíte že mám," a Job. 19 se praví: „V těle mém uvidím Pána, Spasitele svého." Přirozenost masa a kosti však řečené zředění nepřipouští.

A proto jest vyznačiti oslaveným tělům jiný způsob jemnosti, že slují jemná pro nejúplnější dokonalost těla. Ale tuto úplnost jim někteří přidělují pro pátou, to jest nebeskou, bytnost, jež v nich nejvíce tehdy bude vládnouti. To však nemůže býti; nejprve, protože nic z páté bytnosti nemůže vejíti ve složení tělesa, jak bylo ukázáno v II. knize. Za druhé, protože, i kdyby vešla ve složení lidského těla, nemohlo by se rozuměti, že by tehdy vládla více než nyní nad živlovou přírodou, leda tak, že tehdy by bylo více z nebeské přirozenosti v lidských tělech podle ličnosti, a tak by lidská těla nebyla též postavy, leč snad by se umenšila živlová látka v člověku, což odporuje úplnosti vzkříšených; nebo tak, že živlová příroda by nabyla vlastností nebeské přírody z její vlády v těle, a tak přírodní síla by byla příčinou oslavené vlastnosti, což je nemyslitelné.

A proto jiní praví, že řečená úplnost, z níž lidská těla slují jemná, bude z ovládnutí těla oslavenou duší, jež je tvarem těla, pročež oslavené tělo sluje duchovní, jako zcela poddané duchu. První však podrobení, jímž tělo duši je podrobeno, je na podíl druhového bytí, pokud se jí podrobuje jako látka tvaru. Potom se jí podrobuje k jiným dílům duše, pokud duše je hybatel. A proto první důvod duchovnosti v těle je z jemnosti, a potom z pohyblivosti a jiných vlastností oslaveného těla. A proto Apoštol v duchovosti se dotkl daru jemnosti, jak vykládají Učitelé. Pročež také Řehoř praví, že „oslavené tělo sluje jemným z účinku duchovní mohutnosti".

A tím je patrné řešení *k námítkám*, jež platí o jemnosti, která je ze zřetování.

LXXXIII. ČLÁNEK 2.

Zda pro tuto jemnost přísluší oslavenému tělu býti na témž místě s jiným tělesem neostaveným.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pro tuto jemnost přísluší tělu, že je zároveň na témž místě s jiným tělesem neoslaveným, protože, jak se praví Filip. 3, „přetvoří tělo naší poníženosti, připodobněné tělu své jasnosti". Ale tělo Kristovo mohlo býti zároveň s jiným tělesem na témž místě, jak je patrné z toho, po vzkříšení vešel zavřenými dveřmi, jak se praví Jan. 20. Tedy též oslavená těla pro jemnost budou moci býti s jinými tělesy neoslavenými na témž místě.

Mimo to oslavená těla budou ušlechtilější než všechna jiná tělesa. Ale některá nyní pro svou ušlechtilost mohou býti zároveň s jinými tělesy, totiž sluneční paprsky. Tedy mnohem více to přísluší oslaveným tělům.

Mimo to nebeské těleso nelze dělit, alespoň co do podstaty sfér, pročež se praví Job. 37, že „nebesa jako z kovu ulita pevná jsou". Nemůže-li tedy oslavené tělo býti zároveň s jiným tělesem na témž místě pro jemnost, nikdy nebude moci vystoupiti k nebi ohňovému, což je bludné.

Mimo to tělesu, jež nemůže zároveň býti s jiným tělesem, může druhé postavit překážku v jeho pohybu, nebo také je uzavřít. Ale to se nebude moci přihoditi oslaveným tělům. Tedy budou

moci zároveň býti na témž místě s jinými tělesy. *Mimo to*, jako se má bod k bodu, tak čára k čáře plocha k ploše a těleso k tělesu. Ale dva body mohou býti zároveň, jak je patrné, když dvě čáry se dotýkají; a podobně dvě čáry při dotyku dvou ploch, a dvě plochy při dotyku dvou těles, protože „styčná jsou, jejichž kraje, jsou zároveň“. Proto není proti přirozenosti tělesa, aby mohlo býti zároveň s jiným tělesem na témž místě. Ale kolik ušlechtilosti snese přirozenost těla, všechno bude uděleno oslavenému tělu. Tedy oslavené tělo z vlastnosti své jemnosti bude míti, že může býti zároveň s jiným tělesem na témž místě.

Avšak proti jest, co praví Boetius v kn. O Trojici: „V počtu rozdíl činí různost případků. Neboť tři lidé se neliší ani rodem ani druhem, nýbrž svými případky. Neboť, odloučíme-li od nich vůbec všechny případy, přece místo má každý jiné, jež nemůžeme žádným způsobem sloučiti v jedno.“ Tedy, jsou-li dána dvě tělesa na jednom místě, bude početně jedno těleso.

Mimo to oslavená těla budou míti větší shodnost s místem než andělští duchové. Ale početní rozlišení andělských duchů, jak někteří praví, nemůže býti, nejsou-li na různých místech: a proto tvrdí, že musí býti na místě, a že před světem nemohli býti stvořeni. Tedy mnohem spíše musejí říci, že dvě tělesa jakákoli nemohou býti zároveň na témž místě. *Odpovídám:* Musí se říci, že nelze říci, že oslavené tělo pro svou jemnost má možnost býti s jiným tělesem na témž místě, leč, je-li jemností odňato od něho to, co mu nyní brání býti zároveň s jiným tělesem na témž místě. Praví pak někteří, že mu brání v tomto stavu tělesnost, jíž vyplňuje místo; kterážto pak tělesnost bude od něho vzata darem jemnosti. Ale nemůže to obstáti pro dvojí. Nejprve, protože tělesnost, kterou odejme dar jemnosti, náleží k nedostatku: třebaš, nějaká nespořádanost hmoty, nedokonale podléhající svému tvaru. Všechno totiž, co náleží k úplnosti těla, vstane v těle, jak se strany tvaru, tak se strany hmoty. Že však nějaké tělo vyplňuje místo, to má z toho, co je z úplnosti jeho přirozenosti, a ne z nějakého nedostatku přírody. Poněvadž totiž plné je protilehlé prázdnu, pouze to nevyplňuje místo, čeho položení na místo nicméně zanechá místo prázdno. Prázdno však se vyměřuje ve IV. Fysic, že je „místo nevyplněné smyslovým tělem“. Někaké tělo však sluje smyslové z látky a tvaru a přírodních případků, což všechno náleží k úplnosti přirozenosti. Také jest jisté, že oslavené tělo bude smyslové i podle hmatu, jak je patrné na těle Páně, Luk. posl.; neboť ani mu nebude chyběti látka, nebo tvar, nebo přírodní případy, totiž teplo, studeno a taková. Z čehož je patrné, že oslavené tělo, přes dar jemnosti, vyplní místo. Nerozumné se totiž zdá říci, že místo, kde bude oslavené tělo, bude prázdno. Za druhé řečený jejich důvod neplatí, protože zabránění spolusoucnosti těla na témž místě je více než vyplňovati místo. Myslíme-li totiž, že odloučené rozměry jsou bez látky, ony rozměry nevyplňují místo. Pročež někteří tvrdící prázdno řekli, že prázdno je místo, na němž jsou tyto rozměry bez nějakého smyslového těla; a přece ony rozměry zabrání, že nejsou zároveň s jiným tělesem na témž místě, jak je patrné z Filosofova ve IV. Fysic. a III. Metafysic, kde má za nevhodné, aby matematické těleso, jež není nic jiného než odloučené rozměry, bylo zároveň s jiným tělesem přírodním smyslovým. Pročež, kdyby jemnost oslaveného těla vzala mu to, co je vyplňovati místo, přece by nenásledovalo, že by proto mohlo býti s jiným tělesem na témž místě, protože odklizením toho, co je menší, neodklízí se proto, co je větší.

Mustí se tedy říci, že to, co překáží našemu tělu nyní, aby bylo zároveň s jiným tělesem na témž místě, žádným způsobem nebude moci býti jemu vzato darem jemnosti. Nic totiž nemůže zabránit nějakému tělesu, aby bylo zároveň položeno s jiným tělesem na témž místě, leč to, že v něm vyžaduje odlišnou polohu; nic totiž není překážkou totožnosti, leč co je příčinou roznosti. Toto rozlišení polohy však nevyžaduje nějaká jakost tělesa, protože tělesu nenáleží nějaká poloha pro jeho jakost: pročež, i když je vzato smyslovému tělesu, že je teplé nebo studené nebo těžké nebo lehké, nicméně v něm zůstává nutnost řečeného rozlišení, jak je patrné z Filosofova ve IV. Fysic., a také o sobě je jasné. Podobně také látka nemůže uvést nutnost řečeného rozlišení, protože látce přichází poloha jen prostřednictvím rozměrové ličnosti. Podobně také tvar nemá polohu, nemá-li z látky polohu. Zbývá tedy, že příčinou nutnosti rozlišení dvou těl v poloze je přirozenost rozměrové ličnosti, jíž o sobě náleží poloha. Spadá totiž do jejího výměru, protože rozměrová ličnost je ličnost mající polohu. A odtud je, že po odstranění všech jiných, jež jsou ve věci, nutnost takového rozlišení se shledává v pouhé ličnosti rozměrové. Vezme-li se totiž čára oddělená, jsou-li dvě čáry, nebo dvě části jedné čáry, musí býti rozlišeny v poloze; jinak přidání čáry čáře nečinilo by více, což je proti obecnému pojetí ducha. A podobně je s plochami a tělesy matematickými. A

protože látce náleží poloha, pokud podléhá rozměru, odtud plyne řečená nutnost polohy látky; tak jako není možné, aby byly dvě čáry nebo dvě části čáry, leč jsou rozlišeny podle polohy, tak je nemožné, aby byly dvě látky nebo dvě části látky, leč je rozlišení polohy. A protože rozlišení látky je počátek rozlišení jedinců, odtud je, co praví Boetius, O Troji., že „dvě tělesa na jedno místo sloučiti žádným způsobem nemůžeme“, takže aspoň tuto rozdílnost případků vyžaduje rozlišení jedinců. Jemnost však neodnímá od oslaveného těla rozměr; pročez žádným způsobem mu neodnímá řečenou nutnost rozlišení polohy od jiného těla. A proto oslavené tělo pro svou jemnost nebude moci býti zároveň s jinými těly, ale bude moci zároveň s jiným tělem působením božské moci; jako také tělo Petrovo nemělo z nějaké vrozené vlastnosti, že ve stínu jeho se uzdravovali nemocní, nýbrž to nastávalo božskou mocí k šíření víry. Tak učiní božská moc, že oslavené tělo může býti zároveň s jiným tělem k dokonalosti slávy.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo Kristovo nemohlo z daru jemnosti býti zároveň s jiným tělem na témž místě; ale to se stalo mocí božství po vzkříšení, jako při narození. Pročež Řehoř praví v XXVI. Homil. Evang.: „Ono tělo Páně vešlo k učedníkům zavřenými dveřmi, jež k lidskému zraku vyšlo svým narozením ze zavřeného lůna Panny.“ Proto nemusí to příslušet oslaveným tělům pro jejich jemnost.

K druhému se musí říci, že světlo není těleso, jak bylo v II. Knize řečeno. Pročež námitka vychází z nesprávných.

K třetímu se musí říci, že oslavené tělo bude přecházeti sféry nebes bez rozdělení jich, ne mocí jemnosti, nýbrž z božské moci, jež jim na pokyn ve všem přispěje.

Ke čtvrtému se musí říci, že z toho, že Bůh blaženým na pokyn pomůže ve všem, co budou chtít, následuje, že nebude možno je zavřítí nebo uvěznití.

K pátému se musí říci, že, jak se praví Fysic., „bodu nepatří místo“; pročez řekne-li se, že je v místě, to není než případkově, protože těleso, jehož je koncem, je v místě. Jako pak celé místo odpovídá celému tělesu, tak konec místa odpovídá konci tělesa. Stává se však, že dvou míst je jeden konec, jakož i dvě přímky končí u jednoho bodu. A proto, ač dvě tělesa nemohou býti než na různých místech, přece dvěma koncům dvou těles odpovídá týž konec dvou míst; a podle toho se praví, že konce těles dotýkajících se jsou zároveň.

LXXXIII. ČLÁNEK 3.

Zda zázrakem se může stát, že dvě tělesa jsou na témž místě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ani také zázračně se nemůže stát, že dvě tělesa jsou na témž místě. Nemůže se totiž stát zázračně, že dvě tělesa jsou zároveň dvě a jedno. Ale myslíme-li, že dvě tělesa jsou zároveň, následovalo by, že ona dvě tělesa jsou jedno. Tedy není možné, aby se to stalo zázračně. Důkaz střední: Budtež dvě těla na témž místě, z nichž jedno pojmenujme *A* a druhé *B*. Buď tedy rozměry *A* budou totožné s rozměry místa, nebo jiné. Jestliže jiné, tedy budou nějaké rozměry oddělené; což nelze tvrdit, protože rozměry, jež jsou mezi konci místa, nejsou v nějakém podmětu, leč jsou v umístěném těle. Jestliže však jsou tytéž, tedy z téhož důvodu rozměry *B* budou tytéž s rozměry místa. Ale „kterákoliv jsou totožná s jedním a týmž, navzájem jsou totožná“. Tedy rozměry *A* a *B* jsou tytéž. Ale dvou těl nemohou býti tytéž rozměry, jakož ani táž bělost. Tedy *A* a *B* jsou jedno tělo, a byla dvě. Tedy jsou zároveň jedno a dvě.

Mimo to proti obecným pojům ducha nemůže něco zázračně nastati, aby totiž *část* nebyla menší než celek, protože protivná obecným pojům přímo obsahují protiklad; podobně ani proti závěrům geometrie, jež od obecných pojů ducha neomylně se odvozují, jako že trojúhelník nemá tři úhly rovné dvěma přímým; podobně také ani nemůže něco nastati s čarou proti výměru čáry, protože oddělovati výměr od vyměřeného je tvrdit, že dvě protilehlá jsou zároveň. Ale že dvě tělesa jsou na témž místě, je proti obecným pojům ducha a proti závěrům geometrie a proti výměru čáry. Tedy nemůže nastati zázračně. Důkaz střední: Je závěr geometrie, že dva kruhy se nedotýkají než v bodě. Kdyby však dvě kulatá tělesa byla na témž místě, dva kruhy na nich vyznačené by se dotýkaly na celku. Podobně také je proti výměru přímky, že mezi dvěma body je více než jedna přímka; což by nastalo, kdyby dvě tělesa byla na témž místě, protože mezi body vyznačenými v různých plochách místa by byly dvě přímky dvou umístěných těles.

Mimo to se zdá, že nemůže nastati zázračně to, aby těleso uzavřené v jiném tělese nebylo v místě, protože tak by mělo společné místo a ne vlastní, což nemůže být. Ale to by následovalo, kdyby dvě tělesa byla na témž místě. Tedy to nemůže nastati zázračně. Důkaz střední: budtež dvě tělesa na témž místě, z nichž jedno podle jakéhokoli rozměru je větší než jiné; menší těleso bude uzavřeno v tělese větším, a místo většího tělesa bude jeho společným místem: místo vlastní však nebude mít, protože nebude nějaká plocha těla skutkově vyznačená, jež by je obsahovala, což je v pojmu místa. Tedy nebude mít vlastní místo.

Mimo to místo úměrně odpovídá umístěnému. Ale nikdy nemůže nastati zázračně, aby totéž těleso bylo zároveň na různých místech, leč nějakým proměněním, jako se přihází ve svátosti oltární. Tedy žádným způsobem nemůže zázračně nastati, aby dvě tělesa byla na témž místě.

Avšak proti, blažená Panna porodila syna zázračně. Ale při onom pozeňnaném porodu musila být dvě těla zároveň na témž místě, protože vycházející tělo dítěte závoř cudnosti nerozřilo. Tedy se může zázračně stát, že dvě tělesa jsou zároveň na témž místě.

Mimo to lze totéž ukázati z toho, že Pán vešel k učedníkům zavřenými dveřmi.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak z řečených je patrné, proto se musí stanoviti, že dvě tělesa jsou na dvou místech, že různost látky vyžaduje rozlišení v poloze. A proto vidíme, když se sejdou dvě těla na jedno, že se ničí rozlišené bytí obou a získává se oběma zároveň jedno bytí nerozlišené, jak je patrné při smíšeninách. Nemůže tedy být, aby dvě tělesa zůstala dvě, a přece byla zároveň, leč obě zachovají bytí rozlišené, jež dříve mělo, pokud obě byla jsoucno nerozřlené v sobě, a rozřlené od jiných. Toto pak rozlišení bytí závisí na bytnostních prvcích věci, jakožto na blízkých příčinách, ale na Bohu jakožto na první příčině. A poněvadž první příčina může zachovati věc v bytí, i když přestanou druhé příčiny, jak je patrné z první věty knihy O příčinách, tudíž božskou mocí, a pouze jí, může nastati, že případek je bez podmětu, jak je patrné ve svátosti oltární: a podobně božskou mocí, a pouze jí může nastati, že tělesu zůstane bytí rozlišené od jiného tělesa, ačkoliv jeho látka není rozřlena v poloze od látky jiného tělesa; a tak zázračně může nastati, že dvě tělesa jsou zároveň na témž místě.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod je sofistický, protože vychází z předpokladu nesprávného, nebo nedokázané předpokládá. Postupuje totiž onen důvod, jako by mezi dvěma protilehlými plochami nějakého místa byl nějaký rozměr vlastní místu, s nímž by se musil spojit rozměr přistupujícího tělesa umístěného. Tak by totiž následovalo, že rozměry dvou umístěných těles by se staly jedním rozměrem, kdyby obě se staly jedno s rozměrem místa. Tento předpoklad však je nesprávný, protože podle toho kdykoli by těleso získalo nové místo, musila by nastati nějaká změna v rozměrech místa nebo umístěného. Nemůže totiž být, aby nějaká dvě byla opět jedno, leč změnou jednoho z nich. Nenáleží-li však, jak se má pravda věci, místu jiné rozměry než rozměry umístěného, je patrné, že důvod nic nedokazuje, nýbrž předpokládá nedokázané, protože podle toho nic jiného nebylo řečeno, než že rozměry umístěného jsou tytéž s rozměry místa; leda že rozměry umístěného jsou drženy v mezi místa, a podle jejich míry jsou vzdáleny konce místa, jako by byly vzdáleny vlastními rozměry, kdyby je měly: a tak že rozměry dvou těles jsou rozměry jednoho místa není nic jiného než že dvě tělesa jsou na témž místě, což je hlavní záměr.

K druhému se musí říci, že kdyby zázračně dvě tělesa byla zároveň na témž místě, nenásleduje něco ani proti obecným pojmům ducha, ani proti výměru přímky, ani proti některým závěrům geometrie; protože, jak svrchu bylo řečeno, ličnost rozměrová v tom se liší ode všech jiných případků, že má druhový ráz ojedinění a odlišení, totiž z polohy částí, mimo ráz ojedinění a rozlišení, jenž je jí a všem jiným případkům společný, totiž z podložené látky. Tak tedy jednu přímku lze rozumět různou od jiné, buď že je v jiném podmětu, kterážto pozorování jest u přímky hmotné, nebo že je vzdálena polohou od jiné, kterážto pozorování jest u přímky matematické, jež se rozumí mimo látku. Jestliže se tedy vzdálí látka, nemůže být rozlišení přímek než podle různé polohy; a podobně ani bodů, ani ploch, nebo jakýchkoli rozměrů: a tak geometrie nemůže tvrdit, že jedna přímka se přidává k druhé jako rozlišená od ní, leč je rozlišená v poloze od ní. Ale v předpokladu rozlišení podmětu bez rozlišení polohy z božského zázraku rozumějí se přímky různé, jež nejsou vzdáleny polohou pro různost podmětu; a podobně různé body, a tak různé přímky

vyznačené ve dvou tělesech, jež jsou. na témž místě, jsou vedeny od různých bodů k různým bodům, takže nebereme bod vyznačený v místě, nýbrž v samém umístěném těle, protože se říká o přímce, že je vedena jen od bodu, jenž jest jejím koncem: a podobně také dva kruhy, vyznačené v dvou sférických tělesech, jsoucích na témž místě, jsou dva, ne pro různost polohy, jinak by se nemohly dotýkati podle celku, nýbrž jsou dva z různosti podmětů; a proto celé se dotýkajíce, dále zůstávají dva: jako také kruh, vyznačený v umístěném sférickém tělese, dotýká se podle celku jiného kruhu, vyznačeného v umístěném těle.

K třetímu se musí říci, že Bůh by mohl učiniti, že nějaké těleso není v místě; a přece, byť se to připustilo, nenásleduje, že nějaké těleso není v místě, protože větší těleso je místem menšího tělesa skrze plochu onoho, jež se vyznačuje z dotyku konců menšího tělesa.

Ke čtvrtému se musí říci, že se nemůže státi zázračně, aby jedno těleso bylo zároveň místně na dvou místech (tělo Kristovo totiž není na oltáři místně), ačkoli zázračně se může státi, že dvě tělesa jsou na témž místě; protože býti zároveň na více místech odporuje jedinci, protože je býti nerozdělené v sobě; následovalo by totiž, že by bylo rozdílné v poloze, Ale býti s jiným tělesem na témž místě odporuje mu vzhledem k tomu, co je býti rozděleno od jiného. Pojem pak jednotky se dokonává v rozdělení, jak je patrné v V. Metafysic., ale rozdělení od jiných je z důsledků pojmu jednotky. Pročež, že jedno těleso je místně zároveň na různých místech, obsahuje protiklad, jako že člověk postrádá rozum; ale že dvě tělesa jsou na témž místě, neobsahuje protiklad, jak z řečených je patrné. A proto není podobné.

LXXXIII. ČLÁNEK 4.

Zda jedno tělo oslavené může býti s jiným tělem oslaveným na témž místě.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že oslavené tělo může býti s jiným oslaveným tělem na témž místě, protože kde je větší jemnost, tam je menší odpor. Je-li tedy oslavené tělo jemnější než neoslavené, méně bude odporovati oslavenému tělu; a tak bude-li oslavené tělo moci býti s neoslaveným na témž místě, mnohem spíše s oslaveným tělem.

Mimo to, jako oslavené tělo bude jemnější než neoslavené, tak jedno oslavené bude jemnější než jiné. Bude-li tedy oslavené tělo moci býti zároveň s neoslaveným, též oslavené tělo jemnější bude moci býti s oslaveným méně jemným.

Mimo to nebeské těleso jest jemné, a bude tehdy oslaveno. Ale oslavené tělo nějakého svatého bude moci býti zároveň s nebeským tělesem, protože svatí budou moci na zem sestupovati a vystupovati podle libosti vůle. Tedy dvě oslavená těla budou moci býti zároveň.

Avšak proti, oslavená těla budou duchová, to jest duchům v něčem podobná. Ale dva duchové nemohou býti zároveň na témž místě, ač tělo a duch mohou býti na témž místě, jak bylo řečeno. Tedy ani dvě oslavená těla nebudou moci býti na témž místě.

Mimo to ze dvou těles jsoucích zároveň jedno od druhého je pronikáno. Ale proniknutí od jiného tělesa je neušlechtilost, která vůbec nebude v oslavených tělech. Tedy nebudou moci býti dvě oslavená těla zároveň.

Odpovídám: Musí se říci, že oslavené tělo nemá ze svého vlastního, aby mohlo býti s jiným tělem na témž místě, jako ani býti zároveň s tělesem neoslaveným. Božskou mocí však by se mohlo státi, aby byla zároveň dvě těla, buď dvě oslavená, nebo dvě neoslavená, nebo oslavené a neoslavené. Ale přece není vhodné, aby tělo oslavené bylo zároveň s jiným oslaveným tělem, jednak proto, že v nich bude zachováván náležitý řád, jenž vyžaduje rozlišení, jednak proto, že jedno oslavené tělo nebude protilehlé druhému. A tak nikdy dvě oslavená těla nebudou zároveň.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod postupuje, jako by oslavené tělo mělo ze své jemnosti, že může býti na témž místě zároveň s jiným tělem; což je nesprávné.

A podobně se musí říci k druhému.

K třetímu se musí říci, že těleso nebeské a jiná tělesa stejnojmenně budou slouti oslavená, pokud budou míti nějaký podíl slávy, a ne že jim přísluší dary oslavených lidských těl.

LXXXIII. ČLÁNEK 5.
Zda se odstraní z oslaveného těla jeho jemností
nutnost býti na stejném místě.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jeho jemností se odstraní z oslaveného těla nutnost býti na stejném místě. Oslavená těla totiž budou soutvárná s tělem Kristovým, jak je patrné Filip. 3. Ale tělo Kristovo není stísněno touto nutností, aby bylo na stejném místě: pročez je obsaženo celé pod malými nebo velkými rozměry posvěcené hostie. Tedy také totéž bude v oslavených tělech.

Mimo to Filosof dokazuje ve IV. Fysic., že dvě tělesa nejsou na témž místě, protože by následovalo, že největší těleso by obdrželo nejmenší místo, protože různé jeho části budou moci býti na téže části místa, protože nezáleží, zda jsou na témž místě dvě tělesa nebo kolikkoliv. Ale oslavené tělo bude zároveň na témž místě s jiným tělem, jak se obecně praví. Tedy bude moci býti na jakémkoliv malém místě.

Mimo to, jako těleso je viděno pro svou barvu, tak je přiměřené místu pro svou ličnost. Ale oslavené tělo bude tak podrobno duchu, že bude moci býti viděno nebo neviděno, a hlavně od oka neoslaveného, podle libosti své vůle, jak bylo patrné u Krista. Tedy tak bude ličnost podrobena pokynu ducha, že bude moci býti na malém nebo velkém místě, a míti velkou nebo malou ličnost podle libosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve IV. Fysic., že „všechno, co je v místě, je v místě rovném sobě“. Ale oslavené tělo bude v místě. Tedy bude v místě rovném sobě.

Mimo to tytéž jsou rozměry místa a umístěného. Kdyby tedy místo bylo větší než umístěné, bylo by totéž větší a menší sebe, což je nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že těleso se nepřirovnává k místu než prostřednictvím vlastních rozměrů, podle nichž umístěné těleso je okrouženo dotykem umísťujícího tělesa. Pročez, že nějaké těleso je na menším místě než jest jeho velikost, to nemůže býti než tím, že vlastní velikost tělesa se stává nějakým způsobem menší sebe. A to nelze rozuměti než dvojmo. Jedním způsobem změnou Velikosti v téže látce; takže totiž látka, jež prve je pod značnou velikostí, potom je pod malou. A to někteří tvrdili u oslavených těl, pravíce, že ličnost je jim poddána na pokyn, takže když chtějí, mohou míti velkou ličnost, a když chtějí, malou. Ale to nemůže býti; protože žádný pohyb, který je podle něčeho věci vnitřního, nemůže býti bez trpnosti odpuzující od podstaty. A proto v neporušných tělesech, totiž nebeských, je pouhý pohyb místní, který není podle něčeho vnitřního. Z čehož je patrné, že změna ličnosti stran látky by odporovala netrpnosti oslaveného těla, a neporušnosti. A mimo to by následovalo, že oslavené tělo by někdy bylo řidší, a někdy hustší, protože, když nic se nemůže od něho oddělit z jeho látky, někdy by tatáž látka byla pod malými rozměry, a někdy pod velkými; a tak by řídla a houstla, což nemůže býti.

Jiným způsobem lze rozuměti, že ličnost oslaveného těla se stává menší sebe změnou polohy; tak totiž, že části oslaveného těla prostoupí se navzájem, a tak se uvede na jakkoli malou ličnost. A to někteří tvrdili, pravíce, že pro svou jemnost oslavené tělo bude moci býti zároveň s jiným tělesem neoslaveným na témž místě; a podobně může býti jedna část v druhé, až celé oslavené tělo bude moci vstoupiti nejmenším pórem jiného tělesa; a tak tvrdí, že tělo Kristovo vyšlo z panen-ského lůna, a vstoupilo zavřenými dveřmi k učedníkům. Ale to nemůže býti; jednak proto, že nebude moci býti pro svou jemnost s druhým tělesem zároveň; jednak proto, že byť by mohlo býti zároveň s jiným tělesem, přece ne s jiným oslaveným tělem, jak mnozí říkají; jednak proto, že by odporovalo správné úpravě lidského těla, jež vyžaduje určitou polohu a vzdálenost částí. Pročez ani zázrakem to nikdy nenastane. A proto se musí říci, že oslavené tělo vždy bude na místě sobě rovném.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo Kristovo v oltářní svátosti není místně, jak bylo řečeno.

K druhému se tedy musí říci, že důkaz Filosofův vychází z toho, že jedna část tímž způsobem vejde do druhé. Ale takové vzájemné prostoupení částí oslaveného těla nemůže býti, jak bylo řečeno. A proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že tělo je viděno tím, že působí na zrak; že však působí na zrak nebo nepůsobí, nemění nic v samém těle. A proto není nevhodné, může-li býti viděno když chce, a

když chce, nebýti viděno. Ale býti v místě není nějaká činnost vycházející od něho pro jeho ličnost, jako býti viděno pro barvu. A proto není podobné.

LXXXIII. ČLÁNEK 6.

Zda oslavené tělo pro svou jemnost je nehmatatelné.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že oslavené tělo pro svou jemnost je nehmatatelné. Řehoř totiž praví v Homilii: „Nutně je porušné, co se hmatá." Ale oslavené tělo bude neporušné. Tedy bude nehmatatelné.

Mimo to všechno, co se hmatá, odporuje hmatajícímu. Ale co může býti zároveň s jiným, neodporuje mu. Poněvadž tedy oslavené tělo může býti s jiným tělem, nebude hmatatelné.

Mimo to každé těleso hmatatelné je dotknutelné. Ale každé dotknutelné těleso má dotykové jakosti, přesahující jakosti dotýkajícího. Poněvadž tedy v oslavených tělech dotykové jakosti nejsou v nadbytku, nýbrž uvedeny na největší rovnost, zdá se, že nejsou hmatatelná.

Avšak proti, že Pán vstal v oslaveném těle; a přece měl tělo hmatatelné, jak je patrné Luk. posl.: „Hmatejte a vizte, protože duch nemá maso a kosti." Tedy i oslavená těla budou hmatatelná.

Mimo to je to blud Eutychia, cařihradského biskupa, jak praví Řehoř ve XIV. Moral., který řekl, že naše tělo ve slávě vzkříšení bude nehmatatelné.

Odpovídám: Musí se říci, že každé hmatatelné těleso je dotknutelné, ale ne obráceně. Neboť každé těleso je dotknutelné, jež má jakosti, jimiž může býti změněn smysl hmatu: pročež vzduch, oheň a taková jsou tělesa dotknutelná; ale hmatatelné dále přidává, že odporuje dotýkajícímu: pročež vzduch, který nikdy neodporuje procházejícímu jím, ale je snadno dělitelný, je sice dotknutelný, ale ne hmatatelný. Tak tedy je patrné, že hmatatelné sluje nějaké tělo z dvojího, totiž z dotykových jakostí a z toho, že odporuje dotýkajícímu, že nelze projíti. A protože dotykovými jakostmi jsou teplo, studeno a taková, jež se nenacházejí leč v tělesech těžkých a lehkých, jež mají vzájemnou protivnost, a tím jsou porušná, proto nebeská tělesa, jež jsou přírodně neporušná, jsou sice pocífována zrakem, ale ne dotykem, a tak ani hmatatelná. A to je, co praví Řehoř, že „nutně je porušné všechno, co se hmatá". Oslavené tělo tedy má ze své přirozenosti jakosti, jež mají vrozeno měniti hmat; avšak, protože tělo je zcela podrobno duchu, je v jeho moci, aby podle nich měnilo hmat nebo neměnilo. Podobně také podle přirozenosti mu přísluší, aby odporovalo každému jinému procházejícímu tělesu, takže nemůže býti s ním zároveň na témž místě; ale zázračně může božskou mocí nastati na její pokyn, že je s jiným tělesem na témž místě; a tak nebude odporovati procházejícímu. Pročež podle své přirozenosti je oslavené tělo hmatatelné; ale z nadpřirozené síly to mu přísluší, aby, kdy chce, nebylo nahmatáno od těla neoslaveného. A proto Řehoř praví, že „Pán dal nahmatati tělo, jež uvedl zavřenými dveřmi, aby dokonale ukázal, že po vzkříšení jest jeho tělo i téže přirozenosti, i jiné slávy."

K prvnímu se tedy musí říci, že neporušnost oslaveného těla není z přirozenosti složek, podle níž všechno, co se hmatá, musí býti porušné, jak je patrné z řečených. A proto důvod nenásleduje.

K druhému se musí říci, že i když nějakým způsobem může nastati, že oslavené tělo je s jiným tělem na témž místě, přece oslavené tělo má ve své moci odporovati komukoliv dotýkajícímu, a tak může býti hmatáno.

K třetímu se musí říci, že dotykové jakosti v oslavených tělech nejsou uvedeny na střed věci podle stejné vzdálenosti, od konců vzaté, nýbrž na střed úměrnosti, pokud nejlépe přísluší lidské soustavě v jednotlivých částech. A proto dotyk oněch těl bude velikým potěšením, protože mohutnost vždy těší příhodné, a rmoutí nadbytek.

OTÁZKA LXXXIV.

O ČILOSTI TĚL BLAŽENÝCH

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o čilosti blažených těl vzkříšených. O tom jsou tři otázky:

1. Zda oslavená těla budou čilá.

2. Zda se budou pohybovati.
3. Zda se budou pohybovati v mžiku.

LXXXIV. ČLÁNEK 1. ***Zda oslavená těla budou čilá.***

Při první se postupuje takto: Zdá se, že oslavená těla nebudou čilá. Co totiž o sobě je čilé, to nepotřebuje k pohybu nějakého nositele. Ale oslavená těla budou od andělů nesena po vzkříšení v oblacích Kristu vstříc do vzduchu, jak praví Glossa I. Sol. 4. Tedy oslavená těla nebudou čilá.

Mimo to nemůže slouti čilé žádné tělo, jež se pohybuje pracně a trapně. Ale oslavená těla se budou pohybovati tímto způsobem, poněvadž hybatel jejich, totiž duše, hýbá k protívě jejich přirozenosti, jinak by se pohybovalo vždy na jednu stranu. Tedy nebudou čilá.

Mimo to mezi všemi činnostmi živočišnými je smysl ušlechtilější a dřívější než pohyb. Ale nevyznačuje se oslaveným tělům nějaká vlastnost, jež by zdokonalovala jejich smysly. Tedy ani se jim nemá přidělovati čilost, již jsou zdokonalována k pohybu.

Mimo to příroda dává různým živočichům nástroje různé úpravy podle různých jejich sil: pročež nedává nástroje téže úpravy živočichu pomalému i rychlému. Ale Bůh mnohem spořádá-něji působí než příroda. Poněvadž tedy oslavené tělo má údy téže úpravy ve tvaru a velikosti, jako nyní, zdá se, že nemá jinou čilost než nyní má.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 15: „Zasévá se ve slabosti, vstane v moci;“ Glossa: „to jest hybné a živé.“ Ale hybnost nemůže značiti než čilost v pohybu. Tedy oslavená těla budou čilá.

Mimo to pomalost se zdá nejvíce odporovati duchovosti. Ale oslavená těla budou hlavně duchová, jak se praví I. Kor. 15. Tedy budou čilá.

Odpovídám: Musí se říci, že oslavené tělo bude zcela poddáno oslavené duši, nejen že v něm nic nebude, co odporuje vůli ducha, protože to bylo také v těle Adamově, nýbrž také, že v něm bude nějaká dokonalost přetékaná z oslavené duše na tělo, čímž je uschopněno k řečené poddanosti: a tato dokonalost sluje dar Oslaveného těla. Duše však se spojuje s tělem nejen jako tvar, nýbrž také jako hybatel; a obojím způsobem musí oslavené tělo býti oslavené duši svrchovaně poddáno. Pročež, jako darem jemnosti jest jí poddáno zcela, pokud je tvarem těla, dávající bytí druhové, tak darem čilosti jest jí poddáno, pokud je hybatelem, aby totiž bylo hotovo a schopno poslouchati ducha ve všech pohybech a činnostech duše. — Někteří pak příčinu této čilosti přidělují páté, to jest nebeské bytnosti, jež tehdy bude v oslavených tělech převládati. Ale o tom čas-to bude řečeno, že se nezdá vhodné. Pročež je lépe, aby se přidělovala duši, z níž sláva přetéká na tělo.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že oslavená těla jsou nesena anděly a také v oblacích, ne že jich potřebují, nýbrž na označení úcty, jež oslaveným tělům i od andělů i ode všech tvorů se prokazuje.

K druhému se musí říci, že čím více síla hýbající duše ovládá tělo, tím menší je námaha v pohybu, i když je proti přírodě těla. Pročež ti, v nichž hybná síla je větší, a ti, kdož ze cviku mají tělo více uschopněno poslouchati hýbajícího ducha, méně se namáhají při pohybu. A protože po vzkříšení duše bude dokonale ovládati tělo, jak pro dokonalost vlastní síly, tak pro schopnost těla z přetékaní slávy na ně, nebude nijaká námaha v pohybu svatých; a tak budou moci slouti těla svatých čilá.

K třetímu se musí říci, že darem čilosti oslavené tělo se stane schopným nejen v místním pohybu, nýbrž také ve smyslech a ve vykonávání jiných činností duše.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako příroda dává rychlejším živočichům nástroje různé úpravy ve tvaru a velikosti, tak Bůh dá tělům svatých jinou úpravu, než nyní mají, ne sice ve tvaru a velikosti, nýbrž ve vlastnosti slávy, jež sluje čilost.

LXXXIV. ČLÁNEK 2. ***Zda svatí nikdy neužijí své čilosti, aby se pohybovali.***

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svatí nikdy neužijí své čilosti, aby se pohybovali; pro-

tože podle Filosofova, III. kn. Fysic., „pohyb jest uskutečnění nedokonalého“. Ale v tělech svatých nebude nedokonalosti. Tedy ani nějaký pohyb.

Mimo to všechny pohyby nastává pro potřebnost, protože všechno, co se pohybuje, pohybuje se pro dosažení nějakého cíle. Ale oslavená těla nebudou mít nějakou potřebnost, protože, jak praví Augustin, kn. O duši a duchu, „tam bude, cokoli budeš chtít, nebude, cokoli nebudeš chtít“. Tedy se nebudou pohybovat.

Mimo to podle Filosofova, II. O nebi a světě, „co má podíl božské dobroty bez pohybu, to má ušlechtleji podíl jí, než co má podíl s pohybem“. Ale oslavené tělo ušlechtleji má podíl božské dobroty než nějaké jiné těleso. Poněvadž tedy některá jiná tělesa zcela zůstávají bez pohybu, jako nebeská tělesa, zdá se, že mnohem spíše lidská těla.

Mimo to Augustin praví, že duše ustálená v Bohu ustálí následně své tělo. Ale duše tak bude ustálena v Bohu, že žádným způsobem od něho se nepohne. Tedy ani v těle nebude žádný pohyb od duše.

Mimo to, čím je tělo ušlechtlejší, tím mu náleží ušlechtlejší místo, pročť tělo Kristovo, jež je nejušlechtlejší, má místo vynikající mezi ostatními místy, jak je patrné Žid. 7: „Vyšším nad nebesa učiněn,“ Glossa „místem a důstojností“; a podobně každé oslavené tělo bude mít z téhož důvodu místo sobě vhodné podle míry své důstojnosti. Ale vhodné místo je z náležitostí slávy. Poněvadž tedy po vzkříšení sláva svatých nikdy se nepromění ani ve více, ani v méně, protože budou tehdy zcela u cíle, zdá se, že jejich těla nikdy z určeného sobě místa neodejdou; a tak se nebudou pohybovat.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 40: „Běží a nemdlí, chodí a neunaví se;“ a Moudr. 3: „Jako jiskry na strnisku budou pobíhati.“ Tedy bude nějaký pohyb oslavených těl.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné stanovit, že těla svatých se někdy pohybují, protože i samo tělo Kristovo se pohybovalo při nanebevstoupení, a podobně těla svatých; jež vstanou ze země, vystoupí na ohňové nebe; ale je také pravděpodobné, že po výstupu do nebe někdy se budou pohybovat podle libosti své vůle; aby skutkem vykonávající to, co mají v síle, ukazovali správnost božské moudrosti, a tak, aby se jejich zrak osvěžil krásou různých tvorů, v nichž velikost Boží moudrosti se bude odrážeti: mysl totiž nemůže vnímati než přítomná, ačkoli více z dálky mohou vnímati těla oslavená než neostavená. Avšak pohybem nezanikne nic z jejich blaženosti, jež spočívá ve vidění Boha, jež budou mít všude přítomného, jako též o andělech Řehoř praví, Homil. XXIV., že „uvnitř Boha běží, kamkoliv jsou poslání“.

K prvnímu se tedy musí říci, že místní pohyb nemění nic z těch, jež věci jsou vnitřní, nýbrž pouze to, co je mimo věc, totiž místo. Pročť co se pohybuje místním pohybem, to je dokonalé vzhledem k těm, jež jsou uvnitř věci, jak se praví v VIII. Fysic., ačkoli má nedokonalost vůči místu; protože, když je na jednom místě, je v možnosti k druhému místu, protože nemůže být skutečně na více místech zároveň, neboť to náleží pouze Bohu. Tento nedostatek však neodporuje dokonalosti slávy, jako ani nedostatek, že tvor je z ničeho. A proto zůstanou takové nedostatky v oslavených tělech.

K druhému se musí říci, že někdo sluje potřebný něčeho dvojmo, totiž jednoduše a z části. Jednoduše pak potřebuje někdo toho, bez čeho nemůže být uchován v bytí nebo ve své dokonalosti; a tak pohyb v oslavených tělech nebude pro nějakou potřebnost, protože na to všechno jim dostačí jejich blaženost. Ale z části potřebuje někdo toho, bez čeho nemůže mít nějaký zamýšlený cíl, nebo tak dobře, nebo takovým způsobem, a tak bude pohyb v blažených z potřebnosti. Nebudou totiž moci sobě projevit hybnou sílu zkušeností, leč se budou hýbat; takové totiž potřebnosti nic nepřekáží v oslavených tělech.

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby oslavené tělo nemohlo také bez pohybu mít podíl božské dobroty mnohem dokonalěji než nebeská tělesa, což je nesprávné. Pročť oslavená těla se nebudou pohybovat, aby dosáhla dokonalého podílu božské dobroty, neboť ji mají ze slávy, nýbrž aby ukázala sílu duše. Z pohybu nebeských těles však by se nemohla ukázati jejich síla, leč kterou mají v hýbání nižších těles k rození a rušení, což nepřísluší onomu stavu. A proto důvod neplatí.

Ke čtvrtému se musí říci, že místní pohyb nic neuменьšuje z ustálenosti duše ustálené v Bohu,

poněvadž není podle něčeho vnitřního věci, jak bylo řečeno .

K pátému se musí říci, že příhodné místo, každému oslavenému tělu určené podle stupně jeho důstojnosti, náleží k případkové odměně. Nemusí se však něco zmenšiti z odměny, kdykoliv je mimo své místo; protože ono místo nenáleží k odměně, pokud skutkově drží umístěné tělo, poněvadž nemá vlivu na oslavené tělo, nýbrž spíše dostává od něho jas, nýbrž pokud je náležité za zásluhy. Pročež radost z takového místa zůstává také tomu, kdo je mimo své místo.

LXXXIV. ČLÁNEK 3.

Zda svatí se pohybují v mžiku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svatí se pohybují v mžiku. Augustin totiž praví, posled. kn. O Městě Božím, že „kamkoli zaletí duch, tam bude i tělo“. Ale pohyb vůle, podle něhož duch chce někde býti, je v mžiku. Tedy i pohyb těla bude v mžiku.

Mimo to Filosof ve IV. kn. Fysic. dokazuje, že není pohybu přes prázdno, protože by se musilo něco pohybovati v mžiku, protože prázdno neodporuje nijak, odporuje však plně; a tak by nebyl žádný poměr v rychlosti pohybu, který je přes prázdno k pohybu, který je přes plné, poněvadž poměr rychlosti pohybů je podle poměru odporu, který je v prostředí. Obou však pohybů, jež jsou v čase, musí býti poměrné rychlosti, protože je poměr každého času ke každému času. Ale podobně žádný plný prostor nemůže odporovati oslavenému tělu, jež může býti s jiným tělesem na témž místě, jakkoli to nastane, jako ani prázdno jinému tělesu. Tedy, pohybuje-li se, v mžiku se bude pohybovati.

Mimo to síla duše oslavené jaksi nepoměrně převyšuje sílu duše neoslavené. Ale duše neoslavená hýbá tělem v čase. Tedy duše oslavená hýbá tělem v mžiku.

Mimo to každé, jež se pohybuje stejně rychle k blízkému a vzdálenému, pohybuje se v mžiku. Ale pohyb oslaveného těla je takový, protože ať se pohybuje k jakkoli vzdálenému prostoru, v čase nepostřehnutelném se pohybuje: pročež Augustin praví v Otázkách o vzkříšení, že „oslavené tělo obě vzdálenosti stejnou rychlostí přejde, jako paprsek slunce“. Tedy oslavené tělo se pohybuje v mžiku.

Mimo to každé, jež se pohybuje, buď se pohybuje v čase nebo v mžiku. Ale oslavené tělo po vzkříšení se nebude pohybovati v čase, protože tehdy nebude času, jak se praví *Zjev.* 10. Tedy onen pohyb bude v mžiku.

Avšak proti, v místním pohybu prostor, pohyb a čas se zároveň dělí, jak se přesně dokazuje v VI. kn. Fysic. Ale prostor, jež přechází oslavené tělo svým pohybem, je dělitelný a dělitelný čas. Mžik však se nedělí. Tedy ani onen pohyb nebude v mžiku.

Mimo to nemůže býti něco zároveň celé na jednom místě a částečně na jiném, protože by následovalo, že druhá část by byla na dvou místech zároveň, což nemůže býti. Ale všechno, co se pohybuje, částečně je na konci *od něhož* a částečně na konci *k němuž*, jak bylo ukázáno; všechno však, co bylo celé pohnuto, celé je na konci, k němuž je pohyb, nemůže však býti, aby se zároveň pohybovalo a bylo pohnuto. Ale všechno, co se pohybuje v mžiku, zároveň se pohybuje a je pohnuto. Tedy místní pohyb oslaveného těla nemůže býti v mžiku.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je mnoho mínění. Někteří totiž praví, že oslavené tělo přechází z jednoho místa na druhé, aniž přejde prostředím, jako též vůle z jednoho místa se přenáší na druhé, aniž přejde prostředím, a proto pohyb oslaveného těla může býti v mžiku, jako též vůle. Ale to nemůže obstáti, protože oslavené tělo nikdy nedojde k hodnotě duchové přirozenosti, jako nikdy nepřestane býti tělesem. A mimo to, když se řekne, že vůle se pohybuje z jednoho místa na jiné, nepřenáší se bytnostně z místa na místo, protože žádným z oněch míst bytnostně není jata, nýbrž řídí se na jedno místo, když se řídila úmyslem na jiné, a potud se říká, že se pohybuje z místa na místo. — A proto jiní praví, že oslavené tělo má z vlastnosti své přirozenosti, protože je těleso, aby přešlo prostředím, a tak že se pohybuje v čase. Ale má moc slávy, již má jakousi nekonečnost nad moc přírody, že může nepřejíti prostředím, a tak se v mžiku pohybovati. Ale to nemůže býti, protože obsahuje protiklad, což je takto patrné. Budiž nějaké těleso, jež se pohybuje od *A* k *B*, a těleso pohybované budiž *Z*; jest jisté, že *Z*, dokud je celé u *A*, se nepohybuje; podobně ani když je celé u *B*, protože tehdy je pohnuto. Tedy, pohybuje-li se někdy, nesmí býti ani celé u

A, ani celé u *B*. Tedy když se pohybuje, buď není nikde, nebo je zčásti u *A*, a zčásti u *B*, nebo celé na jiném středním místě, třeba u *C*, nebo zčásti u *A* a *C*, nebo zčásti u *C* a *B*. Ale nemůže se tvrdit, že není nikde, protože by tak byla nějaká rozměrová ličnost, nemající polohu, což je nemožné; ani se nemůže tvrdit, že je zčásti v *A* a zčásti v *B*, a není v prostředí nějakým způsobem; protože, ježto *B* je místo vzdálené od *A*, následovalo by v meziležícím prostředí, že část *Z*, jež je u *B*, by nebyla souvislá s částí, jež je u *A*. Tedy zbývá, že buď je celé u *C*, nebo zčásti v něm, zčásti na jiném místě, jež by kladlo uprostřed mezi *C* a *A*, třeba *D*; a tak o jiných. Tedy *Z* nesmí přejíti z *A* do *B*, leč je dříve ve všech prostředích. Leda by se řeklo, že přichází z *A* do *B*, a nikdy se nepohybuje; což obnáší protiklad, protože sama postupnost míst je místní pohyb. A týž důvod je s každou změnou, jež má dva protivné konce, z nichž oba jsou něco kladné; jinak však je s jinými změnami, jež mají toliko jeden konec kladný, a jiný pouhé postrádání; protože mezi tvrzením a popíráním nebo postrádáním není nějaká určitá vzdálenost: pročez co je v popírání, může býti blíže nebo dále od tvrzení, nebo obráceně, pro něco, co působí jedno z nich, nebo připravuje na ně; a tak, když to, co se pohybuje, je celé pod zápořem, mění se v klad, a naopak: pročez také v nich měnění předchází změněnému, jak se dokazuje v VI. Fysic. A není podobné u pohybu anděla, protože býti na místě stejnojmenně se říká o tělese i o andělu. A tak je patrné, že žádným způsobem nemůže býti, aby nějaké těleso přešlo z jednoho místa na druhé, leč přejde všemi prostředními. — A proto jiní toto připouštějí; praví však, že oslavené tělo se pohybuje v mžiku. Ale z toho následuje, že oslavené tělo v téměř mžiku je na dvou nebo více místech zároveň, totiž na posledním konci a na všech prostředních místech, což nemůže býti. Ale na to říkají, že, ačkoliv jest jeden mžik věčně, přece se liší pojmem, jako bod, k němuž se končí různé přímky. Ale to nestačí, protože mžik měří věčně to, co je v mžiku, ne jak je pozorováno. Pročez různé pozorování mžiku nepůsobí, že mžik může měřiti ona, jež nejsou zároveň časově, jako ani různé pozorování bodu nemůže působiti, že pod jedním bodem jsou obsažena, jež jsou vzdálena polohou.

A proto jiní důvodněji praví, že oslavené tělo se pohybuje v čase, ale nepostřehnutelném pro krátkost; a přece, že jedno tělo oslavené může přejíti týž prostor v menším čase než jiné; protože čas, ať se bere jakkoliv malý, je do nekonečna dělitelný.

K prvnímu se tedy musí říci, že „tam, kde málo chybí, zdá se jako by nic nechybělo“, jak se praví v II. Fysic. Proto říkáme: „již činím,“ co nastane po malém čase; a tím způsobem mluví Augustin, že kamkoli zaletí vůle, tam bude ihned tělo. Nebo se musí říci, že vůle nebude nikdy nezřízená v blažených. Pročez nikdy nebudou chtít, aby jejich tělo bylo někde v mžiku, v němž tam nemůže býti; a tak jakýkoli mžik vůle určí, bude v něm tělo na onom místě, jež vůle určuje.

K druhému se musí říci, že někteří odporovali oné větě, již Filosof uvádí v oné části, jak *tamtéž* Vykladač praví, říkajíce, že nemusí býti poměrnost celého pohybu k celému pohybu podle poměrnosti prostředí odporujícího k jinému odporujícímu prostředí, nýbrž podle poměrnosti prostředí, jimiž se přechází, musí býti brána poměrnost zpoždění, jež nastávají z odporu prostředí. Každý pohyb totiž má určitý čas rychlosti a pomalosti z převahy hybatele nad hýbaným, i když nic neodporuje se strany prostředí, jak je patrné na nebeských tělesech, v nichž se nenachází nic, co by překáželo jejich pohybu; a přece se nepohybují v mžiku, nýbrž v určitém čase podle poměrnosti mohutnosti hýbající k hýbanému. A tak je patrné, že i když je dán pohyb něčeho v prázdnu, nemusí se pohybovati v mžiku, nýbrž nic se nepřidá času, jenž náleží pohybu z řečené poměrnosti hýbajícího k hýbanému, protože pohyb se nezpomaluje. — Ale tato odpověď, jak Vykladač *tamtéž* praví, vychází z nesprávné představy, již si někdo představuje, že pomalost, jež je způsobena z odporu prostředí, je nějaká část pohybu, přidaná pohybu přírodnímu, který má velikost podle poměru hýbajícího k hýbanému, jako jedna přímka se přidává k přímce, z čehož nastává u přímek, že nezůstává táž poměrnost celého pohybu k celé přímce, jaká byla přímek přidaných navzájem; takže tak ani není táž poměrnost celého pohybu k celému smyslovému pohybu, která je zpomalení, vzešlých z odporu prostředí. Avšak ta představa je nesprávná, protože každá část pohybu má tolik z rychlosti, kolik celý pohyb. Ne však každá *část* přímky má tolik z *rozsahové* velikosti, kolik má celá přímka. Pročez pomalost nebo rychlost přidaná pohybu přetéká na kteroukoliv jeho část, což se nepřihází u přímek: a tak pomalost přidaná pohybu nepůsobí jinou část pohybu, jak bylo u přímek, že přidané je část celé přímky.

A proto k porozumění důkazu Filosofova, jak Vykladač *tamtéž* vykládá, se musí věděti, že se

musí bráti celek za jedno, totiž odpor hýbaného k hybné síle, a odpor prostředí, přes které je pohyb, a jakéhokoliv jiného odporujícího, takže se bere velikost zpomalení celého pohybu podle poměrnosti hybné síly k hýbanému odporujícímu jakýmkoliv způsobem, ať ze sebe nebo z jiného vnějšího. Vždy totiž musí hýbané nějakým způsobem odporovati hýbajícímu, poněvadž hýbající a hýbané, činící a trpící, jako taková, jsou protivy. Někdy se však shledá, že hýbané hýbajícímu odporuje ze sebe, buď že má sílu naklánějící k protivnému pohybu, jak je patrné u násilných pohybů; nebo aspoň že má místo protivné místo, jež je v úmyslu hýbajícího, kterýžto odpor se také shledává u těles nebeských ke svým hybatelům. Někdy však hýbané odporuje síle hýbajícího toliko od jiného a ne ze sebe; jak je patrné v přírodním pohybu těžkých a lehkých, protože samým svým tvarem jsou nakláněna k takovému pohybu; je totiž tvar vtisk rodícího, což je hybatel se strany těžkých a lehkých. Se strany látky však se nenalézá nějaký odpor ani síly naklánějící k protivnému pohybu, ani protivného místa, protože místo nenáleží látce, leč pokud jsouc pod rozměry, se zdokonaluje přírodním tvarem. Pročež nemůže býti odpor nežli se strany prostředí; kterýžto odpor jest jejich pohybu sourodý. Někdy však je odpor od obojího, jak je patrné v pohybech živočichů. Když tedy v pohybu není odpor leč se strany hýbaného, jak je v nebeských tělesech, tu čas pohybu se měří podle poměrnosti hybatele k hýbanému; a v takových neplatí důvod Filosofův, protože po odstranění všeho prostředí ještě zůstává jejich pohyb v čase. Ale v oněch pohybech, v nichž je odpor toliko se strany prostředí, bere se míra času podle překážky, jež je pouze z prostředí. Pročež odejme-li se vůbec prostředí, nezůstane žádná překážka; a tak buď bude pohyb v mžiku nebo ve stejném čase bude pohyb podle prázdnoty a plnosti prostoru; protože, kdyby byl pohyb v čase v prázdnu, onen čas bude se míti v nějaké poměrnosti k času, v němž je pohyb v plném. Lze si však představit jině těleso v téže poměrnosti jemnější než těleso, jímž prostor byl naplněn, a naplní-li se jím jiný stejný prostor, v tom malém čase bude pohyb přes *onen* plný, jako prve přes *prázdný*; protože kolik se přidá k jemnosti prostředí, tolik se odejme velikosti času; a čím jest jemnější, méně odporuje. Ale v jiných pohybech, v nichž je odpor od samého hýbaného, a z prostředí, velikost času jest zároveň bráti podle poměrnosti hýbající mohutnosti k odporu hýbaného a prostředí. Pročež, odejme-li se prostředí zcela nebo nepřekáží-li, nenásleduje, že je pohyb v mžiku, nýbrž že čas pohybu se měří toliko podle odporu hýbaného. Ani nebude nevhodné, jestliže za touž dobu je pohyb prázdňem a plným nějakého myšleného nejjemnějšího tělesa, protože čím je větší určitá velikost prostředí, tím více má vrozeno působiti menší pomalost v pohybu. Pročež lze si představit tak velikou jemnost, že bude míti vrozeno působiti menší pomalost než je ona pomalost, již působí odpor hýbaného: a tak odpor prostředí nepřidá žádnou pomalost k pohybu. Je tedy patrné, že ačkoli prostředí neodporuje oslaveným tělům, pokud mohou býti s jiným tělesem na témž místě, nicméně jejich pohyb nebude v mžiku, protože samo hýbané tělo bude odporovati hybné síle tím, že má určitou polohu, jak o nebeských tělesech bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že ačkoli síla oslavené duše převyšuje neodhadnutelně sílu duše neoslavené, nepřevyšuje přece do nekonečna, protože obojí síla je konečná. Pročež nenásledovalo by, že hýbá v mžiku. Kdyby však jednoduše měla nekonečnou sílu, nenásledovalo by, že hýbá v mžiku, leč by byl zcela překonán odpor, jehož je se strany hýbaného. Ačkoli však odpor, jímž hýbané odporuje hýbajícímu z protivnosti, již má k takovému pohybu pro sklon k protivnému pohybu, může od hýbajícího nekonečné síly býti zcela překonán, přece odpor, jež působí z protivnosti, již má k místu, jež zamýšlí hybatel pohybem, nemůže býti zcela překonán, neodějme-li se mu jsoucnost na takovém místě nebo v takové poloze. Jako totiž bílé odporuje černému pro bělost, a tím více, čím více bělost je vzdálena od černosti, tak těleso odporuje nějakému místu tím, že má místo protilehlé; a tím je větší odpor, čím větší je vzdálenost. Nemůže však tělu býti odňato, že je na nějakém místě nebo poloze, leč se mu odejme jeho tělesnost, již mu náleží místo nebo poloha: pročež, dokud zůstává v přirozenosti tělesa, žádným způsobem nemůže se pohybovati v mžiku, jakkoliv velká je hybná síla. Oslavené tělo však nikdy neztratí svou tělesnost: pročež nikdy nebude se moci pohybovati v mžiku.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve slovech Augustinových stejná rychlost se rozumí v tom, že nepostřehnutelně jedna překonává druhou, jakož i čas celého pohybu je nepostřehnutelný.

K pátému se musí říci, že ačkoli po vzkříšení nebude čas, jenž je počet pohybu nebe, přece bude čas, vyplývající z počtu dřívějšího a pozdějšího v jakémkoliv pohybu.

OTÁZKA LXXXV. O JASNOSTI TĚL BLAŽENÝCH

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o jasnosti těl blažených vzkříšených.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda jasnost bude v tělech oslavených.
2. Zda ona jasnost bude viditelná okem neoslaveným.
3. Zda oslavené tělo nutně bude viděno od těla neoslaveného.

LXXXV. ČLÁNEK 1.

Zda připadne oslaveným tělům jasnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že oslaveným tělům nepřipadne jasnost; protože, jak praví Avicenna v VI. Přírodních, „každé svítivé těleso sestává z průhledných částí“. Ale části oslaveného těla nebudou průhledné, poněvadž v některých bude převládati zem, jako v mase a kostech. Tedy oslavená těla nebudou svítivá.

Mimo to každé svítivé těleso zakrývá to, jež je za ním: pročez jedna hvězda zatemňuje druhou; také plamen ohně brání viděti, co je za ním. Ale oslavená těla nebudou zakrývatí to, co je v nich obsaženo; protože, jak praví Řehoř, K onomu Job. 28, „Nevyrovná se mu zlato ani sklo“, v nebeské otčině „tělesnost údů každého nezakryje mysl očím druhého a bude patrná tělesným očím také sama harmonie těla“. Tedy ona těla nebudou svítivá.

Mimo to světlo a barva vyžaduje protivné uzpůsobení v podmětu, protože, „světlo je vrchol patrnosti na tělese nezakončeném, kdežto barva na tělese zakončeném“, jak je patrné v knize O smyslu a smyslovém. Ale oslavená těla budou zbarvená, protože, jak praví Augustin, „krása těla je shoda částí s jakýmsi příjemným zbarvením“; krása však nebude moci chyběti oslaveným tělům. Tedy oslavená těla nebudou svítivá.

Mimo to, bude-li jasnost v oslavených tělech, musí býti stejná ve všech částech těla, jako všechny části budou stejně netrpné, jemné a čilé. Ale *to* není vhodné, protože jedna část má větší uzpůsobení k jasnosti než druhá, jako oči než ruce, a duch než kosti, a šťávy než maso nebo šlachy. Tedy se zdá, že nemají býti ona těla svítivá.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 13: „Budou zářiti spravedliví, jako slunce v království Otce jejich;“ a Moudr. 3: „Budou zářiti spravedliví a jako jiskry na strnisku budou pobíhati.“

Mimo to I. Kor. 15 se praví: „Zasévá se v neušlechtilosti, vstane ve slávě,“ což náleží k jasnosti, jak je patrné z předchozích, kde slávu vzkříšených těl přirovnává k jasnosti hvězd. Tedy těla svatých vstanou svítivá.

Odpovídám: Musí se říci, že se musí stanoviti, že těla svatých budou svítivá po vzkříšení pro autoritu Písma, jež to slibuje. Ale příčinu této jasnosti někteří přidělují páté, to jest nebeské bytnosti, jež tehdy bude převládati v lidském těle. Ale protože to je nemyslitelné, jak často bylo řečeno, proto je lépe, když se řekne, že ona jasnost bude způsobena z přetékání slávy duše na tělo. Co totiž se přijímá v něčem, nepřijímá se na způsob ovlivňujícího, nýbrž na způsob přijímajícího. A proto jasnost, jež v duši je duchovní, přijímá se v těle jako tělesná. A proto, pokud duše bude více jasná podle větší zásluhy, tak také bude rozdíl jasnosti na těle, jak je patrné z Apoštola, I. Kor. 15. A tak na oslaveném těle se pozná sláva duše, jako na skle se pozná barva tělesa, jež je obsaženo v skleněné nádobě, jak Řehoř praví k onomu Job. 26: „Nevyrovná se mu zlato ani sklo.“

K prvnímu se tedy musí říci, že Avicenna mluví o onom těle, jež má z přirozenosti složek jasnost. Tak však nebude míti oslavené tělo, nýbrž spíše ze zásluhy ctnosti.

K druhému se musí říci, že Řehoř přirovnává oslavená těla ke zlatu pro jasnost, a ke sklu proto, že budou průsvitná. Proto se zdá nutné říci, že budou zároveň průsvitná i jasná; že totiž něco jasného není průsvitné, přihází se z toho, že jasnost tělesa je způsobena z hustoty svítivých částí; hustota však odporuje průsvitnosti. Ale tehdy jasnost bude z jiné příčiny, jak bylo řečeno. Husto-

ta oslaveného těla však neodnímá jim průsvitnost, jako ani sklu hustota skla. Někteří však praví, že jsou přirovnáni sklu ne že jsou průsvitná, nýbrž pro tuto podobnost, že jako se vidí, co za sklem je zavřeno, tak sláva duše, jež bude uzavřena v oslaveném těle, nebude skryta. Ale první je lepší, protože jím se více zachovává hodnotnost oslaveného těla, a více se shoduje s výroky Řehovými.

K třetímu se musí říci, že sláva těla přirozenost neporuší, nýbrž zdokonalí. Pročež barva, jež náleží tělu z přirozenosti jeho částí, zůstane v něm; ale přidá se jasnost ze slávy duše; jako také vidíme těla zbarvená ze své povahy zářiti jasně slunce, nebo z nějaké jiné příčiny vnější nebo vnitřní.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako jasnost slávy přetéká z duše na tělo podle jeho způsobu, a tam je jiným způsobem než je v duši, tak na jakoukoli část těla bude přetékati podle jejího způsobu. Pročež není nevhodné, že různé části mají různě jasnost, pokud jsou různě upraveny ze své přirozenosti k ní. A není podobně s jinými dary těla, vzhledem k nimž se neshledává různá úprava částí těla.

LXXXV. ČLÁNEK 2.

Zda jasnost oslaveného těla může býti viděna okem neoslaveným.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jasnost oslaveného těla nemůže býti viděna od neoslaveného oka. Musí totiž býti úměrnost viditelného ke zraku. Ale oko neoslavené není úměrné k vidění jasnosti slávy, poněvadž jest jiného rodu než jasnost přírodní. Tedy jasnost oslaveného těla nebude viděna neoslaveným okem.

Mimo to jasnost oslaveného těla bude větší, než je jasnost slunce, protože také jasnost slunce bude tehdy větší než nyní je, jak se praví Isai. 30, a mnohem větší bude jasnost oslaveného těla, protože slunce a celý svět obdrží větší jasnost. Ale neoslavené oko nemůže hleděti do kotouče slunce pro velikost jasnosti. Tedy mnohem méně bude moci hleděti do jasnosti oslaveného těla.

Mimo to viditelné, postavené na oči vidoucím, musí býti viděno, není-li nějak poškozené oko. Ale jasnost oslaveného těla, postavená na oči neoslavené, nemusí býti od nich viděna, což je patrné u učedníků, kteří tělo Páně po vzkříšení viděli, nepozorující jeho jasnost. Tedy ona jasnost nebude viditelná okem neoslaveným.

Avšak proti jest, co Glossa praví, Filip. 3 k onomu, „Připodobněné tělu jasnosti jeho“: „Bude připodobněno jasnosti, již měl při proměnění.“ Ale ona jasnost byla viděna neoslavenými očima učedníků. Tedy i jasnost oslaveného těla bude viditelná očima neoslavenými.

Mimo to bezbožní, vidouce slávu spravedlivých, budou tím souzeni na soudu, jak je patrné z toho, co se praví Moudr. 5. Ale neviděli by plně slávu jejich, kdyby neviděli jasnost těl. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že jasnost oslaveného těla nebude moci býti viděna okem neoslaveným, leda snad zázračně. Ale to nemůže býti, leda by se ona jasnost říkala stejnojmenně, protože světlo podle toho, co jest, má vrozeno pohnouti zrak: a zrak, podle toho, co jest, má vrozeno postřehnouti světlo, jako se má pravdivo k rozumu a dobro k citu; pročež, kdyby byl nějaký zrak, který by nemohl postřehnouti vůbec žádné světlo, buď onen zrak by slul stejnojmenně, nebo ono světlo; což nelze říci v projednáváním, protože tak by se nám nic nepovědělo tím, že se praví, že oslavená těla budou svítivá; jako kdo řekne, že pes je v nebi, nic nepovídá tomu, kdo nezná leč psa, který je živočich. A proto se musí říci, že jasnost oslaveného těla přirozeně může býti viděna od neoslaveného těla. *K prvnímu* se tedy musí říci, že jasnost slávy bude jiného rodu než jasnost přírodní, co do příčiny, ale ne *co do* druhu. Pročež, jako jasnost přírodní svým druhem je úměrná zraku, tak i oslavená jasnost.

K druhému se musí říci, že jako oslavené tělo nemůže trpěti něco utrpením přírodním, nýbrž pouze utrpením duše, tak z vlastnosti slávy nejedná než činností duše. Napjatá pak jasnost neškodí zraku, pokud jedná činností duše, nýbrž podle toho spíše těší; škodí však, pokud jedná činností přírody, zahřívajíc a rozkládajíc ústrojí zraku, a rozlučujíc duchy. A proto jasnost oslaveného těla, ačkoli převyšuje jasnost slunce, přece ze své přirozenosti neškodí zraku, nýbrž lahodí; proto ona jasnost se přirovnává jasnosti jaspisu, Zjev. 21. *K třetímu* se musí říci, že jasnost oslaveného těla pochází ze zásluhy vůle, a proto vůli bude poddána, aby podle jejího rozkazu byla vi-

děna nebo nebyla viděna; a proto bude v moci oslaveného těla ukázati svou jasnost nebo skryti. A to bylo mínění Praepositivo.

LXXXV. ČLÁNEK 3.

Zda oslavené tělo nutně bude viděno od těla neoslaveného.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že oslavené tělo nutně bude viděno od těla neoslaveného, protože oslavená těla budou svítivá. Ale svítivé tělo zjevuje sebe i jiná. Tedy oslavená těla nutně budou viděna.

Mimo to každé těleso, jež zakrývá jiná tělesa za sebou jsoucí, nutně je postřehnuto zrakem již z toho, že jiná, jež jsou za ním, jsou zakryta. Ale oslavené tělo zakryje zraku jiná tělesa za sebou jsoucí, protože bude zbarveným tělem. Tedy i nutně bude viděno.

Mimo to, jako ličnost jest u těch, jež jsou v těle, tak i jakost, skrze kterou je viděno. Ale ličnost nebude poddána vůli, aby oslavené tělo mohlo býti větší nebo menší velikosti. Tedy ani jakost, již je viditelné, aby mohlo býti neviděno.

Avšak proti jest, že naše tělo bude oslaveno v soutvárnosti s tělem Kristovým po vzkříšení. Ale tělo Kristovo po vzkříšení nebylo nutně viděno; ba zmizelo s očí učedníků v Emauzích, jak se praví Luk. posl. Tedy ani oslavené tělo nebude nutně viděno.

Mimo to bude tam nejvyšší poslušnost těla duše. Tedy tělo bude moci býti viděno nebo neviděno podle vůle duše.

Odpovídám: Musí se říci, že viditelné je viděno, pokud působí na zrak. Tím. však, že něco působí nebo nepůsobí na něco vnějšího, není nějaká změna v něm. Pročež beze změny nějaké vlastnosti, jež je z dokonalosti oslaveného těla, může se státi, že je viděno nebo není viděno. Pročež bude v moci oslavené duše, aby její tělo bylo viděno nebo nebylo viděno; jako též každá jiná činnost těla bude v moci duše: jinak oslavené tělo by nebylo nástrojem svrchovaně poslušným hlavního činitele.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona jasnost bude poslušna oslaveného těla, takže ji může ukázati nebo skryti.

K druhému se musí říci, že barva tělesa nepřekáží jeho průsvitnosti, leč pokud mění zrak, protože zrak nemůže býti změněn zároveň dvěma barvami, aby obě dokonale vnímal. Barva oslaveného těla pak bude dokonale v moci duše, aby jí měnila nebo neměnila zrak. A proto bude v moci její, aby těleso, jež je za ním, zakrylo nebo nezakrylo.

K třetímu se musí říci, že ličnost tkví na samém oslaveném těle, a ličnost nemůže býti měněna na rozkaz duše bez vnitřní změny oslaveného těla, jež by odporovala jeho netrpnosti. A proto není podobně s ličností a viditelností, protože také ona jakost, již je viditelné, nemůže býti odňata na rozkaz duše; ale činnost oné jakosti bude zastavena, a tak bude skryto tělo k rozkazu duše.

OTÁZKA LXXXVI.

O PODMÍNKÁCH TĚL VZKŘÍŠENÝCH ZAVRŽENÝCH

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o podmínkách těl vzkříšených zavržených. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda těla zavržených vstanou se svým znetvořením.
2. Zda jejich těla budou porušná.
3. Zda budou netrpná.

LXXXVI. ČLÁNEK 1.

Zda těla zavržených vstanou se svým znetvořením.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že těla zavržených vstanou se svým znetvořením. Neboť co bylo uvedeno za trest hříchu, to nemá přestati, leč odpuštěním hříchu. Ale vady údů, které nastávají zkomolením údů, byly uvedeny za trest hříchu; a podobně také všechna jiná znetvoření tělesná. Tedy zavrženým, kteří nedosáhli odpuštění hříchů, nebudou odňaty při vzkříšení.

Mimo to, jako vzkříšení svatých bude k poslednímu štěstí, tak i vzkříšení bezbožných bude k

poslední bídě. Ale svatým vzkříšeným nebude odňato nic, co může náležeti k jejich dokonalosti; tedy ani bezbožným vzkříšeným nebude odňato nic, co náleží k jejich nedostatku nebo bídě. To však jsou znetvoření. Tedy, atd.

Mimo to, jako k nedostatku trpného těla náleží znetvoření, tak i pomalost. Ale tělům zavržených vzkříšených pomalost nebude odňata, protože jejich těla nebudou čilá. Tedy z téhož důvodu ani znetvoření nebude odňato.

Avšak proti, I. Koř. 15: „Mrtví vstanou neporušení;“ Glossa: „Mrtví, to jest hříšníci, nebo všeobecně všichni mrtví, vstanou neporušení, to jest bez nějakého zmenšení údů.“ Tedy špatní vstanou bez znetvoření.

Mimo to v zavržených nebude nic, co by v nich bránilo pocitu bolesti, ale choroba brání pocitu bolesti, pokud jsou jí oslabena ústrojí citění; a podobně chybění údu by bránilo, aby byla všeobecná bolest v těle. Tedy zavržení vstanou bez těchto nedostatků.

Odpovídám: Musí se říci, že v lidském těle může býti znetvoření dvojmo: jedním způsobem z nedostatku nějakého údu, jako zkomolené nazýváme ošklivými, neboť chybí v nich náležitá úměrnost částí k celku: a není nikomu pochybné, že takové znetvoření nebude v tělech zavržených, protože všechna těla, jak dobrých, tak zlých, vstanou úplná. — Jiným způsobem znetvoření přiléhá se z nenáležité úpravy částí, buď z nenáležité velikosti, nebo jakosti nebo polohy, což také vylučuje náležitou úměrnost částí celku. A o takových znetvořeních a podobných nedostacích, jako jsou horečky, a jiné takové choroby, jež někdy jsou příčinami znetvoření, Augustin nechal nerozhodnost a pochybnost, jak v Předloze praví Mistr. — Ale u moderních učenců je o tom dvojí mínění. Někteří totiž praví, že taková znetvoření a nedostatky v tělech zavržených zůstanou, uvažující jejich zavržení, jímž jsou určeni k vrcholné bídě, jíž žádné nepohodlí nemá se ubírat. Ale to se nezdá důvodně řečeno. Při obnově vzkříšeného těla totiž se více dbá dokonalost přírody, než stavu, který byl dříve. Pročez též kdo umírájí před dokonalým věkem, v postavě mladého věku vstanou, jak svrchu bylo řečeno. Pročez i oni, kteří měli na těle nějaké přírodní nedostatky nebo znetvoření z nich pocházející, při vzkříšení bez oněch nedostatků nebo znetvoření budou obnoveni, nezabrání-li zásluha hříchu; a tak, vstane-li s nedostatky nebo znetvořeními, to bude za trest. Způsob trestu však je podle míry viny. Stane se však, že nějaký zavržený hříšník, menším hříchem podrobený, má nějaká znetvoření nebo nedostatky, jež neměl některý zavržený hříšník, poutaný těžšími hříchy. Pročez, kdyby s nimi vstal onen, jenž v tomto životě měl znetvoření, bez nichž jistě vstane jiný, tíže trestaný, jenž je v tomto životě neměl, způsob trestu by neodpovídal velikosti viny, nýbrž spíše by se zdálo, že je někdo trestán za tresty, jež v tomto životě trpěl, což je nemyslitelné.

A proto jiní důvodněji praví, že tvůrce, který založil přírodu, při vzkříšení obnoví zúplna přírodu těla. Pročez cokoli bude na těle nedostatečné nebo ošklivé z porušení nebo slabosti přírody nebo přírodních původů, všechno při vzkříšení bude odňato, jako horečka, krhavost a podobná. Nedostatky však, jež z přírodních původů v lidském těle přírodně následují, jako tíha, trpnost a podobná, budou v tělech zavržených; tyto pak nedostatky z těl vyvolených sláva vzkříšení vyloučí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž trest na každém soudu se uvaluje podle podmínky onoho soudu, tresty, jež se v tomto životě uvalují za nějaký hřích, jsou časné, a za meze života nedosahují. A proto, ačkoli hřích zavrženým není odpuštěn, přece nemusejí tam tytéž tresty trpět, jež na tomto světě trpěli; ale božská spravedlnost vyžaduje, aby tam těžšími tresty na věky byli mučeni.

K druhému se musí říci, že není podobný důvod u dobrých a zlých, protože něco může býti ryze dobré, ne však ryze špatné. Pročez poslední štěstí svatých to vyžaduje, aby všeho zla zcela byli prosti; ale poslední bída zlých nebude vylučovati všechno dobro, protože „zlo, je-li úplné, zruší sebe“, jak praví Filosof ve IV. Ethic. Pročez bídu zlých udržovalo dobro přírody v nich; což je dílo dokonalého Stvořitele, jenž samu přírodu obnoví v dokonalosti jejího druhu.

K třetímu se musí říci, že pomalost je z těch nedostatků, jež přirozeně sledují původy lidského těla, ne však znetvoření; a proto není u nich podobný důvod.

LXXXVI. ČLÁNEK 2.

Zda těla zavržených budou neporušná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že těla zavržených budou porušná. Neboť všechno složené z protivných musí se porušiti. Ale těla zavržených budou složena z protivných, z nichž také nyní se skládají; jinak by nebyla z téhož druhu, a v důsledku ani táž početně. Tedy budou porušná.

Mimo to, nebudou-li těla zavržených porušná, buď *to* bude přírodou, neb milostí, nebo slávou; ne přírodou, protože budou téže přirozenosti, jaké jsou nyní; ani milostí nebo slávou, protože takových budou vůbec postrádati. Tedy budou porušná.

Mimo to odnítí největší trest těm, kteří jsou v nejvyšší bídě, zdá se nevhodné. Ale největší trest je smrt, jak je patrné z Filosofova v III. Ethic. Tedy od zavržených, kteří jsou v nejvyšší bídě, se nemá odstraňovati smrt. Tedy jejich těla budou porušná.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 9: „V oněch dnech budou lidé hledati smrt, a nenaleznou ji; budou toužiti zemřítí, a uteče smrt od nich.“

Mimo to zavržení budou trestáni na duši i na těle ustavičnou smrtí; Mat. 25: „Půjdou tito do věčného trestu.“ Ale to by nemohlo býti, kdyby jejich těla byla porušná. Tedy jejich těla budou neporušná.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto v každém pohybu musí býti nějaký původ pohybu, dvojmo se odstraní nějaký pohyb nebo změna od pohyblivého; jedním způsobem tím, že chybí původ pohybu; jiným způsobem tím, že je překážka původu pohybu. Porušení však je jakási změna. Pročež dvojmo se může státi, že tělo, jež z podmínky svých původů má porušnost, stane se neporušným. Jedním způsobem tím, že původ hýbající k porušení zcela se odstraní, a tímto způsobem těla zavržených budou neporušná. Poněvadž totiž nebe je první zjinačující svým místním pohybem, a všichni jiní činitelé druzí působí z moci jeho, a jako jím hýbání, musí skončením pohybu nebe nastati nemožnost činitele, který by mohl nějakým zjinačením tělo změnit v jeho přírodní vlastnosti. A proto po vzkříšení skončením pohybu nebe nebude žádná jakost dostačující, aby mohla zjinačiti lidské tělo v jeho přírodní jakosti. Porušení pak je konec jinačení, jakož i zrození. Pročež těla zavržených nebudou moci býti porušena. A to slouží božské spravedlnosti, aby ustavičně žijící ustavičně byli trestáni, což vyžaduje božská spravedlnost, jak bude níže řečeno; jakož i nyní porušnost těl slouží božské prozřetelnosti, kterou z některých zrušených jiná se rodí.

Jiným způsobem se stává tím, že je překážka původu porušení. A tím způsobem tělo Adamovo bylo neporušné, protože protivné jakosti, jsoucí v lidském těle, byly drženy milostí nevinnosti, aby nemohly působiti k rozkladu těla; a mnohem více budou zdrženy v oslavených tělech, jež budou zcela poddána duchu. A tak v tělech blažených po obecném vzkříšení se spojí dva řečené způsoby neporušnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že protivná, z nichž těla se skládají, jsou druhotné původy, působící porušení. První činitel totiž je nebeský pohyb: pročež za předpokladu pohybu nebe musí tělo z protivných složené býti porušeno, není-li nějaká mocnější příčina překážející; ale skončením pohybu nebe protivná, z nichž tělo se skládá, nestačí na způsobení porušení, ani podle přírody, jak z řečených je patrné. Ustání nebeského pohybu však neznali filosofové. Pročež měli za neomylné, že tělo složené z protivných se poruší podle přírody.

K druhému se musí říci, že ona neporušnost bude od přírody, ne že bude nějaký původ neporušení v tělech zavržených, nýbrž nedostatkem původu hýbajícího k porušení, jak z řečených je patrné.

K třetímu se musí říci, že ačkoli smrt jest jednoduše největší trest, z části však není překážky, aby smrt byla zbavením trestů, a následkem toho odnětí smrti rozmnožením trestů. „Žítí totiž,“ jak praví Filosof, IX. Ethic., „vidí se všem potěšitelné, protože všechna touží býti.“ Nelze však, jak se tamtéž praví, míniti zlý život ani porušený, ani který je ve smutku. Jako totiž žítí těší jednoduše, ne však žítí, které je ve smutku, tak i smrt, která je zbavení života, jednoduše je trapná, a největším trestem, pokud odnímá dobro, totiž bytí, s nímž jiná se odnímají; ale pokud zbavuje zlého života, a jsoucího ve smutku, je lékem trestů, jež ukončuje; a v důsledku odnětí smrti je

zvětšením trestů, jež činí ustavičnými. Kdyby se však řeklo, že smrt je trestná pro tělesnou bolest, již pociťují umírající, není pochybné, že mnohem větší bolest zavržení ustavičně budou snášeti. Pročež slují v ustavičné smrti, jak je psáno v Žalm. 48: „Smrt je pozře.“

LXXXVI. ČLÁNEK 3.

Zda těla zavržených budou netrpná.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že těla zavržených budou netrpná, protože podle Filosofova v VI. Topič, „každé utrpení velmi zvětšeno odvrhuje od podstaty“. Ale „odvrhuje-li stále něco od konečného, nutně se konečně ztráví“, jak se praví v I. Fysic. Tedy budou-li těla zavržených trpná a stále budou trpěti, někdy upadnou a budou zrušena, čehož nesprávnost byla ukázána. Tedy budou netrpná.

Mimo to každý činitel si připodobňuje trpícího. Jestliže tedy těla zavržených budou trpěti od ohně, oheň si je připodobní. Ale oheň neztravuje těla jinak, než pokud rozkládá připodobněním sobě. Budou-li tedy těla zavržených trpná, od ohně někdy budou ztravena; a tak totéž, co dříve.

Mimo to živočichů, o nichž se praví, že žijí v ohni bez porušení, jak se praví o salamandru, oheň netrápí; živočicha totiž, nebo duši, bolest těla netrápí, není-li tělu nějak ublíženo. Mohou-li tedy těla zavržených v ohni zůstat bez porušení, jako též řečení živočichové, jak praví Augustin, XXI. O Městě Božím, zdá se, že žádné trápení tam nebudou snášeti; což by nebylo, kdyby jejich těla nebyla netrpná. Tedy, atd.

Mimo to, jsou-li těla zavržených trpná, zdá se, že bolest, která pochází z jejich utrpení, musí převýšiti všechnu přítomnou bolest těl, jako též slast svatých převýší všechnu přítomnou slast. Ale v tomto životě nastane pro nesmírnost bolesti někdy odloučení duše od těla. Tedy mnohem více, jestliže ona těla jsou trpná, pro nesmírnost bolesti duše se od těla odloučí. Tedy ona těla budou netrpná.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 15: „I my budeme změněni;“ Glossa: „Toliko my dobří budeme změněni proměnou slávy a netrpnosti.“ Tedy nebudou těla zavržených netrpná.

Mimo to, jako tělo spolupůsobí s duší k zásluze, tak spolupůsobí s ní ke hříchu. Ale za řečené spolupůsobení bude odměněna nejen duše, nýbrž také tělo po vzkříšení. Tedy též z podobného důvodu těla zavržených budou trestána, což by nebylo, kdyby byla netrpná. Tedy budou trpná.

Odpovídám: Musí se říci, že hlavní příčinou, proč těla zavržených nebudou ohněm ztravena, bude Boží spravedlnost, jež jejich těla určila věčnému trestu. Ale Boží spravedlnosti slouží také přírodní zařízení se strany trpícího těla, i se strany činitelů, neboť, ježto trpěti je dostati něco, dvojí je způsob trpnosti, pokud něčeho se může něčemu dostati dvojmo. Může totiž nějaký tvar bytí přijat v nějakém podmětu podle bytí přírodního hmotně; jako teplo z ohně je přijímáno ve vzduchu hmotně; a podle toho způsobu přijetí jest jeden způsob trpnosti, jenž sluje trpěti přírodně. Jiným způsobem je něco přijato v jiném duchově na způsob jakéhosi obrazu, jako podoba bělosti je přijata ve vzduchu a ve zřítelnici; a toto přijetí je připodobné onomu přijetí, jímž duše přijímá podoby věcí; pročež podle tohoto způsobu přijetí jest jiný způsob trpění, který sluje trpěti duší.

Protože tedy po vzkříšení zastavením pohybu nebe nebude možnost zjinačení nějakého tělesa v jeho přírodní jakosti, jak bylo řečeno, nebude možné žádnému tělesu trpěti trpěním přírodním. Pročež v tomto způsobu trpění těla zavržených budou netrpná, jakož i neporušná. Ale zastavení pohybu nebe ještě zanechá trpění, jež je způsobem duše, protože i vzduch bude osvětčován sluncem, a různosti barev donese zraku. Pročež i podle tohoto způsobu trpění těla zavržených budou trpná. A protože v takovém utrpení smysl se zdokonaluje, proto v tělech zavržených pocit trestu bude beze změny přírodního uzpůsobení. Těla oslavená však, i když něco přijmou, a bude jakési trpění skrze smysly, přece nebudou trpná, protože nic nepřijmou na způsob trapného nebo ranícího, jako přijmou těla zavržených, jež proto slují trpná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o onom trpění, jímž se mění trpící ve své přírodní jakosti. Takové utrpení však nebude v tělech zavržených, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že podobnost činitele je dvojmo v trpícím: jedním způsobem týmž způsobem, jako je v činiteli, jak je ve všech jednoznačných činitelích, jako teplé dělá teplé, a oheň

plodí oheň; jiným způsobem odlišným způsobem než způsob, jímž je v činiteli, jak je ve všech činitelích stejnojmenných, v nichž se někdy stane, že je v činiteli duchově tvar, jenž v trpícím je přijat hmotně, jako tvar, jenž je v domě uměle učiněném, je v něm hmotně a v mysli stavitelově je duchovně. Někdy však naopak je hmotně v činiteli, a je přijat duchově v trpícím; jako bělost hmotně je ve stěně, na níž je přijata, od níž je duchově přijat ve zřítelnici v donášejícím prostředí. A podobně je v projednávání, protože druh, jenž hmotně je v ohni, přijímá se duchově v tělech zavržených, a tak oheň si připodobní těla zavržených, avšak neztráví je.

K třetímu se musí říci, že podle Filosofova, v knize O vlastnostech živlů, „žádný živočich nemůže žít v ohni“. Také Galenus v knize O jednoduchých lécích praví, že „není tělesa, jehož nakonec neztráví oheň, ačkoli někdy jsou některá tělesa, jež na čas v ohni zůstávají bez úrazu, jak je patrné u ebenu. Co však se uvádí o salamandru, nemůže být zcela podobné, protože by nemohl nakonec zůstat v ohni bez zániku, jak těla zavržených v pekle. Že však pekelný oheň těla zavržených nezasáhne nějakým zrušením, nedokazuje, že ohněm netrpí, protože smyslovému je vrozeno těšiti nebo trápiti smysl, pokud činností přírodní působí zesílení nebo rušení ústrojí, nýbrž také, pokud jedná činností duchovou; protože, když smyslové je náležitě úměrné smyslu, těší; naopak však, když je v nadbytku nebo nedostatku. Pročež také střední barvy a souzvučné hlasy jsou příjemné; nesouzvučné však urážejí sluch.

Ke čtvrtému se musí říci, že bolest neodlučuje duši od těla, pokud zůstává pouze v možnosti duše, kterou bolí, nýbrž pokud z utrpení duše se přeměňuje tělo v svém přírodním uzpůsobení; podle způsobu, jak vidíme, že z hněvu tělo vzplane a ze strachu stydne. Ale po vzkříšení těla možná nebude přeměněno v jeho přírodním uzpůsobení, jak z řečených je patrné. Pročež jakkoli velká bude bolest, duši od těla neodloučí.

OTÁZKA LXXXVII. O POZNÁNÍ, JEŽ BUDOU MÍTI VZKŘÍŠENÍ NA SOUDU VZHLEDEM K ZÁSLUHÁM A PROVINĚNÍM

Dělí se na tři články.

Potom jest pojednati o těch, jež následují vzkříšení: z nichž první úvaha bude o poznání, jež budou mít vzkříšení na soudu, vzhledem k zásluhám a proviněním; druhá o samém všeobecném soudu, a čase a místu, na němž bude; třetí o soudících a souzených; čtvrtá o útvaru, v němž soudce přijde soudit; pátá o stavu světa a vzkříšených po soudu.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda pozná každý člověk při soudu své hříchy.
2. Zda bude moci kdokoli čísti všechna, jež jsou ve svědomí jiného.
3. Zda všechny zásluhy a proviný někdo bude moci viděti jediným vzhledem.

LXXXVII. ČLÁNEK 1. Zda po vzkříšení každý pozná hříchy, jež učinil.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že po vzkříšení nepozná každý všechny hříchy, jež učinil. Všechno totiž, co poznáváme, buď nově od smyslu přijímáme, nebo se vyvádí ze zásoby paměti. Ale lidé po vzkříšení nebudou moci své hříchy smyslem postřehnouti, protože již přešly; smysl pak je pouze o přítomných; také mnohé hříchy vypadly z paměti hříšného, jež nebudou moci býti vyvedeny ze zásoby paměti. Tedy vzkříšený nebude mít poznání všech hříchů, jež učinil.

Mimo to, jak se praví v Předloze, „jsou jakési knihy svědomí, v nichž se čtou zásluhy jednotlivců“. Ale v knihách se nemůže něco čísti, čeho značka není obsažena v knize. Avšak nějaké známky hříchů zůstávají ve svědomí, jak je patrné v Glosse Origenově Řím. 2, jež se nezdají nic jiného než provina nebo skvrna. Poněvadž tedy provina a skvrna mnohých hříchů u mnohých je zahlazena milostí, zdá se, že nemůže někdo čísti ve svém svědomí všechny hříchy, jež učinil, a tak totéž, co dříve.

Mimo to „vzrůstem příčiny vzrůstá účinek“. Ale příčinou, jež působí naši bolest nad hříchy, jež vyvoláváme v paměti, je láska. Poněvadž tedy ve svatých vzkříšených je dokonalá láska, nejví-

ce budou želeti hříchů, zavolají-li se jim do paměti; což nemůže býti, protože „prchne od nich bolest a vzdychání“, Zjev. 21. Tedy jejich hříchy jim nebudou zavolány do paměti.

Mimo to, jak se budou míti vzkříšení zavržení k dobru, jež někdy učinili, tak se budou míti vzkříšení blažení ke hříchům, jež někdy spáchali. Ale zdá se, že vzkříšení zavržení nebudou míti znalost dobra, jež někdy učinili, protože tím by se jejich trest velmi ulehčil. Tedy ani blažení nebudou míti poznání hříchů, jež spáchali.

Avšak proti jest, co praví Augustin XX. O Městě Božím, že „zasáhne nějaká Boží síla, jež způsobí zavolání všech hříchů do paměti“.

Mimo to, jak se má lidský soud k vnějšímu svědectví, tak se má Boží soud k svědectví svědomí, jak je patrné I. Král. 16: „Člověk vidí ta, jež se jeví, Pán však vidí srdce.“ Ale nemůže býti dokonalý lidský soud o něčem, nevydají-li svědci svědectví o všech, která jest souditi. Tedy, poněvadž božský soud je nejdokonalejší, musí svědomí podržeti všechna, jež se mají souditi. Ale bude souditi všechny skutky, dobré i zlé; II. Kor. 5: „Všichni se musíme objeviti před stolicí Kristovým, aby každý oznámil vlastní těla, jak vykonal, ať dobrá, nebo zlá.“ Tedy svědomí každého musí podržeti všechny skutky, jež učinil, ať dobré, nebo zlé.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví Řím. 2, „v onen den, kdy bude souditi Pán, svědectví každému vydá jeho svědomí; a myšlenky budou žalovati a obhajovati.“ A protože svědek, žalobce a obhájce musí na každém soudu míti znalost těch, jimiž se soud obírá, na onom pak soudu všechny skutky lidí přijdou na soud, musí každý tehdy míti znalost všech svých skutků. Pročež svědomí jednotlivců budou jako nějaké knihy, obsahující činy, z nichž bude postupovati soud, jako také na lidských soudech užíváme záznamů. A to jsou knihy, o nichž se praví Zjev. 20: „Knihy byly otevřeny; a jiná kniha byla otevřena, jež je života; a souzeni byli mrtví z toho, co bylo napsáno v knihách, dle svých skutků;“ takže knihy, jež slují takto otevřeny, jak vykládá Augustin ve XX. O Městě Božím, „značí svaté Nového a Starého zákona, v nichž Bůh ukázal, jaká přikázání velel konati“. Pročež Richard od sv. Viktora praví: „Budou jejich srdce jako nějaká sbírka zákonů.“ Ale knihou života, jež je přibrána, rozumějí se svědomí jednotlivců, jež slují jednotně jedna kniha, protože jednou Boží mocí nastane, že všem do paměti budou zavolány jejich skutky: a tato moc, pokud uvede na paměť člověku jeho skutky, sluje kniha života. Nebo prvními knihami se rozumějí svědomí; druhou výnos soudce, zapsaný v jeho prozřetelnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli mnohé zásluhy a provinění vypadnou z paměti, přece nebude *žádné* z nich, jež nějakým způsobem netrvá ve svém účinku, protože zásluhy, jež nejsou umrtveny, zůstanou v odměně, jež se jim dává; které však byly umrtveny, trvají v provině nevděčnosti, jež roste tím, že člověk po přijetí milosti hřešil. Podobně také provinění, jež nejsou pokáním zhlazena, trvají v provině trestu, jenž jim náleží; jež však pokání shladilo, trvají v samé památce pokání, které zároveň s jinými zásluhami budou míti ve známosti. Pročež v každém člověku bude něco, z čeho bude moci zavolati do paměti své skutky. — A přece, jak praví Augustin, hlavně k tomu bude působiti Boží moc.

K druhému se musí říci, že nějaké známky o skutcích od nich učiněných zůstávají ve svědomích jednotlivců, a tyto známky nemusejí býti toliko proviny, jak z řečených je patrné.

K třetímu se musí říci, že ačkoli láska je nyní příčinou bolesti nad hříchem, přece svatí v otčině budou tak prolnutí radostí, že v nich nebude možné místo bolesti: a proto nebudou litovati hříchů, nýbrž spíše se budou radovati z Božího milosrdenství, jímž byly hříchů zbaveni; jako také nyní andělé se radují z Boží spravedlnosti, kterou se stává, že opuštění od milosti, řítí se do hříchu ti, které stráží, ačkoli nad jejich spásou pečlivě bdí.

Ke čtvrtému se musí říci, že zlí budou věděti všechna dobra, jež učinili, a tím se neumenší jejich bolest, nýbrž spíše vzroste, protože největší bolest je ztráta množství dobra; pročež praví Boetius v II. O útěše, že „neštěstí největšího druhu je ztracené štěstí“.

LXXXVII. ČLÁNEK 2.

Zda každý bude moci čísti všechna, jež jsou ve svědomí jiného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že každý nebude moci čísti všechna, jež jsou ve svědomí jiného. Poznání vzkříšených totiž nebude pronikavější poznání, než mají nyní andělé, s nimiž

stejnost se slibuje vzkříšeným. Mat. 22. Ale andělé nemohou navzájem ve svých srdcích viděti ta, jež závisí na svobodném rozhodování; pročež potřebují mluvy, aby je vzájemně poznali. Tedy vzkříšení nebudou moci viděti ta, jež jsou obsažena ve svědomí jiných.

Mimo to všechno, co se poznává, buď se poznává v sobě nebo ve své příčině nebo ve svém účinku. Ale zásluhy nebo provinění, jež jsou obsaženy ve svědomí jiného, nebude moci jiný poznati v nich samých, protože pouze Bůh vniká do srdce a zří jeho taje; podobně ani v jejich příčině, protože všichni nebudou viděti Boha, jenž jediný může ovládnouti cit, z něhož vycházejí zásluhy nebo provinění; podobně ani v účinku, protože budou mnohá provinění, z nichž žádný účinek nezůstane, protože je zcela zrušilo pokání. Tedy nebude moci každý jiný poznati všechna, jež jsou ve svědomí někoho.

Mimo to Zlatoústý praví, jak jsme měli svrchu: „Nyní však, vzpomínáš-li na své hříchy, a často je před tváří Boha přednášíš a za ně prosíš, rychleji je zahladíš; zapomínáš-li však, tehdy na ně nechťe vzpomeneš, až budou uveřejněny, a před tváří všech přátel a nepřátel a svatých andělů budou vyneseny.“ Z toho se bere, že ono uveřejnění je trestem nedbalosti, jíž člověk opominul vyznání. Tedy ony hříchy, z nichž se člověk vyznal, nebudou uveřejněny před jinými.

Mimo to je někomu útěchou, jestliže ví, že má mnohé společníky ve hříchu, a proto se méně stydí. Kdyby tedy každý poznal hřích jiného, zardění každého hříšníka by se velmi zmenšilo, což je nepatřičné. Tedy všichni nepoznají hříchy všech.

Avšak proti, k onomu I. Kor. 4, „Osvítí skrytá temností“, praví Glossa: „Skutky i myšlenky dobré i zlé tehdy budou všem zjevné a známé.“

Mimo to minulé hříchy všech dobrých stejně budou zahlazeny. Ale hříchy některých svatých budeme věděti, jako Magdaleny, Petra a Davida. Tedy ze stejného důvodu hříchy jiných vyvolených budou známy, a mnohem více zavržených.

Odpovídám: Musí se říci, že při posledním a obecném soudu musí se božská spravedlnost všem zřejmě zjevit, jež nyní u mnohých je skryta. Výrok však odsuzujícího nebo odměňujícího nemůže býti spravedlivý, leč je-li pronesen podle zásluh nebo provinění. A proto, jako soudce a přísedící soudcův musejí znáti hodnotu záležitosti na to, aby pronesli spravedlivý rozsudek, tak aby se ukázala spravedlivost rozsudku, musejí býti všem znajícím rozsudek známy zásluhy. Pročež, jako každému bude známo jeho odměnění a jeho zavržení, i všem jiným bude známo, tak si musí každý přivést na paměť své zásluhy nebo proviny, i také dostane poznání cizích. A toto je důvodnější a obecnější mínění, ačkoli Mistr říká v Předloze opak, že totiž hříchy, jež jsou zahlazeny pokáním, na soudu nebudou jiným známy. Ale z toho by následovalo, že ani pokání za ony hříchy by nebylo dokonale známo, což by bylo velikou úhonou slávy svatých a chválení Boha, jenž tak milosrdně svaté vysvobodil.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny předchozí zásluhy nebo provinění činí nějakou veličinu ve slávě nebo bídě vzkříšeného člověka. A proto pohledem na vnější bude možné viděti všechna ve svědomí, a hlavně působením božské moci k tomu, aby rozsudek soudce se jevil všem spravedlivý.

K druhému se musí říci, že zásluhy nebo provinění bude možné jiným ukázati na jejich účincích, jak z řečených je patrné; nebo také na nich samých božskou mocí, ačkoli na to nestačí síla stvořeného rozumu.

K třetímu se musí říci, že zveřejnění hříchů k hanbě hříšníkovi jest účinek nedbalosti, jež se páchá v opominutí vyznání. Ale že hříchy svatých budou zjeveny, nemůže jim býti k zardění nebo studu, jako ani Marii Magdaleně k zahanbení, že se její hříchy veřejně v Církvi předčítají, protože stud je „bázeň ponižujícího“, jak praví Damašský II. O víře orthod., jež nemůže býti v blažených. Ale takové zveřejnění jim bude k veliké slávě, pro pokání, jež činili; jako i zpovědník chválí toho, kdo veliké zločiny statečně vyznává. Hříchy pak slují zahlazené, protože je Bůh nevidí k trestání.

Ke čtvrtému se musí říci, že tím, že hříšník spatří hříchy jiných, v ničem se nezmenší jeho zahanbení, nýbrž ještě vzroste, neboť z necti druhého pozná více svou nectnost. Ze totiž z takové příčiny se zahanbení zmenší, stává se tím, že stud přihlíží k hodnocení lidmi, jež ze zvyku se stává lehčí. Ale tehdy zahanbení bude přihlížeti k posuzování Bohem, jež je podle pravdy o každém hříchu, ať je toliko jednoho nebo mnohých.

LXXXVII. ČLÁNEK 3.

Zda všechny zásluhy nebo provinění vlastní nebo cizí jedním pohledem budou viděny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všechny zásluhy nebo provinění vlastní nebo cizí nebudou viděny nikým jedním pohledem. Ta totiž, jež jednotlivě jsou pozorována, nejsou viděna jedním pohledem. Ale zavržení jednotlivě budou pozorovati své hříchy a je oplakávati; pročez praví, Moudr. 5: „Co nám prospěla pýcha?“ Tedy nebudou všechny viděti jedním vhlédem.

Mimo to Filosof praví v II. Topič, že „nenastává současné rozumění několikerého“. Ale zásluhy nebo provinění vlastní nebo cizí nebudou viděny než rozumem. Tedy nebude možné zároveň všechny viděti.

Mimo to rozum zavržených nebude po vzkříšení pronikavější, než mají nyní blažení a andělé, co do přírodního poznání, jímž poznávají věci vrozenými obrazy. Ale takovým poznáním nevidí andělé zároveň několikeré. Tedy ani tehdy nebudou moci zavržení viděti všechny skutky zároveň.

Avšak proti, k onomu Job. 8: „Budou oděni zahanbením“, praví Glossa: „Až uvidí soudce, všechna zla octnou se před očima myslí.“ Ale soudce rázem uvidí. Tedy podobně zla, jež spáchali, a týmž důvodem všechna jiná.

Mimo to Augustin, XX. O Městě Božím, má za nevhodné, aby byla čtena nějaká hmotná kniha na soudu, v níž skutky jednotlivců jsou zapsány, protože nikdo není schopen odhadnouti velikost oné knihy nebo za jakou dobu lze ji přečísti. Ale podobně také by nemohl býti odhadnut čas, jaký by bylo třeba stanovit na pozorování všech svých zásluh a provinění i cizím nějakým člověkem, kdyby postupně každé viděl. Tedy musí se stanovit, že každý vidí zároveň všechny.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že všechny zásluhy a provinění uvidí někdo zároveň, své i cizí v mžiku: což sice o blažených lze snadno věřiti, protože všechno budou viděti ve Slově; a tak není ne, vhodné, aby viděli zároveň četná; ale větší nesnáz jest u zavržených, jejichž rozum není pozdvižen, aby mohli Boha viděti. — A proto jiní říkají, že zlí zároveň budou viděti povšechně hříchy své i cizí, a to stačí k oné obžalobě, jež musí při soudu býti, či k osvobození; neuvidí však všechny zároveň, postupující po jednotlivých. Ale to se také nezdá souhlasné s výrokem Augustinovým, jenž praví, že všechny pohledem myslí spočítají: co však se povšechně poznává, nepočítá se.

Pročez lze zvoliti střední cestu, že jednotlivě budou pozorovány, ne však v mžiku, nýbrž v nejkratším čase, pomáhající k tomu božskou mocí. A to je, co tamtéž praví Augustin, že „úžasnou rychlostí budou přehlédnuty“. A není to nemožné, protože v každém malém čase jest nekonečně mžiků v možnosti. A tím je patrná *odpověď na námitky* obou stran.

OTÁZKA LXXXVIII.

O VŠEOBECNÉM SOUDU, ČASE A MÍSTĚ, V NĚMŽ BUDE

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o všeobecném soudu, čase a místě, v němž bude. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda bude všeobecný soud.
2. Zda co do projednávání bude hlasovou mluvou.
3. Zda nastane v neznámém čase.
4. Zda bude v údolí Josafat.

LXXXVIII. ČLÁNEK 1.

Zda bude všeobecný soud.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebude všeobecný soud, protože, jak se praví Nah. 1, podle překladu Sedmdesáti, „Bůh nebude souditi dvakrát totéž“. Ale nyní Bůh soudí o jednotlivých skutečích lidí, poněvadž po smrti každému tresty nebo odměny uděluje za zásluhy, a také když v tomto životě některé za dobré nebo zlé skutky odměňuje nebo trestá. Tedy se zdá, že ne-

bude nějaký všeobecný soud.

Mimo to u žádného soudu vykonání rozsudku nepředchází soudu. Ale rozsudek Božího soudu vzhledem k lidem jest o dosažení království nebo vyloučení z království, jak je patrné Mat. 25. Poněvadž tedy nyní někteří dosahují věčného království a někteří z něho jsou navždy vylučováni, zdá se, že jiný soud nebude.

Mimo to proto některá musejí býti uvedena na soud, že je pochybné, jak o nich rozhodnouti. Ale před koncem světa je určeno každému zavrženému jeho odsouzení, a každému svatému jeho blaženost. Tedy, atd.

Avšak proti, Mat. 12 se praví: „Muži ninivští vstanou na soudu s tímto pokolením a odsoudí je.“ Tedy po vzkříšení bude nějaký soud.

Mimo to Jan 5 se praví: „Kdo činili dobra, půjdou ke vzkříšení života; kteří však konali zla, ke vzkříšení soudu.“ Tedy zdá se, že po vzkříšení bude nějaký soud.

Odpovídám: Musí se říci, že jako činnost náleží k začátku věcí, když vznikají v bytí, tak soud náleží ke konci, jímž věci budou přivedeny ke svému cíli. Rozlišuje se pak dvojí činnost Boží: jedna, jíž věci původně utvořil v bytí, ustanovuje přirozenost, a odděluje ta, jež náleží k doplnění jí: a praví se Gen. 2, že v tomto díle Bůh ustal. Jiná jest jeho činnost, jíž působí při řízení tvorů; o níž Jan. 5: „Otec můj až dosud pracuje, i já pracuji.“ A tak také se rozlišuje jeho dvojí soud, obráceným však pořadím. Jeden, jenž odpovídá dílu řízení, které může býti bez soudu: kterýmžto soudem pak každý zvláště za své skutky je souzen, nejen pokud jeho se týká, nýbrž také pokud se týká řízení vesmíru. Pročež se odkládá odměnění jednoho k užítku jiných, jak je patrné Žid. 11, a tresty jednoho jsou na prospěch druhému. Pročež je nutné, aby byl nějaký všeobecný soud, odpovídající zpětně prvnímu utvoření věcí v bytí, aby totiž jako tehdy všechna vyšla bezprostředně od Boha, tak tehdy bylo dáno poslední doplnění světu, a každý konečně přijal, co mu náleží podle toho. Pročež také v onom soudě se zjeví zřejmě Boží spravedlnost ve všem, co je nyní proto skryto, že někdy o jednom je ustanoveno k užítku jiných jinak, než se zdají vyžadovati zjevné skutky. Pročež také tehdy bude všeobecné oddělení dobrých od zlých, protože dále už nebude místné, aby prospívali zlí skrze dobré nebo dobří skrze zlé, pro kterýžto prospěch někdy jsou smíšeni dobří se zlými, dokud stav tohoto světa je řízen božskou prozřetelností.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý člověk je i jednotlivá nějaká osoba a je částí celého lidského pokolení: pročež také mu náleží dvojí soud: jeden jednotlivě, jenž o něm bude po smrti, když obdrží podle těch, jež konal v těle, ačkoli ne zcela, protože ne co do těla, nýbrž toliko co do duše. Jiný soud musí býti o něm, pokud je částí celého lidského pokolení; jak se o někom praví, že je souzen podle lidské spravedlnosti, i když je soud nad obcí, jíž on je částí. Pročež i tehdy, když nastane všeobecný soud celého lidského pokolení všeobecným oddělením dobrých od zlých, také v důsledku každý bude souzen. Avšak Bůh nebude souditi dvakrát totéž, protože neuvalí dva tresty za hříchy, nýbrž na posledním soudu bude doplněn trest, jenž před soudem nebyl plně uvalen, až bezbožní budou trápeni na těle i duši zároveň.

K druhému se musí říci, že vlastní rozsudek onoho všeobecného soudu je všeobecné oddělení dobrých od zlých, jež onomu soudu nebude předcházeti; ale také nyní při částečném rozsudku každého nepředcházet plně účinek soudu, protože také dobří po soudu budou hojněji odměněni, jak z připojení slávy těla, tak z doplnění počtu svatých; a zlí také více budou trápeni z připojení trestu těla, a naplnění počtu zavržených v trestech, protože s čím četnějšími budou hořeti, tím více budou hořeti.

K třetímu se musí říci, že všeobecný soud více přímo přihlíží k všeobecnosti lidí než k jednotlivým souzeným, jak bylo řečeno. Ačkoli tedy každému člověku před soudem bude jistě známo jeho zavržení nebo odměna, přece nebude známo všem zavržení nebo odměna všech. Pročež všeobecný soud bude nutný.

LXXXVIII. ČLÁNEK 2. ***Zda soud bude hlasovou mluvou.***

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že onen soud co do projednávání a rozsudku bude hlasovou mluvou, protože, jak praví Augustin, „na kolik dní se tento soud protáhne, je nejisté“. Ale

nebylo by nejisté, kdyby ta, jež budou na soudu, se vykonala toliko myšlenkově. Tedy onen soud bude hlasově, a ne pouze myšlenkově.

Mimo to Řehoř praví, XXVI. Moral.: „Ti aspoň uslyší slova soudcova, kteří jeho slova drželi věrou.“ To však nelze rozuměti o vnitřním slovu, protože tak všichni uslyší slova soudcova, protože všem i dobrým i zlým, budou známy všechny činy jiných. Tedy se zdá, že onen soud vykoná se hlasově.

Mimo to Kristus bude souditi v podobě člověka, aby v ni tělesně ode všech mohl býti viděn. Tedy z téhož důvodu se zdá, že bude mluvit tělesným hlasem, aby ode všech byl slyšen.

Avšak proti, Augustin praví, XX. O Městě Božím, že knihou života, o níž Zjev. 20, „jest rozuměti nějaká božská síla, již se stane, že každému budou do paměti přivolány jeho všechny skutky dobré nebo špatné, a pohledem myslí úžasnou rychlostí budou přehlédnuty, aby vědění obviňovalo nebo omlouvalo svědomí; a tak zároveň i všichni i jednotlivci budou souzeni.“ Ale kdyby hlasově byly probírány zásluhy jednotlivých, nemohli by všichni a jednotlivci býti zároveň souzeni. Tedy se zdá, že ono projednávání nebude hlasově.

Mimo to rozsudek má úměrně odpovídati svědectví. Ale svědectví, žaloba a omluva bude myšlenkou; pročez Řím. 2: „Svědectví jim vydává jejich svědomí a myšlenky navzájem se obviňují nebo také obhajují v den, kdy bude souditi Bůh tajnosti lidí.“ Tedy se zdá, že onen rozsudek a celý soud se vykoná myšlenkově.

Odpovídám: Musí se říci, že nelze s jistotou určit, co v této otázce je pravdivé; avšak důvodněji se míní, že celý onen soud i co do projednávání, i při obžalobě zlých, i při doporučení dobrých, i při rozsudku o obojích vykoná se myšlenkově. Kdyby totiž hlasem se vypravovaly skutky jednotlivců, neodhadnutelně dlouhý čas by se k tomu vyžadoval; jak také Augustin praví, že „myslí-li se tělesná ona kniha, z jejíhož zápisu všichni budou souzeni, jak se praví Zjev. 20, kdo dovede její velikost nebo délku odhadnouti? Nebo jakou dobu třeba čísti knihu, v níž jsou zapsány všechny životy všech?“ Avšak neméně čas se vyžaduje k ústnímu vypravování skutků jednotlivých než ke čtení, kdyby byly zapsány ve hmotné knize. Pročez je důvodné, že vykonání oněch, jež praví Mat. 25 nelze rozuměti hlasově, nýbrž myšlenkově.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto praví Augustin, že „je nejisté, na kolik dní se tento soud protáhne, protože není určeno, zda se koná myšlenkově nebo hlasově. Kdyby se totiž konal hlasově, dlouhý čas by se na to vyžadoval; jestliže však myšlenkově, může býti v mžiku.

K druhému se musí říci, že i když bude soud pouze myšlenkově, lze zachrániti slovo Řehořovo, protože, ač všichni poznají skutky své i jiných působením božské moci, jež v Evangelii sluje mluvení, přece ti, kteří měli víru, již pojali ze slov Božích, z těch slov budou souzeni, protože se praví Řím. 2: „Kdokoli v zákoně zhřešili, zákonem budou souzeni.“ Pročez jakýmsi zvláštním způsobem se řekne něco těm, kteří věřili, co se neřekne nevěřícím.

K třetímu se musí říci, že Kristus se zjeví tělesně, aby všichni tělesně soudce poznali, což pak může nastati rázem. Ale mluvení, jež se měří časem, by vyžadovalo nesmírně dlouhého času, kdyby se soud konal hlasovou mluvou.

Mimo to skrze znamení docházíme k poznání naznačených. Ale o budoucím soudu se nám mnohá znamení předkládají v Písmě, jak je patrné Mat. 24 a Luk. 21 a Mark. 13. Tedy můžeme dojíti k poznání onoho času.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 10: „My jsme, na něž přišly konce věků;“ a I. Jan. 2: „Synáčkové, je poslední hodina,“ atd. Poněvadž tedy již dlouhý čas přešel, co tato byla řečena, zdá se, že aspoň nyní můžeme věděti, že poslední soud je blízký.

Mimo to čas soudu nemusí býti tajný, leč proto, aby se každý pečlivěji připravoval na soud, když nezná určitý čas. Ale táž péče by zůstala, kdyby byl jistý, protože každému je nejistý čas jeho smrti, v němž, jak praví Augustin v Listu Hesychiovi, „kohokoliv najde jeho poslední den, v tom jej stihne poslední den světa.“ Tedy není nutné, aby čas soudu byl tajný.

Avšak proti jest, co se praví Mark. 13: „O onom dni nebo hodině nikdo neví, ani andělé na nebi, ani Syn, jen Otec.“ Říká se však, že Syn neví, pokud nám nedává vědění.

Mimo to I. Sol. 5: „Den Páně tak přijde jako zloděj v noci.“ Tedy se zdá, poněvadž příchod

zlodějův v noci je vůbec nejistý že den posledního soudu je vůbec nejistý.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh svým věděním je příčinou věcí. Obojí pak sděluje tvorům, když i věcem uděluje moc činiti jiné věci, takže jsou příčinami jich, a některým také poskytuje poznání věcí. Ale v obojím některá vyhrazuje sobě; koná totiž některá, v nichž žádný tvor s ním nespolutpůsobí; a podobně poznává některá, jež žádný pouhý tvor nepoznává. Ta však nemají býti žádná jiná spíše než ona, jež podléhají pouze Boží moci, při nichž žádný tvor s ní nespolutpůsobí. A takový je konec světa, kdy bude den soudu. Svět totiž neskončí nějakou stvořenou příčinou, jako také začal býti bezprostředně od Boha. Pročež sluší vyhraditi pouze Bohu znalost konce světa. A tento důvod Skut. 1 zdá se sám Pán naznačovati, řka: „Není vaše, znáti časy nebo okamžiky, jež Otec podržel ve své moci;“ jako by řekl, jež pouze jeho moci jsou vyhrazeny.

K prvnímu se tedy musí říci, že při prvním příchodu přišel Kristus skrytý, podle onoho Isai. 45: „Vpravdě, ty jsi Bůh skrytý, Bůh Izraelův, Spasitel.“ A proto, aby věřícími mohl býti poznán, bylo třeba určitě Čas určit. Ale při druhém příchodu přijde zjevně, jak se praví Žalm. 49: „Bůh zřejmě přijde,“ atd. A proto v poznání jeho příchodu nemůže býti omyl. A proto není podobně.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, „znamení, jež se udávají v Evangeliích, všechna nepatří k druhému příchodu, jenž bude na konci, nýbrž některá z nich náležejí k době zboření Jerusalema, jež již minulo; některá pak, a většina, náležejí k příchodu, jímž denně přichází do Církve, navštěvuje ji duchovně, pokud v nás bydlí věrou a milováním.“ Ona pak, jež v Evangeliích nebo Epištolách se udávají náležející k druhému příchodu, nemohou k tomu přispěti, aby určitě se mohl poznati čas soudu; protože ona předpovídaná nebezpečí zvěstující blízký příchod Kristův byla také od doby prvotní Církve, někdy silněji, někdy slaběji: pročež také samy dny apoštolů byly nazvány posledními dny, jak je patrné Skut. 2, kde Petr pro onen čas vykládá ono slovo Joela 2: „Bude v posledních dnech,“ atd. A přece od onoho času již mnoho času přešlo, a v Církvi bylo někdy více trápení, někdy méně. Pročež nelze určit, kolik času uplyne, ani měsíc, ani rok, ani sto, ani tisíc let, jak Augustin praví v téže knize. Ale i když se věří, že na konci světa těchto nebezpečí bude hojněji, přece nelze určit, jaká je velikost nebezpečí, jež bezprostředně bude předcházeti dni soudu nebo příchodu antikrista, poněvadž také za dob prvotní Církve byla některá pronásledování Církve tak těžká, a zkáza bludů tak hojná, že někteří tehdy očekávali blízky nebo hrozící příchod antikrista, jak se praví v Eusebiovyh církevních dějinách, a v knize Jeronymově O slavných mužích.

K třetímu se musí říci, že z toho, co se praví, „Poslední hodina jest“, nebo z podobných rčení, jež se čtou v Písmě, nelze poznati nějakou určitou velikost času. Neboť není to řečeno na označení nějaké krátké hodiny času, nýbrž na poznačení posledního stavu světa, jenž je jako poslední věk, a není určeno, jakou časovou délku trvá, poněvadž také stárí, jež je poslední věk člověka, není určitě vyměřen jistý konec, poněvadž někdy se vidí trvati kolik všechny předešlé věky, nebo více, jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz. Pročež také Apoštol vylučuje II. Sol. 2 nesprávné chápání, jež někteří z jeho slov pojali, takže věřili, že den Páně již nastává.

Ke čtvrtému se musí říci, že i v předpokladu nejistoty smrti dvojmo vybízí k bdělosti nejistota soudu. Nejprve z toho, že se neví, zda také tak je daleko, jak dlouhý je život člověka; takže tak se dvou stran nejistota působí větší pečlivost. Za druhé z toho, že člověk nestará se jen o svou osobu, nýbrž o rodinu nebo o obec nebo o království nebo o celou Církev, jež nemá čas omezený na život člověka. A přece všechno z těchto se musí tak upravit, aby den Páně nenašel nepřipravené.

LXXXVIII. ČLÁNEK 3. **Zda soud bude v údolí Josafat.**

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že soud nebude v údolí Josafat nebo v okolním prostoru, protože při nejmenším musejí všichni souzení státi na zemi, těm však pouze náleží vyvýšení v oblacích, kteří budou souditi. Ale celá zaslíbená země by nemohla pojmouti množství souzených. Tedy nemůže býti, že v onom údolí bude soud.

Mimo to Kristu v člověčenství je dán soud, aby spravedlivě soudil, protože nespravedlivě byl souzen u dvora Pilátova, a rozsudek nespravedlivého soudu vytrpěl na Golgotě. Tedy ona místa mají spíše býti určena k soudu.

Mimo to oblaky vznikají z rozpuštěných par. Ale tehdy nebude žádné vypařování nebo roz-

puštění. Tedy nebude možné, aby spravedliví v oblacích vstříc Kristu byly uchvázeni; a tak musejí dobří i zlí býti na zemi: a tak mnohem větší místo se bude vyžadovati než je ono údolí.

Avšak proti jest, co se praví Joel. 3: „Shromáždím všechny národy, a zavedu je do údolí Josafat, a tam budu s nimi jednati.“

Mimo to Skut. 1 se praví: „Jako jste jej viděli vystupujícího na nebe, tak přijde.“ Ale on vystoupil na nebe s hory Olivové, jež ční nad údolím Josafat. Tedy také na těch místech přijde soudit.

Odpovídám: Musí se říci, že nelze mnoho věděti s jistotou, jak onen soud bude a jak se lidé k soudu sejdou. Avšak důvodněji lze vybrati z Písma, že sestoupí kolem místa hory Olivové, jako také odtud vystoupil, aby se ukázalo, že je týž, jenž sestoupil, a který vystoupil.

K prvnímu se musí tedy říci, že malý prostor může pojmuti veliké množství. Stačí pak stanoviti jakýkoli prostor kolem onoho místa, aby pojal množství souzených, jen když z onoho prostoru mohou viděti Krista, jenž vysoko ve vzduchu a zářící největší jasností bude z daleka viditelný.

K druhému se musí říci, že ačkoliv Kristus zasloužil si soudcovskou moc tím, že byl odsouzen nespravedlivě, přece nebude souditi v podobě slabosti, v níž nespravedlivě byl odsouzen, nýbrž v podobě slávy, v níž k Otci vystoupil. Pročež místo vystoupení spíše přísluší soudu než místo, kde byl odsouzen.

K třetímu se musí říci, že oblaky zde slují jakési zhuštění světla vyzařujícího z těl svatých, jak někteří praví, a ne nějaké výpary ze země a vody. Nebo¹ lze říci, že ony oblaky budou utvořeny božskou mocí, aby se ukázala shodnost příchodu na soud s vystoupením, že přichází soudit, jenž vystoupil v oblaku. Oblaky také pro chlad naznačují milosrdenství soudícího.

OTÁZKA LXXXIX. O SOUDÍCÍCH A SOUZENÝCH PŘI VŠEOBECNÉM SOUDU

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o soudících a souzených na všeobecném soudu. A o tom jest osm otázek:

1. Zda nějací lidé budou souditi s Kristem.
2. Zda dobrovolné chudobě odpovídá soudcovská moc.
3. Zda také andělé budou souditi.
4. Zda démoni vykonají na zavržených rozsudek soudcův.
5. Zda všichni lidé se objeví na soudu.
6. Zda někteří dobří budou souzeni.
7. Zda někteří zlí.
8. Zda také andělé budou souzeni.

LXXXIX. ČLÁNEK 1. Zda nějací lidé budou souditi s Kristem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádní lidé nebudou souditi s Kristem, Jan 52 „Otec všecken soud dal Synu, aby všichni ctili Syna,“ atd. Ale taková pocta nenáleží nikomu, leč Kristu. Tedy, atd.

Mimo to, kdokoli soudí, má moc nad tím, co soudí. Ale ta, o nichž má býti budoucí soud, jako lidské zásluhy a provinění, podléhají pouze Boží moci. Tedy nikomu nepřisluší o těchto souditi.

Mimo to onen soud se nebude vykonávati hlasově, nýbrž myšlenkově, jak se důvodněji míní. Ale to, že srdce všech lidí poznají zásluhy nebo provinění, což jest jaksi žaloba nebo doporučení, nebo odplacení trestem nebo odměnou, což je jaksi vynesení rozsudku, stane se pouze Boží mocí. Tedy žádní jiní nebudou souditi než Kristus, jenž je Bůh.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 19: „Budete seděti i vy na dvanácti stolcích, soudíce dvanáct kmenů Izraelských.“ Tedy, atd.

Mimo to Isai. 3: „Pán přijde na soud se staršími svého lidu.“ Tedy se zdá, že i jiní budou sou-

diti s Kristem.

Odpovídám: Musí se říci, že souditi říká se mnohonásobně. Jedním způsobem jako příčinně; jako se říká, že to soudí, co prikazuje někoho soudu; a podle toho o některých se přirovnáním říká, že soudí, pokud v přirovnání k jiným někteří se jeví jako souzení, jak je patrné Mat. 12: „Muži ninivští vstanou na soudu s tímto pokolením, a odsoudí je.“ Ale tak souditi na soudu je společné i dobrým i zlým. — Jiným způsobem se říká souditi jako souhlas totiž s činícím vykládáme někomu jako čin. Pročež ti budou slouti s Kristem soudící, kteří budou souhlasiti s Kristem soudcem, schvalující jeho rozsudek. A tak budou souditi všichni vyvolení; pročež se praví Moudr. 3: „Budou souditi spravedliví národy.“ — Třetím způsobem se říká, že někdo soudí, jako přísednický a podobou, protože totiž se podobá soudci, pokud *sedí* na vyvýšeném místě jako *soudce*; a tak se říká, že přísedící soudí. A podle toho způsobu říkají někteří, že dokonalí muži, jimž se slibuje soudcovská moc, budou souditi, totiž čestným přísednictvím, protože se zjeví na soudu výše nad ostatními, jdouce vstříc Kristu ve vzduchu. Ale se nezdá stačiti na splnění příslibení Páně, jímž se praví Mat. 19: „Budete seděti soudíce;“ zdá se totiž, že soud je více než spolusedění. — A proto je čtvrtý způsob souzení, který bude patřiti dokonalým mužům, pokud jsou v nich obsaženy zákony Boží spravedlnosti, dle nichž lidé budou souzeni; jako když se říká, že soudí kniha, v níž je obsažen zákon. A tímto způsobem toto souzení vykládá Richard od sv. Viktora v pojednání O soudní moci, kde praví: „Kdo pěstují božské nazírání, kdo v knize moudrosti denně čtou, jako do svazků srdcí přepisují, cokoliv již pronikavým pochopením pravdy vystihují,“ a níže: „Co však jsou srdce soudících, Bohem vyučená veškeré pravdě, leč jakési zákony kánonů?“

Ale protože souditi obnáší činnost na jiného přecházející, proto, vlastně řečeno, říká se, že soudí, kdo slovy pronáší nad jiným rozsudek. Ale to se přihází dvojmo. Jedním způsobem z vlastní moci: a *to náleží* tomu, kdo je pánem jiných a jehož řídící moci jsou poddáni, kdo jsou souzeni; pročež on má o nich stanovit právem. A tak souditi náleží pouze Bohu. — Jiným způsobem souditi je rozsudek, mocí jiného vynesení, uvést ve známost jiných, což je vyhlásiti vynesení rozsudek. A tímto způsobem budou souditi dokonalí muži, protože jiné povedou k poznání Boží spravedlnosti, aby věděli, co spravedlivě jim za zásluhy náleží; takže tak samo zjevení spravedlnosti sluje soud. Pročež praví Richard od sv. Viktora: „Že soudcové před souzenými otvírají knihy svých zákonů, je připustiti zrak kterýchkoli nižších k nahlédnutí do svých srdcí, a zjevití svůj názor o těch, jež náležejí k soudu.“

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o soudu autoritou, jenž pouze Kristu náleží.

A podobně se musí říci *k druhému*.

K třetímu se musí říci, že není nevhodné, aby někteří svatí jiným některá zjevovali, buď na způsob osvětlení, jako vyšší andělé osvěcují nižší; nebo na způsob mluvy, jako nižší mluví k vyšším.

LXXXIX. ČLÁNEK 2.

Zda soudcovská moc odpovídá dobrovolné chudobě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že soudcovská moc neodpovídá dobrovolné chudobě. Ta totiž pouze dvanácti apoštolům byla příslibena, Mat. 19: „Budete seděti na dvanácti stolcích, soudíce.“ Poněvadž tedy ne všichni dobrovolně chudí jsou apoštolově, zdá se, že ne všem odpovídá soudcovská moc.

Mimo to větší je podati Bohu obět z vlastního těla než z vnějších věcí. Ale mučedníci, a také panny, obětují z vlastního těla obět Bohu; dobrovolně chudí však z vnějších věcí. Tedy výsost soudcovské moci více odpovídá mučedníkům a pannám než dobrovolně chudým.

Mimo to Jan. 5: „Jest, kdo vás obviňuje, Mojžíš, v něhož vy doufáte;“ Glossa: „protože hlasu jeho nevěříte.“ A Jan. 12: „Řeč, již jsem mluvil, ta bude jej souditi v den poslední.“ Tedy z toho, že někdo předkládá zákon, nebo slovo povzbuzení k poučení mravů, má soud nad pohrdajícími. Ale to náleží učitelům. Tedy učitelům spíše přísluší než dobrovolně chudým.

Mimo to Kristus tím, že byl nespravedlivě souzen jakožto člověk, zasloužil býti v lidské přirozenosti soudcem všech; Jan. 5: „Moc dal mu konati soud, protože je Syn člověka.“ Ale kdo trpí pronásledování pro spravedlnost, nespravedlivě jsou souzeni. Tedy soudcovská moc více přísluší

jím než chudým.

Mimo to vyšší není souzen nižším. Ale mnozí dovoleně užívající bohatství budou mít větší zásluhu než mnozí dobrovolně chudí. Tedy dobrovolně chudí nebudou souditi, kde oni budou souzeni.

Avšak proti, Job. 36: „Nezachraňuje bezbožné a soud uděluje chudým." Tedy chudí budou souditi.

Mimo to Mat. 19, k onomu, „Vy, kteří jste opustili všechno", atd., praví Glossa: „Kdo opustili všechno a následovali Boha, ti budou soudci. Kdo správně užívali dovoleného majetku, budou souzeni." A tak totéž, co dříve.

Odpovídám: Musí se říci, že chudobě náleží soudcovská moc hlavně pro trojí. Nejprve z důvodu slušnosti, protože dobrovolná chudoba je těch, kteří pohrdnuvše všemi, jež jsou světa, pouze ke Kristu Inou, a proto není v nich nic, co by jejich soud od spravedlnosti odklonilo¹; pročez jsou schopni souditi, jakožto pravdu spravedlnosti před všemi milující. — Za druhé na způsob zásluhy, protože pokoře odpovídá vyvýšení za zásluhu. Mezi všemi však, jež člověka v tomto světě činí opovrženým, přední je chudoba. Pročez se také slibuje chudým vynikání soudcovskou mocí, aby tak byl vyvýšen, kdo pro Krista se ponizuje. — Za třetí, protože chudoba připravuje k řečenému způsobu souzení. Z toho totiž nějaký svatý bude slouti soudícím, jak z řečených je patrné, *protože* bude *mít* srdce vyučené veškerou božskou pravdou, již bude moci jiným zjevit. V postupu pak k dokonalosti první, co třeba opustiti, je vnější bohatství, protože to bylo naposled získáno. Co však je poslední ve vzniku, je první v zániku. Pročez i mezi blahoslavenstvími, jimiž se postupuje k dokonalosti, první se klade chudoba. A tak chudobě odpovídá soudcovská moc, pokud je první přípravou k řečené dokonalosti. A odtud je, že ne kterýmkoli chudým, i dobrovolně, se přislíbují řečená moc, nýbrž oněm, kteří opustivše všechno, následují Krista podle dokonalosti života.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin XX. O Městě Božím, „když praví, že na dvanácti stolcích budou seděti, nesmíme myslet, že pouze dvanáct mužů s ním bude souditi; jinak Pavel, který více než jiní pracoval, nebude mít kam zasednouti k soudu, když čteme, že na místo zrádce Jidáše byl určen Matěj." Pročez, jak tamtéž naznačuje, „číslem dvanáct je naznačeno veškeré množství soudících, pro dvě části sedmičky, totiž tři a čtyři, jež násobeny dělají dvanáct". Číslo dvanáct pak je číslo dokonalé, protože sestává z dvojí šestky, jež je dokonalé číslo. — Nebo dle písmu mluvil dvanácti apoštolům, v jejichž osobách *to* sliboval všem následovníkům jich.

K druhému se musí říci, že panenství a mučednictví neuzpůsobují tak k udržování úradků Boží spravedlnosti v srdci jako chudoba; jako naopak vnější bohatství pečlivostí o sebe udusí slovo Boží, jak *se* praví Luk. 8. — Nebo se musí říci, že sama chudoba nestačí zasloužit soudcovskou moc, nýbrž je první částí dokonalosti, které odpovídá soudcovská moc. Pročez mezi těmi náležejícími k dokonalosti, jež jdou za chudobou, lze počítati i panenství i mučednictví, a všechny skutky dokonalosti; nejsou však tak hlavní, jako chudoba, protože původ věci jest její největší částí.

K třetímu se musí říci, že onen, jenž předložil zákon, nebo povzbuzoval k dobrému, bude souditi, řečeno příčinně, protože dle srovnání se slovy od něho pronesenými nebo předloženými jiní budou souzeni. A proto soudcovská moc kázání nebo nauce neodpovídá vlastně. — Nebo se musí říci podle některých, že se trojí vyžaduje k soudcovské moci: nejprve zřeknutí časných starostí, aby duchu nepřekážely v postřehnutí moudrosti; za druhé se vyžaduje zběhlost držeti božskou spravedlnost známou a zachovávanou; za třetí, aby kdo té spravedlnosti vyučoval jiné: a tak nauka bude dokonalost naplňující zasloužení soudcovské moci.

Ke čtvrtému se musí říci, že Kristus tím, že byl nespravedlivě odsouzen, sám sebe ponížil; neboť „byl obětován, protože chtěl", Isai. 53, a zásluhou ponížení je soudcovské povýšení, kterým je mu všechno poddáno, jak *se* praví Filip. 2. A proto více náleží soudcovská moc oněm, kteří dobrovolně se ponížují, odvrhující časná dobra, pro něž lidé od světských jsou ctěni, než těm, kteří od jiných jsou ponižováni.

K pátému se musí říci, že nižší nemůže souditi vyššího vlastní mocí; může však mocí vyššího,

jak je patrné u pověřených soudců. A proto není nevhodné, dá-li se chudým jako případková odměna to, aby soudili jiné, také ty, jejichž zásluha co do bytnostní odměny je větší.

LXXXIX. ČLÁNEK 3. ***Zda andělé mají souditi.***

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé mají souditi; Mat. 25: „Až přijde Syn člověka ve své velebnosti, a všichni andělé s ním.“ Ale mluví o příchodu na soud. Tedy se zdá, že také andělé budou souditi.

Mimo to rády andělů dostávají jména ze služby, kterou vykonávají. Ale jeden řád andělů je řád Trůnů, což se zdá náležeti k soudcovské moci; trůn totiž je stolec soudce, křeslo krále, katedra učitele. Tedy někteří andělé budou souditi.

Mimo to svatým po tomto životě se slibuje rovnost s anděly, Mat. 22. Jestliže tedy lidé budou míti tuto moc, aby soudili, mnohem spíše andělé.

Avšak proti, Jan. 5: „Moc dal mu konati soud, protože je Syn člověka.“ Ale andělé nemají podíl lidské přirozenosti. Tedy ani soudcovské moci.

Mimo to nenáleží téměř souditi a býti služebníkem soudcovým. Ale andělé budou na onom soudu jako služebníci soudcovi, jak se praví Mat. 13: „Vyšle Syn člověka své anděly, a seberou z jeho království všechna pohoršení.“ Tedy andělé nebudou souditi.

Odpovídám: Musí se říci, že přisedící soudcovi mají býti shodni se soudcem. Soud však se přiděluje Synu člověka, protože podle lidské přirozenosti se všem zjeví, jak dobrým, tak zlým, ačkoli soudí moc celé Trojice. A proto také přisedící soudcovi musejí míti lidskou přirozenost, v níž mohou býti viděni od všech dobrých i zlých. A tak andělům nepřísluší souditi, ačkoli lze říci, že andělé také nějakým způsobem soudí, totiž schválením rozsudku.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak z Glossy tamtéž je patrné, andělé přijdou s Kristem, ne jako soudci, nýbrž „aby byli svědky lidských skutků, když při jejich strážích lidé jednali dobře nebo špatně.

K druhému se musí říci, že jméno Trůny se přiděluje andělům pro onen soud, jež Bůh vždy vykonává nejspravedlivějším řízením všeho, kterýžto soud andělé jaksi provádějí a vyhlašují. Ale soud, který bude o lidech skrze Krista člověka, vyžaduje také lidi přisedící.

K třetímu se musí říci, že lidem se slibuje rovnost s anděly co do bytnostní odměny. Nic však nebrání poskytnutí lidem nějaké odměny případkové, jež nebude dána andělům, jak je patrné o svatozářích panen a mučedníků; a podobně lze říci o soudcovské moci.

LXXXIX. ČLÁNEK 4. ***Zda démoni vykonají rozsudek soudců na zavržených.***

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že po dni soudu démoni nevykonají rozsudek soudců na zavržených; protože podle Apoštola, I. Kor. 15, „tehdy uprázdni všechnu vládu, moc a sílu“. Tedy přestane veškero představenství. Ale vykonati rozsudek znamená jakési představenství. Tedy démoni po dni soudu nevykonají rozsudek soudců.

Mimo to démoni více zhřešili než lidé. Tedy není spravedlivé, aby démoni lidi mučili.

Mimo to, jako démoni vnukají lidem zla, tak dobří andělé vnukají dobra. Ale odměniti dobro nebude službou dobrých andělů, nýbrž to bude od Boha bezprostředně. Tedy ani trestati zlé nebude službou démonů.

Avšak proti jest, že lidé hříšní se poddali ďáblu hříchy. Tedy je spravedlivé, aby jim byli podáni v trestech, jakožto od nich trestáni.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom dotýká se Mistr v Předloze dvojího mínění: a obojí se zdá příslušet Boží spravedlnosti: neboť za to, že člověk hřeší, spravedlivé je podrobován démonu; ale démon nespravedlivě mu vládne. Tedy ono mínění, jež tvrdí, že démoni do budoucna po dni soudu neovládají lidi tresty, přihlíží k řádu Boží spravedlnosti se strany démonů trestajících. Protivné mínění však přihlíží k řádu Boží spravedlnosti se strany lidí trestaných. Které pak z nich je pravdivější, nemůže nám býti jisté. Pravdivěji však myslím, že jako bude zachován řád u spase-

ných, jímž někteří od některých budou osvěcováni a zdokonalováni, protože všechny řády nebeské hierarchie budou ustavičné, tak bude zachován řád v trestech, aby lidé byli trestáni od démonů, aby zcela nebyl zničen božský řád, jímž anděly postavil doprostřed mezi přirozenost lidskou a božskou. A proto, jako lidem skrze dobré anděly božská osvěcení jsou donášena, tak také démoni jsou vykonavateli božské spravedlnosti na zlých. A nemění se proto nijak trest démonů, protože také budou mučeni při tom, že jiné budou mučiti; tam totiž společnost bídných bídu neumenší, nýbrž rozmnoží.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono představenství, jež má býti v budoucnosti uprázdňeno Kristem, jest bráti podle způsobu představenství, jež je podle stavu tohoto světa, v němž i lidé lidem vládnou, i andělé lidem, i andělé démonům, i démoni démonům, i démoni lidem: a to všechno, aby přivedli k cíli, nebo aby odvedli od cíle. Tehdy však, až všichni dojdou k onomu cíli, nebude představenství odvádějící od cíle nebo přivádějící k cíli, nýbrž uchováající u cíle dobra nebo zla.

K druhému se musí říci, že ačkoli zásluha démonů nevyžaduje toho, aby lidi ovládali, protože nespravedlivě si podrobili lidi, přece to vyžaduje řád jejich přirozenosti k lidské přirozenosti. „Dobra přírodní totiž v nich zůstávají nedotčena,“ jak praví Diviš, IV. hl. O Božích Jménech.

K třetímu se musí říci, že dobří andělé nejsou příčinou hlavní odměny vyvolených, protože tu to všichni bezprostředně přijímají od Boha; ale přece andělé jsou lidem příčinou některých případkových odměn, pokud vyššími anděly nižší i andělé i lidé jsou osvěcováni o některých tajemstvích Božích, jež nenáleží k podstatě blaženosti. A podobně také hlavní trest zavržení dostanou bezprostředně od Boha, totiž věčné vyloučení z vidění Boha; není však nevhodné, aby jiné tresty smyslové byly na lidi uvalovány demony. — V tom však je rozdíl, že zásluha vyvyšuje, ale hřích snižuje. Pročež, ježto přirozenost andělská je vyšší než lidská, někteří pro vynikající zásluhu tak budou vyvýšeni, že takové vyvýšení přesáhne výši přirozenosti a odměny u některých andělů, pročež také někteří andělé skrze některé lidi budou osvěcováni. Ale lidé žádnými hříchy pro nějaký stupeň zla nedospějí k oné výši, jež náleží přirozenosti démonů.

LXXXIX. ČLÁNEK 5.

Zda všichni lidé se objeví na soudu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všichni lidé se neobjeví na soudu, protože se praví Mat. 19: „Budete seděti na dvanácti stolcích, soudíce dvanáct kmenů Izraelových.“ Ale všichni lidé nenáleží k oněm dvanácti kmenům. Tedy zdá se, že všichni se neobjeví na soudě.

Mimo to se totéž zdá z toho, co se praví Žalm. 1: „Nevstanou bezbožní na soudu.“ Ale mnozí jsou takoví. Tedy se zdá, že všichni se neobjeví.

Mimo to na to je někdo přiveden na soud, aby se projednaly jeho zásluhy. Ale někteří jsou, kteří neměli žádné zásluhy, jako děti zemřelé před dokonalým věkem. Tedy ty se nemusejí objeviti na soudu.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 10, že „Kristus byl ustanoven od Boha soudcem živých i mrtvých“. Ale v tomto dvojím odlišení jsou pojati všichni lidé, jakkoli se živí od mrtvých liší. Tedy všichni lidé se objeví na soudu.

Mimo to Zjev. 1 se praví: „Hle, přichází s oblaky, a uvidí jej každé oko.“ To však by nebylo, kdyby všichni se na soudu neobjevili. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že soudcovská moc byla udělena Kristu člověku za odměnu jeho ponížení, které podstoupil při umučení. On však při svém umučení vylil krev za všechny co do dostačitelnosti, třebaž nebylo u všech účinku pro překážku, nalezenou u některých. A proto se sluší, aby se všichni lidé na soudu shromáždili, aby viděli jeho vyvýšení v lidské přirozenosti, podle níž byl ustanoven od Boha soudcem živých i mrtvých.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, XX. O Městě Božím, „Neplatí, že nebude souzen kmen Levi, který je třináctý, protože bylo řečeno: ‚Soudíce dvanáct kmenů Izraelových‘; nebo že budou souditi pouze onen lid, ne také ostatní národy. Proto však dvanácti kmeny všechny jiné národy jsou naznačeny, že k údělu dvanácti kmenů Kristem byly povolány.

K druhému se musí říci, že vztahuje-li se na všechny hříšníky to, co se praví: „Nevstanou bez-

božní na soudu," tak jest rozuměti, že nevstanou na to, aby soudili; jestliže však bezbožní slují nevěřící, tak jest rozuměti, že nevstanou na *to*, aby byli souzeni, protože již jsou odsouzeni. Ale všichni vstanou, aby se na soudu objevili spatřiti slávu soudcovu.

K třetímu se musí říci, že i děti, zemřelé před dokonalým věkem, se objeví na soudu, ne aby byly souzeny, nýbrž aby viděly slávu soudcovu.

LXXXIX. ČLÁNEK 6. ***Zda dobří budou na soudu souzeni.***

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že žádní dobří nebudou na soudu souzeni, protože, „kdo věří v něho, není souzen“, Jan. 3. Ale všichni dobří uvěřili v něho. Tedy nebudou souzeni.

Mimo to ti nejsou blaženi, jimž je nejistá jejich blaženost; z čehož Augustin, XI. Ke Gen. Slov., dokazuje, že démoni nikdy nebyli blaženi. Ale svatí lidé nyní jsou blaženi. Tedy jsou jisti svou blažeností. Ale, co je jisté, není uváděno na soud. Tedy dobří nebudou souzeni.

Mimo to bázeň odporuje blaženosti. Ale poslední soud, jenž nejvíce sluje obávaný, nebude moci býti bez bázně těch, kteří budou souzeni; pročez také k onomu Job. 41, „Pozdvihne-li se, budou se báti andělé,“ atd., praví Řehoř: „Uvažujme, jak tehdy svědomí ničemných se zachvěje, když i život spravedlivých je zmaten.“ Tedy blažení nebudou souzeni.

Avšak proti, zdá se, že všichni dobří budou souzeni, protože se praví II. Kor. 5: „Všichni se musíme objeviti před soudnou stolicí Kristovou, aby pověděl každý vlastní těla, jak konal, buď dobro nebo zlo.“ Ale nic jiného není býti souzen. Tedy všichni, také dobří, budou souzeni.

Mimo to všeobecné obsahuje všechno. Ale onen soud sluje všeobecný. Tedy všichni budou souzeni.

Odpovídám: Musí se říci, že k soudu náleží dvojí, totiž rozbor zásluh a udělení odplaty. Tedy, co do udělení odplaty všichni budou souzeni, také dobří, tím, že každý obdrží z božského rozsudku odplatu, odpovídající zásluze. Ale rozbor zásluh není, leč kde je už jakési smíšení zásluh dobrých a zlých. Kteří však stavějí na základ víry „zlato a stříbro a drahé kamení“, I. Kor. 3, zcela zaměstnání božskými službami, kteří nemají žádné značné přimísení nějaké zásluhy zla, u těch nebude míti místo rozbor zásluh; jako ti, kteří odhodivše úplně věci světa, pečlivě uvažují pouze, co je Boží; a proto budou spaseni, ale nebudou souzeni. Ti však, kteří stavějí na základ víry „dřevo, trávu, slámu“, kteří totiž dosud milují světská, a pozemskými záležitostmi jsou zabaveni, avšak tak, že ničemu nedávají přednost před Kristem, nýbrž snaží se hříchy vykupovati almužnami, mají jakési smíšení zásluh dobra a zla; a proto rozbor zásluh u nich bude míti místo; a proto takoví vzhledem k tomu budou souzeni, a přece spaseni.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto trestání jest účinek spravedlnosti, odměňování však milosrdenství, proto spíše antonomasticky trestání se přiděluje soudu, jenž je úkonem spravedlnosti, takže někdy soud se bere za samo odsouzení. A tak se rozumí uvedený výrok, jak z Glossy tamtéž je patrné.

K druhému se musí říci, že rozbor zásluh u vyvolených nebude na odnětí jistoty blažeností ze srdcí samých souzených, nýbrž aby se všem ukázalo zřejmě vynikání dobrých zásluh nad zlé, a tak byla dokázána Boží spravedlnost.

K třetímu se musí říci, že Řehoř mluví o spravedlivých, jsoucích dosud ve smrtelném těle. Pročez svrchu předeslal: „Ty, kteří v tělech budou shledáni, ačkoliv již silní a dokonalí, dosud však, protože v těle jsou postaveni, v takovém zmatení, strachem žádný děs nemůže zkrušiti.“ Z čehož je patrné, že onen děs se musí vztahovati na čas bezprostředně předcházející soudu, hrozný ovšem, hlavně zlým, ne však dobrým, kteří nebudou podezřelí ze žádného zla.

Důvody pak, *kteří jsou proti*, platí o soudu co do udělení odměn.

LXXXIX. ČLÁNEK 7. ***Zda zlí budou souzeni.***

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že žádní zlí nebudou souzeni. Jako totiž je jisté zavržení nevěřících, tak také těch, kteří umřeli ve smrtelném. Ale z jistoty zavržení se praví Jan. 3: „Kdo nevěří, již jest odsouzen.“ Proto z téhož důvodu ani jiní hříšníci nebudou souzeni.

Mimo to hlas soudcův je velmi děsný pro ty, kteří soudem jsou odsouzeni. Ale, jak máme v Předloze, „K nevěřícím soudce nepromluví“. Kdyby tedy promluvil k zavrženým věřícím, oni nevěřící by ze své nevěry měli výhodu, což je nemyslitelné.

Avšak proti, zdá se, že všichni zlí budou souzeni, protože všem zlým bude uložen trest podle velikosti viny. Ale *to* nemůže být bez výměru soudem. Tedy všichni zlí budou souzeni.

Odpovídám: Musí se říci, že soud, jenž je odplatou trestů za hříchy, patří všem zlým; soud však, jenž je rozbor zásluh, pouze věřícím, protože u nevěřících není základ víry, jehož postrádáním všechny skutky následující pozbývají správnosti úmyslu; pročez není u nich nějaké smíšení dobrých skutků nebo zásluh se zlými, jež vyžaduje rozboru. Ale věřící, v nichž zůstává základ víry, mají aspoň chvalný úkon víry, který, ač není záslužný bez lásky, přece, co na něm jest, je zařízen k zásluze; a proto u nich soud rozbohem bude mít místo. Pročez ti věřící, kteří byli aspoň číselně občany obce Boží, budou souzeni jako občané, nad nimiž bez rozboru zásluh nebude vynešen rozsudek smrti; ale nevěřící budou odsouzeni jako nepřátelé, které obyčejně lidé bez rozboru zásluh zahubí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli těm, kteří umřeli ve smrtelném, s jistotou je známo jejich zavržení, protože však mají přidružená některá, jež náležejí k zasloužení dobra, je třeba ke zjevení Boží spravedlnosti, aby byl rozbor o jejich zásluhách, aby se jím ukázalo, že jsou spravedlivě vyloučení z obce svatých, jejichž občany číselně se zdáli být.

K druhému se musí říci, že ono oslovení, zvláště rozuměné, z toho nebude drsné věřícím zavrženým, že na nich zjeví některá jemu se líbící, jež nelze najít u nevěřících, protože „bez víry je nemožné líbiti se Bohu“, Žid. 11. Ale rozsudek zavržení, jenž se nad všemi vynese, bude děsivý.

Důvod pak *proti* uvedený platil o soudu udílení.

LXXXIX. ČLÁNEK 8.

Zda andělé na budoucím soudu budou souzeni.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že andělé na budoucím soudu budou souzeni, protože se praví I. Kor. 6: „Nevíte, že anděly budeme souditi?“ Ale to se nemůže vztahovati na stav přítomného času. Tedy se musí vztahovati na budoucí soud.

Mimo to Job. 50 se praví o Behemot či Leviathanu, jímž se rozumí ďábel: „Před zrakem všech bude svržen“; a Mark. 1 vykřikl démon na Krista: „Proč jsi přišel před časem zahubiti nás?“ a Glossa praví tamtéž, že „démoni, vidíce Pána na zemi, mysleli, že je bude ustavičně souditi“. Tedy se zdá, že je čeká soud na konci.

Mimo to II. Petr. 2 se praví: „Bůh andělů hříšných neušetřil, nýbrž vazbám podsvětí vydal svržené k mučení, aby byli uchováni k soudu.“ Tedy se zdá, že andělé budou souzeni.

Avšak proti, Bůh nebude souditi dvakrát totéž, Nahum 1. Ale zlí andělé již jsou odsouzeni; pročez se praví Jan 16: „Kníže tohoto světa již jest odsouzen.“ Tedy v budoucnu andělé nebudou souzeni.

Mimo to dokonalejší je dobrota nebo zloba andělů než některých lidí ve stavu cesty. Ale někteří lidé dobří nebo zlí nejsou souzeni, jak se praví v Předloze. Tedy ani andělé dobří nebo zlí nebudou souzeni.

Odpovídám: Musí se říci, že soud rozbohem na žádný způsob nebude mít místo ani u dobrých, ani u zlých andělů; protože ani u dobrých nemůže být něco zlého nalezeno, ani u zlých něco dobrého, patřícího na soud. Ale mluvíme-li o soudu odplaty, tak jest rozlišovati dvojí odplatu: jednu odpovídající vlastním zásluhám andělů, a tato na počátku byla dána obojím, když někteří byli povýšeni do blaženosti, někteří však ponořeni do bídy. Jiná jest odplata, jež odpovídá dobrým nebo zlým zásluhám, anděly zjednaným, a tato odplata bude na budoucím soudu, protože dobří andělé budou mít větší radost ze spásy těch, jež přivedli k zásluze, a zlí více budou mučeni znásobenou zkázou zlých, kteří jimi ke zlu byli nabádáni. Pročez, přímo řečeno, ani se strany soudících, ani se strany souzených, nebude soud andělů, nýbrž lidí; ale nepřímý jaksi bude se týkat andělů, pokud se vmísili v úkony lidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Apoštolovo jest rozuměti o soudu srovnáváním,

protože někteří lidé budou shledáni vyššími některých andělů.

K druhému se musí říci, že sami démoni před zraky všech tehdy budou svrženi, protože navždy do žaláře pekla budou uvrženi, takže již nemají svobody vyjít ven, protože se jim to nepovoľovalo než pokud bylo zařizeno z Boží prozřetelnosti k výcviku života lidí. A podobně se, musí říci k třetímu.

OTÁZKA XC. O PODOBĚ SOUDCE, PŘÍCHÁZEJÍCÍHO NA SOUD

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o podobě soudce přicházejícího na soud, O tom jsou tři otázky:

1. Zda Kristus bude souditi v podobě lidské.
2. Zda se zjeví v podobě oslaveného člověčenství.
3. Zda božství lze viděti bez radosti.

XC. ČLÁNEK 1.

Zda Kristus bude souditi v podobě lidské.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Kristus nebude souditi v podobě lidské. Soud totiž vyžaduje moc v soudícím. Ale moc na živé a mrtvé je v Kristu, pokud je Bůh: tak totiž je Pánem i Tvůrcem všech. Tedy v podobě božské bude souditi.

Mimo to se u soudce vyžaduje moc nepřekonatelná; pročez Eccli 7: „Nechtěj státi se soudcem, nemůžeš-li mocí zlomiti nepravosti.“ Ale nepřekonatelná moc přísluší Kristu, pokud je Bůh; Tedy bude souditi v podobě božské.

Mimo to Jan. 5 se praví: „Otec všechen soud dal Synu, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce.“ Ale pocta rovná Otcově nenáleží Synu podle lidské přirozenosti. Tedy nebude souditi v lidské podobě.

Mimo to Dan. 7 se praví: „Přihlížel jsem, až byly postaveny trůny, a Stařec věkovitý zasedl.“ Trůny však značí soudcovskou moc; stáří pak se říká o Bohu z věčnosti, jak praví Diviš v knize O Božích Iménech. Tedy souditi přísluší Synu, pokud je věčný. Tedy ne pokud je člověk.

Mimo to Augustin praví, K Jan., že „Skrze Slovo, Syna Božího, je vzkříšení duší, skrze Slovo, učiněné v těle Synem člověka, je vzkříšení těl.“ Ale onen konečný soud náleží spíše duši než tělu. Tedy souditi spíše přísluší Kristu, pokud je Bůh, než pokud je člověk.

Avšak proti, Jan. 5 se praví: „Dal mu moc činiti soud, protože je Syn člověka.“

Mimo to Job. 36: „Pře tvá jako bezbožného byla souzena;“ Glossa: „od Piláta;“ proto „souda při dostaneš;“ Glossa, „abys spravedlivě soudil.“ Ale Kristus podle lidské přirozenosti byl souzen Pilátem. Tedy podle lidské přirozenosti bude souditi.

Mimo to souditi náleží tomu, komu stanoviti zákon. Ale Kristus viditelný v lidské přirozenosti dal nám zákon evangelia. Tedy podle téže přirozenosti bude souditi.

Odpovídám: Musí se říci, že soud vyžaduje jakési panování v soudícím. Pročez Řím, 14: „Ty kdo jsi, jenž soudíš cizího služebníka?“ A proto podle toho přísluší Kristu souditi, z čeho je pá-nem lidí, o nichž bude hlavně konečný soud. On však je naším Pánem nejen ze stvoření, protože „Pán sám je Bůh, on učinil nás, a ne my sebe“, Žalm. 99, nýbrž také z vykoupení, což mu přísluší podle lidské přirozenosti. Pročez Řím. 14: „Na to Kristus zemřel a vstal, aby panoval i mrtvým i živým.“ K dosažení však odměny života věčného by nám nestačila dobra stvoření, kdyby nebylo přidáno dobrodiní vykoupení, pro překážku, jež přirozenosti stvořené nadešla z hříchu prvního rodiče. Pročez, ježto konečný soud na to je zařizen, aby někteří byli připuštěni do království, a někteří vyloučeni z království, je vhodné, aby onomu soudu předsedal Kristus podle lidské přirozenosti, jejímž dobrodiním vykoupení člověk do království je připuštěn. A to je, co se praví Skut. 10, že „on je ustanoven od Boha soudcem živých a mrtvých“. A protože vykoupením lidského pokolení nejen lidi obnovil, nýbrž také všeobecně celé stvoření, pokud obnovením člověka celé

stvoření je zlepšeno, jak máme Kol. 1: „Usmíruje krví jeho kříže cokoliv jest, ať na zemi, nebo na nebi," proto nejen nad lidmi, nýbrž nad veškerým stvořením Kristus svým utrpením si zasloužil panování a *soudcovskou moc*; *Mat posl.:* „Dána je mi všechna *moc* na nebi i na zemi."

K prvnímu se tedy musí říci, že v Kristu podle božské přirozenosti je moc panování veškerému stvoření; ale v něm podle lidské přirozenosti je moc panování, již si zasloužil umučením, a je jakoby moc druhotná a získaná; ale první je vrozená a věčná.

K druhému se musí říci, že ačkoli Kristus jakožto člověk nemá ze sebe nepřekonatelnou moc z přírodní síly lidského druhu, přece z daru božství také v lidské přirozenosti má nepřekonatelnou moc, pokud všechna jsou podložena jeho nohám, jak se praví I. Kor. 15, a Žid. 2. A proto bude sice souditi v lidské přirozenosti, ale z moci božství.

K třetímu se musí říci, že Kristus by nedostačil vykoupiti lidské pokolení, kdyby býval pouhý člověk. A proto tím, že podle lidské přirozenosti mohl vykoupiti lidské pokolení, a tím dosáhl soudcovské moci, zjevně se ukazuje, že on je Bůh, a tak rovné ctí s Otcem, ne jakožto člověk, nýbrž jakožto Bůh.

Ke čtvrtému se musí říci, že v onom vidění Danielově zjevně se vyjadřuje celý řád soudcovské moci; jež pak, jakožto v prvním původu, je v samém Bohu, a zvláště v Otcí, který je zdroj celého božství; a proto se předesílá nejprve, že „Stařec věkovitý usedl". Ale od Otce soudcovská moc byla převedena na Syna, ne pouze od věčnosti podle božské přirozenosti, nýbrž také v čase podle lidské, v níž si ji zasloužil. A proto se přidává v řečeném vidění: „Ejhle, s oblaky nebe jako Syn člověka přicházel, a až ke Starci věkovitému přišel, a dal mu moc, a čest a království."

K pátému se musí říci, že Augustin mluví jakýmsi přizpůsobováním, že totiž účinky, jež učinil Kristus v lidské přirozenosti, uvádí na příčiny nějak sobě podobné. A protože dle duše jsme k obrazu a podobě Boha, podle těla však jsme téhož druhu s Kristem člověkem, proto, co Kristus v našich duších učinil, přiděluje božství; co pak v těle učinil nebo učinil, přiděluje jeho tělu. Ačkoliv jeho tělo, pokud je nástrojem božství, jak praví Damašský, III. kn. O víře orthodox., má také účinek v našich duších, podle onoho, co se praví Žid. 9, že jeho „krev očistila naše svědomí od mrtvých skutků"; a tak také Slovo tělem učiněné je příčinou vzkříšení duší; pročez také podle lidské přirozenosti vhodně je soudcem nejen dober tělesných, nýbrž také duchovních.

XC. ČLÁNEK 2.

Zda Kristus na soudu se objeví v podobě oslaveného člověčenství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Kristus na soudu se neobjeví v podobě člověčenství oslaveného, protože k onomu Jan. 19, „Uvidí, ježž probodli", praví Glossa: „Protože v tom těle přijde, v němž byl ukřižován." Ale byl ukřižován v podobě slabosti. Tedy v podobě slabosti se objeví, a ne v podobě oslavené.

Mimo to Mat. 24 se praví, že „objeví se znamení Syna člověka na nebi", to jest, „znamení kříže", jak praví Zlatoústý, totiž, že „přijde na soud Kristus, ukazuje nejen jizvy ran, nýbrž také samu nejpovrženější smrt". Tedy zdá se, že se neobjeví v oslavené podobě.

Mimo to v takové podobě se Kristus na soudu objeví, aby ode všech mohla býti viděna. Ale Krista podle oslavené podoby člověčenství nebudou moci viděti všichni dobří i zlí, protože neoslavené oko se nezdá úměrné k vidění jasnosti oslaveného těla. Tedy se neobjeví v oslavené podobě.

Mimo to, co se slibuje spravedlivým za odměnu, to se neuděluje nespravedlivým. Ale viděti oslavené člověčenství slibuje spravedlivým za odměnu Jan. 10: „Vejde a vyjde a nalezne pastvu," to jest, „osvěžení v božství a člověčenství," jak Augustin vykládá; a Isai. 33: „Krále v jeho kráse uvidí." Tedy na soudu se nezjeví všem v oslavené podobě.

Mimo to Kristus bude souditi v oné podobě, v níž byl odsouzen; pročez k onomu Jan. 5, „Tak i Syn, které chce, oživuje", praví Glossa: „V které podobě nespravedlivě byl souzen, spravedlivě bude souditi, aby mohl býti od bezbožných viděn." Ale byl souzen v podobě slabosti. Tedy i v téže se zjeví na soudu.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 21: „Tehdy uvidí Syna člověka v oblaku s velikou mocí a velebností." Velebnost však a moc náležejí ke slávě. Tedy se zjeví v oslavené podobě.

Mimo to, kdo soudí, ten musí vynikati nad ony, kteří jsou souzeni. Ale vyvolení, kteří budou souzeni Kristem, budou mít těla oslavená, Tedy mnohem spíše soudce se zjeví v oslavené podobě.

Mimo to, jako souzeni bývají slabí, tak moc a sláva soudí. Ale při prvním příchodu, jímž Kristus přišel, aby byl souzen, zjevil se v podobě slabosti. Tedy při druhém příchodu, v němž přijde, aby soudil, zjeví se v podobě oslavené.

Odpovídám: Musí se říci, že Kristus sluje „prostředník Boha a lidí“, I. Tim. 2, pokud za lidi zadostučinil, a přimlouvá se u Otce, a ta, jež jsou Otcova, všem sděluje; podle čehož se praví Jan. 17: „Jasnost, již jsi mi dal, dal jsem jim.“ Podle tohoto však obojí mu přísluší, poněvadž oba kraje má společné; pokud totiž s lidmi má společné, zastupuje lidi u Otce; pokud však s Otcem má společné, odevzdává lidem dary Otcovy. Protože tedy při prvním příchodu přišel, aby za nás zadostučinil u Otce, zjevil se v podobě naší slabosti. Protože pak při druhém příchodu přijde, aby spravedlnost Otcovu na lidech vykonal, musí ukázati slávu, již má ze společného s Otcem; a proto se zjeví v oslavené podobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že v témž těle se zjeví, ale ne téže podoby.

K druhému se musí říci, že znamení kříže se objeví k soudu ne jako známkou tehdy jsoucí slabosti, nýbrž minulé, aby se tak ukázalo spravedlivějším odsouzení těch, kteří takového milosrdenství nedbali, a hlavně těch, kteří Krista nespravedlivě pronásledovali. Jizvy pak, jež na jeho těle budou patrné, nebudou náležeti nějaké slabosti, nýbrž budou znamenati nejvyšší moc, již Kristus skrze utrpení a slabost nad nepřáteli zvítězil. Také nejpovrženější smrt ukáže, ne smyslově ji očím předváděje, jako by tehdy ji trpěl, nýbrž z toho, co se ukáže, totiž známek minulého umučení, lidem uvede na paměť minulou smrt.

K třetímu se musí říci, že oslavené tělo má ve své moci, aby se ukázalo nebo neukázalo neoslavenému oku, jak je patrné z těch, jež byla řečena. A proto v oslavené podobě bude Kristus všem viditelný.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako sláva přítele je potěšením, tak sláva a moc toho, kdo je nenáviděn, nejvíce zarmucuje. A proto jako spatření slávy Kristova člověčenství bude spravedlivým odměnou, tak nepřátelům Kristovým bude trestem. Pročež Isai. 26: „Ať vidí a jsou zahanbeni horlivci lidu; a nepřátele tvé ať pohltní oheň,“ to jest závist.

K pátému se musí říci, že podoba se tam bere za lidskou přirozenost, v níž byl souzen, a také bude souditi; ne však jako jakost přirozenosti, jež nebude táž u soudícího, totiž slabá, jež byla v souzeném.

XC. ČLÁNEK 3.

Zda božství může býti viděno od zlých bez radosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že božství od zlých může býti bez radosti viděno. Je totiž jisté, že bezbožní zjevně poznají, že Kristus je Bůh. Tedy budou viděti jeho božství, a přece se nebudou radovati z vidění Krista. Tedy bude možné viděti bez radostí.

Mimo to zvrácená vůle bezbožných není více proti člověčenství Kristovu než proti jeho božství. Ale to, že budou viděti slávu člověčenství, bude jim trestem, jak bylo řečeno. Tedy mnohem spíše, kdyby viděli jeho božství, více by se rmoutili než radovali.

Mimo to, co je v citu, to nesleduje nutně to, co je v rozumu; pročež Augustin praví k Žalmu 118: „Letí napřed rozum a následuje pomalý nebo žádný cit.“ Ale vidění náleží rozumu, radost pak k vůli. Tedy bude možné viděti božství bez radosti.

Mimo to, „všechno, co je v něčem přijímáno, je v něm přijímáno na způsob přijímajícího, a ne na způsob přijatého“. Ale všechno, co je viděno, jaksi ve vidoucím je přijímáno.

Tedy ačkoliv božství o sobě je nejpotěšitelnější, přece viděno Oněmi, kteří jsou smutkem pohlceni, nebude těšiti, nýbrž spíše rmoutiti.

Mimo to, jak se má smysl ke smyslovému, tak se má rozum k rozumovému. Ale ve smyslech je tak, že „hrdlu nezdravému trestem je chléb, který zdravému je příjemný“, jak praví Augustin v VII. Vyznání, a podobně se přihází v jiných smyslech. Tedy, poněvadž zavržení mají rozum neu-

způsobený, zdá se, že vidění nestvořeného světla spíše jim přinese bolest než radost.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 17: „To je život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha;“ z čehož je patrné, že bytnost blaženosti spočívá ve vidění Boha. Ale v pojmu blaženosti je radost. Tedy božství nelze viděti bez radosti.

Mimo to sama bytnost božství je bytnost pravdy. Ale každému je potěšením viděti pravdu; pročez „všichni lidé přírodně touží věděti“, jak se praví na počátku Metafys. Tedy božství nelze viděti bez radosti.

Mimo to, není-li nějaké vidění vždy potěšením, stává se, že je někdy zarmucující. Ale rozumové vidění není nikdy zarmucující, protože „potěšení, jež je v poznávání, není protilehlý nějaký smutek“, jak praví Filosof, I. Topic. Poněvadž tedy božství nelze viděti než rozumem, zdá se, že božství nelze viděti bez radosti.

Odpovídám: Musí se říci, že v každém žádoucím nebo těšícím lze dvojí uvažovati: totiž to, co se žádá, nebo co těší, a to, co v něm je důvodem žádoucnosti nebo potěšení. Jako však podle Boetia, O tý dnech, to, co je, může míti něco mimo to, co jest; samo však bytí nic mimo sebe nemá přimíseného, tak to, co je žádoucí nebo těší. Může míti něco jiného přimíseného, pročez není potěšením nebo žádoucí; ale to, co je důvodem potěšení, nemá a nemůže míti nic přimíseného, pro což by nebylo potěšením nebo žádoucí. Věci však, jež těší z podílu dobroty, jež je důvodem žádoucnosti a potěšení, mohou postřehnuty netěšiti; ale co svou bytností je dobré, toho postřehnutá bytnost nemůže netěšiti. Pročez, ježto Bůh bytnostně je sama dobrota, nelze božství viděti bez radosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že bezbožní zjevně poznají, že Kristus je Bůh, ne tím, že uvidí jeho božství, nýbrž ze nejzjevnějších známek božství.

K druhému se musí říci, že božství, jak jest o sobě, nikdo nemůže nenáviděti, jako ani nikdo nemůže nenáviděti samu dobrotu; ale vzhledem k některým účinkům božství se říká, že jest od některých nenáviděno, pokud totiž něco koná nebo nařizuje, co je protivné vůli. A proto vidění božství nikomu nemůže nebýti potěšením.

K třetímu se musí říci, že slovu Augustinovu jest rozuměti, když ono, co se postřehuje předcházejícím rozumem, je dobré podílně, a ne bytností, jako jsou všechna stvořená; pročez může býti v nich něco, proč cit není jat; podobně také na cestě se poznává Bůh z účinků a rozum nedosahuje k samé bytnosti jeho dobroty. Pročez nemusí vůle sledovati rozum, jak by následovala, kdyby viděl jeho bytnost, jež je sama dobrota.

Ke čtvrtému se musí říci, že smutek neříká uzpůsobení, nýbrž spíše trpnost. Každá pak trpnost opačnou silnější příčinou je odstraňována a ji odstraňuje; a tak smutek zavržených by zanihl, kdyby uviděli Boha v bytnosti.

K pátému se musí říci, že nezpůsobilostí ústrojí se ničí přírodní úměrnost samého ústrojí vůči předmětu, jenž přirozeně těší, a z toho je překážka potěšení. Ale nezpůsobilost, která jest u zavržených, neničí přírodní úměrnost, již jsou zařízení k božské dobrotě, poněvadž obraz vždy v nich zůstává. A proto není podobně.

OTÁZKA XCI. O JAKOSTI SVĚTA PO SOUDU

Dělí se na pět článků.

Následuje pojednání o jakosti světa a vzkříšených po soudu, kdež se naskýtá trojí úvaha: první o stavu a jakosti světa; druhá o stavu blažených; třetí o stavu zlých.

O prvním je pět otázek:

1. Zda nastane obnovení světa.
2. Zda pohyb nebeských těles ustane.
3. Zda nebeská tělesa tehdy více budou zářiti.
4. Zda živly obdrží větší jasnost.

5. Zda živočichové a rostliny zůstanou.

XCI. ČLÁNEK 1. ***Zda svět bude obnoven.***

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svět nikdy nebude obnoven. Nic totiž není budoucí, leč co někdy bylo podle druhu; Eccle. 1: „Co je, co bylo? To, co je budoucí." Ale *svět* nikdy neměl jiného uspořádání, než nyní má co do bytnostních částí a rodů a druhů. Tedy nikdy nebude obnoven. *Mimo to* obnovení je jakési zjinačení. Ale je nemožné zjinačení vesmíru, protože všechno zjinačené se uvádí na nějaké zjinačující nezjinačené, jež však podle místa se pohybuje; kteráž nelze tvrditi mimo vesmír. Tedy svět nemůže

býti obnoven.

Mimo to Gen. 2 se praví, že „Bůh sedmého dne odpočinul od všeho díla, jež vykonal"; a svatí vykládají, že odpočinul od zakládání nových tvorů. Ale při onom prvním stavu nebyl jiný způsob věcem uložen než tento, jež mají přírodním řádem. Tedy nikdy nebudou mít jiný.

Mimo to je přirozené to uspořádání, jež mají nyní věci. Jestliže tedy budou přeměněny v jiné uspořádání, ono uspořádání bude jim nepřirozené. Ale ono, co je nepřirozené a případkové, nemůže býti ustavičné. Tedy také ono uspořádání novosti někdy od něho bude odstraněno: a tak se tvrdí jakýsi koloběh ve světě, jako tvrdili Empedokles a Origenes, takže po tomto světě bude opět jiný svět a po něm opět jiný.

Mimo to novost slávy se dává rozumovému tvorů za odměnu. Ale kde není zásluhy, tam nemůže býti odměny. Poněvadž tedy nerozumní tvorové nic nezasloužili, zdá se, že nebudou obnoveni.

Avšak proti jest, co máme Isai. 65: „Hle, já stvořím nebesa nová a zemi novou; a nebudou v paměti dřívější;" a Zjev. 21: „Viděl jsem nebe nové a zemi novou; první nebe totiž a první země zašly."

Mimo to obydlí má býti příhodné obyvateli. Ale svět byl učiněn, aby byl obydlím člověka. Tedy má býti člověku příhodný. Ale člověk bude obnoven. Tedy podobně i svět.

Mimo to „každý živočich miluje podobného sobě", Eccli. 13, z čehož je patrné, že podobnost je důvodem milování. Ale člověk má jakousi podobnost s vesmírem, pročez také sluje *menší svět*. Tedy člověk přírodně miluje veškerý svět; tedy i jeho dobro žádá; a tak, aby bylo zadostučiněno touze člověka, musí také vesmír býti zlepšen.

Odpovídám: Musí se říci, že se věří, že všechna tělesná pro člověka byla učiněna, pročez také všechna slují jemu poddána. Slouží však člověku dvojmo: jedním způsobem k vydržování tělesného života, jiným způsobem k pokroku poznání Boha, pokud člověk z těch, jež byla učiněna, neviditelná Boží pozoruje, jak se praví Řím. 1. První tedy služby tvorů oslavený člověk žádným způsobem nebude potřebovati, poněvadž jeho tělo bude zcela neporušné, což učiní Boží moc skrze duši, již bezprostředně oslavuje. Druhé služby také člověk nebude potřebovati co do rozumového poznání; protože takovým poznáním svatí budou Boha viděti bezprostředně bytnostně. Ale k tomuto vidění bytnosti tělesné oko nebude moci dospěti; a proto, aby také jemu patřičná útěcha z vidění božství byla udělena, bude nahlížeti božství v jeho tělesných účincích, v nichž budou zjevně patrné doklady božské velebnosti, a hlavně v těle Kristově, a potom v tělech blažených, a konečně ve všech jiných tělesech. A proto také jiná tělesa musejí přijmouti větší vliv od božské dobroty než nyní; ne však různící druh, nýbrž přidávající dokonalost jakési slávy; a to bude obnova světa. Pročez zároveň svět bude obnoven a člověk bude oslaven.

K prvnímu se tedy musí říci, že Šalomoun tam mluví o přírodním běhu, což je patrné z toho, co se přidává: „Nic pod sluncem nového." Poněvadž totiž slunce kruhovitě se pohybuje, musí ta, jež síle slunce podléhají, mít nějaké kroužení, jež spočívá v tom, že ona, jež byla dříve, opět se vrací též druhově, ale početně různá, jak se praví na konci O rození. Ta však, jež náležejí ke stavu slávy, slunci nepodléhají.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o přírodním zjinačení, jež má přírodní činitel, jenž působí z nutnosti přírody. Nemůže totiž takový činitel uvést různé uzpůsobení, leč se má

sám jiným a jiným způsobem. Ale ta, jež koná Bůh, vycházejí ze svobody vůle; pročez bez nějaké změny Boha chtějícího může býti nyní toto, nyní ono uzpůsobení ve vesmíru. A tak toto obnovení nebude uvedeno na nějaký hýbaný původ, nýbrž na původ nepohyblivý, totiž Boha.

K třetímu se musí říci, že potud se praví, že Bůh sedmého dne ustal od zakládání nových tvorů, protože nic potom nebylo učiněno, co dříve nepředcházelo v nějaké podobě podle rodu, nebo druhu, nebo aspoň jako v semenném původu, nebo také jako v poslušnostní možnosti. Pravím tedy, že budoucí novost světa předcházela v dílech šesti dnů v jakési vzdálené podobě, totiž ve slávě a milosti andělů; předcházela také v možnosti poslušnostní, jež tehdy byla tvorů dána k přijetí takové novosti od Boha činitele.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono uzpůsobení novosti nebude přírodní, ani proti přírodě; ale bude nad přírodu, jako milost a sláva jsou nad přirozenost duše; a od ustavičného činitele bude, že ji ustavičně zachová.

K pátému se musí říci, že ačkoli smyslová tělesa nezasloužila onu slávu, vlastně řečeno, přece člověk zasloužil, aby ona sláva byla udělena celému vesmíru, pokud to přispívá k rozmnožení slávy člověka; jako nějaký člověk zasluhuje, aby ozdobnějšími šaty byl oděn, kteroužto ozdobnost však sám šat žádným způsobem nezasluhuje.

XCI. ČLÁNEK 2.

Zda pohyb nebeských těles ustane.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohyb nebeských těles při oné obnově světa neustane; protože Gen. 8 se praví: „Po všechny dny mráz země a žár, léto a zima, noc a den nepřestanou.“ Ale noc a den, léto a zima jsou tvořeny pohybem slunce. Tedy nikdy neustane pohyb slunce.

Mimo to Jer. 31 se praví: „To praví Pán, jenž dává slunce za světlo dne, řád měsíce a hvězd za světlo noci, jenž rozbuřuje moře, a znějí jeho vlny. Ustanou-li tyto zákony přede mnou, tu i sémě Izraele ustane, takže nebude národem přede mnou po všechny dny.“ Ale sémě Izraele nikdy neustane, ale navždy potrvá. Tedy zákony dne a noci a vln moře, jež jsou z pohybu nebe způsobeny, navždy budou. Tedy pohyb nebe nikdy neustane.

Mimo to podstata nebeských těles vždy bude. Ale nadarmo je dáno něco, není-li dáno to, pro něž bylo učiněno. Nebeská tělesa však na to jsou učiněna, aby oddělovala den a noc, a byla na znamení a časy a dny a roky; Gen. 1; což nemohou činiti leč pohybem. Tedy jejich pohyb vždy zůstane; jinak by nadarmo ona tělesa zůstávala.

Mimo to při oné obnově celý svět bude zlepšen. Tedy žádnému zůstavšímu tělesu nebude odňato to, co je z jeho dokonalosti. Ale pohyb je z dokonalosti nebeského tělesa, protože, jak se praví v II. O nebi a světě, „ona tělesa mají podíl božské dobroty pohybem“. Tedy pohyb nebe neustane.

Mimo to slunce postupně osvětluje různé části světa, pokud kruhovitě se pohybuje. Ustane-li tedy kruhovitý pohyb nebe, následuje, že na nějaké ploše země bude ustavičná temnota, což nepřísluší oné novosti.

Mimo to, kdyby pohyb ustal, to by nebylo, leč pokud pohyb znamená nějakou nedokonalost na nebi, jako únavy nebo námahy, což nemůže býti, poněvadž onen pohyb je přírodní a nebeská tělesa jsou netrpná, pročez ve svém pohybu se neunavují, jak se praví v II. O nebi a světě. Tedy pohyb nebe nikdy neustane.

Mimo to nadarmo je možnost, jež se neuvede v uskutečnění. Ale ať se v jakékoli poloze octne nebeské těleso, je v možnosti k jiné poloze. Tedy kdyby ona možnost nebyla uvedena v uskutečnění, zůstávala by nadarmo a vždy by byla nedokonalá. Ale nemůže býti uvedena v uskutečnění než místním pohybem. Tedy stále se bude pohybovati.

Mimo to, co se má nelišně ke dvěma, tomu se buď obojí přiděluje, nebo žádné. Ale slunce se má nelišně k tomu, aby bylo na východě nebo na západě, jinak jeho pohyb by nebyl všude stejný, protože k místu, kde by bylo přirozeněji, rychleji by se pohybovalo. Tedy buď se slunci nepřidělí žádná poloha, nebo obojí. Ale ani obojí, ani žádnou mu nelze přidělovati než postupně skrze pohyb: kdyby totiž stanulo, musí v nějaké poloze stanouti. Tedy sluneční těleso se ustavičně bude

pohybovat; a z téhož důvodu všechna jiná nebeská tělesa.

Mimo to pohyb slunce je příčinou času. Ustane-li tedy pohyb slunce, musí ustati i čas, jenž ustal-li, ustane v mžiku. Výměr mžiku však je, že „je začátek budoucna a konec minula“; a tak po posledním mžiku času by byl čas; což je nemožné. Tedy pohyb nebe nikdy neustane.

Mimo to sláva neničí přírodu. Ale pohyb je nebi přírodní. Tedy slávou se mu nebere.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 10, že anděl, který se zjevil, „přisáhl při Žijícím na věky. . . že času více nebude“, totiž až sedmý anděl polnicí zatroubí; jejímž zvukem „mrtví vstanou“, jak se praví I. Kor. 15. Tedy pohyb nebe ustane. *Mimo to* Isai. 60: „Nezapadne více slunce tvé a měsíce neubude.“ Ale západ slunce a ubývání měsíce jsou působeny pohybem nebe. Tedy pohyb nebe někdy ustane.

Mimo to jak se dokazuje v II. kn. O rození, „pohyb nebe je pro stálé rození v těchto nižších“. Ale rození ustane po naplnění počtu vyvolených. Tedy pohyb nebe ustane.

Mimo to každý pohyb je pro nějaký cíl, jak se praví v II. Metafysic. Ale každý pohyb, který je pro cíl, přestává u cíle. Tedy buď pohyb nebe nikdy nedosáhne svého cíle, a tak by byl nadarmo, nebo někdy přestane.

Mimo to klid jest ušlechtilejší než pohyb, protože pokud jsou věci nepohybné, více se připodobňují Bohu, v němž je svrchovaná nepohybnost. Ale pohyb nižších těles přirozeně se zakončí v klidu, Tedy, poněvadž nebeská tělesa jsou mnohem ušlechtilejší, jejich pohyb přirozeně se zakončí v klidu.

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce je trojí tvrzení. První je filosofů, kteří praví, že pohyb nebe vždy bude trvati. Ale to nesouhlasí s naší vírou, jež stanoví určitý počet vyvolených, předurčený Bohem: a tak rození lidí nesmí trvati povždy, a z téhož důvodu ani jiná, jež jsou zařizena k rození lidí, jako je pohyb nebe a proměny živlů. — Jiní pak praví, že pohyb nebe ustane podle přírody. Ale to je také nesprávné, protože každé těleso, jež se přírodně pohybuje, má místo, na němž přírodně spočívá, a k němuž přírodně se pohybuje, a od něhož neodchází než násilím. Žádné však takové místo nelze označiti nebeskému tělesu, protože slunci není více přírodní přístup k bodu východu než odchod od něho; pročež, buď jeho pohyb by nebyl zcela přírodní, nebo jeho pohyb by se přírodně neskončil v klidu.

Pročež se musí říci podle jiných, že pohyb nebe ustane při oné obnově světa, ne sice z nějaké přírodní příčiny, nýbrž působením Boží vůle. Ono těleso totiž, jakož i jiná, bylo učiněno ke dvojí službě člověku, jak dříve bylo řečeno. Jedné však z těchto služeb člověk ve stavu slávy nebude potřebovat; aby mu nebeská tělesa sloužila k udržování tělesného života. Tím však způsobem mu slouží nebeské těleso pohybem, pokud pohybem nebe se množí lidské pokolení, a rodí se rostliny a živočichové, jejichž užítu lidé potřebují; a také se vytváří vyrovnanost v ovzduší, zachovávající zdraví. Pročež oslavením člověka pohyb nebe ustane.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona slova se rozumějí o *zemí* podle tohoto stavu, v němž může býti původem rození a zániku rostlin; což je patrné z toho, že se tam praví: „Po všechny dny zasévání a žní,“ atd. A to jest jednoduše připustiti, že dokud země bude schopna k zasévání a žni, pohyb nebe neustane.

A podobně se musí říci *k druhému*, že Pán tam mluví o setrvání semene Izraele podle přítomného stavu; což je patrné z toho, že praví: „A sémě Izraele ustane, takže nebude národem přede mnou po všechny dny.“ Střídání dní totiž po tomto stavu nebude. A proto také po tomto stavu nebudou zákony, o nichž učinil zmínku.

K třetímu se musí říci, že cíl, který se tam označuje nebeským tělesům, je cíl blízký, protože je jejich vlastní úkon; ale ten úkon dále je zařízen k jinému cíli, totiž k službě lidem, jak je patrné z toho, co máme Deut. 4: „Ne abys snad pozdvihnul oči k nebi neuviděl slunce a měsíc, a všechny hvězdy nebe, a omylem sveden se neklaněl těm, jež stvořil Pán Bůh tvůj ke službě všem národům, jež pod sluncem jsou.“ A proto spíše jest posuzovati nebeská tělesa podle služby lidem než podle cíle v Genesi naznačeného. Nebeská pak tělesa jiným způsobem budou sloužiti člověku oslavenému, jak dříve bylo řečeno; a proto nenásleduje, že zůstanou nadarmo.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohyb není dokonalostí nebeského tělesa, leč pokud z něho je

příčina rození a zániku v těchto nižších; a podle toho také onen pohyb působí podíl nebeského tělesa na božské dobrotě jakousi podobou příčinnosti. Pohyb však není z dokonalosti podstaty nebe, jež zůstane; a proto nenásleduje, že ustane-li pohyb, pozbude podstata nebe nějaké dokonalosti.

K pátému se musí říci, že všechna tělesa živlů budou míti v sobě jakousi jasnost slávy. Pročež byť nějaká plocha země nebyla osvětlena sluncem, přece tam nijak nezůstane temnota.

K šestému se musí říci, že Řím, 8 k onomu, 'Všechno tvorstvo sténá,' atd., praví Glossa Ambrožova výslovně, že „všechny živly namáhavě plní své úkoly; jako slunce a měsíc ne bez námahy vyplňují stanovené sobě prostory; což je k vůli nám: pročež odpočinou, až budeme vzati". Myslím však, že ona námaha neznamena nějakou únavu nebo trpnost, připadající oněm tělesům z pohybu, poněvadž onen pohyb je přírodní, nic nemající násilného. Ale námahou se tam rozumí nedosažení toho, k čemu něco tíhne. Pročež, ježto onen pohyb je z Boží Prozřetelnosti zařízen k doplnění počtu vyvolených, není-li doplněn, dosud nedosahuje toho, k čemu je zařízen: a proto podobnostně sluje námahou, jako u člověka, nemajícího co zamýšlí. A také toto nedosažení bude odstraněno od nebe po doplnění počtu vyvolených. — Nebo lze také vztahovati k touze budoucí obnovy, již od božského zařízení očekává.

K sedmému se musí říci, že nebeské těleso nemá nějakou možnost, jež se zdokonaluje místem, nebo která byla učiněna pro tento cíl, jenž je býti na takovém místě. Ale takovým způsobem se má možnost ke *kde* v nebeském tělese, jako se má možnost umělcova k tomu, aby dělal různé domy jednoho způsobu; z nichž když jeden udělá, neříká se, že má nadarmo možnost; a podobně ať spočívá nebeské těleso v kterékoli poloze, možnost, jež je v něm ke *kde*, nezůstává nenaplněná, ani nadarmo.

K osmému se musí říci, že ačkoli nebeské těleso podle své přirozenosti se má stejně ke každé poloze, jež je mu možná, přece v přirovnání k těm, jež jsou mimo ně, nemá se stejně ke všem polohám; nýbrž v jedné poloze jest ušlechtleji postaveno k některým, než v jiné; jako vůči nám ušlechtleji je slunce postaveno ve dne než v noci. A proto je důvodné, ježto celá obnova světa je zařízena k člověku, že nebe bude míti při oné obnově nejušlechtlejší polohu, jaká je možná vůči obyvatelné přírodě.

Nebo podle některých nebe spočine v oné poloze, v níž bylo učiněno, jinak by nějaký nebeský oběh zůstal neúplný. Ale ten důvod se nezdá vhodný, protože, je-li nějaký oběh na nebi, který se ukončí až za třicet šest tisíc let, následovalo by, že svět musí tak dlouho trvati, což se nezdá důvodné. A mimo to podle toho by se mohlo věděti, kdy svět má skončiti. Neboť důvodně také odhadují astrologové, ve které poloze nebeská tělesa byla učiněna, uváží-li se počet let, která se čítají od počátku světa; a týmž způsobem by se mohl věděti jistý počet let, v němž se vrátí do podobného postavení. Tvrdí se však, že doba konce světa je neznámá.

K devátému se musí říci, že čas někdy ustane koncem pohybu nebe, a ono poslední *nyní* nebude počátkem budoucího; neboť řečený výměr se nedává o *nyní*, leč pokud působí pokračování částí času, ne pokud zakončuje celý čas.

K desátému se musí říci, že pohyb nebe nesluje přírodní, jako by byl částí přírody, tím způsobem jako původy v přírodě slují přírodní; ani také, že má činný původ v přirozenosti tělesa, nýbrž toliko přijímající. Činným však původem jeho je duchová podstata, jak praví Vykladač. A proto není nevhodné, jestliže novostí slávy onen pohyb bude odstraněn, neboť jeho odnětím přirozenost nebeského tělesa se nezmění.

Jiné důvody připouštíme, totiž tři první, jež jsou pro opak, *protože* náležitým způsobem uzavírají. Ale protože jiné dva se zdají uzavíratí, že pohyb nebe přírodně ustane, proto se musí na ně odpověděti.

K prvnímu z nich tedy se musí říci, že pohyb ustává dosažením toho, pro co jest, následuje-li ono pohyb a nedoprovází jej. Ono však, pro co je pohyb nebeský, podle filosofů doprovází pohyb, totiž napodobení Boží dobroty v příčinnosti, již má na nižší. A proto onen pohyb nemusí přírodně ustati.

K druhému se musí říci, že ač nepohytnost jest jednoduše ušlechtlejší, než pohyb, přece pohyb v tom, že pohybem lze dosáti nějakého dokonalého podílu božské dobroty, jest ušlechtlej-

ší než klid v onom, co žádným způsobem by pohybem nemohlo oné dokonalosti dosíci. A z toho důvodu země, která je nejnižší z živlů, je bez pohybu; ačkoliv sám Bůh, který je nejvznešenější z věcí, je bez pohybu, a od něho ušlechtilější tělesa hýbána. A odtud také jest, že by se mohla tvrditi ustavičnost pohybů vyšších těles cestou přírody, a nikdy že neskončí v klidu, ačkoli pohyb nižších těles se v klidu končí.

XCI. ČLÁNEK 3.

Zda v nebeských tělesech se rozmnoží jasnost při oné obnově.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v nebeských tělesech se nerozmnoží jasnost při oné obnově. Ona obnova totiž v nižších tělesech bude skrze očistění ohněm. Ale očisťující oheň nedosáhne k nebeským tělesům. Tedy nebeská tělesa nebudou obnovena přijetím větší jasnosti.

Mimo to, jako nebeská tělesa skrze pohyb jsou příčinou rození v těchto nižších, tak i skrze světlo. Ale ustane-li rození, ustane pohyb, jak bylo řečeno. Tedy podobně světlo nebeských těles spíše ustane, než vzroste.

Mimo to, budou-li při obnovení člověka obnovena nebeská tělesa, musila při jeho zhoršení také býti zhoršena. Ale to se nezdá důvodné, poněvadž ona tělesa jsou neproměnná co do své podstaty. Tedy ani při obnově člověka nebudou obnovena.

Mimo to, budou-li tehdy zhoršena, musejí býti tolik zhoršena, kolik se říká, že budou zlepšena při obnově člověka. Ale praví se Isai. 30, že „bude světlo měsíce jako světlo slunce“. Tedy i v prvním stavu před hříchem svítil měsíc, jak nyní svítí slunce. Tedy, kdykoli měsíc byl nad zemí, dělal den jako nyní slunce; což se zřejmě jeví nesprávné tím, co se praví Gen. 1, že měsíc byl učiněn, „aby vládl noci“. Tedy hříchem člověka nebylo světlo nebeských těles zmenšeno; a tak se zdá, že ani jejich světlo nebude zvětšeno¹ při oslavení člověka.

Mimo to jasnost nebeských těles je zařízena k užítku člověka, jako i jiná stvoření. Ale po vzkříšení člověka jasnost slunce nebude k užívání člověka; praví se totiž Isai. 60: „Nebude tobě více slunce na svícení přes den, ani tě neosvítí jas měsíce;“ a Zjev. 21: „Obec ona nepotřebuje slunce ani měsíce, aby v ní svítily.“ Tedy jejich jasnost se nerozmnoží.

Mimo to by nebyl moudrý umělec, který by zhotovil veliké nástroje k sestavení nějakého malého umělého. Ale člověk je něco nejmenšího přirovnán k nebeským tělesům, jež svou nesmírnou velikostí jaksi neporovnatelně převyšují velikost člověka: ba také velikost celé země se má k nebi jako bod ke sféře, jak praví astrologové. Poněvadž tedy Bůh je nejmoudřejší, nezdá se, že cílem stvoření nebe je člověk; a tak se nezdá, že jeho hřích nebe zhoršil, a jeho oslavení je zlepšil.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 30: „Bude světlo měsíce jako světlo¹ slunce, a světlo slunce sedmeronásobné.“

Mimo to celý svět bude obnoven v lepší. Ale nebe je ušlechtilější část tělesného světa. Tedy se změní v lepší. Ale to nemůže býti, leč zazáří větší jasností. Tedy bude zlepšeno a vzroste jeho jasnost.

Mimo to všechno tvorstvo, jež vzdychá v bolestech, očekává zjevení slávy synů Božích, jak se praví Řím. 8. Ale nebeská tělesa jsou taková, jak tamtéž praví Glossa. Očekávají tedy slávu svatých. Ale neočekávala by, kdyby jim z toho něčeho nepřibýlo. Tedy jim tím přibude jasnosti, hlavní jejich krásy.

Odpovídám: Musí se říci, že k tomu je zařízena obnova světa, aby také obnovený svět zjevnými náznaky jaksi smyslově Boha člověku ukazoval. Tvorstvo však vede k poznávání Boha hlavně svým druhem a krásou, jež zjevují moudrost činícího a řídícího; pročež se praví Moudr. 13: „Z velikosti krásy a stvoření poznatelně lze viděti Tvůrce jich.“ Krása nebeských těles však hlavně spočívá ve světle; pročež Eccli. 43 se praví: „Krása nebe, sláva hvězd, svět osvěcující Pán na výsostech.“ A proto hlavně co do jasnosti nebeská tělesa budou zlepšena. Velikost pak, jakož i způsob zlepšení, onomu jedinému je známá, jenž bude původcem zlepšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že očisťující oheň nebude působiti tvar obnovy, nýbrž toliko k ní uzpůsobí, očisťuje od ošklivosti hříchu a od nečistoty smíšení, což se nenachází v nebeských tělesech. A proto, ačkoli nebeská tělesa ohněm nebudou očisťována, přece budou Bohem obnovena.

K druhému se musí říci, že pohyb neobnáší nějakou dokonalost v tom, co se pohybuje, pokud jest o sobě uvažován, poněvadž jest uskutečnění nedokonalého; ačkoli může náležeti dokonalosti tělesa, pokud je příčinou něčeho; ale světlo náleží k dokonalosti svítícího tělesa, také ve své podstatě uvažovaného. A proto, až nebeské těleso přestane býti příčinou rození, zůstane jeho jasnost a nezůstane pohyb.

K třetímu se musí říci, že k onomu Isai. 30, „Bude světlo měsíce jako světlo slunce“, praví Glossa: „Všechna pro člověka učiněná zhoršena byla při jeho pádu, a zmenšeno světlo slunce a měsíce;“ to pak zmenšení někteří rozumějí podle věcného zmenšení světla. A nevdá, že nebeská tělesa podle své přírody jsou neproměnná, protože ona proměna byla učiněna božskou mocí. Jiní však důvodněji rozumějí, pravíce, že ono zmenšení není podle věcného¹ nedostatku světla, nýbrž vzhledem k užitku člověka, jenž nedosáhl po hříchu tak velikého dobrodiní ze světla nebeských těles, jakého dříve. Na ten způsob se také praví Gen. 3: „Zlořečena země při tvém díle . . . trní a bodláčí tobě zplodí,“ ačkoliv by také dříve vydávala trní a bodláčí, ale ne za trest člověku. Nenásleduje však: nebylo-li světlo nebeských těles bytostně zmenšeno hříchem člověka, nebude věcně rozmnoženo při jeho oslavení, protože hřích člověka nezměnil stav vesmíru, poněvadž člověk dříve, jako též potom, měl živočišný život, jenž potřebuje pohybu a rození tělesného tvora; ale oslavení člověka změní stav celého tělesného stvoření, jak bylo řečeno. A proto není podobně.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono zmenšení, jak se důvodněji soudí, nebylo podle podstaty, nýbrž podle účinku. Pročež nenásleduje, že by měsíc jsoucí nad zemí dělal den, nýbrž tolik prospěchu by míval člověk tehdy ze světla měsíce, kolik nyní má ze světla slunce. Ale po vzkříšení, když světlo slunce vzroste podle pravdy věci, nebude někde noc nad zemí, nýbrž pouze ve středu země, kde bude peklo; protože tehdy, jak se praví, měsíc bude svítiti, kolik nyní svítí slunce, slunce však sedmkrát více než nyní, těla blažených pak sedmkrát více než slunce, ačkoli to není doloženo nějakým výrokem nebo důvodem.

K pátému se musí říci, že něco může připadnouti k užitku člověku dvojmo: jedním způsobem v nezbytnosti, a tak žádný tvor nepřipadne člověku k užitku, protože bude z Boha plný dostatek. A to se naznačuje Zjev. 21 v uvedeném výroku, jenž praví, že „ona obec nepotřebuje slunce ani měsíce“. Jiný užitek je k větší dokonalosti, a tak člověk bude užívati jiných tvorů, ne však jakožto nutných k dosažení cíle, jako nyní jich užívá.

K šestému se musí říci, že onen důvod je Rabbiho Mojžíše, který chce vůbec popříti, že svět byl učiněn pro člověka. Pročež též praví, že je metaforicky řečeno to, co se čte ve Starém zákoně o obnově světa, jak je patrné v uvedených výrociích Isajášových; jako se říká, že někomu zhaslo slunce, když upadl do velikého smutku, takže neví, co činiti, kterýžto způsob mluvy je také obvyklý v Písmě; tak také obráceně se říká, že mu slunce více svítí, a celý svět je nový, když ze stavu smutku se obrátí k největšímu plesání. Ale to se neshoduje s výroky a výklady svatých. Pročež onomu uvedenému důvodu tímto způsobem jest odpověděti, že ačkoli nebeská tělesa nejvíce přesahují tělo lidské, přece mnohem více převyšuje rozumová duše nebeská tělesa, než ona přesahují lidské tělo. Pročež není nevhodné, řekne-li se, že nebeská tělesa byla učiněna pro člověka, ne však jako pro hlavní cíl, protože hlavním cílem všeho je Bůh.

XCI. ČLÁNEK 4.

Zda živly budou obnoveny přijetím nějaké jasnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že živly nebudou obnoveny přijetím nějaké jasnosti. Jako totiž světlo je jakost nebeskému tělesu vlastní, tak teplo a studeno, vlhko a sucho jsou jakosti vlastní živlům. Tedy jako nebe se obnovuje vzrůstem jasnosti, tak mají býti obnoveny živly vzrůstem činných a trpných jakostí.

Mimo to řídko a husto jsou jakosti živlů, jež živly při oné obnově neztratí. Ale řídkost a hustota živlů se zdají odporovati jasnosti, poněvadž jasné těleso musí býti zhuštěné. Tedy se nezdá, že řídkost vzduchu může strpěti jasnost, a podobně ani hustota země, jež odstraňuje průhlednost. Tedy živly nemohou býti obnoveny přidáním nějaké jasnosti.

Mimo to jest jisté, že zavržení budou v zemi. Ale oni budou v temnotách nejen vnitřních, nýbrž také vnějších. Tedy země nebude obdařena jasností při oné obnově, a z téhož důvodu ani jiné

živly.

Mimo to vzrůstem jasnosti v živlech roste teplo. Bude-li tedy při oné obnově větší jasnost živlů než nyní, bude také následně větší teplota; a tak se zdá, že budou přeměněny ve svých přírodních jakostech, jež jsou v nich podle jisté míry; což je nemyslitelné.

Mimo to dobro vesmíru, jež spočívá v řádu a souladu částí, je hodnotnější než nějaké dobro nějaké jednotlivosti přírody. Ale, stane-li se jeden tvor lepším, ničí se dobro vesmíru, protože nezůstane týž soulad. Tedy, obdrží-li jasnost živlová tělesa, jež podle stupně své přirozenosti, jež mají ve vesmíru, mají býti bez podílu jasnosti, spíše z toho hyne dokonalost vesmíru než vzroste.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 21: „Viděl jsem nebe nové a zemi novou.“ Ale nebe bude obnoveno větší jasností. Tedy i země, a podobně jiné živly.

Mimo to nižší tělesa jsou k užitku člověka, jako též vyšší. Ale tělesné tvorstvo bude odměněno pro službu, již prokázalo člověku, jak se zdá mluvití Glossa, Řím. 8. Tedy také živly budou zjasněny, jako též nebeská tělesa.

Mimo to lidské tělo je složeno ze živlů. Tedy části živlů, jež jsou v těle člověka, po oslavě člověka budou oslaveny přijetím jasnosti. Ale má býti totéž uspořádání celku i částí. Tedy i samy živly mají býti obdařeny jasností.

Odpovídám: Musí se říci, že jako jsou zařízení nebeští duchové k pozemským duchům, totiž lidským, tak také jsou zařízení nebeská tělesa k pozemským tělesům. Poněvadž tedy tělesné stvoření bylo učiněno pro duchové, a jím je řízeno, podobně se musí státi s tělesnými, jako též s duchovými. Při onom pak posledním dokonání věcí nižší duchové obdrží vlastnosti vyšších duchů, protože lidé „budou jako andělé v nebi“, jak se praví Mat. 22. A to bude, pokud k největší dokonalosti dospěje to, v čem lidský duch se shoduje s andělským. Pročez také podobně, ježto¹ nižší tělesa s nebeskými mají společnou pouze přirozenost a průhlednost, jak se praví v II. O duši, musejí býti nižší tělesa nejvíce zdokonalena podle jasnosti. Pročez všechny živly budou oděny jakousi jasností. Ne však stejně, nýbrž podle svého způsobu; praví se totiž, že země bude na vnějším povrchu průhledná jako sklo, voda jako křišťál, vzduch jako nebe, oheň jako nebeská světla.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, obnova světa je zařazena k tomu, aby člověk také smyslem v tělesech jaksi ze zjevných známek viděl božství. Mezi našimi smysly však duchovnější a jemnější je zrak. A proto všechna nižší tělesa musejí býti nejvíce lepšena co do zrakových jakostí, jichž původem je světlo. Jakosti živlové však náležejí k hmatu, který je nejvíce hmotný, a nadbytek protivnosti je spíše zarmucující než těšící; nadbytek však světla bude těšiti, poněvadž nemá protivnost než ze slabosti ústrojí, již tehdy nebude.

K druhému se musí říci, že vzduch nebude jasný, jakožto vrhající paprsky, nýbrž jako osvětlené průhledné. Země pak, ačkoli ze své přirozenosti má neprůhlednost pro nedostatek světla, přece božskou mocí na svém povrchu bude oděna slávou jasnosti, bez újmy své hustoty.

K třetímu se musí říci, že na místě pekla nebude země oslavená jasností; ale místo této slávy ona část bude míti rozumové duchy lidí a démonů, kteří, ačkoli z viny jsou slabí, přece z hodnoty přirozenosti jsou nad jakoukoliv jakost tělesnou. — Nebo se musí říci, že, byť byla celá země oslavena, nicméně zavržení budou ve vnějších temnotách, protože i oheň pekla, který vzhledem k něčemu jim bude svítiti, vzhledem k jinému jim nebude moci svítiti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona jasnost bude v těchto tělesech, jako je v nebeských tělesech, v nichž nepůsobí teplotu, protože ta tělesa tehdy budou neproměnná, jako nyní jsou nebeská.

K pátému se musí říci, že ze zlepšení živlů nebude zrušen řád vesmíru, protože také všechny jiné části budou zlepšeny, a tak zůstane soulad.

XCI. ČLÁNEK 5.

Zda rostliny a živočichové zůstanou při oné obnově.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že rostliny a živočichové zůstanou při oné obnově. Živlům totiž se nemá něco odníti, co náleží k jejich kráse. Ale praví, že živočichové s rostlinami jsou krásou živlů. Tedy nebudou odstraněny při oné obnově světa.

Mimo to, jako živly sloužily člověku, tak také živočichové, rostliny a nerostná tělesa. Ale živly

budou pro řečenou službu oslaveny. Tedy podobně budou oslaveni též živočichové, rostliny a nerostná tělesa.

Mimo to vesmír zůstane nedokonalý, odejme-li se něco, co je z jeho dokonalosti. Ale druhy živočichů, rostlin a nerostných těles jsou z dokonalosti vesmíru. Ježto tedy nelze říci, že svět při své obnově zůstane nedokonalý, zdá se, že se musí říci, že rostliny a jiní živočichové zůstanou.

Mimo to živočichové a rostliny mají ušlechtilější tvar než samy živly. Ale svět při oné konečné obnově bude přeměněn v lepší. Tedy spíše mají zůstat živočichové a rostliny než živly, ježto jsou ušlechtilější.

Mimo to je nevhodné říci, že přírodní žádost je marná. Ale podle přírodní žádosti živočichové a rostliny žádají býti ustavičně, když ne podle jedince, aspoň podle druhu, a k tomu je řízeno jejich souvislé rození, jak se praví v II. O rození. Tedy nevhodné je říci, že ty druhy někdy zaniknou.

Avšak proti, zůstanou-li rostliny a živočichové, buď všechny nebo některé. Jestliže všechny, musejí také vstáti zvířata, jež dříve byla mrtvá, jako též lidé vstanou; což se nemůže říci, poněvadž, ježto jejich tvar zapadá v nic, nemůže býti též početně navrácen. Jestliže však ne všechny, nýbrž některé, ježto není větší důvod pro jedno než pro druhé, aby navždy zůstalo, zdá se, že žádné z nich navždy nezůstane. Ale cokoli zůstane po obnově světa, bude navždy, neboť přestane rození a rušení. Tedy rostliny a živočichové po obnově světa vůbec nebudou.

Mimo to podle Filosofova v II. O rození, v živočiších, v rostlinách a takových porušných ustavičnost druhu se nezachovává než z pokračování nebeského pohybu. Ale ten tehdy ustane. Tedy nebude možné zachovati ustavičnost v oněch druzích.

Mimo to zánikem cíle musí zaniknouti to, co je k cíli. Ale živočichové a rostliny byly učiněny na udržování živočišného života člověka; proč se praví Gen. 9: „Jako zelené byliny dal jsem vám každé maso.“ Tedy, ustane-li živočišný život člověka, musejí ustati živočichové a rostliny. Ale po oné obnově živočišný život v člověku nebude. Tedy ani rostliny, ani živočichové nemají zůstat.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto obnova světa nastane pro člověka, musí býti shodná s obnoveným člověkem. Obnovený člověk však přejde ze stavu porušení do neporušenosti a do stavu ustavičné klidu; proč se praví I. Kor. 15: „Musí toto porušné obléci neporušení a smrtelné obléci nesmrtelnost.“ A proto svět tímto způsobem bude obnoven, aby odloživ veškeré porušení, ustavičně zůstal v klidu. Proč k oné obnově nic nebude možné zaříditi než co má zařízení k neporušení. Taková pak jsou nebeská tělesa, živly a lidé. Nebeská tělesa totiž podle své přirozenosti jsou neporušná i podle celku i podle částí; živly pak jsou porušné podle částí, ale neporušné podle celku; lidé pak jsou porušní i podle celku i podle částí; ale to je se strany látky, ne se strany tvaru, totiž rozumové duše, jež po porušení člověka zůstává neporušená. Zvířata pak, rostliny a nerosty a všechna smíšená tělesa jsou porušná i podle celku i podle částí, i se strany látky, jež ztrácí tvar, i se strany tvaru, jenž skutkově nezůstává; a tak žádným způsobem nemají zařízení k neporušení. Proč při oné obnově nezůstanou, nýbrž pouze ona, jež byla jmenována.

K prvnímu se tedy musí říci, že taková tělesa slují krásou živlů, pokud povšechné síly činné a trpné, jež jsou v živlech, jsou stahovány ke zvláštním činnostem; a proto jsou krásou živlů ve stavu činnosti a trpnosti. Ale tento stav v živlech nezůstane; proč ani živočichové, ani rostliny nemusejí zůstat.

K druhému se musí říci, že ani živočichové ani rostliny, ani jiná tělesa ve službě člověku nic nezasloužily, ježto nemají svobodu rozhodování. Ale potud se praví, že některá tělesa jsou odměněna, protože člověk toho zasloužil, aby ona byla obnovena, jež mají zařízení k obnově. Rostliny však a živočichové nemají zařízení k obnově neporušenosti, jak bylo řečeno. Proč proto člověk nezasloužil, aby byly obnoveny, že nikdo nemůže druhému zasloužiti, než to, čeho je onen schopen, ani také sám sobě. Proč, i kdyby pouzí živočichové zasluhovali ve službě člověka, přece by nemusili býti obnoveni.

K třetímu se musí říci, že jako se označuje mnohonásobná dokonalost člověka, neboť je dokonalost stvořené přirozenosti a oslavené přirozenosti, tak také dokonalost vesmíru je dvojí: jedna podle stavu této proměnnosti, jiná podle stavu budoucí novosti. Rostliny však a živočichové jsou z jeho dokonalosti podle tohoto stavu, ne však podle stavu oné novosti, ježto nemají k ní za-

řízení.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli živočichové a rostliny v některých jiných jsou ušlechtilější než samy živly, přece co do zařízení k neporušenosti jsou živly ušlechtilější, jak z řečených je patrné.

K pátému se musí říci, že přírodní žádost ustavičnosti, již mají živočichové a rostliny, se musí brát podle zařízení k pohybu nebe, aby totiž tolik zůstali v bytí, kolik bude trvati pohyb nebe; nemůže totiž účinek mít žádost, aby trval za svou příčinu. A proto, jestliže ustáním pohybu prvního hybného nezůstávají rostliny a živočichové podle druhu, nenásleduje, že přírodní žádost je marná.

OTÁZKA XCII. O VIDĚNÍ BOŽÍ BYTNOSTI VE SROVNÁNÍ S BLAŽENÝMI

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o těch, jež patří blaženým po všeobecném soudu. A nejprve o jejich vidění vzhledem k Boží bytnosti, v němž jejich blaženost hlavně spočívá; za druhé o jejich blaženosti a jejich přibytích; za třetí o způsobu, jímž se budou mít k zavrženým; za čtvrté o jejich výbavě, jež v jejich blaženosti jest obsažena; za páté o jejich svatozářích, jimiž se jejich blaženost dokončuje a zdobí.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda svatí budou viděti Boha v bytnosti.
2. Zda budou jej viděti tělesným okem.
3. Zda vidoucí Boha budou viděti všechna, jež Bůh vidí.

XCII. ČLÁNEK 1. Zda rozum lidský může dojíti k vidění Boha v bytnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozum lidský nemůže dojíti k vidění Boha v bytnosti, protože Jan. 1 se praví: „Boha nikdo nikdy neviděl;“ a vykládá Zlatoústý, že „ani samy nebeské bytnosti, sami Cherubové a Serafové jej nikdy nemohli viděti tak, jak jest“. Ale lidem se neslibuje než rovnost andělům, Mat. 22: „Budou jako andělé Boží v nebi.“ Tedy ani svatí v otčině Boha v bytnosti nebudou viděti.

Mimo to Diviš takto dovozuje v I. O Božích Jménech: „Poznati nelze než jsoucí. Všechno jsoucí však je konečné, ježto je omezeno na nějaký rod, a tak Bůh, ježto je nekonečný, je nade všechna jsoucí. Tedy nelze jej poznati, nýbrž je nade všechno poznání.“

Mimo to Diviš ukazuje v I. O myst. theol., že nejdokonalejší způsob, jímž náš rozum se může spojit s Bohem, jest, že se s ním spojuje jako s neznámým. Ale to, co je viděno v bytnosti, není neznámé. Tedy je nemožné, aby náš rozum viděl Boha v bytnosti.

Mimo to Diviš praví v I. Listu mnichu Kajovi, že „Hořejší Boží temnoty“, jež nazývá „nadbytek světla“, jsou zahaleny každému světlu a jsou skryty každému poznání, a jestliže někdo vidoucí Boha rozuměl, co viděl, neviděl jej, nýbrž něco z těch, jež jsou jeho.“ Tedy žádný stvořený rozum nebude moci viděti Boha v bytnosti.

Mimo to, jak praví Diviš v V. Listu Dorotheovi, „neviditelný ovšem jest pro přesahující jasnost, jsa Bůh“. Ale jeho jasnost, jako přesahuje rozum člověka na cestě, tak přesahuje rozum člověka v otčině. Tedy jako je neviditelný na cestě, tak bude neviditelný v otčině.

Mimo to, ježto rozuměné je dokonalostí rozumu, musí býti úměrnost mezi rozuměným a rozumem, jako mezi viděným a zrakem. Ale nelze mysliti nějakou úměrnost mezi naším rozumem a Boží bytností, ježto nekonečně jsou vzdáleny. Tedy náš rozum nebude moci dospěti k vidění Boží bytnosti.

Mimo to dále je Bůh od našeho rozumu než stvořené rozuměné od smyslu. Ale smysl žádným způsobem nemůže dospěti k vidění duchového tvora. Tedy ani náš rozum nebude moci dospěti k vidění Boží bytnosti.

Mimo to kdykoliv rozum rozumí něco skutkově, musí býti utvářen podobou rozuměného, jež je původem rozumové činnosti, směřující k takovému předmětu, jako teplo je původem oteplení. Poznává-li tedy náš rozum Boha, musí to býti skrze nějakou podobu, utvářející sám rozum. To však nemůže býti sama Boží bytnost, protože musí býti jedno bytí tvaru a utvářeného: Boží bytnost však od našeho rozumu se liší podle bytnosti a bytí. Tedy tvar, jímž je utvářen náš rozum v rozumění Boha, musí býti nějaká podoba, vtisknutá Bohem do našeho rozumu. Ale ona podoba, ježto je něco stvořeného, nemůže vésti k poznání Boha, leč jako účinek k příčině. Tedy je nemožné, aby náš rozum viděl Boha, leč z jeho účinku. Ale vidění Boží, jež je z jeho účinku, není vidění Boha v bytnosti. Tedy náš rozum nebude moci viděti Boha v bytnosti.

Mimo to, Boží bytnost je dále od našeho rozumu než kterýkoliv anděl nebo rozuměné. Ale, jak praví Avicenna ve své Metafysice, „že je v našem rozumu rozuměné, není, že bytnost rozuměného je v našem rozumu“, protože tak věda, již máme o rozuměném, by byla podstata a ne případ; „nýbrž je to, že otisk rozuměného je v našem rozumu“. Tedy též Bůh není v našem rozumu, takže jej rozumíme, leč pokud otisk jeho je v rozumu. Ale onen otisk nemůže vésti k poznání Boží bytnosti, protože, ježto nekonečně je vzdálen od Boží bytnosti, zvrhne se v jinou podobu mnohem spíše, než kdyby podoba bílého se zvrhla v podobu černého. Tedy, jako se neříká, že vidí bílé ten, v jehož zraku podoba bílého se zvrhne v podobu černého pro neuzpůsobenost ústrojí, tak ani náš rozum, jenž pouze v tomto otisku vidí Boha, nebude jej moci viděti v bytnosti.

Mimo to „ve věcech odloučených od látky totéž je rozumějící a co se rozumí“, jak je patrné v III. O duši. Ale Bůh je nejvíce odloučen od látky. Ježto tedy rozum, který je stvořený, nemůže k tomu dospěti, aby byl nestvořenou bytností, nebude moci náš rozum viděti Boha v bytnosti.

Mimo to, o všem, co se vidí v bytnosti, ví se, co jest. Ale o Bohu náš rozum nemůže věděti, co jest, nýbrž pouze, co není, jak praví Diviš v VII. kn. O Božích Jménech, a Damašský v I. kn. O víře orthod. Tedy náš rozum Boha v bytnosti nebude moci viděti.

Mimo to každé nekonečné, jakožto nekonečné, je neznámé. Ale Bůh je všemi způsoby nekonečný. Tedy je vůbec neznámý. Tedy stvořeným rozumem nebude moci býti viděn v bytnosti.

Mimo to Augustin praví v knize O vidění Boha: „Bůh je přirozenost neviditelná.“ Ale ta, jež má Bůh z přirozenosti, nemohou se jinak míti. Tedy nemůže býti, aby byl viděn v bytnosti.

Mimo to každé, které jiným způsobem jest, a jiným způsobem se vidí, nevidí se v tom, co jest. Ale Bůh jiným způsobem jest, a jiným způsobem bude viděn od svatých v otčině: je totiž způsobem svým, ale bude viděn od svatých způsobem jejich. Tedy nebude viděn od svatých v tom, co jest, a tak nebude viděn v bytnosti.

Mimo to není viděno v bytnosti, co je viděno skrze prostředek. Ale Bůh v otčině bude viděn skrze prostředek, jímž je světlo slávy, jak je patrné Žalm. 35: „Ve světle tvém uvidíme světlo.“ Tedy nebude viděn v bytnosti.

Mimo to Bůh v otčině bude viděn tváří v tvář, jak se praví I. Kor. 13. Ale člověka, kterého vidíme tváří v tvář, vidíme v podobě. Tedy Bůh v otčině bude viděn v podobě a ne v bytnosti.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 13: „Vidíme nyní skrze zrcadlo v záhadě, tehdy však tváří v tvář.“ Ale to, co se vidí tváří v tvář, je viděno v bytnosti. Tedy Bůh v bytnosti bude viděn od svatých v otčině.

Mimo to I. Jan. 3: „Až se zjeví, podobni jemu budeme, protože jej uvidíme, jak jest.“ Tedy budeme jej viděti v bytnosti.

Mimo to I. Kor. 15 k onomu, „Až odevzdá království Bohu a Otcí“, praví Glossa: „Kde,“ totiž v otčině, „bytnost Otce a Syna a Ducha Svatého bude viděna, Což bude dáno pouze čistým srdcím, což je blaženost nejvyšší.“ Blažení tedy budou viděti Boha v bytnosti.

Mimo to Jan. 14 se praví: „Kdo mě miluje, bude milován Otcem mým; a já jej budu milovati a zjevím mu sebe.“ Ale co se zjevuje, to je viděno v bytnosti. Tedy Bůh bude od svatých v otčině viděn v bytnosti.

Mimo to Ex. 33 k onomu, „Neuvidí mě člověk, a bude žít“, Řehoř navrhuje domněnku těch, kteří pravili, že „v onom kraji blaženosti Bůh ve své jasnosti může býti spatřen, ale v přirozenosti nemůže býti viděn; protože není jiné jeho jasnosti a jeho přirozenosti“. Ale jeho přirozenost jest

jeho bytnost. Tedy bude viděn ve své bytnosti.

Mimo to touha svatých nemůže být zcela marná. Ale společná touha svatých jest, aby viděli Boha v bytnosti, jak je patrné Ex. 33: „Ukaž mi svou slávu;“ Žalm. 72: „Ukaž tvář svou a budeme spaseni;“ a Jan. 14: „Ukaž nám Otce a stačí nám.“ Tedy svatí budou vidět Boha v bytnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jako podle víry stanovíme, že posledním cílem lidského života je vidět Boha, tak filosofové učili, že posledním štěstím člověka je rozumět bytí podstat, odloučených od hmoty. A proto v této otázce se shledává táž nesnáz a různost u filosofů a theologů. Někteří filosofové totiž tvrdili, že náš trpný rozum nikdy nemůže k tomu dospět, aby rozuměl odloučené podstaty: jako Alfarabius na konci své Etiky, ačkoliv řekl opak v knize O rozumu, jak praví Vykladač. A podobně někteří theologové tvrdili, že lidský rozum nikdy nemůže k tomu dospět, aby viděl Boha v bytnosti. A oboje k tomu pohnula vzdálenost mezi naším rozumem a Boží bytností a jinými odloučenými podstatami. Ježto totiž rozum v úkonu jest jaksi jedno s rozuměným skutkově, vidí se nesnáz, jak stvořený rozum nějakým způsobem se stává nestvořenou bytností. Pročež Zlatoústý praví: „Jak stvořené vidí nestvořené?“ A větší nesnáz v tom mají ti, kteří tvrdí, že rozum trpný je zroditelný a porušitelný, jakožto síla závislá na těle, nejen co do vidění Boha, nýbrž také co do vidění jakýchkoliv odloučených podstat. Ale toto tvrzení vůbec nemůže obstát. Nejprve proto, že odporuje výrokům kanonického Písma, jak praví Augustin v knize o Vidění Boha. Za druhé, ježto rozumění je nejvíce vlastní činnost člověka, musí se mu podle ní označiti jeho blaženost, až tato činnost v něm bude dokonalá. Ježto pak dokonalostí rozumějícího jako takového je samo rozumění, jestliže při nejdokonalejší činnosti rozumu člověk nedojde k vidění Boží bytnosti, nýbrž k něčemu jinému, musí se říci, že oblažuje člověka něco jiného než Bůh; a ježto poslední dokonalost čehokoliv je v jeho spojení se svým původem, následuje, že je výkonným původem člověka něco jiného než Bůh, což je podle nás nemyslitelné. A podobně je nemyslitelné u filosofů, kteří tvrdí, že naše duše plynou z odloučených podstat, abychom na konci je mohli rozumět. Pročež se musí stanoviti podle nás, že náš rozum někdy dojde k vidění Boží bytnosti; a podle filosofů, že dojde k vidění odloučených podstat.

Jak však se to může státi, zbývá zkoumati. Někteří totiž tvrdili, jako Alfarabius a Avempace, že z toho, že náš rozum rozumí kterákoli rozumová, dospívá k vidění bytnosti odloučené podstaty. A k důkazu toho postupují dvěma způsoby. Z nichž první je, že jako přirozenost druhu se neruší v různých jedincích, leč pokud je spojena s původy ojedinělými, tak rozuměný tvar se neruší u mne a tebe, leč pokud je spojen s různými tvary představovými. A proto, když rozum odloučí rozuměný tvar od tvarů představových, zůstává bytnost rozuměná, jež jest jedna a táž u různých rozumějících; a taková je bytnost oddělené podstaty. A proto, když náš rozum dojde k největšímu odloučení rozuměné bytnosti čehokoli, rozumí tím bytnost oddělené podstaty, jež je jemu podobná. — Druhý způsob jest, že našemu rozumu je vrozeno odlučovati bytnost u všech poznávaných, majících bytnost. Jestliže tedy bytnost, již odlučuje od tohoto jednotlivého, majícího bytnost, je bytnost, nemající bytnost, rozuměje ji, rozumí bytnost oddělené podstaty, jež má takové uzpůsobení, protože oddělené podstaty jsou bytnosti svébytné, jež nemají bytnost; bytnost jednoduchého totiž je samo jednoduché, jak praví Avicenna. Jestliže však bytnost odloučená od tohoto částečného smyslového je bytnost, mající bytnost, tedy odlučovati onu bytnost má rozum vrozeno, a tak, ježto nelze jíti do nekonečna, dojde se k bytnosti, mající bytnost, již se rozumí bytnost oddělená. — Ale ten způsob se nezdá dostačující. Nejprve proto, že bytnost hmotné podstaty, již rozum odlučuje, není téhož rázu s bytnostmi oddělených podstat; a tak z toho, že náš rozum odlučuje bytnosti hmotných věcí a je poznává, nenásleduje, že poznává bytnost oddělené podstaty, a hlavně božskou bytnost, jež nejvíce je jiného rázu než všechna stvořená bytnost. Za druhé, protože bytí byla téhož rázu, přece poznáním bytnosti složené věci nepoznává se bytnost oddělené podstaty, leč podle nejvzdálenějšího rodu, jenž je podstata. Toto poznání však je nedokonalé, nedojde-li se k vlastním věci. Kdo totiž poznává člověka jen pokud je živočich, nepoznává jej než z části, a v možnosti; a mnohem méně jej poznává, nepoznává-li než přirozenost podstaty v něm. Pročež tak poznávati Boha nebo jiné oddělené podstaty není vidět Boží bytnost nebo bytnost oddělené podstaty; ale je to poznávati z účinku a jako v zrcadle.

A proto Avicenna udává jiný způsob poznávati oddělené podstaty ve své Metafysice, totiž že oddělené podstaty jsou námi poznávány skrze obrazy svých bytností, jež jsou jakési jejich podo-

by, ne odloučené od nich, protože samy jsou nehmotné, nýbrž od nich vtisknuté do našich duší. Ale tento způsob se také nezdá stačiti nám k vidění Boha, jež hledáme. Je totiž jisté, že cokoli se v něčem přijímá, je v něm na způsob přijímajícího. A proto podoba Boží bytnosti, vtisknutá do našeho rozumu, bude na způsob našeho rozumu. Způsob však našeho rozumu je slabý na dokonalé přijetí božské podoby. Nedostatek pak dokonalé podoby může nastati tolika způsoby, kolika způsoby se shledává nepodobnost. Jedním způsobem totiž je nedostatečná podoba, když je přijímán tvar podle téhož pojmu druhu, ale ne podle téhož způsobu dokonalosti; jako je nedostatečná podobnost toho, kdo má málo z bělosti, s tím, který má mnoho. Jiným způsobem ještě více nedostatečná, když se nedojde k témuž pojmu druhu, nýbrž toliko k témuž pojmu rodu; jako je podobnost mezi oním, který má citronovou barvu nebo nažloutlou, a oním, který má barvu bílou. Jiným způsobem jest ještě více nedostatečná, když nedospěje k témuž pojmu rodu, nýbrž pouze podle analogie nebo úměrnosti; jako je podobnost bělosti s člověkem tím, že obojí je jsoucno; a tím způsobem je nedostatečná každá podobnost, jež je přijata v tvorbu o Boží bytnosti. Na to však, aby zrak poznal bělost, musí v něm býti přijata podoba bělosti podle pojmu jejího druhu, byť ne podle téhož způsobu bytí, protože bytí má tvar jiného způsobu ve smyslu a ve věci mimo duši; kdyby totiž byl v oku tvar citronové, neřeklo by se, že oko vidí bělost. A podobně na to, aby rozum rozuměl nějakou bytnost, musí v něm býti podoba téhož pojmu podle druhu, byť nebyl týž způsob bytí v obojím; neboť tvar jsoucí v rozumu nebo ve smyslu není původem poznání podle způsobu bytí, jež má v obojím, nýbrž podle pojmu, který má společný s vnější věcí. A tak je patrné, že skrze žádnou přijatou podobu ve stvořeném rozumu nelze Boha rozuměti, takže by jeho bytnost byla viděna bezprostředně. Proto také někteří tvrdící, že Boží bytnost pouze tímto způsobem je viděna, řekli, že sama bytnost nebude viděna, nýbrž jakási záře, jakoby paprsek její. Pročež ani tento způsob nestačí na vidění Boha, jež hledáme.

A proto se musí vzíti jiný způsob, jež také někteří filosofové stanovili, totiž Alexander a Averroes v III. O duši. Ježto totiž v každém poznání je nutný nějaký tvar, jímž je věc poznána nebo viděna, tvar tento, jímž rozum je zdokonalen k vidění oddělených podstat, není bytnost, již rozum odlučuje od složených věcí, jak říkala první domněnka; ani nějaký otisk, zanechaný oddělenou podstatou v našem, rozumu, jak říkala druhá, nýbrž je sama oddělená podstata, jež se spojuje s naším rozumem jako tvar, takže ona je, co se rozumí a čím se rozumí. Ať pak je s jinými oddělenými podstatami jakkoli, přece musíme tento způsob přijmouti při vidění Boha v bytnosti, protože kdyby jakýmkoliv jiným tvarem byl utvářen náš rozum, nemohl by jím býti veden k Boží bytnosti. Což ovšem nelze rozuměti, jako by Boží bytnost byla pravým tvarem našeho rozumu, nebo že z ní a z našeho rozumu se vytvoří jedno jednoduše, jako v přírodních ze tvaru a látky přírodní, nýbrž, protože úměrnost Boží bytnosti našemu rozumu jest jako úměrnost tvaru látky. Kdykoli totiž nějaká dvě, z nichž jedno je dokonalejší než druhé, jsou přijímána v témž přijímajícím, úměrnost jednoho ze dvou, totiž dokonalejšího méně dokonalému jest jako úměrnost tvaru látky, jako světlo a barva jsou přijímány v průhledném, z nichž světlo se má k barvě jako tvar k látce. A tak, ježto v duši se přijímá světlo rozumové, a sama Boží bytnost přebývající, byť ne tímž způsobem, Boží bytnost se bude míti k rozumu jako tvar k látce. A že to stačí na to, aby rozum skrze Boží bytnost mohl viděti samu Boží bytnost, lze ukázati tímto způsobem. Jako totiž z látky a přírodního tvaru, jímž něco má bytí, tvoří se jedno jsoucno jednoduše, tak z tvaru, jímž rozum rozumí, a samého rozumu se stává jedno v rozumění. Ve věcech přírodních však věc o sobě svébytná nemůže býti tvarem nějaké látky, jestliže ona věc má látku částí sebe, protože nemůže býti, aby látka byla tvarem něčeho. Ale je-li ona věc o sobě svébytná toliko tvarem, nic nebrání, aby byla tvarem nějaké látky; a aby se stala *čím jest* samého složeného, jak je patrné o duši. V rozumu se však musí bráti sám rozum v možnosti jako látka, a rozuměná podoba jako tvar; a rozum skutkově rozumějící bude jako složené z obou. Pročež, je-li nějaká věc o sobě svébytná, jež nemá nic v sobě mimo to, co je v ní rozuměného, taková věc o sobě bude moci býti tvarem, jímž rozum rozumí. Každá věc však je rozuměná podle toho, co má z uskutečnění, a ne podle toho, co má z možnosti. A toho známkou je, že je třeba rozuměný tvar odloučiti od látky a ode všech vlastností látky. A proto, ježto Boží bytnost je čiré uskutečnění, bude moci býti tvarem, jímž rozum rozumí: a to bude vidění oblažující. A proto praví Mistr, že spojení duše s tělem jest jakýsi příklad oné blažené jednoty, jíž duch se jednotí s Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok lze trojmo vysvětliti, jak je patrné z Augustina, v

kn. O vidění Boha. Jedním způsobem, že se vyloučí tělesné vidění, jímž nikdo nevidí nebo nevidí Boha v jeho bytnosti; jiným způsobem, že se vyloučí rozumové vidění Boha v bytnosti u těch, kteří v tomto smrtelném těle žijí; jiným způsobem, že se vyloučí vidění vystihující u stvořeného rozumu. A tak rozumí Zlatoústý; pročez dodává: „Znalostí zde nazývá evangelista nejjistější pozorování a takové vystižení, jaké má Otec o Synu." A to je smysl evangelistův, pročez dodává: „Jednorozený, který je v lůně Otcově, sám pověděl;" chtěje z vystižení dokázati, že Syn je Bůh.

K druhému se musí říci, že jako Bůh převyšuje svou nekonečnou bytností všechna jsoucí, jež mají určité bytí, tak jeho poznání, jímž poznává, je nad všechno poznání. Pročez, co jest úměrnost našeho poznání k naší stvořené bytnosti, to jest úměrnost Božího poznání k jeho nekonečné bytnosti. K poznání však dvojí se sbíhá, totiž poznávající a čím se poznává. Ono vidění pak, jímž budeme Boha v bytnosti viděti, je se strany toho, čím se vidí, totéž jako vidění, jímž Bůh sebe vidí, protože jako sám sebe vidí ve své bytnosti, tak i my jej budeme viděti. Ale se strany poznávajícího se shledává různost, jež jo mezi rozumem Božím a naším. V poznávání však to, co je poznáno, sleduje tvar, jímž poznáváme, protože skrze tvar kamene vidíme kámen. Ale činnost v poznávání sleduje sílu poznávajícího, jako ostřeji vidí, kdo má silnější zrak. A proto v onom vidění my totéž budeme viděti, co Bůh vidí, totiž jeho bytnost, ale ne tak účinně.

K třetímu se musí říci, že Diviš tam mluví o poznání, jímž Boha poznáváme na cestě z nějakého stvořeného tvaru, jímž náš rozum je utvářen k vidění Boha. Ale, jak praví Augustin, „Bůh uniká každému tvaru našeho rozumu," protože jakýkoli tvar pojme náš rozum, onen tvar nedospívá k pojmu Boží bytnosti. A proto on nemůže býti průhledný našemu rozumu; ale v tom jej nejdokonaleji poznáváme ve stavu cesty, že víme, že je nade všechno to, co náš rozum může pojmuti; a tak se s ním spojujeme jako s neznámým. Ale v otčině jej uvidíme skrze tvar, jenž jest jeho bytnost, a spojíme se s ním jako se známým.

Ke čtvrtému se musí říci, že „Bůh je světlo", jak se praví Jan. 1. Světlo pak je otisk světla v němčem osvětleném. A protože božská bytnost jest jiného způsobu než všechna podoba jeho, vtisknutá do rozumu, proto praví, že „božské temnoty jsou zakryty každému světlu", protože totiž Boží bytnost, již nazývá temnotami pro nadbytek jasnosti, zůstává neukázaná pro vtisk našeho rozumu; a z toho následuje, že je skryta každému poznání. A proto kdokoliv z vidících Boha něco myslí pojme, to není Bůh, nýbrž něco z Božích účinků.

K pátému se musí říci, že jasnost Boží, ačkoliv přesahuje každý tvar, jímž nyní náš rozum je utvářen, přece nepřesahuje samu Boží bytnost, jež bude jakoby tvar našeho rozumu v otčině; a proto, ač nyní je neviditelný, přece tehdy bude viditelný.

K šestému se musí říci, že ačkoli konečného k nekonečnému nemůže býti úměrnost, protože nadbytek nekonečného nad konečné není určitý, může přece mezi nimi býti poměrnost, jež je podobnost úměrností: jako totiž konečné se rovná nějakému konečnému, tak nekonečnému nekonečné. K tomu však, aby něco zcela bylo poznáno, někdy musí býti úměrnost mezi poznávajícím a poznávaným, protože se musí síla poznávajícího vyrovnati poznatelnosti poznávané věci; rovnost však je jakási úměrnost. Ale někdy poznatelnost věci převyšuje sílu poznávajícího, jako když my poznáváme Boha, anebo obráceně, když on poznává tvory; a tu nemusí býti úměrnost mezi poznávajícím a poznávaným, nýbrž toliko poměrnost; aby totiž, jako se má poznávající k poznávanému, tak se mělo poznatelné k tomu, aby bylo poznáno: a taková poměrnost stačí na to, aby nekonečné bylo poznáno od konečného, nebo naopak.

Nebo se musí říci, že úměrnost podle vlastního ustanovení jména značí poměr ličnosti k ličnosti podle nějakého určitého nadbytku nebo rovnosti; ale dále bylo přeneseno k označování každého poměru čehokoli k jinému; a na ten způsob pravíme, že látka musí býti úměrná tvaru. A tím způsobem nic nebrání, aby náš rozum, ačkoliv je konečný, slul úměrný vidění nekonečné Božské bytnosti, ne však aby ji vystihoval, a to pro její nesmírnost.

K sedmému se musí říci, že dvojí je podobnost a vzdálenost. Jedna podle shody v přirozenosti; a tak je více vzdálen Bůh od stvořeného rozumu než stvořené rozuměné od smyslu. Jiná podle úměrnosti; a tak je obráceně, protože smysl není úměrný poznání něčeho nehmotného, jako rozum: jest úměrný poznání čehokoli hmotného. A tato podobnost se vyžaduje k poznání, ne první, protože jest jisté, že rozum, poznávající kámen není mu podobný v přírodním bytí; jako také zrak

postřehuje červený med nebo červenou žluč, ačkoli nepostřehuje sladký med; neboť červenost medu více se shoduje s medem, pokud je viditelný, než sladkost medu s medem.

K osmému se musí říci, že ve vidění, jímž Bůh v bytnosti bude viděn, sama Boží bytnost bude jakoby tvarem rozumu, jímž bude rozumět; a nemusejí se státi jedno jednoduše podle bytí, nýbrž pouze státi se jedno, pokud náleží k úkonu rozumění.

K devátému se musí říci, že výrok Avicennův v tom nedržíme, protože mu také jiní filosofové v tom odporují. Leda snad bychom řekli, že Avicenna rozumí o poznání oddělených podstat, pokud jsou poznávány pohotovostmi badavých věd a podobami jiných věcí. Pročež toto uvádí za důkaz, že věda není v nás podstatou, nýbrž případkem. A přece Boží bytnost, ačkoliv je více vzdálena podle vlastnosti přirozenosti své od našeho rozumu než od podstaty anděla, přece má více z pojmu rozumovosti, protože je čiré uskutečnění, jemuž není přimíseno nic z možnosti; což není u jiných oddělených podstat. Ono pak poznání, jímž Boha v bytnosti budeme vidět, nebude v rodě případku se strany toho, co je viděno, nýbrž pouze co do úkonu samého poznávajícího, jenž nebude sama podstata rozumějícího nebo rozuměného.

K desátému se musí říci, že podstata oddělená od hmoty rozumí sebe a rozumí jiná; a obojím způsobem může být pravdivý uvedený výrok. Ježto totiž sama bytnost oddělené podstaty je sama sebou rozumová a v uskutečnění, ježto jest od látky oddělená, jest jisté, že když oddělená podstata rozumí sebe, zcela totéž je rozumějíci a rozuměné; nerozumí totiž sebe nějakým obrazem odloučeným od sebe, jako my rozumíme hmotné věci. A to se zdá být smysl Filosofův, III. O duši, jak z Vykladače tamtéž je patrné. Pokud však rozumí jiné věci, rozuměné skutkově se stává jedno s rozumem v uskutečnění, pokud tvar rozuměného stává se tvarem rozumu, pokud rozum je v uskutečnění, ne že je sama bytnost rozumu, jak Avicenna dokazuje, v VI. O přírodě, protože bytnost rozumu zůstává jedna pod dvěma tvary, pokud rozumí dvě věci postupně, způsobem, kterým první látka zůstává pod různými tvary. Pročež také Vykladač přirovnává v tomto trpný rozum k první látce. A tak žádným způsobem nenásleduje, že náš rozum, vida Boha, se stává samou bytností Boží, nýbrž že ona se k němu přirovnává jako dokonalost a tvar.

K jedenáctému se musí říci, že ony výroky a všechny podobné jest rozumět o poznání, jímž poznáváme Boha na cestě, z důvodu dříve položeného.

K dvanáctému se musí říci, že nekonečné, vzaté postrádavě, je neznámé jako takové, protože sluje od postrádání dokončení, od něhož je poznání věci. Pročež nekonečné se uvádí na látku podrobenou postrádání, jak je patrné v III. Fysic. Ale nekonečné záporně vzaté sluje od popření látky omezující, protože tvar je také jaksi omezen látkou. Pročež nekonečné tímto způsobem jest o sobě nejvíce poznatelné. A tím způsobem nekonečný je Bůh.

K třináctému se musí říci, že Augustin tam mluví o tělesném vidění, jímž Bůh nikdy nebude viděn: což je patrné z toho, co se předesílá: „Jak totiž jsou viděna tato, jež viditelná, tak Boha nikdo nikdy neviděl, ani nemůže vidět, a je přirozeností neviditelnou, jako též neporušenou." Jako však podle své přirozenosti je nejvíce jsoucno, tak i o sobě je nejvíce poznatelný. Ale že my jej někdy nepoznáme, je z našeho nedostatku: pročež, že od nás nebyl viděn, a potom je viděn, není z jeho změny, nýbrž z naší.

K čtrnáctému se musí říci, že Bůh v otčině bude viděn od svatých jak jest, odnáší-li se to ke způsobu samého viděného; uvidí totiž svatí, že má Bůh týž způsob, jež má. Ale odnáší-li se způsob k samému poznávajícímu, nebude viděn, jak jest, protože nebude taková účinnost stvořeného rozumu k vidění, jaká je účinnost Boží bytnosti k tomu, aby byla rozuměna.

K patnáctému se musí říci, že prostředek ve vidění tělesném a rozumovém se shledává trojí. První je prostředí, v němž se vidí; a to zdokonaluje zrak k vidění povšechně, neurčujíc zrak k nějakému zvláštnímu předmětu; jako se má tělesné světlo k tělesnému zraku a světlo činného rozumu k rozumu trpnému, pokud je prostředím. Druhý je prostředek, jímž se vidí: a to je tvar viděného, jímž je určován obojí zrak k zvláštnímu předmětu, jako tvarem kamene k poznání kamene. Třetí je prostředek, v němž se vidí: a to je to, čehož pozorováním je veden zrak k jiné věci, jako pohlížeje do zrcadla je veden k těm, jež jsou v zrcadle znázorněna, a vida obraz, je veden k zobrazenému; a tak také rozum poznáním účinku je veden k příčině a naopak. Při vidění otčiny tedy nebude třetí prostředek, že totiž Bůh bude poznáván skrze obrazy jiných, pročež se praví, že

nyňi vidíme v zrcadle. Nebude tam ani druhý prostředek, protože sama bytnost Boží bude to, čím náš rozum bude viděti Boha. Ale bude tam toliko první prostředek, jenž pozdvihne náš rozum k tomu, že bude moci býti spojen s nestvořenou bytností řečeným způsobem. Ale od tohoto prostředku nesluje poznání zprostředkované, protože nepadá mezi poznávajícího a poznanou věc, nýbrž je tím, co dává poznávajícímu sílu poznávati.

K šestnáctému se musí říci, že se nepraví, že tělesná stvoření jsou viděna bezprostředně, leč když to, co je v nich spojitelné se zrakem, se s ním spojí: nejsou však spojitelná se zrakem svou bytností pro hmotnost; a proto tehdy bezprostředně jsou viděna, když podoba věcí se spojuje se zrakem. Ale Bůh svou bytností je spojitelný s rozumem: proč by bezprostředně nebyl viděn, kdyby jeho bytnost se nespojila s rozumem; a toto vidění, jež nastává bezprostředně, sluje „vidění tváře“. A mimo to podoba tělesné věci se přijímá ve zraku podle téhož pojmu, jaký má ve věci, byť ne podle téhož způsobu bytí, a proto ona podoba vede k oné věci přímo. Nemůže však tímto způsobem vésti nějaká podoba náš rozum k Bohu, jak z řečených je patrné. A proto není podobně.

XCII. ČLÁNEK 2.

Zda svatí po vzkříšení budou viděti Boha očima tělesnými.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svatí po vzkříšení budou Boha viděti tělesnými očima. Oslavené oko totiž má větší sílu než nějaké oko neoslavené. Ale blažený Job svým okem viděl Boha; Job. 42: „Sluchem ucha jsem tebe slyšel; nyní pak oko mé tě vidí.“ Tedy mnohem spíše oko oslavené bude moci viděti Boha v bytnosti.

Mimo to Job. 19: „V mém těle budu viděti Boha svého Spasitele.“ Tedy v otčině Bůh bude viděn tělesnými očima.

Mimo to Augustin, XXII. O Městě Božím, mluvě o vidění oslavenými očima, tak praví: „Síla oněch očí bude nejmocnější, ne že vidí ostřeji, než prý vidí nějakí hadi nebo orlové; neboť jakkoli velikou ostrostí pozorovací vládnou oni živočichové, nic jiného nemohou viděti než tělesa; ony však uvidí těž netělesná.“ Kterákoli pak mohutnost poznává netělesná, může býti pozdvižena k vidění Boha. Tedy oslavené oči budou moci viděti Boha.

Mimo to, jaká jest odlišnost tělesných od netělesných, táž je obráceně. Ale netělesné oko může viděti tělesné. Tedy tělesné oko může viděti netělesné, a tak totéž, co dříve.

Mimo to Řehoř v V. Moral. tak praví: „Člověk, který měl býti duchovní tělem, kdyby chtěl zachovávat přikázání, hříchem stal se také myslí tělesným.“ Ale tím, že se stal myslí tělesným, jak se tamtéž praví, „pouze to myslí, co k duchu přitáhne skrze obrazy těles“. Tedy také, až bude tělem duchovní, což svatým po vzkříšení se slibuje, také tělem bude moci viděti duchovní; a tak jako dříve.

Mimo to člověk pouze z Boha může býti blažen. Bude však blažen nejen co do duše, nýbrž také co do těla. Tedy nejen rozumem, nýbrž také tělem bude moci viděti Boha.

Mimo to, jako Bůh je přítomen svou bytností v rozumu, tak také bude přítomen ve smyslu, protože bude „všechno ve všech“, jak se praví I. Kor. 15. Ale bude viděn rozumem z toho, že svou bytností s ním bude spojen. Tedy bude moci býti viděn také smyslem.

Avšak proti, Ambrož praví, K Luk. 1: „Ani tělesnými očima se Bůh nevyhledá, ani není opsán zrakem, ani není držen hmatem.“ Tedy žádným způsobem nebude Bůh viděn tělesným smyslem.

Mimo to Jeronym praví k onomu Isai. 6, „Viděl jsem Pána sedícího“: „Nejen božství Otce, ale ani Syna, ani Ducha svatého očima těla nemohu viděti, nýbrž očima mysli, o nichž se praví: Blažení čistého srdce.“

Mimo to též Jeronym jinde praví: „Netělesná věc se nevidí tělesnými očima.“ Ale Bůh je nejvíce netělesný. Tedy, atd. *Mimo to*, Augustin, v knize O vidění Boha: „Boha nikdo nikdy neviděl, ať v tomto životě, jak sám jest, nebo v životě andělů, jako tato viditelná, jež jsou viděna tělesným viděním.“ Ale život andělů sluje život blažený, v němž vzkříšení budou žít. Tedy, atd.

Mimo to, člověk podle toho sluje učiněný k obrazu Božímu, že může spatřiti Boha, jak praví Augustin, XIV. O Trojici. Ale člověk je k obrazu Božímu podle mysli, ne podle těla. Tedy myslí a

ne tělem bude Boha viděti.

Odpovídám: Musí se říci, že tělesným smyslem se něco pocituje dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. O sobě pak se cítí to, co o sobě může tělesnému smyslu uložit trpnost. O sobě pak může něco uložit trpnost buď smyslu, pokud je smysl, nebo tomuto smyslu, pokud je tento smysl. Co však tímto druhým způsobem ukládá o sobě trpnost smyslu, sluje vlastní smyslové, jako barva vzhledem ke zraku, a zvuk vzhledem ke sluchu. Protože však smysl, pokud je smysl, užívá tělesného ústrojí, nemůže v něm býti něco přijato než tělesné, ježto všechno to, co se přijímá v něčem, je v něm na způsob přijímacího. A proto všechna smyslová ukládají trpnost smyslu, pokud je smysl, pokud mají velikost. A proto velikost a všechny důsledky, jako pohyb, klid, počet a taková slují obecná smyslová, avšak o sobě. Případkově pak se cítí to, co neukládá trpnost smyslu, ani pokud je smysl, ani pokud je tento smysl; ale spojuje se s těmi, jež o sobě vtiskují trpnost smyslu, jako Sokrates a syn Diarise a přítel, a jiná taková, jež o sobě jsou poznávána všeobecně rozumem, částečně pak přemýšlivou silou v člověku, odhadovou pak u jiných živočichů; říká se pak, že taková vnější smysl cítí, ačkoli případkově, když z toho, co se o sobě cítí, vnímavá síla, již o sobě náleží ono poznáme poznávati, ihned a bez pochyb a postupu postřehne; jako vidíme někoho žíti z toho, že mluví. Když však se má jinak, nepraví se, že to smysl vidí, ani případkově.

Právím tedy, že Bůh žádným způsobem nemůže býti viděn tělesným zrakem, nebo nějakým smyslem býti cítěn, jako o sobě viditelné, ani zde ani v otčině; protože, jestliže od smyslu se odejme to, co přísluší smyslu, jakožto smyslu, nebude smyslem; a podobně jestliže od zraku se odejme ono, co je zrak jakožto zrak, nebude zrak. Ježto tedy smysl jakožto smysl postřehuje velikost, a zrak jako takový smysl postřehuje barvu, je nemožné, aby zrak postřehoval něco, co není barva, ani velikost, leč smysl by slul stejnoznačně. Ježto tedy zrak a smysl bude druhově týž v oslaveném těle, jaký byl v těle neoslaveném, nebude možné, aby viděl božskou bytnost jako viditelné o sobě; bude ji však viděti jako viditelné případkově, když s jedné strany tělesný zrak tak velikou slávu Boží bude zříti v tělech, a hlavně v oslavených, a nejvíce v těle Kristově; a s druhé strany rozum tak jasně bude viděti Boha, že ve věcech tělesně viděných Bůh bude postřehován, jako v mluvě se postřehuje život. Ačkoli totiž tehdy náš rozum nebude viděti Boha z tvorů, přece bude viděti Boha ve tvorech tělesně viděných. A tento způsob, jímž Bůh tělesně může býti viděn, stanoví Augustin na konci O Městě Božím, jak je patrné pohledem na jeho slova. Práví totiž: „Velmi je věřitelné, že tak budeme viděti tělesa světa tehdy nového nebe a nové země, že budeme viděti nejjasnější pronikavostí Boha všude přítomného a také všechny tělesné věci spravujícího; ne jako nyní neviditelná Boží skrze ta, jež byla učiněna, rozumem se postřehují, nýbrž jako, jakmile pohlédneme, nevěříme, že lidé žijí, nýbrž vidíme.“

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Jobovo se rozumí o duchovním oku, o němž praví Apoštol, Efes. 1: „Osvícené míti oči našeho srdce.“

K druhému se musí říci, že onen výrok se nerozumí tak, že očima těla budeme viděti Boha, nýbrž že v těle jsouce budeme viděti Boha.

K třetímu se musí říci, že Augustin mluví zkoumavě v oněch slovech a pod podmínkou; což je patrné z toho, co předesílá: „Budou tedy daleko mocnější, jestliže jimi bude viděna ona netělesná příroda“; a potom dodává: „Síla tedy,“ atd.; potom rozhoduje, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že všechno poznání je skrze nějaké odlučování od látky. A proto čím více je tělesný tvar odloučen od látky, tím více je původem poznání. A odtud je, že tvar jsoucí v látce není žádným způsobem původem poznání; ve smyslu však nějakým způsobem, pokud se odlučuje od látky; a v našem rozumu ještě lépe. A proto duchovní oko, od něhož je odstraněna překážka poznání, může viděti tělesnou věc; nenásleduje však, že tělesné oko, jemuž chybí poznávací síly, pokud má podíl hmoty, může dokonale poznati poznatelná, jež jsou netělesná.

K pátému se musí říci, že ačkoli mysl, učiněna tělesnou, nemůže přemýšleti než o přijatých od smyslů, přece o nich přemýšlí nehmotně; a podobně musí zrak ono, co postřehuje, vždy postřehnouti tělesně: pročež nemůže poznati ta, jež tělesně nelze postřehnouti.

K šestému se musí říci, že blaženost je dokonalost člověka jakožto člověka. A protože člověk není člověkem z těla, nýbrž spíše z duše, těla pak jsou z bytnosti lidí, pokud jsou zdokonalena du-

ší, proto blaženost lidí spočívá hlavně jen v úkonu duše, a z ní plyne na tělo jakýmsi přetékáním, jak je patrné z těch, jež byla řečena. Jakousi blažeností našeho těla však bude, že bude viděti Boha ve smyslových tvorech, a hlavně v těle Kristově.

K sedmému se musí říci, že rozum postřehuje duchová, ne však tělesný zrak; a proto rozum bude moci poznati božskou bytnost se sebou spojenou, ne však tělesný zrak.

XCII. ČLÁNEK 3.

Zda svatí Boha vidící vidí všechna, jež Bůh vidí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svatí, vidící Boha bytnostně, všechna vidí, jež Bůh v sobě sám vidí; *protože*, jak praví Isidor, „andělé ve Slově Božím všechna vědí, dříve než nastanou“. Ale svatí budou andělům Božím rovni, jak je patrné Mat. 22. Tedy i svatí vidouce Boha, všechna vidí.

Mimo to Řehoř praví ve IV. Rozml.: „Protože tam všichni společnou jasností patří na Boha, co je, co by tam nevěděli, kde znají znajícího všechna?“ Mluví však o blažených, kteří Boha vidí bytnostně. Tedy, kteří vidí Boha bytnostně, poznávají všechna.

Mimo to, jak se praví v III. O duši, „rozum, ježto rozumí největší, spíše může rozuměti nejmenší“. Ale největší rozuměné je Bůh. Tedy nejvíce vzroste síla rozumu rozuměním Boha. Tedy rozum, vida jej, všechna rozumí.

Mimo to rozumu není zabráněno rozuměti něco, leč pokud jej to převyšuje. Ale rozum vidící Boha nepřevyšuje žádný tvor; protože, jak praví Řehoř, „duši vidící Stvořitele se stává úzkým každý tvor“. Tedy vidící bytnostně Boha všechna poznávají.

Mimo to každá trpná mohoucnost, jež není uvedena v úkon, je nedokonalá. Ale trpný rozum lidské duše je jaksi trpná mohoucnost poznati všechna, protože „trpný rozum je, jímž lze stát se vším“, jak se praví v III. O duši. Kdyby tedy v oné blaženosti nepoznával všechna, zůstal by nedokonalý, což je nemyslitelné.

Mimo to, kdokoli vidí zrcadlo, vidí ta, jež se v zrcadle odrážejí. Ale v Slově Božím všechno jako v zrcadle se odráží, protože ono je pojmem a podobou všech. Tedy svatí, kteří vidí Slovo bytnostně, vidí všechna stvořená.

Mimo to, jak se praví Přísl. 10, „spravedlivým bude dána touha jejich“. Ale svatí touží všechna věděti, protože „všichni lidé přirozeností touží věděti“, a přirozenost nebude slávou odňata. Tedy jim bude dáno Bohem, že všechna poznají.

Mimo to nevědomost je jakási trestnost přítomného života. Ale všechna trestnost od svatých bude slávou odňata. Tedy i všechna nevědomost; a tak všechna poznají.

Mimo to blaženost svatých je dříve v duši než v těle. Ale těla svatých budou obnovena ve slávě k podobě těla Kristova, jak je patrné Filip. 3. Tedy i duše budou zdokonaleny k podobě duše Kristovy. Ale duše Kristova ve Slově všechna vidí. Tedy i všechny duše svatých budou viděti všechna ve Slově. *Mimo to*, jako smysl, tak rozum poznává všechno to, čeho podobou je utvářen. Ale Boží bytnost výrazněji udává každou věc než nějaká jiná podoba věci. Tedy, ježto v onom blaženém vidění Boží bytnost jest jako tvar našeho rozumu, zdá se, že svatí vidíce Boha všechna vidí.

Mimo to Vykladač praví v III. O duši, že „kdyby činný rozum byl tvarem trpného rozumu, rozuměli bychom vše“. Ale Boží bytnost jasněji všechna znázorňuje než činný rozum. Tedy rozum vidící bytnostně Boha všechna poznává.

Mimo to, protože nižší andělé nyní nepoznávají všechna, jsou osvécováni o neznámých od vyšších. Ale po dni soudu anděl nebude osvécovati anděla; tehdy totiž všechno představenství přestane, jak praví Glossa I. Kor. 15. Tedy nižší andělé tehdy všechna budou věděti, a z téhož důvodu všichni jiní svatí, Boha bytnostně vidící.

Avšak proti, jak praví Diviš v VI. Círk. Hierarchie, „andělé vyšší očišťují nižší od nevědomosti“. Andělé nižší však vidí Boží bytnost. Tedy anděl vidící Boží bytnost může některá nevěděti. Ale duše nebude viděti dokonaleji Boha než anděl. Tedy duše vidící Boha nemusejí všechna viděti.

Mimo to pouze Kristus „má ducha ne podle míry,“ jak se praví Jan. 3. Ale Kristu, pokud má

ducha podle míry, přísluší, aby ve Slově všechna poznával; pročez tamtéž se praví, že „Otec dal všechna do ruky jeho“. Tedy žádnému jinému nepřísluší poznati všechna ve Slově než Kristu.

Mimo to, čím nějaký původ dokonaleji se poznává, tím více jeho účinků je z něho poznáváno. Ale někteří z vidících bytnostně Boha poznají dokonaleji nad jiné Boha, který je všech věcí původ. Tedy někteří nad jiné více poznají, a tak všichni nebudou všechna vědět.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh vida svou bytnost poznává všechna, jež jsou, budou a byla; a říká se, že ta poznává znalostí vidění, protože podobně tělesnému vidění poznává je jako přítomná. Vida svou bytnost poznává dále všechna, jež může učiniti, i když nikdy neučinil ani neučiní; jinak by dokonale nepoznával svou moc. Nelze totiž poznati moc, leč se znají předměty moci. A říká se, že ta poznává věděním nebo znalostí jednoduchého rozumění. Nemožné však je, aby nějaký stvořený rozum vida Boží bytnost, všechna poznával, jež Bůh může učiniti; protože čím je nějaký původ dokonaleji poznáván, tím více se v něm pozná, jako v jedné zásadě důkazu onen, kdo je bystřejšího nadání, více závěrů vidí než jiný, který je váhavějšího¹ nadání. Ježto tedy velikost Boží moci se měří podle těch, jež může, kdyby nějaký rozum viděl v Boží bytnosti všechna, jež Bůh může činiti, táž by byla velikost dokonalejší v rozumění, jaká je velikost Boží moci v provedení účinků; a tak by vystihoval Boží bytnost; což je nemožné každému stvořenému rozumu. Ona však všechna, jež Bůh zná znalostí vidění, nějaký stvořený rozum poznává ve Slově, totiž duše Kristova. Ale o jiných vidících Boží bytnost je dvojí mínění: někteří totiž praví, že všichni vidící bytnostně vidí všechna, jež Bůh vidí znalostí vidění. Ale to odporuje výrokům svatých, kteří tvrdí, že andělé některá neznají, o nichž však je známo z víry, že všichni vidí Boha bytnostně. A proto jiní praví, že jiní než Kristus, ačkoli vidí Boha bytnostně, přece nevidí všechna, jež vidí Bůh, protože Boží bytnost nevystihují. Není totiž nutné, aby znající příčinu znal všechny její účinky, leč vystihuje-li příčinu, což nepřísluší stvořenému rozumu. A proto každý z vidících Boha bytnostně tím více v jeho bytnosti pozoruje, čím jasněji patří na Boží bytnost: a odtud o těchto může jeden druhého poučovati. A tak věděním andělů a svatých duší může růsti až do dne soudu, jakož i jiná, jež náležejí k případkové odměně. Ale dále nebude pokračovati, protože tehdy bude poslední stav věcí, a v onom stavu je možné, že všichni všechna poznají, jež Bůh ví znalostí vidění.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co praví Isidor, že „andělé vědí ve Slově všechna, než se stanou“, nelze odnáseti k těm, jež Bůh ví věděním toliko jednoduchého rozumění, protože ta nikdy nebudou, ale musí se odnáseti toliko k těm, jež Bůh ví znalostí vidění; o nichž také nepraví, že všichni andělé je všechna poznají, ale snad někteří; a také ti, kteří poznávají, nepoznávají všechna dokonale. V jedné totiž věci lze pozorovati mnohé rozumové pojmy, jako její různé vlastnosti a vztahy k jiným věcem; a je možné, že poznávají-li touž věc dva společně, jeden postřehne více pojmů než druhý, a tyto pojmy jeden od druhého přijme. Pročez také Diviš ve IV. O Bož. Jmén. praví, že „nižší andělé jsou poučováni od vyšších o rozumových pojmech věcí“. A proto také andělé, kteří poznávají všechny tvory, nemusejí vnímati všechna, jež v nich lze poznati.

K druhému se musí říci, že z onoho slova Řehořova se ukazuje, že oním blaženým viděním je dostatečnost k patření všech se strany Boží bytnosti, jež je prostředek, jímž se vidí, skrze kterou Bůh všechna vidí. Ale že všechna nejsou viděna, je z nedostatku stvořeného rozumu, který nevystihuje Boží bytnost.

K třetímu se musí říci, že stvořený rozum nevidí Boží bytnost podle způsobu samé bytnosti, nýbrž podle vlastního způsobu, který je konečný; pročez jeho účinnost v poznávání nemusí z řečeného vidění vzrůst do nekonečna k poznání všech.

Ke čtvrtému se musí říci, že nedostatek poznání vychází nejen z přebytku a nedostatku poznatelného vůči rozumu, nýbrž také z toho, že se s rozumem nespojuje to, co je pojem poznatelného; jako zrak nevidí někdy kámen, protože obraz kamene není s ním spojen. Ačkoli pak s rozumem vidícím Boha se spojuje Boží bytnost, jež je pojmem všech, přece se s ním nespojuje jakožto pojmem všech, nýbrž jakožto pojmem některých, a tím více, čím kdo plněji patří na božskou bytnost.

K pátému se musí říci, že když trpná mohutnost je zdokonalitelná více uspořádanými doko-

nalostmi, je-li dokonalá svou poslední dokonalostí, nesluje nedokonalá, i když nějaká předcházející uzpůsobení jí chybí. Každé pak poznání, jímž stvořený rozum se zdokonaluje, je řízeno k poznání Boha jako k cíli. Pročež vidící Boha bytnostně, i kdyby nic jiného nepoznával, měl by dokonalý rozum; ani není dokonalejší z toho, že něco jiného s ním poznává, leč pokud jej plněji vidí. Pročež Augustin v V. Vyzn.: „Nešťastný člověk, který zná všechna," totiž stvořená, „tebe však nezná; blažený pak, který tebe zná, byť ona nezná. Kdo však tebe i ona zná, není pro ona blažnější, nýbrž pro tebe samého blažený."

K šestému se musí říci, že ono zrcadlo je svobodné, a jako se ukáže komu chce, tak v sobě ukáže, která chce. Ani není podobné s hmotným zrcadlem, v jehož moci není, aby ukazovalo nebo neukazovalo. — Nebo se musí říci, že při hmotném zrcadle jak věci, tak zrcadlo jsou viděny pod vlastním tvarem, ačkoliv ono zrcadlo je viděno skrze tvar od věci přijatý, kámen však vlastním tvarem, odráženým v jiné věci. A proto, kterým způsobem se poznává jedno, i jiné. Ale v nestvořeném zrcadle se vidí něco skrze tvar samého zrcadla, jako účinek se vidí skrze podobu příčiny, a naopak; proto, kdokoli vidí věčné zrcadlo, nemusí viděti všechna, jež se odrážejí v zrcadle; vidící příčinu nemusí totiž viděti všechny její účinky, leč vystihuje-li příčinu.

K sedmému se musí říci, že touha svatých, jíž touží všechna věděti, bude splněna již tím, že budou Boha viděti: jako jejich touha, jíž všechna dobra touží míti, se naplní tím, že budou míti Boha. Jako totiž Bůh tím, že má dokonalou dobrotu, stačí vůli, jež v něm jaksi má všechna dobra, tak viděti jej stačí rozumu; Jan. 14: „Pane, ukaž nám Otce, a stačí nám."

K osmému se musí říci, že nevědomost vlastně vzata značí postrádání a tak je trestem; tak totiž nevědomost je neznalost některých, jež třeba znáti nebo jež nutno znáti. Žádného z těch pak vědění nebude chyběti svatým v otčině. Někdy však nevědomost bere se obecně za každou neznalost. A tak andělé a svatí v otčině některá nebudou znáti. Pročež Diviš praví, že „andělé od nevědomosti jsou očišťováni". Tak však neznalost není trestnost, nýbrž nějaký nedostatek. Všechno pak takový nedostatek nemusí býti odstraněn slávou; tak by se totiž také mohlo říci, že je nedostatek u papeže Lina, že nedospěl ke slávě Petrově.

K devátému se musí říci, že naše tělo bude shodné s tělem Kristovým ve slávě podle podobnosti, ne podle rovnosti; bude totiž jasné, jako i tělo Kristovo, ale ne stejně. A podobně naše duše bude míti slávu podle podobnosti s duší Kristovou, ale ne podle rovnosti; a tak bude míti vědění jako duše Kristova, ale ne tak veliké, aby totiž věděla všechna, jako duše Kristova.

K desátému se musí říci, že ačkoli Boží bytnost je pojmem všech poznatelných, přece nebude spojena s každým stvořeným rozumem jakožto pojem všech. A proto důvod nedokazuje.

K jedenáctému se musí říci, že činný rozum je tvar úměrný trpnému rozumu, jako také možnost látky je úměrná možnosti přírodního činitele, takže všechno, co je v trpné možnosti látky nebo trpného rozumu, je v činné možnosti činného rozumu nebo přírodního činitele. A proto, stane-li se činný rozum tvarem trpného rozumu, musí trpný rozum poznávat všechna, k nimž dosahuje síla činného rozumu. Boží bytnost však není tvarem, tímto způsobem našemu rozumu úměrným. A proto není podobně.

K dvanáctému se musí říci, že nic nebrání říci, že po dni soudu, když sláva lidí a andělů bude zcela dokonána, všichni blažení budou věděti všechna, jež Bůh zná znalostí vidění, tak však, že všichni nebudou viděti všechna v Boží bytnosti. Ale duše Kristova tam plně bude viděti všechna, jako i nyní vidí; jiní však tam budou viděti více nebo méně, podle stupně jasnosti, jímž budou Boha poznávat. A tak duše Kristova o těch, jež před jinými vidí ve Slově, všechny jiné osvítí.

Pročež se praví Zjev. 21; že „jasnost Boží svítí městu Jerusalemu a svítilnou jeho je Beránek". A podobně vyšší andělé budou osvětlovati nižší, ne sice novým osvícením, že tím vzroste vědění nižších, nýbrž jakýmsi pokračováním osvícení. A proto se praví Dan. 12, že „kdo ke spravedlnosti vzdělávají mnohé, budou zářiti jako hvězdy na věčné věky". Praví se však, že představenství řádů ustane vzhledem k těm, jež nyní vzhledem k nám jejich spořádanými službami se vykonávají, jak také je patrné z Glossy tamtéž.

OTÁZKA XCIII. O BLAŽENOSTI SVATÝCH A JEJICH PŘÍBYTCÍCH

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o blaženosti svatých a jejich příbytcích. O tom jsou tři otázky:

1. Zda blaženost svatých vzroste po soudu.
2. Zda stupně blaženosti mají sloužit příbytky.
3. Zda různé příbytky se rozlišují podle různých stupňů lásky.

XCIII. ČLÁNEK 1.

Zda blaženost svatých bude větší po soudě než předtím.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blaženost svatých nebude větší po soudu než předtím. Čím totiž něco více přistupuje podobnosti s Bohem, tím dokonaleji je účastno blaženosti. Ale duše od těla odloučená Bohu je podobnější než s tělem spojená. Tedy větší je její blaženost před navrácením těla než potom.

Mimo to jednotná síla je mocnější než dělená. Ale duše mimo tělo je více jednotná než s tělem spojená. Tedy je větší její síla k působnosti, a tak dokonaleji má účast na blaženosti, jež spočívá v úkonu.

Mimo to blaženost spočívá v úkonu badavého rozumu. Ale rozum ve svém úkonu neužívá tělesného ústrojí; a tak navracené tělo nezpůsobí, že duše dokonaleji rozumí. Tedy blaženost duše nebude větší po vzkříšení než předtím.

Mimo to nemůže bytí něco nad nekonečné; a tak nekonečné s nějakým konečným netvoří více než nekonečné samo. Ale duše blažená před navrácením těla má blaženost z toho, že se raduje z nekonečného dobra, totiž Boha; po vzkříšení těla pak nebude mít z jiného radost, než snad ze slávy těla, jež je nějaké konečné dobro. Tedy jejich radost po návratu těla nebude větší než dříve.

Avšak proti jest, co praví Glossa Zjev. 6: „Nyní duše svatých jsou pod tvým oltářem, to jest v menší hodnotě než budou.“ Tedy též bude větší blaženost svatých po vzkříšení těl než dříve.

Mimo to, jako dobrým blaženost se dává za odměnu, tak zlým bída. Ale bída zlých po vzkříšení těl bude větší než předtím, protože nejen na duši, nýbrž i na těle budou trestáni. Tedy i blaženost svatých bude větší po vzkříšení těl než předtím.

Odpovídám: Musí se říci, že je zřejmé, že blaženost svatých vzroste sice po vzkříšení rozsahově, protože tehdy bude blaženost nejen v duši, nýbrž také v těle; a také blaženost samé duše vzroste rozsahově, pokud duše nejen se bude radovati z vlastního dobra, nýbrž také z dobra těla. Také lze říci, že síla blaženosti samé duše vzroste. Neboť tělo člověka lze dvojmo uvažovati: jedním způsobem, pokud je duší zdokonalitelné; jiným způsobem, pokud je v něm něco odporujícího duši v jejích činnostech, pokud tělo není dokonale duší zdokonalováno. Podle první úvahy těla pak spojení jeho s duší přidává duši nějakou dokonalost, protože každá část je nedokonalá, a naplňuje se ve svém celku; pročez také celek se má k části jako tvar k látce. Pročez také duše je dokonalejší ve svém bytí přírodním, kdy je v celku, totiž v člověku spojeném z duše a těla, než když je částí odloučenou. Ale připojení těla vzhledem k druhé úvaze překáží dokonalosti duše: pročez Moudr. 9 se praví, že „tělo, jež se ruší, zatěžuje duši“. Jestliže se tedy od těla odstraní všechno, čímž odporuje činnosti duše, jednoduše duše bude dokonalejší jsouc v takovém těle než odloučená. Čím však něco je dokonalejší v bytí, tím může dokonaleji působiti; pročez i činnost duše spojené s takovým tělem bude dokonalejší než činnost odloučené duše. Takové však bude oslavené tělo, že zcela bude poddáno duchu. Pročez, ježto blaženost spočívá v činnosti, dokonalejší bude blaženost duše po návratu těla než předtím. Jako totiž duše odloučená od porušného těla může dokonaleji působiti než s ním spojená, tak až bude spojena s oslaveným tělem, dokonalejší bude její činnost, než když byla odloučená. Všechno nedokonalé však touží po dokonalosti. A proto odloučená duše přírodně touží po spojení s tělem, a pro tuto žádost, z nedokonalosti vycházející, její činnost, již se nese k Bohu, je méně silná. A to je, co praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., že „ze žádosti těla je zdržována, aby celým úsilím nespěla k onomu nejvyššímu dobru“.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše spojená s oslaveným tělem je více Bohu podobna než od něho odloučená, pokud spojena má dokonalejší bytí; čím totiž je něco dokonalejší, tím je Bohu podobnější, jako také srdce, jehož života dokonalost spočívá v pohybu, je Bohu podobnější, když se pohybuje než když odpočívá, ač Bůh se nikdy nepohybuje.

K druhému se musí říci, že síla, jež ze své přirozenosti má bytí v látce, je mocnější jsouc v látce než od látky odloučená, ač naprostě řečeno síla od látky odloučená je mocnější.

K třetímu se musí říci, že, ač v úkonu rozumu duše neužívá těla, přece dokonalost těla jaksi bude spolupůsobiti k dokonalosti rozumové činnosti, pokud z připojení oslaveného těla duše bude ve své přirozenosti dokonalejší, a v důsledku v činnosti účinnější; a podle toho samo dobro těla bude spolupůsobiti jako nástrojově k oné činnosti, v níž spočívá blaženost; jak také Filosof stanoví v I. Ethic, že dobra vnější spolupůsobí nástrojově ke štěstí života.

Ke čtvrtému se musí říci, že ač konečné přidané k nekonečnému nečiní větší, přece činí více, protože konečné a nekonečné jsou dvě, kdežto nekonečné o sobě vzato jest jedno. Rozsah pak radosti se netýká většího nýbrž více. Pročež rozsahově vzroste radost, pokud je z Boha a ze slávy těla, vůči radosti, jež byla z Boha. Sláva těla také bude spolupůsobiti k zesílení radosti, která je z Boha, pokud bude spolupůsobiti k dokonalejší činnosti, jíž se duše nese k Bohu. Čím totiž vhodná činnost bude dokonalejší, tím bude potěšení větší, jak je patrné z toho, co se praví v X. Ethic.

XCIII. ČLÁNEK 2.

Zda stupně blaženosti mají slouti příbytky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že stupně blaženosti nemají slouti příbytky. Blaženost totiž obnáší pojem odměny. Ale příbytek nic neznačí, co by náleželo k odměně. Tedy různé stupně blaženosti nemají slouti příbytky.

Mimo to příbytek se zdá naznačovati místo. Ale místo, v němž svatí budou oblažováni, není tělesné, nýbrž duchové, totiž Bůh, který jest jeden. Tedy není než jeden příbytek. A tak různé stupně blaženosti nemají slouti příbytky.

Mimo to, jako v otčině budou lidé různých zásluh, tak nyní jsou v očištcí a byli v okraji otců. Ale v očištcí a v okraji se nerozlišují různé příbytky. Tedy podobně ani v otčině nemají býti rozlišovány.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 14: „V domě Otce mého jsou mnohé příbytky“; což Augustin vykládá o různých stupních odměn.

Mimo to v každé spořádané obci je rozlišení příbytků. Ale nebeská otčina k obci se přirovnává, jak je patrné Zjev. 21. Tedy je třeba tam rozlišovati různé příbytky podle různých stupňů blaženosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, protože místní pohyb je dřívější než všechny jiné pohyby, proto, podle Filosofova, VIII. Fysic, jméno pohybu, vzdálenosti a všech takových přechází od místního pohybu na všechny jiné pohyby. Cílem místního pohybu pak je místo, na něž když něco došlo, tam zůstává odpočívajíc, a na něm se udržuje. A proto v každém pohybu sám klid na konci pohybu nazýváme umístění nebo příbytek. A proto, ježto jméno pohybu přechází až na úkony žádosti a vůle, samo dosažení cíle žádostivého pohybu sluje příbytek nebo umístění v cíli. A proto různé způsoby dosažení posledního cíle slují různé příbytky, takže jednota domu odpovídá jednotě blaženosti, jež je se strany předmětu; a mnohost příbytků odpovídá rozdílu, jenž je v blaženosti se strany blažených. A tak také vidíme v přírodních věcech, že je totéž místo nahoře, k němuž směřují všechna lehká, ale každé dospívá blíže, pokud je lehčí; a tak mají různé příbytky podle rozdílu lehkosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že příbytek obnáší pojem cíle, a následně pojem odměny, jež je cílem zásluhy.

K druhému se musí říci, že ač jest jedno místo duchové, přece jsou různé stupně přiblížení k onomu místu; a podle toho se stanoví různé příbytky.

K třetímu se musí říci, že oni, kteří byli v okraji, nebo nyní jsou v očištcí, ještě nedošli ke svému cíli. A proto v očištcí nebo v okraji se nerozlišují příbytky, nýbrž pouze v ráji a v pekle, kde je

cíl dobrých a zlých.

XCIII. ČLÁNEK 3.

Zda různé příbytky se rozlišují podle různých stupňů lásky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že různé příbytky se nerozlišují podle různých stupňů lásky, protože Mat. 25 se praví: „Dal každému podle vlastní síly." Vlastní síla však každé věci jest její přírodní síla. Tedy i dary milosti a slávy se budou rozlišovati podle různých stupňů přírodní síly.

Mimo to Žalm. 61 se praví: „Ty dáš každému podle jeho skutků." Ale to, co se dává, je míra blaženosti. Tedy stupně blaženosti se rozlišují podle různosti skutků, a ne podle různosti lásky.

Mimo to odměna náleží úkonu a ne pohotovosti: proto nejsou korunováni nejsilnější, nýbrž bojovníci, jak je patrné v I. Ethic; a II. Tim. 2: „Nebude korunován, leč kdo zákonitě zápasil." Ale blaženost jest odměna. Tedy různé stupně blaženosti budou podle různých stupňů skutků, a ne podle různých stupňů lásky.

Avšak proti jest, že čím někdo bude s Bohem více spojen, tím bude blaženější. Ale podle způsobu lásky je způsob spojení s Bohem. Tedy podle rozdílu lásky bude i rozdíl blaženosti.

Mimo to, „jestliže jednoduše následuje z jednoduše, i více z více". Ale míti blaženost následuje z míti lásku. Tedy i míti větší blaženost následuje z míti větší lásku.

Odpovídám: Musí se říci, že původ rozlišení příbytků nebo stupňů blaženosti je dvojitý, totiž blízký a vzdálený. Blízký je různé uzpůsobení, jež bude v blažených, z něhož nastane různost dokonalosti u nich v blaživé činnosti; ale vzdálený původ je zásluha, jíž takové blaženosti dosáhli. Prvním způsobem pak se rozlišují příbytky podle lásky otčiny, jež čím v někom bude dokonalejší, tím jej učiní schopnějším božské jasnosti, podle jejíhož vzrůstu vzroste dokonalost vidění Boha. Druhým způsobem pak se rozlišují příbytky podle lásky cesty. Náš úkon totiž není záslužný ze samé podstaty úkonu, nýbrž pouze z pohotovosti ctnosti, jíž je utvářen. Síla pak zasluhovati ve všech ctnostech je z lásky, jež má sám cíl za předmět. A proto různost v zasluhování celá se obrací k různosti lásky, a tak láska cesty bude rozlišovati příbytky na způsob zásluhy.

K prvnímu se tedy musí říci, že síla se tam nebere pouze jako přírodní schopnost, nýbrž jako přírodní schopnost zároveň s úsilím míti lásku; a tu síla tímto způsobem vzatá bude jako látkové uzpůsobení k míře přijaté milosti a slávy. Ale láska je tvarové naplnění zásluhy na slávu, a proto rozlišení stupňů ve slávě se bere podle stupňů řečené ctnosti.

K druhému se musí říci, že skutky nemají nároku na odplatu slávy, leč pokud jsou utvářeny láskou. A proto podle různých stupňů lásky budou různé stupně ve slávě.

K třetímu se musí říci, že ačkoli pohotovost lásky (nebo jakékoli ctnosti není zásluhou, jíž náleží odměna, je přece původem a celým důvodem záslužnosti v úkonu. A proto podle její různosti se rozlišují odměny: ačkoli také ze samého rodu skutku lze pozorovati nějaký stupeň zasluhování, ne sice co do bytnostní odměny, jíž je radost z Boha, nýbrž co do nějaké případkové odměny, jíž je radost z nějakého stvořeného dobra.

OTÁZKA XCIV.

O ZPŮSOBU, JÍMŽ SVATÍ SE BUDOU MÍTI VZHLEDEM K ZAVRŽENÝM

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o způsobu, jímž se budou míti svatí k zavrženým. A o tom jsou tři otázky:

1. Zda svatí vidí tresty zavržených.
2. Zda s nimi cítí.
3. Zda se z jejich trestů radují.

XCIV. ČLÁNEK 1.

Zda blažení, kteří budou ve vlasti, budou vidět tresty zavržených.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blažení, kteří budou v otčině, nevidí tresty zavržených. Větší totiž je vzdálenost zavržených od blažených než poutníků. Ale blažení skutky poutníků nevidí; pročez Isai. 19, k onomu, „Abraham neznal nás“, praví Glossa: „Nevědí mrtví, ani svatí, co činí živí, byť jejich děti.“ Tedy mnohem méně vidí tresty zavržených.

Mimo to dokonalost vidění závisí na dokonalosti viděného; pročez Filosof praví, v X. Ethic, že „nejdokonalejší činnost smyslu zraku je vidění nejlépe uzpůsobeného k nejkrásnějšímu z podléhajících zraku“. Tedy naopak ošklivost viděného působí nedokonalost viděna. Ale žádná nedokonalost nebude v blažených. Tedy nebudou vidět bídy zavržených, v nichž je nejvyšší ošklivost.

Avšak proti jest, co se praví Isai. posl.: „Vyjdou vyvolení a uvidí mrtvoly mužů, kteří se mi protivili.“ Glossa: „Vyvolení vyjdou rozuměním nebo zřejmým viděním, aby ke chvále Boží byli více rozníceni.“

Odpovídám: Musí se říci, že blaženým se nemá nic bráti, co náleží k jejich dokonalosti. Všechno však ze srovnání s protivou se více poznává, protože protivná podle sebe položená více vysvítá. A proto, aby blaženost svatých se jim více líbila, a za ni hojnější vzdávali Bohu díky, dáváno jest jim, že vidí tresty bezbožných dokonale.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa mluví o zemřelých svatých podle možnosti přirozenosti; není totiž třeba, aby přirozeným poznáním poznávali všechna, jež se dějí u žijících. Ale svatí, kteří jsou v otčině, všechna jasně poznávají, jež se dějí jak u poutníků, tak u zavržených. Pročez Řehoř praví ve XII. Moral.: „O duších svatých nelze to mysliti,“ co totiž Job. 14 praví: „Ať ušlechtilí byli jeho synové nebo neušlechtilí, nepozná,“ atd., „protože kteří uvnitř mají Boží jasnost, žádným způsobem nelze mysliti, že je něco venku, co neznají“.

K druhému se musí říci, že ačkoli viděná krása působí dokonalost vidění, přece vidění ošklivosti může být bez nedokonalosti vidění; neboť podoby věcí v duši, jimiž se poznávají protivná, nejsou protivné. Pročez také Bůh, jenž má nejdokonalejší poznání, vidí všechna krásná i ošklivá.

XCIV. ČLÁNEK 2.

Zda blažení cítí s bédami zavržených.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že blažení cítí s bédami zavržených. Soucit totiž pochází z lásky. Ale v blažených bude nejdokonalejší láska. Tedy nejvíce budou cítiti s bédami zavržených.

Mimo to blažení nikdy nebudou tak vzdáleni soucitu, kolik je Bůh. Ale Bůh jaksi cítí s našimi bédami, pročez také sluje milosrdný, a podobně andělé. Tedy blažení budou cítiti s bédami zavržených.

Avšak proti, kdokoliv cítí s někým, stává se jaksi účastným jeho bídy. Ale blažení nemohou být účastni nějaké bídy. Tedy necítí s bédami zavržených.

Odpovídám: Musí se říci, že milosrdenství nebo soucit může být v někom dvojmo: jedním způsobem na způsob vášně; jiným způsobem na způsob zvolení. V blažených sice nebude nějaká vášně v nižší oblasti, leč následkem zvolení rozumem. Pročez nebude u nich soucit nebo milosrdenství, leč podle volby rozumu. Tím způsobem pak se z volby rozumu rodí milosrdenství nebo soucit, pokud totiž někdo chce zlo druhého zapuditi: pročez v oněch, jež nechceme podle rozumu zapuditi, nemáme takový soucit. Hříšníci však, dokud jsou na tomto světě, jsou v takovém stavu, že bez újmy božské spravedlnosti mohou být přeneseni do blaženosti ze stavu bídy a hříchu. A proto soucit s nimi má místo i podle volby vůle, jako se říká, že Bůh, andělé a blažení s nimi cítí, chtějíce jejich spásu, i podle vášně, jako s nimi mají soucit lidé dobří, jsoucí ve stavu cesty. Ale v budoucnu nebudou moci být přeneseni ze své bídy. Pročez s jejich bédami nebude možný soucit podle správné volby. A proto blažení, kteří budou ve slávě, nebudou mít žádný soucit se zavrženými.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska tehdy je původem soucitu, když můžeme z lásky chtít odstranění něčí bídy. Ale svatí to nemohou z lásky chtít pro zavržené, ježto odporuje Boží spra-

vedlnosti. Proto důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že Bůh sluje milosrdný, pokud přispívá těm, jež podle řádu jeho moudrosti a spravedlnosti je vhodné vysvoboditi z bída; ne že je milosrdný k zavrženým, leda snad trestaje pod zásluhu.

XCIV. ČLÁNEK 3.

Zda blažení se radují z trestů bezbožných.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že blažení se neradují z trestů bezbožných. Radost totiž ze zla druhého náleží k nenávisti. Ale u blažených nebude žádná nenávist. Tedy se nebudou radovati z béd zavržených.

Mimo to blažení v otčině budou vrcholně shodní s Bohem. Ale Boha netěší naše tresty. Tedy ani blažené nebudou těšiti tresty zavržených.

Mimo to žádným způsobem není u vystihujícího, co se kárá na poutníku. Ale na člověku poutníku je veliká vina, že ho blaží tresty jiných, a nejvíce chvalné, že lituje trestaných. Tedy blažení žádným způsobem se neradují z trestů zavržených.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 57: „Bude se radovati spravedlivý, až uvidí pomstu.”

Mimo to Isai. posl.: „Budou nasycením pohledu všemu tělu.” Nasycení však značí osvěžení mysli. Tedy blažení se budou radovati z trestů bezbožných.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti látkou radosti dvojmo. Jedním způsobem o sobě, pokud totiž je radost z něčeho jako takového; a tak svatí se nebudou radovati z trestů bezbožných. Jiným způsobem případkově, to jest pro něco připojeného; a tím způsobem svatí z trestů bezbožných se budou radovati, pozorující v nich řád božské spravedlnosti a své osvobození, z něhož se budou radovati. A tak božská spravedlnost a jejich osvobození budou o sobě příčinou radosti blažených; ale trest zavržených případkově.

K prvnímu se tedy musí říci, že radost ze zla druhého jako takového náleží k nenávisti, ne však radost ze zla druhého pro něco připojeného. Tak však někdo se někdy raduje z vlastního zla; jako když se někdo raduje z vlastních útrap, pokud mu prospívají k zásluze života: Jak. 1: „Za celou radost považujte, bratří, když do různých pokušení upadnete.”

K druhému se musí říci, že ačkoli Boha netěší tresty jako takové, těší jej přece, pokud jsou jeho spravedlností zařízeny.

K třetímu se musí říci, že u poutníka není chvalné, že se raduje z trestů jiných o sobě; je však chvalné, raduje-li se z nich, pokud mají nějaké dobro přidružené. Avšak jiný důvod je u poutníka a vystihujícího, protože u poutníka vášně často povstávají bez soudu rozumu; a přece takové vášně někdy jsou chvalné, pokud naznačují dobré uzpůsobení mysli, jak je patrné u stydlivosti a milosrdenství a pokání za zlo; ale u vystihujících nemůže býti vášeň, leč sledující soud rozumu.

OTÁZKA XCV.

O VÝBAVĚ BLAŽENÝCH

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o výbavě blažených. A o tom je pět otázek:

1. Zda blažený se má označiti nějaká výbava.
2. Zda výbava se liší od blaženosti.
3. Zda Kristu přísluší míti výbavu.
4. Zda andělům.
5. Zda vhodně se označuje trojí výbava duše.

XCIV. ČLÁNEK 1.

Zda se má stanoviti nějaká výbava v blažených lidech.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nemá stanoviti nějaká výbava v blažených lidech.

Výbava totiž podle práva dává se ženichu na udržování břemen manželství. Ale svatí nejsou podobni ženichovi, nýbrž spíše podobni nevěstě, pokud jsou údy Církve. Tedy se jim nedává výbava.

Mimo to výbava se nedává podle práva od otce ženichova, nýbrž od otce nevěstina. Všechna však výbava blaženosti se dává blaženým od otce ženichova, totiž Kristova: Jak. 1: „Všechno dání nejlepší a všechen dar dokonalý shůry je, sestupující od Otce světél“, atd. Tedy takové dary, jež se blaženým dávají, nemají sloužit výbava.

Mimo to v tělesném manželství se dává výbava na snazší snášení břemen manželství. Ale v duchovním manželství nejsou nějaká břemena, hlavně podle stavu Církve vítězné. Tedy se tam nemá vyznačovat nějaká výbava.

Mimo to výbava se nedává než pro manželství. Ale duchovní manželství se uzavírá s Kristem skrze víru podle stavu bojující Církve. Tedy z téhož důvodu, jestliže blaženým přísluší nějaká výbava, přísluší také svatým, jsoucím na cestě. Ale těm nepřísluší. Tedy ani blaženým.

Mimo to výbava náleží k zevnějším dobrům, jež slují statky. Ale odměny blažených budou z vnitřních dober. Tedy nemají sloužit výbava.

Avšak proti, Efes, 5 se praví: „Tajemství toto je veliké; já však pravím, v Kristu a v Církvi“, z čehož máme, že duchovní manželství je naznačováno tělesným. Ale v tělesném manželství nevěsta vybavená se uvádí do domu ženichova. Tedy, ježto svatí do domu Kristova jsou uváděni, když jsou oblaženi, zdá se, že jsou vybaveni nějakou výbavou.

Mimo to výbava v tělesném manželství se dává na ulehčení manželství. Ale duchovní manželství více těší než tělesné. Tedy se jemu má nejvíce dáti výbava.

Mimo to ozdoby nevěst náležejí k výbavě. Ale svatí jsou převedeni do slávy ozdobeni, jak se praví Isai. 61: „Oděť mně šaty spásy . . . jako nevěstu ozdobenou svými šperky.“ Tedy svatí v otčině mají výbavu.

Odpovídám: Musí se říci, že nad pochybnost Bůh dává nějakou výbavu blaženým, když jsou do slávy přeneseni, k jejich ozdobě, a tyto ozdoby od Mistrů jsou zvány výbavou. Proč se dává jakýsi výměr výbavy, o které nyní mluvíme, takto: „Výbava jest ustavičná ozdoba duše a těla, životu vyhovující, ve věčné blaženosti stále trvajících.“ A bere se tento popis podle podoby tělesné výbavy, již nevěsta je zdobena, a opatřuje se muži, z čeho může nevěstu a děti dostatečně vyživiti; a přece neztratitelně se výbava nevěsty uchovává, aby se k ní rozloučením manželství vrátila.

Ale o důvodu jména různí různě míní. Někteří totiž říkají, že věno se nebere z nějaké podobnosti s tělesným manželstvím, nýbrž podle způsobu mluvy, jímž každou dokonalost nebo ozdobu jmenujeme výbavou: jako se praví o někom, že je vybaven vědou, protože ovládá vědu; a tak Ovidius užil jména výbavy, řka: „Lze-li, výbavou svou líbiti každá se snaž.“ Ale to se nezdá zcela vhodné, protože kdykoli nějaké jméno je dáno, aby hlavně naznačovalo, nepřenáší se na jiná, leč podle nějaké podobnosti. Proč, ježto podle prvního užití jména náleží výbava k tělesnému manželství, musí se v každém jiném pojetí dbáti původního významu.

A proto jiní praví, že v tom se vidí podobnost, že výbava vlastně sluje dar, který se v tělesném manželství dává nevěstě se strany ženicha, náležející k vyzdobení nevěsty: což je patrné z toho, co Gen. 34 Sichem řekl Jakubovi a jeho synům: „Zvyšte výbavu a žádejte dary“; a Exod. 22: „Kdo svede pannu, a bude s ní spát, vybaví ji a pojme.“ Proč i ozdoba, jež od Krista je dána svatým, když jsou uvedeni do domu slávy, má jméno výbavy. Ale to je zjevně proti tomu, co právníci praví, jímž náleží o tom jednat. Praví totiž, že výbava jest jakási dávka se strany ženiny učiněná těm, kteří jsou se strany mužovy, na břímě manželství, jež nese muž; ale to, co ženich dává nevěstě, se nazývá darování při zasnubách; a tak se bere výbava III. Král. 9, kde se praví, že „Farao, král Egypta, vzal Gazer, a dal je výbavou své dceři manželce Šalomounově“. A proti tomu nejsou uvedené výroky. Ačkoli totiž výbavu určují obyčejně rodiče dívky, přece se někdy stane, že ženich nebo otec ženicha určuje výbavu místo otce dívčina. A to bývá dvojmo: buď z přílišné lásky k nevěstě, jak bylo u Hemora, otce Sichem. který chtěl určovat výbavu, již měl obdržeti, pro prudkou lásku svého syna k dívce; nebo to nastává za trest ženichovi, aby panně od něho porušené určil ze svého výbavu, kterou měl otec dívky určit. A v tomto případě mluví Mojžíš v uvedeném výroku. – A proto podle jiných se musí říci, že výbavou v tělesném manželství vlastně sluje to, co se dává od

těch, kteří jsou se strany ženy, těm, kteří jsou se strany mužovy, na nesení břemen manželství, jak bylo řečeno. Ale tu zbývá nesnáz, jak tento význam přizpůsobiti projednávanému; ježto ozdoby, jež jsou v blaženosti, se dávají duchovní nevěstě od otce ženichova, což se ozřejmí odpověďmi na námitky.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli výbava se určuje ženichu v tělesném manželství k užívání, přece vlastníkem a pánem je nevěsta: což je patrné z toho, že po rozvázání manželství výbava zůstává manželce podle práva. A tak také v duchovním manželství, ony ozdoby, jež se dávají duchovní nevěstě, totiž Církvi v jejích údech, náležejí sice ženichu, pokud jsou na jeho slávu a čest, ale nevěstě pokud jsou její ozdobou.

K druhému se musí říci, že otec ženicha, totiž Krista, je pouze osoba Otce; otec nevěsty však je celá Trojice; účinky ve tvorech totiž náležejí celé Trojici. Pročež takové výbavy v duchovním manželství, vlastně mluveno, spíše se dávají od otce nevěstina, než od otce ženichova. Avšak toto udělení, ačkoli jest od všech osob, jednotlivým osobám se může přivlastňovati nějakým způsobem. A to, osobě Otce, jako dávající, protože v něm je autorita; jemu se také přivlastňuje otcovství vzhledem ke stvoření, takže tak je též otec ženicha i nevěsty. Synu pak se přivlastňuje, pokud pro něj a skrze něj se dávají; ale Duchu Svatému, pokud v něm a podle něho se dávají; milování totiž je důvodem veškerého dávání.

K třetímu se musí říci, že výbavám o sobě přísluší to, co se výbavami vytváří, totiž ulehčení manželství; ale případkově to, co se jimi odstraňuje, totiž břímě manželství, jež se jimi polehčuje; jako milosti přísluší o sobě činiti spravedlivým, ale případkově, že z bezbožného činí spravedlivého. Ačkoli totiž v duchovním manželství nejsou nějaká břemena, je tam přece nejvyšší blaho. A na dokonání tohoto blaha se dávají výbavy nevěstě, aby totiž skrze ně bylo potěšením spojení se ženichem.

Ke čtvrtému se musí říci, že výbavy se obvykle neurčují nevěstě při zasnoubení, nýbrž když je do domu ženicha uvedena, aby měla přítomně ženicha. Dokud však jsme v tomto životě, putujeme mimo Pána. A proto dary, jež se svatým v tomto životě udělují, neslují výbavy, nýbrž ony, jež se jim udělují, když jsou přeneseni do slávy, v níž požívají ženicha přítomně.

K pátému se musí říci, že v duchovním manželství se vyžaduje vnitřní ozdoba; pročež se praví Žalm. 44: „Všechna sláva její, královské dcery, je uvnitř,” atd. Ale ve vnějším manželství se vyžaduje vnější ozdoba. Proto nemusejí se určovati takové výbavy v duchovním manželství, jako se určují v tělesném.

XCV. ČLÁNEK 2.

Zda výbava je totéž co blaženost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že výbava je totéž co blaženost. Jak totiž z řečeného výměru je patrné, „výbava je ozdoba těla a duše ve věčné blaženosti ustavičně trávající”. Ale blaženost duše je jakási její ozdoba. Tedy blaženost je výbava.

Mimo to výbava sluje to, z čeho je potěšením spojení nevěsty se ženichem. Ale v duchovním manželství blaženost je taková. Tedy blaženost je výbava.

Mimo to vidění podle Augustina v I. O Troj., „je celá podstata blaženosti”. Ale vidění se udává za jedno z výbavy. Tedy blaženost je výbava.

Mimo to požívání činí blaženým. Požívání však je výbava. Tedy výbava činí blaženým; a tak blaženost je výbava.

Mimo to podle Boetia „blaženost je stav souhrnem všech dober dokonalý”. Ale stav blažených se dokonává z výbav. Tedy výbavy jsou části blaženosti.

Avšak proti, výbava se dává bez zásluh. Ale blaženost se nedává, nýbrž odplácí za zásluhy. Tedy blaženost není výbava.

Mimo to blaženost je toliko jedna; výbav však je více. Tedy blaženost není výbava.

Mimo to blaženost má člověk podle toho, co je v něm nejdůležitějšího, jak se praví v X. Ethic. Ale výbava se stanoví také v těle. Tedy výbava a blaženost nejsou totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění. Někteří totiž praví, že blaženost a výbava

jsou věčně totéž, ale liší se pojmově; protože výbava přihlíží k duchovnímu manželství, jež je mezi Kristem a duší; ne však blaženost. Ale to nemůže býti, jak se zdá; ježto blaženost spočívá v činnosti, výbava však není činnost, nýbrž spíše je jakost nebo jakési uzpůsobení. A proto podle jiných se musí říci, že blaženost a výbava také věčně se liší; takže blaženost sluje sama dokonalá činnost, jíž blažená duše se spojuje s Bohem; ale výbavy slují pohotovosti nebo uzpůsobení nebo jakékoliv jiné jakosti, jež jsou řízeny k takové dokonalé činnosti; takže výbavy spíše jsou zřízeny k blaženosti, než jsou v blaženosti jako její části.

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost, vlastně řečeno, není ozdoba duše, nýbrž je něco, co vychází z ozdoby duše, ježto je jakási činnost; ozdoba však je jakási krása samého blaženého.

K druhému se musí říci, že blaženost není zařízení ke spojení, nýbrž je samo spojení duše s Kristem, jež je činností; ale výbavy jsou dary, uzpůsobující k takovému spojení.

K třetímu se musí říci, že vidění lze bráti dvojmo. Jedním způsobem skutkově, to je jako sám úkon vidění; a tak vidění není výbava, nýbrž je sama blaženost. Jiným způsobem lze bráti pohotovostně, to jest jako pohotovost, z níž se taková činnost vyvolává, nebo jako sama jasnost slávy, jíž duše Bohem je ozářena k vidění Boha: a tak je výbavou a původem blaženosti, není však blaženost sama.

A podobně se musí říci *ke čtvrtému* o požívání.

K pátému se musí říci, že blaženost shromažďuje všechna dobra, ne jako části bytnosti blaženosti, nýbrž jako nějakým způsobem zařízená k blaženosti, jak svrchu bylo řečeno.

XCV. ČLÁNEK 3. ***Zda přísluší Kristu míti výbavy.***

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Kristu přísluší míti výbavy. Svátí totiž skrze slávu budou shodni s Kristem; pročez se praví Filip. 3: „Jenž obnoví tělo naší poníženosti, připodobněné tělu své jasnosti.“ Tedy také Kristus má výbavy.

Mimo to v duchovním manželství se určují výbavy podle podoby tělesného manželství. Ale v Kristu je jakési duchovní manželství, jež je jemu vlastní, totiž dvou přirozeností v jedné osobě, pokud jeho přirozenost sluje v něm zasnoubena Slovu, jak je patrné z Glossy k onomu Žalm. 18: „Na slunci položil svůj stan,“ atd., a Zjev. 21: „Hle stan Boží s lidmi.“ Tedy i Kristu přísluší míti výbavy.

Mimo to, jak praví Augustin v III. O křesťan. nauce, „Kristus, podle pravidla Ticoniova, pro jednotu tajemného těla, jež je mezi hlavou a údy, jmenuje sebe také nevěstou a nejen ženichem, jak je patrné Isai. 61: „Jako ženicha ozdobeného korunou a jako nevěstu ozdobenou svými šperky.“ Ježto tedy výbavy náležejí nevěstě, zdá se, že se musejí také v Kristu stanovit.

Mimo to všem údům Církve náleží výbavy, ježto Církev je nevěsta. Ale Kristus je údem Církve, jak je patrné I. Kor. 12: „Vy jste tělo Kristovo a údy z údu“; Glossa: to jest, z Krista. Tedy Kristu náležejí výbavy.

Mimo to Kristus má dokonalé vidění, požívání a potěšení. Ta se však udávají za výbavy. Tedy, atd.

Avšak proti, mezi ženichem a nevěstou se vyžaduje rozlišení osob. Ale v Kristu není něco osobně rozlišného od Syna Božího, který je ženichem, jak je patrné Jan. 3: „Kdo má nevěstu, je ženich.“ Tedy, ježto výbavy se připisují nevěstě nebo pro nevěstu, zdá se, že Kristu nepřísluší míti výbavy.

Mimo to nenáleží témuž míti a přijímati výbavy. Ale Kristus dává duchovní výbavy. Tedy Kristu nepřísluší míti výbavy.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojitý mínění. Někteří totiž praví, že v Kristu je trojí spojení: jedno, jež sluje souhlasné, jímž se spojuje s Bohem poutem milování; jiné milostivé, jímž lidská přirozenost se pojí s božskou; třetí, jímž sám Kristus se pojí s Církví. Praví tedy, že podle dvou prvních spojení přísluší Kristu míti výbavy pod pojmem výbavy; ale stran třetího přísluší mu to, co je výbavou nejvýznamenější, ne však pod pojmem výbavy; protože v takovém spojení Kristus je jako ženich, ale Církev jako nevěsta; výbava se však dává nevěstě co do vlastnictví a

ovládání, i když se dává ženichovi k užívání. Ale to se nezdá vhodné. Neříká se totiž, že v onom spojení, totiž jímž Kristus se spojuje s Otcem souhlasem milování, také jakožto Bůh, je nějaké manželství, protože tam není nějaké podrobení, jež musí býti nevěsty ženichovi. Podobně také ani ve spojení lidské přirozenosti s božskou, jež je v jednotě osobnosti, nebo také soutvárnosti vůle, nemůže býti vlastní důvod výbavy pro trojici. Nejprve, protože se vyžaduje soutvárnost přírody mezi ženichem a nevěstou v onom manželství, v němž se dávají výbavy, a to není ve spojení lidské přirozenosti s božskou. Za druhé, protože se tam vyžaduje rozlišení osob; lidská přirozenost však není osobně rozlišena od Slova. Za třetí, protože výbava se dává, když nevěsta je uvedena do domu ženichova; a tak se zdá náležeti nevěstě, jež z nespojené se stává spojenou; lidská přirozenost však, jež je přibrána v jednotě osobnosti od Slova, nikdy nebyla nedokonale spojena. Pročež podle jiných se musí říci, že buď zcela nepřísluší Kristu pojem výbavy, nebo ne tak vlastně, jako jiným svatým; ta však, jež slují výbavy, vynikajícím způsobem mu přísluší.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona shodnost se musí rozuměti podle toho, co je výbavou, a ne podle pojmu výbavy, že by byl v Kristu; nemusí totiž býti týmž způsobem v Kristu a v nás to, v čemž jsme shodni s Kristem.

K druhému se musí říci, že lidská přirozenost vlastně nesluje nevěstou v onom spojení, jímž se spojuje se Slovem, ježto se tam nezachovává rozlišení osob, jež se vyžaduje mezi ženichem a nevěstou. Ale že někdy sluje zasnoubena lidská přirozenost, pokud je spojena se Slovem, to je, pokud má nějaký úkon nevěsty, protože totiž se nerozlučně spojuje, a protože v onom spojení lidská přirozenost je nižší než Slovo, a Slovem je řízena, jako nevěsta ženichem.

K třetímu se musí říci, že to, že někdy Kristus sluje nevěstou, není, protože opravdu je nevěstou, nýbrž pokud přijímá osobu své nevěsty, totiž Církve, jež je s ním duchovně spojena. Pročež nic nevádí, aby tímto způsobem mluvy se řeklo, že má výbavu, ne že sám má, nýbrž že Církev má.

Ke čtvrtému se musí říci, že jméno *Církev* se bere dvojmo. Někdy totiž značí jen tělo, jež se s Kristem pojí jako s hlavou; a tak toliko Církev má ráz nevěsty: tak totiž Kristus není údem Církve, nýbrž je hlavou, ovlivňující všechny údy Církve. Jiným způsobem se bere *Církev*, pokud značí hlavu a spojené údy; a tak Kristus sluje úd Církve, pokud má úkol odlišný ode všech jiných, totiž vlévat jiným život; ačkoli málo vlastně sluje údem, protože úd obnáší jakousi částečnost; v Kristu však duchovní dobro není částečné, nýbrž je zcela úplné: pročež on je celým dobrem Církve; ani není něco více on a jiní než on sám, Takovou však řečí o Církvi Církev nejen značí nevěstu, nýbrž i ženicha a nevěstu, pokud duchovním spojením je z nich učiněno jedno. Pročež, ač Kristus někdy sluje údem Církve, žádným způsobem přece nemůže slouiti údem nevěsty; a tak mu nepřísluší pojem výbavy.

K pátému se musí říci, že v onom pochodu je klam případku; ona totiž Kristu nepřísluší, pokud mají ráz výbavy.

XCV. ČLÁNEK 4. Zda andělé mají výbavy.

Pří čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že andělé mají výbavy, protože k onomu Velep. 6, „Jedna je holubice má,“ praví Glossa: „Jedna je Církev v lidech a andělech.“ Ale Církev je nevěsta; a tak údem Církve přísluší míti výbavy. Tedy andělé mají výbavy.

Mimo to Luk. 12 k onomu „A vy podobní lidem, očekávajícím Pána svého, až se vrátí ze svatby,“ praví Glossa: „Na svatbu Pán šel, když po vzkříšení nový člověk se spojil s množstvím andělů.“ Tedy množství andělů je nevěsta Kristova; a tak andělům přísluší výbavy.

Mimo to duchovní manželství spočívá v duchovním spojení. Ale duchovní spojení není menší mezi anděly a Bohem než mezi blaženými lidmi a Bohem. Tedy, ježto výbavy, o nichž nyní jednáme, určují se pro duchovní manželství, zdá se, že andělům přísluší výbavy.

Mimo to duchovní manželství vyžaduje duchovního ženicha a duchovní nevěstu. Ale Kristu, jakožto nejvyššímu duchu, více jsou podobní v přirozenosti andělé než lidé. Tedy spíše může býti duchovní manželství andělů s Kristem než lidí.

Mimo to větší souhlasnost se vyžaduje mezi hlavou a údy než mezi ženichem a nevěstou. Ale soutvárnost, jež je mezi Kristem a anděly, stačí na to, aby Kristus slul hlavou andělů. Tedy týmž

důvodem stačí na to, aby slul ženichem vzhledem k nim.

Avšak proti, Origenes K Velep. rozlišuje čtyři osoby, totiž „ženicha, nevěstu, dívky a soudruhy ženichovy“; a praví, že „andělé jsou soudruzi ženichovi“. Protože tedy výbavy nepřísluší leč nevěstě, zdá se, že andělům nepřísluší míti výbavy.

Mimo to Kristus zasnoubil si Církev vtělením a utrpením, pročez jest jeho obrazem to, co se praví Exod. 4: „Ženichem krví tys mně.“ Ale Kristus utrpením a vtělením nebyl jinak spojen s anděly, než byl dříve. Tedy andělé nepatří k Církvi, pokud Církev sluje nevěstou. Tedy andělům nepřísluší výbavy.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, jež náležejí k výbavě duše, nepochybně andělům jakož i lidem přísluší; ale podle pojmu výbavy jim nepřísluší tak, jako lidem, protože ne tak vlastně přísluší andělům ráz nevěsty jako lidem. Vyžaduje se totiž mezi ženichem a nevěstou soutvárnost přirozenosti, aby totiž byli téhož druhu. Tímto způsobem však lidé se shodují s Kristem, pokud přijal lidskou přirozenost, kterýmžto přijetím stal se soutvárným v přirozenosti lidského druhu se všemi lidmi. S anděly však není soutvárný podle jednoty druhu, ani podle božské přirozenosti, ani podle lidské. A proto ráz výbavy ne tak vlastně přísluší andělům jako lidem. Ježto však v těch, jež se říkají metaforicky, nevyžaduje se podobnost ve všem, nemůže se z nějaké nepodobnosti uzavírat, že metaforicky něco o něčem se nevypovídá; a tak z uvedeného důvodu nelze jednoduše míti, že andělům nepřísluší výbavy, nýbrž pouze že ne tak vlastně, jako lidem, pro uvedenou nepodobnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli andělé patří k jednotě Církve, nejsou přece údy Církve, pokud Církev sluje nevěsta soutvárností přirozenosti: a tak jim vlastně nepřísluší míti výbavy.

K druhému se musí říci, že ono zasnoubení se bere široce jako spojení, jež nemá soutvárnost přirozenosti v druhu; a tak také nic nevádí stanoviti výbavy v andělech, berou-li se široce výbavy.

K třetímu se musí říci, že ačkoli v duchovním manželství není než duchovní spojení, přece oni, kteří se spojují k dokonalému pojmu manželství, musejí se shodovati v druhu přirozenosti. A proto zasnoubení nenáleží vlastně andělům.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona soutvárnost, již andělé jsou soutvární s Kristem, pokud je Bůh, není taková, aby stačila k dokonalému pojmu manželství; ježto není podle souhlasu v druhu, nýbrž spíše dosud zůstává nekonečná vzdálenost.

K pátému se musí říci, že ani Kristus nesluje vlastně hlavou andělů, podle onoho pojmu, jímž hlava vyžaduje soutvárnost přirozenosti s údem. Jest však věděti, že, ač hlava a jiné údy jsou části jedince jednoho druhu, jestliže však každé se o sobě uvažuje, není s jiným téhož druhu; ruka totiž má jiný druh části než hlava. Pročez, řečeno o údech o sobě, nevyžaduje se mezi nimi jiná shoda než úměrnosti, aby jedno od druhého přijímalo, a jedno druhému přísluhovalo. A tak shoda, jež je mezi Bohem a anděly, více stačí k pojmu hlavy než k pojmu ženicha.

XCV. ČLÁNEK 5.

Zda se vhodně kladou tři výbavy duše.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se stanoví tři výbavy duše, totiž vidění, obliba, požívání. Duše se totiž spojuje s Bohem podle mysli, v níž je obraz Trojice podle paměti, rozumu a vůle. Ale obliba náleží k vůli, vidění k rozumu. Tedy se musí udati něco, co odpovídá paměti; ježto požívání nenáleží k paměti, nýbrž spíše k vůli.

Mimo to se praví, že výbavy blaženosti odpovídají ctnostem cesty, jimiž se spojujeme s Bohem; kteréžto jsou víra, naděje a láska, jímž je sám Bůh předmětem. Ale obliba odpovídá lásce, vidění však víře. Tedy by se mělo něco stanoviti, co by náleželo k naději; ježto požívání spíše náleží k lásce.

Mimo to Boha nepožíváme než oblibou a viděním; říká se totiž, že oněch požíváme, jež milujeme pro sebe, jak je patrné z Augustina v I. O křesťan. nauce. Tedy požívání se nemá udávati za jinou výbavu než obliba.

Mimo to k dokonalosti blaženosti se vyžaduje vystižení; I. Kor. 9: „Tak běžte, abyste vystihli.“ Tedy se má udávati ještě čtvrté věno.

Mimo to Anselm praví v knize O podobnostech, že tato náležejí k blaženosti duše: „moudrost, přátelství, svornost, moc, čest, bezpečnost, radost“; a tak se zdají řečené výbavy nevhodně určeny.

Mimo to Augustin praví na konci O Městě Božím, že „Bůh v oné blaženosti bez konce bude viděn, bez znechucení bude milován, bez únavy bude chválen“. Tedy se má chvála čítati k naznačeným výbavám.

Mimo to Boetius v III. O útěše udává pět náležejících k blaženosti, jež jsou tato: dostatek, jež slibuje bohatství, blaho, jež slibuje rozkoš; slovnost, již slibuje pověst; bezpečnost, již slibuje moc, úcta, již slibuje hodnost. A tak se zdá, že spíše tato by se měla označovati za výbavy než řečená. *Odpovídám*: Musí se říci, že ode všech obecně se udávají ty tři výbavy duše, různě však. Někteří totiž praví, že tři výbavy duše jsou vidění, obliba a požívání; někteří však praví, že jsou vidění, potěšení a vystižení. Všechna tato označení však se odnášejí k témuž; a týmž způsobem počet jich se označuje. Bylo totiž řečeno, že výbava je něco tkvícího v duši, jímž je řízena k činnosti, v níž spočívá blaženost. V té pak blaženosti se vyžaduje dvojí, totiž sama podstata činnosti, jež je vidění, a její dokonalost, jež je potěšení. Musí totiž blaženost býti dokonalá činnost. Někaké vidění však je potěšující dvojmo: jedním způsobem se strany předmětu, pokud to, co se vidí, je potěšením; jiným způsobem se strany vidění, pokud samo vidění je potěšením; jako nás těší poznání zla, ačkoli zlo nás netěší. A protože ona činnost, v níž spočívá poslední blaženost, musí býti nejdokonalejší, proto se vyžaduje, aby ono vidění bylo obojím způsobem potěšující. K tomu však, aby ono vidění bylo potěšující se strany vidění, se vyžaduje, aby se nějakou pohotovostí stalo soudným vidícím; ale k tomu, aby se stalo potěšujícím se strany viděného, se vyžaduje dvojí; aby totiž samo viděné bylo vhodné, a aby bylo spojeno. Tak tedy k potěšení vidění s jeho strany se vyžaduje pohotovost, aby vykonala vidění; a tak je jedna výbava, jež všichni nazývají *vidění*.

Ale se strany viděného se vyžaduje dvojí: totiž shoda, jež je skrze cit; a vzhledem k tomu stanoví někteří výbavou *zálibu* a někteří *požívání*, pokud požívané náleží k citu. Co totiž nejvíce milujeme, považujeme za nejvhodnější. Vyžaduje se také se strany viděného spojení, a tak udávají někteří *vystižení*, jež není nic jiného než v přítomnosti míti Boha a v sobě držeti; ale podle jiných se udává *požívání*, pokud není z naděje, jako je na cestě, nýbrž již z věci, jako je v otčině. A tak tři výbavy odpovídají třem božským ctnostem; totiž vidění víře, naději pak vystižení nebo požívání, podle jednoho názoru; lásce pak požívání nebo potěšení podle jiného označení. Dokonalé požívání totiž, jaké bude v otčině, uzavírá v sobě i potěšení i vystižení; a proto někteří berou za jedno, jiní však za druhé. Někteří pak přidělují tyto tři výbavy třem mohutnostem duše, vidění totiž rozumové; potěšení pak dychtivé; požívání pak náhlivé, pokud takového požívání je dosaženo nějakým vítězstvím. Ale to není řečeno vlastně, protože náhlivá a dychtivá nejsou v rozumové části, nýbrž v části smyslové; výbavy duše však se kladou do samé mysli.

K prvnímu se tedy musí říci, že paměť a rozum nemají než jednu činnost, buď protože sám rozum je činnost paměti, nebo, jestliže rozum sluje jakousi mohutností, paměť nevychází v činnost než prostřednictvím rozumu, protože paměti náleží uchovávat poznatek: proto také paměti a rozumu neodpovídá než jedna pohotovost, totiž poznání; a proto obojí odpovídá toliko jedna výbava, totiž vidění.

K druhému se musí říci, že požívání odpovídá naději, pokud uzavírá vystižení, jež nastupuje po naději; co se totiž doufá, ještě se nemá; a proto naděje jaksi trápí pro vzdálenost milovaného; a proto v otčině nezůstane, nýbrž nastoupí po ní vystižení.

K třetímu se musí říci, že požívání, pokud uzavírá vystižení, se rozlišuje od vidění a obliby; jiným způsobem však než obliba od vidění. Obliba totiž a vidění značí různé pohotovosti, z nichž jedna náleží k rozumu, druhá však k citu. Ale vystižení nebo požívání, pokud se ztotožňuje s vystižením, neobnáší jinou pohotovost než ony dvě; ale obnáší odstranění překážek, z nichž se stávalo, že mysl se nemohla přítomně s Bohem spojit. A to pak nastává tím, že sama pohotovost slávy osvobozuje duši ode všeho nedostatku; jako že ji činí dostatečnou k poznání bez představ, a k ovládnutí těla, a k jiným takovým, jimiž se vylučují překážky, jimiž se stává, že nyní putujeme mimo Pána.

Ke čtvrtému je patrná odpověď z řečených.

K pátému se musí říci, že výbavy vlastně jsou bezprostřední původy oné činnosti, v níž spočívá dokonalá blaženost, již se duše spojuje s Kristem. Ona však, jež Anselm vypočítává, nejsou taková, nýbrž jsou jaksi blaženost doprovázející nebo sledující, nejen ve srovnání se ženichem, jemuž pouze náleží moudrost mezi vypočítanými od něho, nýbrž také ve srovnání s jinými, ať rovnými, jimž náleží *přátelství* vzhledem k jednotě citů; a *svornost* vzhledem k souhlasu konání; nebo nižšími, jimž náleží *moc*, pokud vyššími jsou nižší spravována, a *čest* podle toho, co se od nižších vyšším dává; a také ve srovnání se sebou, k čemuž náleží *bezpečnost* vzhledem k odstranění zla, a *radost* vzhledem k dosažení dobra.

K šestému se musí říci, že chvála, již Augustin udává za třetí z těch, jež budou v otčině, není příprava na blaženost, nýbrž spíše sleduje blaženost; z toho totiž, že duše je spojena s Bohem, v němž spočívá blaženost, následuje, že propuká ve chválu. Proto chvála nemá ráz výbavy.

K sedmému se musí říci, že oněch pět svrchu řečených, jež vypočítává Boetius, jsou jakési podmínky blaženosti, ne však přípravy na blaženost nebo na úkon blaženosti, protože blaženost, pro svou dokonalost, sama a zvláště má ze sebe, co se od lidí v různých věcech hledá, jak je patrné také z Filosofova I. Ethic. A podle toho ukazuje Boetius jsoucnost oněch pěti v pravé blaženosti, protože to jsou, jež se od lidí v časném štěstí vyhledávají; jež buď náležejí k nedotčenosti od zla, jako *bezpečnost*; nebo k dosažení vhodného dobra, jako *blaho*, nebo dokonalého, jako *dosta-tečnost*; nebo k zjevení dobra, jako *slovutnost*, pokud dobro jednoho je ve známosti mnohých; a *úcta*, pokud se vzdává nějaké znamení oné známosti nebo dobra; úcta totiž spočívá ve vzdání cti, jež je svědectvím ctnosti. Z čehož je patrné, že těchto pět nemá sloužit výbavy, nýbrž jakési podmínky blaženosti.

OTÁZKA XCVI. O SVATOZÁŘÍCH

Dělí se na třináct článků.

Dále jest úvaha o svatozářích. A o tom je třináct otázek:

1. Zda svatozář se liší od bytnostní odměny.
2. Zda se liší od plodu.
3. Zda plod náleží pouze ctnosti zdržlivosti.
4. Zda vhodně se označují tři plody třem částem zdržlivosti.
5. Zda pannám náleží svatozář.
6. Zda náleží mučedníkům.
7. Zda náleží učitelům.
8. Zda náleží Kristu.
9. Zda andělům.
10. Zda *náleží* lidskému tělu.
11. Zda vhodně se označují tři svatozáře.
12. Zda svatozář panen je nejpřednější.
13. Zda jeden má silněji než druhý tutéž svatozář.

XCVI. ČLÁNEK 1.

Zda svatozář je jiná než bytnostní odměna, jež sluje jas.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svatozář není něco jiného než bytnostní odměna, jež sluje jas. Bytnostní odměna totiž je sama blaženost. Ale blaženost podle Boetia je stav souhrnem všech dober dokonalý. Tedy bytnostní odměna uzavírá všechno dobro, jež je v otčině; a tak svatozář je obsažena v jasu.

Mimo to více a méně nerůzní druh. Ale oni, kteří zachovávají rady a přikázání, více jsou odměňováni než oni, kteří zachovávají toliko přikázání; ani se nezdá v něčem jejich odměna lišiti,

leč že jedna je větší než druhá. Ježto tedy již svatozár značí odměnu, jež náleží skutkům dokonalosti, zdá se, že svatozár nepraví něco rozlišného od jasu.

Mimo to odměna odpovídá zásluze. Ale kořenem celé zásluhy je láska. Ježto tedy lásce odpovídá jas, zdá se, že v otčině nebude nějaká odměna odlišná od jasu.

Mimo to „všichni blažení lidé jsou přibráni k řádům andělů“, jak praví Řehoř v Hom. k Evang. Ale u andělů, „ač některá byla dána některým vynikajícím způsobem, nic přece se tam nemá zvláště, neboť všechna ve všech jsou ne sice rovně, protože jedni mají vznešeněji než druzí, avšak všichni to mají“, jak také tamtéž praví Řehoř. Tedy v blažených nebude nějaká jiná odměna než všem společná. Tedy svatozár není odměna odlišná od jasu.

Mimo to vznešenější zásluze náleží vznešenější odměna. Jestliže tedy jas náleží skutkům, jež jsou z příkazu, svatozár pak těm, jež jsou z rady, svatozár bude dokonalejší než jas, a tak by se neměla zmenšeně označovati; a tak se zdá, že svatozár není odměna rozlišná od jasu.

Avšak proti, Exod. 25 k onomu, „Učiníš i jinou zlatou korunu“, praví Glossa: „K této koruně patří chvalozpěv nový, jež toliko panny před Beránkem prozpěvují“; z čehož se zdá, že svatozár je jakási koruna ne všem, nýbrž některým zvlášť daná. Jas však se dává všem blaženým. Tedy svatozár je jiný než jas.

Mimo to bitvě, již následuje vítězství, náleží koruna; II. Tim. 2: „Nebude korunován, leč kdo zákonitě bojoval“. Tedy, kde je zvláštní ráz boje, tam má býti zvláštní koruna. Ale v některých skutcích je zvláštní ráz boje. Tedy před jinými mají míti nějakou korunu; a tuto nazýváme svatozárí.

Mimo to bojující Církev sestupuje od vítězné, jak je patrné Zjev. 21: „Viděl jsem svatou obec“, atd. Ale v bojující Církvi majícím zvláštní skutky se dávají zvláštní odměny, jako vítězům koruna, běžcům palma. Tedy podobně má býti ve vítězné Církvi.

Odpovídám: Musí se říci, že bytnostní odměna člověka, již jest jeho blaženost, spočívá v dokonalém spojení duše s Bohem, pokud ho dokonale požívá jako viděného a dokonale milovaného. Tato odměna pak metaforicky sluje koruna nebo jas, jak se strany zásluhy, již se nabývá s jakýmsi bojem, neboť „bojování je život člověka na zemi“, Job. 7, tak také se strany odměny, již se stává člověk jaksi účastným božství, a následkem toho královské moci; Zjev. 5: „Učinils nás Bo-hu našemu královstvím“, atd. Koruna však je vlastní znak královské moci; a z téhož důvodu případková odměna, jež se bytnostní přidává, má ráz koruny. Značí také koruna jakousi dokonalost pro kruhovitou podobu, takže také z toho přísluší dokonalosti blažených. Ale protože nic nemůže býti přidáno podstatnému, aniž by nebylo menší jeho, proto přidaná odměna sluje svatozár. Této bytnostní odměně však, jež sluje jas, se něco přidává dvojmo. Jedním způsobem ze stavu přirozenosti toho, kdo je odměněn; jako k blaženosti duše se připojuje sláva těla; proto také sama sláva těla někdy sluje svatozár. Pročež také k onomu Exod. 25, „Učiníš i jinou zlatou korunu“, praví kterási Glossa, že „Nakonec se klade svatozár, ježto se v Písmě praví, že se jim vyšší sláva při návratu těl uchovává.“ Tak však se nyní o svatozárí nejedná. Jiným způsobem z rázu záslužného skutku, kterýžto pak má ráz zásluhy ze dvou, z nichž také má ráz dobroty: totiž z kořene lásky, již se odnáší k poslednímu cíli; a tak mu náleží bytnostní odměna, totiž dojíti k cíli, což je jas; a ze samého rodu úkonu, který má nějakou chvalnost z náležitých okolností, z vykonávající pohotovosti a z blízkého cíle, a tak mu náleží jakási případková odměna, jež sluje svatozár: a tímto způsobem v přítomnosti míníme svatozár. A tak se musí říci, že svatozár praví něco přidaného jasu, to jest jakousi radost ze skutků vykonaných, jež mají ráz vynikajícího vítězství; a jest jiná než ta, již se někdo raduje ze spojení s Bohem, kterážto radost sluje jas.

Někteří však praví, že ona sama společná odměna, jež sluje jas, přijímá jméno svatozáře, pokud se dává pannám nebo mučedníkům nebo učitelům; jako i peníz dostává jméno povinného tím, že někomu patří; ačkoliv jsou zcela totéž povinné i peníz: ne však tak, že bytnostní odměna musí býti větší, když sluje svatozár; nýbrž protože odpovídá vznešenějšímu úkonu, ne sice podle zesílení zásluhy, nýbrž podle způsobu zasluhování; takže ačkoli ve dvou je stejná průhlednost božského vidění, v jednom sluje svatozár, ne v druhém, pokud odpovídá vznešenější zásluze podle způsobu jednání. Ale to se zdá proti úmyslu Glossy Exod. 25. Kdyby totiž bylo totéž jas a svatozár, neříkalo by se, že svatozár se klade na jas. A mimo to, ježto odměna odpovídá zásluze,

musí onomu vynikání zásluhy, jež je ze způsobu jednání, odpovídati nějaké vynikání odměny; a toto vynikání nazýváme svatozář. Proto se musí svatozář lišiti od jasu.

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost uzavírá v sobě všechna dobra, jež jsou nutná k dokonalému životu člověka, jenž spočívá v dokonalé činnosti člověka; ale některá lze přidati, ne jako nutná k dokonalé činnosti, takže bez nich nemůže býti, ale protože po přidání těchto je blaženost jasnější: pročez náleží k *dobře býti* blaženosti, a jakési její slušnosti; jako i občanské štěstí se zdobí šlechtictvím a krásou těla, a takovými, bez nichž však může býti. A tímto způsobem se má svatozář k blaženosti otčiny.

K druhému se musí říci, že onen, kdo zachovává rady i příkazy, vždy zasluhuje více než onen, kdo zachovává toliko příkazy, pokud pojem zásluhy se uvažuje ve skutcích ze samého rodu skutků, ne však vždy, pokud pojem zásluhy přichází v úvahu z kořene lásky; ježto někdy z větší lásky někdo zachovává toliko příkazy, než někdo příkazy a rady. Ale většinou se přihází opak, protože „důkazem milování je prokázání skutku“, jak praví Řehoř. Ne tedy sama bytnostní odměna zesílená sluje svatozář, nýbrž to, co se přidává bytnostní odměně nelišíme, ať je větší bytnostní odměna majícího svatozář, nebo menší, nebo stejná s bytnostní odměnou nemajícího.

K třetímu se musí říci, že láska je první původ zasluhování; ale náš úkon je jako nástroj, jímž zasluhujeme. K dosažení účinku však se vyžaduje nejen náležité uzpůsobení v prvním hýbajícím, nýbrž také správné uzpůsobení v nástroji. A proto v účinku se něčeho dosahuje se strany prvního původu, který je hlavní, a něčeho se strany nástroje, který je druhotný. Pročez i v odměně je něco se strany lásky, totiž jas; a něco z rodu činnosti, totiž svatozář.

Ke čtvrtému se musí říci, že všichni andělé týmž rodem skutku zasloužili svou blaženost, totiž tím, že se obrátili k Bohu; a proto žádná zvláštní odměna není v jednom, kterou by jiný neměl nějakým způsobem. Lidé však různými rody skutků zasluhují blaženost; a proto není podobné. Mezi lidmi pak to, co jeden zdá se míti zvláštně, nějak všichni společně mají, pokud totiž dokonalou láskou každý dobro druhého pokládá za své. Avšak tato radost, jíž jeden se raduje s druhým, nemůže se nazvati svatozář, protože se nedává za odměnu vítězství jeho, nýbrž spíše přihlíží k cizímu vítězství. Koruna však se dává samým vítězům, ne radujícím se z vítězství.

K pátému se musí říci, že větší je vynikání zásluhy, jež povstává z lásky, než ono, jež vyvstává z rodu skutku; jako cíl, k němuž je zařizena láska, je přednější těch, jež jsou k cíli, o nichž jsou naše skutky. Pročez také odměna, odpovídající zásluze pro lásku, jakkoliv je malá, je větší než jakákoliv odměna, odpovídající úkonu z jeho rodu. A proto svatozář se říká zmenšeně vzhledem k jasu.

XCVI. ČLÁNEK 2. ***Zda svatozář se liší od plodu.***

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svatozář se neliší od plodu. Téže zásluze totiž nenáleží různé odměny. Ale téže zásluze odpovídá svatozář, a stonásobný plod, totiž panenství, jak je patrné v Glosse Mat. 13. Tedy svatozář není totéž, co plod.

Mimo to Augustin praví v knize O panenství, že „stonásobný plod náleží mučedníkům, a týž náleží pannám“. Tedy plod je jakási odměna společná pannám a mučedníkům. Ale týmž také náleží svatozář. Tedy svatozář je totéž co plod.

Mimo to v blaženosti není než dvojí odměna, totiž bytnostní a případková, jež se přidává bytnostní. Ale odměna přidaná bytnostní sluje svatozář, což je patrné z toho, že Exod. 25 se praví, že svatozář se klade na zlatou korunu. Ale plod není bytnostní odměna, protože tak by náležel všem blaženým. Tedy je totéž co svatozář.

Avšak proti, která nejsou téhož dělení, nejsou ani téhož pojmu. Ale plod a svatozář se podobně nedělí, protože svatozář se dělí na svatozář panen, mučedníků a učitelů; plod však na plod manželů, vdov a panen. Tedy plod a svatozář nejsou totéž.

Mimo to kdyby plod a svatozář byly totéž, komukoli by náležel plod, náležela by i svatozář. To však je patrné nesprávné, protože plod náleží vdovství, ne však svatozář. Tedy, atd.

Odpovídám: Musí se říci, že ta, jež se říkají metaforicky, lze různě bráti podle uzpůsobení k různým vlastnostem toho, odkud se bere přenesení. Ježto však plod vlastně v tělesných věcech se

praví o narostlých ze země, podle různých podmínek, jež se mohou najít v tělesných užitech, různě se bere plod duchovně. Tělesný plod totiž má sladkost, již osvěžuje, pokud přichází k užívání člověka; je také poslední, k čemu dospívá činnost přírody; je také to, co v rolnictví se očekává setbou nebo jinými způsoby. Někdy tedy se duchovní plod bere jako to, co osvěžuje, jakožto poslední cíl; a podle tohoto významu se praví, že požíváme Boha, dokonale sice v otčině, nedokonale však na cestě; a z tohoto významu se bere duchovní plod, jenž je výbavou. Tak však nyní nemluvíme o plodech. Někdy však se bere plod duchovně jako to, co toliko osvěžuje, ačkoli není posledním cílem; a tak ctnosti slují plody, pokud „mysl upřímnou sladkostí osvěžují“, jak praví Ambrož. A tak se bere plod Gal. 5: „Plodem ducha pak láska, radost“, atd. Tak však o plodech nyní také nemluvíme; o tom totiž bylo řečeno. Avšak jiným způsobem lze brát duchovní plod podle tělesné podobnosti, pokud tělesný plod je jakýsi prospěch, který se ze zemědělské práce očekává; takže tak plod sluje ona odměna, již člověk dosahuje z práce, kterou v tomto životě vykonává. A tak všechna odměna, již budeme mít ze svých prací v budoucnu, sluje plod. A tak se bere plod Řím. 6: „Máte plod svůj k posvěcení, cíl pak život věčný.“ Tak také nejednáme nyní o plodu; ale jednáme o plodu, pokud povstává ze semene; tak totiž mluví o plodu Pán, Mat. 13, kde dělí plod na třicaterý, šedesáterý, stonásobný. Podle toho pak plod může vyjít ze semene, že semenná síla je účinná obrátiti šťávy země ve svou přirozenost; a čím tato síla je účinnější, a země k tomu připravenější, tím hojnější následuje plod. Duchovní sémě však, jež se v nás zasévá, je slovo Boží; proto čím více někdo se obrací v duchovnost, odstupuje od těla, tím větší je v něm plod slova.

Podle toho tedy plod slova se liší od jasů a svatozářů, protože jas spočívá v radosti, jež je z Boha, svatozář však v radosti, jež je z dokonalosti skutků; ale plod v radosti, jež je ze samého uzpůsobení konajícího podle stupně duchovnosti, k němuž dospívá ze semene slova Božího. Někteří však rozlišují mezi svatozářem a plodem, říkajíce, že svatozář náleží bojujícímu, podle onoho II. Tím. 2: „Nebude korunován, leč kdo zákonitě bojoval“; plod však pracujícímu, podle toho, co se praví Moudr. 3: „Dobrých prací slavný je plod.“ Jiní však praví, že jas přihlíží k obrácení k Bohu; ale svatozář a plod předněji spočívají v těch, jež jsou k cíli; tak však, že plod předněji přihlíží k vůli, svatozář však spíše k tělu. Ale ježto v témž je práce i boj, a podle téhož, a odměna těla závisí na odměně duše; podle řečených by nebyl rozdíl mezi plodem, jasnem a svatozářem, leč toliko pojmově; a to nemůže býti, ježto některým se připisuje plod, jímž se nepřipisuje svatozář.

K prvnímu se tedy musí říci, že není nevhodné, aby téže zásluze podle různých, jež v ní jsou, odpovídaly různé odměny. Pročež i panenství odpovídá jas, pokud pro Boha se zachovává z rozkazu lásky; svatozář pak, pokud je jakýsi skutek dokonalosti, mající ráz nějakého vynikajícího vítězství; plod pak, pokud panenstvím člověk přechází v jakousi duchovnost, odstupuje od tělesnosti.

K druhému se musí říci, že plod podle vlastního pojmu, jak nyní mluvíme, neznačí odměnu společnou mučednictví a panenství, nýbrž třem stupňům zdržlivosti. Ona Glossa však, jež praví, že stonásobný plod odpovídá mučedníkům, široce bere plod, pokud jakákoliv odměna sluje plod; takže tak stonásobným plodem se označuje odměna, jež náleží jakýmkoli skutkům dokonalosti.

K třetímu se musí říci, že ačkoli svatozář je nějaká případková odměna přidaná bytností, přece každá případková odměna není svatozář, nýbrž odměna za skutky dokonalosti, jimiž člověk nejvíce se stává soutvárným s Kristem podle dokonalého vítězství. Pročež není nevhodné, že oddálení od tělesného života náleží jiné případkové odměně, jež sluje plod.

XCVI. ČLÁNEK 3.

Zda plod náleží pouze ctnosti zdržlivosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že plod nenáleží pouze ctnosti zdržlivosti, protože I. Kor. k onomu, „Jiná jasnost slunce,“ atd. praví Glossa, že „jasnost slunce se důstojnost oněch přirovnává, kteří mají stonásobný plod; měsíční pak, kteří šedesáterý; hvězdám pak, kteří třicaterý“. Ale ona různost jasnosti podle úmyslu Apoštola náleží k jakémukoli rozdílu blaženosti. Tedy různé plody nemusejí odpovídati pouze ctnosti zdržlivosti.

Mimo to plod jest na požívání. Ale požívání náleží k bytnostní odměně, jež odpovídá všem

ctností. Tedy, atd.

Mimo to plod náleží práci; Moudr. 3: „Dobrych prací slavný je plod.“ Ale větší je práce ve statečnosti než v mírnosti nebo zdrželivosti. Tedy plod neodpovídá pouze zdrželivosti.

Mimo to nesnadnější je nepřestoupiti míru v pokrmech, jež jsou nutné k životu, než ve smyslných, bez nichž lze zachovati život; a tak větší je práce střídmosti než zdrželivosti. Tedy střídmosti spíše odpovídá plod než zdrželivosti.

Mimo to plod obnáší osvěžení; osvěžení však hlavně je na konci. Ježto tedy božské ctnosti mají cíl za předmět, totiž samého Boha, zdá se, že plod nejvíce má odpovídati jim.

Avšak proti jest, co máme v Glosse Mat. 13, jež plody připisuje panenství, vdovství a manželské zdrželivosti, jež jsou částmi zdrželivosti.

Odpovídám: Musí se říci, že plod jest jakási odměna, jež náleží člověku z toho, že z tělesného života přechází do duchovního. A proto plod oné ctnosti hlavně odpovídá, jež hlavně člověka osvobozuje od podrobení tělu. To však činí zdrželivost, protože smyslnými potěšeními duše hlavně je podrobována tělu; takže v tělesném úkonu, podle Jeronyma, ani duch prorocství se nedotýká srdcí proroků, ani „při onom potěšení nelze něco rozuměti“, jak praví Filosof v VII. Ethic. A proto zdrželivosti více odpovídá plod než jiné ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa bere plod široce, pokud jakákoliv odměna sluje plod.

K druhému se musí říci, že požívání se nebere od požití podle oné podobnosti, s níž nyní mluvíme o plodu, jak je z řečených patrné.

K třetímu se musí říci, že plod, pokud nyní mluvíme, neodpovídá práci pro únavu, nýbrž pokud prací semena mají plod. Pročež i sama žeň sluje práce, pokud se pro ni pracuje nebo prací se získává. Podobnost plodu pak, pokud vzniká ze semene, více se hodí zdrželivosti než statečnosti, protože vášněmi statečnosti člověk se nepoddává tělu, jako vášněmi, o nichž je zdrželivost.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli potěšení, jež jsou v pokrmech, jsou více nutná než ona, jež jsou ve smyslných, přece nejsou tak prudká: proto jimi duše není podrobena tělu.

K pátému se musí říci, že plod se zde nebere, pokud se praví, že *požívá*, kdo je osvěžen u cíle, nýbrž jiným řečeným způsobem. A proto důvod nedokazuje.

XCVI. ČLÁNEK 4.

Zda vhodně se označují tři plody třem částem zdrželivosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se označují tři plody třem částem zdrželivosti; protože Gal. 5 se udává dvanáct plodů ducha: láska, radost, pokoj, atd. Tedy se zdá, že se nemají klásti toliko tři.

Mimo to plod značí nějakou zvláštní odměnu. Ale odměna, jež se označuje pro panny, vdovy a ženaté, není zvláštní, protože všichni spasení jsou obsaženi pod něčím z těchto tří, ježto nikdo není spasen, kdo postrádá zdrželivosti, a zdrželivost těmito třemi dostatečně se dělí. Tedy nevhodně třem řečeným se označují tři plody.

Mimo to, jako vdovství přesahuje manželskou zdrželivost, tak panenství vdovskou. Ale nepřesahuje podobně šedesáterý, třicaterý, stonásobný šedesáterý ani podle aritmetického poměru, protože šedesáterý přesahuje třicaterý v třiceti, stonásobný šedesáterý ve čtyřiceti; ani také podle geometrického poměru, protože šedesáterý se má ve dvojnásobném poměru k třicaterému, stonásobný pak k šedesáterému s přebytkem, protože obsahuje celek a dvě třetiny jeho. Tedy nevhodně se přizpůsobují plody třem částem zdrželivosti.

Mimo to řečená ve svatém Písmě mají ustavičnost; Luk. 21: „Nebe a země pominou, slova má však nepominou.“ Ale ta, jež z ustanovení lidí byla učiněna, každodenně se mohou měniti. Tedy z těch, jež jsou z ustanovení lidí, nemá se bráti důvod těch, jež se praví ve svatém Písmě. A tak se zdá, že nevhodný je důvod, jež Beda označuje o těchto plodech, řka, že „třicaterý plod náleží manželům, protože zobrazením, jež se děje u herního stolu, třicet se naznačuje dotekem palce a ukazováčku na jejich špičce, pročež se tam jaksi líbají; a tak číslo třicet znamená polibky manželské; číslo šedesát pak se naznačuje dotekem ukazováčku na střed článku palce; a tak tím, že uka-

zováček leží na palci, stlačuje jej, naznačuje ono utlačování, jež vdovy trpí na světě. Když počítáním dospějeme k stu, na pravici od levice přecházíme; pročez stem se naznačuje panenství, jež má podíl hodnoty andělů, kteří jsou na pravici, totiž ve slávě; my však na levici, pro nedokonalost přítomného života".

Odpovídám: Musí se říci, že zdrželivostí, již odpovídá plod, člověk je uváděn do jakési duchovnosti, odhodiv tělesnost. A proto podle různého způsobu duchovnosti, jež působí zdrželivost, se rozlišují různé plody. Je pak jedna duchovnost nutná a jedna nadbytečná. Nutná duchovnost pak je v tom, že správnost ducha se nepřevrací potěšením těla; což nastává, když někdo podle správného řádu rozumu užívá potěšení těla; a to je duchovnost manželská. Duchovnost nadbytečná pak je, již člověk se od takovýcho potěšení dusících ducha zcela odlučuje. Ale to nastává dvojmo: buď vzhledem ke každému času, minulému, přítomnému a budoucímu, a to je duchovnost panen; nebo vzhledem k nějakému času, a to je duchovnost vdov. Zachovávajícím tedy manželskou zdrželivost se dává třicaterý plod, vdovskou šedesáterý, panenskou stonásobný, z onoho důvodu, jež svrchu Beda označuje. Ačkoli by se mohl i jiný důvod označiti ze samé povahy čísel. Neboť číslo třicet vzniká násobením deseti třemi; trojka však je číslo každé věci, jak se praví v I. O nebi a světě, a má v sobě dokonalost nějakou všem společnou, totiž počátku, středu a konce. Pročez číslo třicet vhodně se připisuje manželství, v němž k zachovávání Desatera, jež se naznačuje desíti, se nepřidává nějaká dokonalost než společná všem, bez níž nemůže býti spása. Číslo pak šest, jímž násobeno deset dává šedesát, má dokonalost z částí, ježto sestává ze všech svých částí zároveň sdružených: pročez vhodně odpovídá vdovství, v němž je dokonalé odloučení od potěšení těla za všech okolností, jež jsou jako části ctnostného skutku; se žádnou osobou totiž a na žádném místě neužívá vdovství potěšení těla; a tak o jiných okolnostech, což nebylo při manželské zdrželivosti. Ale sto vhodně odpovídá panenství, protože deset, jímž násobeno deset dává sto, je mezi čísel. A podobně panenství drží hranici duchovnosti, protože k němu nic z duchovnosti nelze přidati. Má totiž stovka, pokud je čtverečné číslo, dokonalost z podoby; podoba čtverce totiž je dokonalá tím, že má s každé strany rovnost, ježto má všechny strany stejné: pročez přísluší panenství, v němž v každém čase stejně je neporušenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tam se plody neberou tím způsobem, jak zde o nich mluvíme.

K druhému se musí říci, že nic nenutí k tvrzení, že plod není odměna všem spaseným společná. Neboť nejen bytnostní odměna je společná všem, nýbrž také nějaká případková, jako radost z oněch skutků, bez nichž není spása. Lze však říci, že plod nepřisluší všem spaseným, jak je patrné u těch, kteří se kají na konci, a nezdrželivě žili; těm totiž nenáleží plod, nýbrž toliko bytnostní odměna.

K třetímu se musí říci, že rozlišení plodů více se bere podle druhů a podob čísel než podle jejich velikostí. Avšak i vzhledem k přesahování velikosti lze nějaký důvod označiti. Ženatý totiž se zdržuje od ne své, vdova však od svého i ne svého; a tak je tam jakýsi ráz dvojnásobného: jako šedesátka je dvojí násobek třicítky, stovka pak k šedesátce přidává čtyřicítku, jež vzniká násobením desítky čtyřkou. Čtyřka pak je první počet pevný a čtverečný: a tak přísluší takový přídavek panenství, jež k dokonalosti vdovství připojuje ustavičnou neporušenost.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoliv ono znázorňování čísel je z lidského ustanovení, přece se zakládá nějakým způsobem na přírodě věcí, pokud podle řádu řečených článků a styků čísla postupně se označují.

XCVI. ČLÁNEK 5.

Zda svatozář náleží za panenství.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že za panenství nenáleží svatozář. Kde totiž je větší nesnáz v díle, tam patří větší odměna. Ale vdovy trpí větší nesnáz v zdržování se od potěšení těla než panny; praví totiž Jeronym, že „čím větší je nesnáz se strany některých zdržovati se nástrah rozkoše, tím větší je odměna"; a mluví na doporučení vdov. Filosof také praví VII. kn. Živočiš., že „dívky porušené více žádají soulož pro vzpomínku potěšení". Tedy svatozář, jež je největší odměna, více náleží vdovám než pannám.

Mimo to, kdyby panenství patřila svatozář, kde by bylo nejdokonalejší panenství, nejvíce by byla svatozář. Ale v Bl. Panně je nejdokonalejší panenství, pročez i sluje Panna panen; a přece jí

nepatří svatozář, protože netrpěla žádný boj o zdržlivost, ježto nepodléhala porušení troudem. Tedy panenství nepatří svatozář.

Mimo to, co není v každé době chvalné, tomu nepatří vynikající odměna. Ale zachovávatí panenství ve stavu nevinnosti by nebylo chvalné, ježto tehdy bylo nařízeno: „Rosťte a množte se, a naplňte zemi“; ani také v době Zákona, ježto neplodné byly zlořečené. Tedy panenství nepatří svatozář.

Mimo to nepatří táž odměna zachovanému panenství a ztracenému panenství. Ale za ztracené panenství někdy patří svatozář; jako když nějaká proti vůli je znásilněna tyranem, protože vynává Krista. Tedy panenství nepatří svatozář.

Mimo to vynikající odměna nepatří tomu, co máme od přírody. Ale panenství je vrozeno každému člověku dobrému i zlému. Tedy panenství nepatří svatozář.

Mimo to, jako se má vdovství k šedesáterému plodu, tak panenství k plodu stonásobnému a svatozáři. Ale každé vdově nepatří šedesátý plod, nýbrž jen slibivší vdovství, jak někteří praví. Tedy se zdá, že ani každému panenství nepatří svatozář, nýbrž pouze panenství ze slibu zachovávanému.

Mimo to odměna neodpovídá nutnosti, ježto všechna zásluha spočívá ve vůli. Ale někteří jsou panici z nutnosti, jako přírodně studení a kleštěnci. Tedy panenství nepatří vždy svatozář.

Avšak proti jest, co máme Exod. 25: „Učiniš i jinou zlatou korunu“; Glosa „K této koruně náleží nový chvalozpěv, ježž panici před Beránkem prozpěvují: totiž kteří sledují Beránka, kamkoliv jde.“ Tedy odměna, jež patří panenství, sluje svatozář.

Mimo to Isai. 56 se praví: „Toto praví Pán Bůh kleštěncům“; a pokračuje: „Dám jim jméno lepší než synům a dcerám“; Glosa „Vlastní slávu, a to vynikající, naznačuje.“ Ale kleštěnci, kteří sebe samy vyklestili pro království nebes, jsou naznačeni panici. Tedy následuje, že panenství patří nějaká vynikající odměna, a ta sluje svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že kde je vynikající pojem vítězství, tam patří nějaká zvláštní koruna. Pročež, ježto panenstvím někdo dosahuje nějakého zvláštního vítězství v těle, proti němuž ustavičně vede boj, jak je patrné Gal. 5: „Duch dychtí proti tělu,“ atd. panenství patří zvláštní koruna, jež sluje svatozář. A to se tedy obecně všemi drží, ale kterému panenství patří svatozář, nepraví všichni stejně. Někteří totiž praví, že svatozář patří skutku. Pročež ona, jež skutkově zachovává panenství, bude mít svatozář, jestliže je z počtu vyvolených. Ale to se nezdá vhodné, protože podle toho ony, jež mají vůli vdáti se, a přece dříve než se vdají, zemrou, měly by svatozář. Pročež jiní praví, že svatozář patří stavu, a ne skutku; takže toliko ony panny si zaslouží svatozář, jež slibem se daly do stavu zachovávaní ustavičného panenství. Ale to se také nezdá vhodné, protože někdo ze stejné vůle by mohl zachovávatí panenství bez slibu, jako někdo jiný se slibem. A proto jinak lze říci, že zásluha patří každému skutku ctnosti, nařízenému láskou. Panenství však v tom náleží k rodu ctnosti, že ustavičná neporušenost mysli a těla spadá pod volbu, jak je patrné z těch, jež byla řečena. A proto toliko oněm pannám svatozář vlastně patří, jež měly předsevzetí ustavičně zachovávatí panenství, ať toto předsevzetí upevnilo slibem nebo ne. A to pravím, pokud svatozář vlastně se bere jako nějaká odměna zásluze udělená, i když toto předsevzetí bylo někdy přerušeno, avšak nedotčenost těla zůstala, jen když je na konci života, protože panenství myslí může být obnoveno, byť ne panenství těla. Jestliže však svatozář bereme široce za jakoukoli radost, již budou mít v otčině nad bytnostní radost, tak také neporušeným tělem svatozář bude patřiti, i když neměli předsevzetí ustavičně zachovávatí panenství. Není totiž pochyby, že se budou z neporušenosti těla radovati, jako také i nevinní z toho, že byli prosti hříchu, ač neměli příležitosti hřešiti, jak je patrné u pokřtěných dětí. Ale to není vlastní pojem svatozáře, nýbrž velmi povšechný.

K prvnímu se tedy musí říci, že při zdržlivosti z části větší boj snášejí panny, a z části vdovy, při ostatním stejném. Panny totiž rozněcuje dychtivost a touha okusiti, jež jako z nějaké zvědavosti vychází, již se totiž stává, že člověk raději vidí, co nikdy neviděl: a také někdy v nich rozmnožuje dychtivost tušení většího potěšení, než je podle pravdy, a neuvažování těch nevýhod, jež se pojí s takovým potěšením: a vzhledem k tomu vdovy snášejí menší boj, větší však pro vzpomínku na potěšení: a v různých jedno jest újmou druhému, podle různých podmínek a uzpůsobení.

bení člověka, protože někteří více jsou hýbáni tím, jiní oním. Jakkoli však je s velikostí boje, to přece je jisté, že dokonalejší je vítězství panen než vdov; nejdokonalejší rod vítězství totiž a nejkrásnější je nikdy nepříteli neustoupiti. Koruna však nepatří boji, nýbrž vítězství v boji.

K druhému se musí říci, že je o tom dvojí mínění. Někteří totiž praví, že Blažená Panna za odměnu panenství nemá svatozář, jestliže se svatozář bere vlastně, pokud přihlíží k boji; ale má něco více než svatozář, pro nejdokonalejší předsevzetí zachovávatí panenství. Jiní však praví, že má také svatozář ve vlastním pojmu svatozáře, a to nejvznešenější; i když totiž nepocítila boj, měla přece nějaký boj těla, ale silou ctnosti měla tělo tak poddáno, že takový boj nebyl jí cítěn. Ale to se zdá nevhodně řečeno, protože, ježto se věří, že Panna Blažená byla zcela prosta náklonnosti troudu, pro své dokonalé posvěcení, není zbožné tvrditi, že v ní byl nějaký boj těla; ježto takový boj není než od náklonnosti troudu; ani pokušení, jež je od těla, nemůže býti bez hříchu, jak je patrné z Glossy II. Kor. k onomu, „Byl mi dán osten těla mého," atd. Pročež se musí říci, že má svatozář vlastně, aby v tom byla soutvárná s jinými údy Církve, v nichž je panenství; a byť neměla boje pokušení, jež je od těla, měla přece boj, jenž je pokušení od nepřítele, který se neostýchal ani samého Krista, jak je patrné Mat. 4.

K třetímu se musí říci, že panenství nepatří svatozář, leč pokud přidává jakési vynikání nad jiné stupně zdržlivosti. Kdyby však Adam nebyl zhřešil, panenství by nemělo žádnou dokonalost nad manželskou zdržlivost, protože tehdy by byla čestná svatba a neposkrvněné lože, protože by nebyla žádná ošklivost dychtivosti. Pročež tehdy by nebylo zachováváno panenství, ani by mu tehdy nepatřila svatozář. Ale po změně stavu lidské přirozenosti panenství má zvláštní krásu; a proto se mu dává zvláštní odměna. Také v době zákona Mojžíšova, kdy uctívání Boha bylo šířeno tělesným úkonem, nebylo zcela chvalné zdržovati se tělesného spojení; pročež ani takovému předsevzetí by se nedala zvláštní odměna, leč by vyšla z Božího vnuknutí; jako se věří o Jeremiášovi a Eliášovi, o jejichž manželství se neče.

Ke čtvrtému se musí říci, že kdyby nějaká byla znásilněna, proto neztrácí svatozář; jen když předsevzetí zachovávatí ustavičně panenství neporušeně zachovává, s oním úkonem žádným způsobem nesouhlasí: ani tím neztrácí panenství; a to pravím, ať za víru nebo pro jakoukoliv jinou příčinu je násilně porušena. Ale jestliže to snáší za víru, to jí bude k zásluze, a bude patřiti k rodu mučednictví; pročež Lucie řekla: „Dáš-li nechtějící porušiti, čistota mi zdvojnásobí korunu"; ne že má dvě svatozáře panenství, ale protože dosáhne dvojí odměny, jednu za zachování panenství, druhou za bezpráví, jež utrpěla. A byť i tak znásilněná počala, ani tím neztrácí zásluhu panenství; ale nebude rovna Matce Kristově, u níž byla s nedotčeností myslí též nedotčenost těla.

K pátému se musí říci, že panenství od přírody je nám vrozeno vzhledem k tomu, co je hmotného v panenství; ale předsevzetí zachovávatí ustavičnou neporušenost, z něhož má panenství zásluhu, není vrozeno, nýbrž pochází z daru milosti.

K šestému se musí říci, že ne každé vdově patří šedesáterý plod, nýbrž pouze té, jež drží předsevzetí zachovávatí vdovství, i když neučiní slib, jak také bylo řečeno o panenství.

K sedmému se musí říci, že jestliže studení a kleštěnci mají vůli zachovávatí ustavičnou neporušenost, i kdyby byla možnost soulože, mají se nazývatí panici, a zasluhují svatozář; činí totiž z nutnosti ctnost. Jestliže však mají vůli pojmuti manželku, kdyby mohli, svatozář si nezasluhují. Pročež praví Augustin: „Kterých mužský úd je tak sláb, že nemohou roditi, jako jsou kleštěnci, ty, když se stanou křesťany a zachovávají přikázání Boží, ale mají takové předsevzetí, že, kdyby mohli, měli by manželky, dostačí přiřaditi ženatým věřícím."

XCVI. ČLÁNEK 6.

Zda mučedníkům náleží svatozář.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že mučedníkům nenáleží svatozář. Svatozář je totiž odměna, jež se dává za nadbytečné skutky; pročež praví Beda k onomu Exod. 25, „Učiníš i jinou korunu": „Lze správně rozuměti o odměně těch, kteří všeobecné příkazy ochotnou volbou dokonalejšího života převyšují." Ale zemřítí pro vyznání víry někdy patří k nutnosti, ne k nadbytku, jak je patrné z toho, co se praví Řím. 10: „Srdcem se věří ke spravedlnosti, ústy však se děje vyznání ke spáse." Tedy mučednictví vždy nenáleží svatozář.

Mimo to, podle Řehoře „služby, čím jsou svobodnější, tím jsou milejší“. Ale mučednictví nejméně má ze svobody, ježto je trest od jiného uvalený násilně. Tedy mučednictví nenáleží svatozář, jež odpovídá vynikající zásluze.

Mimo to mučednictví nejen spočívá ve vnějším vytrpění smrti, nýbrž také ve vnitřní vůli. Pročež Bernard rozlišuje tři rody mučedníků, totiž vůli, ne zabitím, jako Jan; vůli a zabitím, jako Štěpán; zabitím, a ne vůli jako Neviňátka. Kdyby tedy mučednictví náležela svatozář, spíše by náležela vůli mučednictví než vnějšímu mučednictví, ježto zásluha vychází z vůle. To však se nezdá. Tedy mučednictví nenáleží svatozář.

Mimo to smutek těla je menší než smutek mysli, jenž je z vnitřních bolestí a utrpení duše. Ale vnitřní smutek je též jakési mučednictví; pročež praví Jeronym v řeči o Nanebevzetí: „Správně bych řekl, Bohorodička byla panna i mučednice, ačkoli v pokoji skončila život; pročež: Tvou vlastní duši pronikl meč, totiž bolest ze smrti Syna.“ Ježto tedy vnitřní bolesti neodpovídá svatozář, ani vnější nemá odpovídati.

Mimo to samo pokání je jakési mučednictví; pročež praví Řehoř: „I když příležitost pronásledování chybí, má přece i náš pokoj své mučednictví; protože i když tělesná hrdla nedáváme pod sekeru, přece duchovním mečem zabíjíme tělesné touhy v mysli.“ Pokání však, jež spočívá ve vnějších skutečích, svatozář nenáleží. Tedy ani žádnému vnějšímu mučednictví nenáleží svatozář.

Mimo to nedovolenému skutku nepatří svatozář. Ale nedovolené je vložiti na sebe ruku, jak je patrné z Augustina v I. O Městě Bož.; a přece se v Církvi slavila mučednictví některých, kteří na sebe vložili ruku, prchající před zuřivostí tyranů, jak je patrné v Eusebiověch dějinách Círk. o některých ženách v Antiochii. Tedy mučednictví vždy nenáleží svatozář.

Mimo to se někdy stane, že někdo je za víru zraněn, a potom nějaký čas žije. O tom však je jisté, že je mučedník; a přece, jak se zdá, svatozář mu není povinná, protože jeho boj netrval až ke smrti. Tedy vždy není svatozář mučednictví povinná.

Mimo to některé více rmoutí ztráta časných věcí než také trápení vlastního těla, což je patrné z toho, že snášejí mnohá soužení k nabytí zisků. Jestliže tedy pro Krista jsou jim uchváceny časné statky, zdá se, že jsou mučedníky; avšak ani jim, jak se zdá, není povinná svatozář. Tedy totéž, co dříve.

Mimo to mučedníkem se zdá toliko onen, kdo za víru je zabit; pročež praví Isidor v VII. Etymol.: „Mučedníci řecky, latinsky svědci slují, protože pro svědectví Kristu snášeli utrpení, a pro pravdu bojovali až k smrti.“ Ale některé jiné ctnosti jsou nad víru vznešenější, jako spravedlnost, láska a takové, jež bez milosti nemohou býti, jimž však není povinná svatozář. Tedy se zdá, že ani mučednictví není povinná svatozář.

Mimo to, jako pravda víry jest od Boha, tak i kterákoliv jiná pravda, jak praví Ambrož, protože „všechna pravda, od kohokoliv je řečena, je od Ducha Svatého“. Tedy jestliže vytrpěvšímu smrt pro víru je povinná svatozář, z téhož důvodu také vytrpěvšímu smrt pro jakoukoliv jinou pravdu; což se však nezdá.

Mimo to obecné dobro je více než zvláštní dobro. Ale, zemře-li někdo pro zachování státu ve spravedlivé válce, není mu povinná svatozář. Tedy ani když je zabit pro zachování své víry. A tak totéž, co dříve.

Mimo to všechna zásluha vychází ze svobodného rozhodování. Ale Církev slaví mučednictví některých, kteří neměli užívání svobodného rozhodování. Tedy nezasloužili svatozář. A tak všem mučedníkům není povinná svatozář.

Avšak proti. Augustin praví v kn. O svatém panenství hl. 46: „Nikdo, jak myslím, se neodvážil dávat přednost panenství před mučednictvím.“ Avšak panenství je povinná svatozář. Tedy i mučednictví.

Mimo to, koruna náleží zápasícímu. Avšak v mučednictví je zvláštní nesnáz boje. Tedy mu náleží zvláštní svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako je jakýsi boj v duchu proti vnitřním dychtivostem, tak také má člověk jakýsi boj proti utrpením zvenku působeným. Pročež, jako nejdokonalejšímu vítězství, jímž je vítězství nad dychtivostmi těla, totiž panenství, je povinná zvláštní koruna, jež sluje sva-

tozář, tak také nejdokonalejšímu vítězství, jež je nad vnějším útokem, je povinna svatozář. Nejdokonalejší vítězství však nad vnějšími utrpeními se pozoruje ze dvou: nejprve z velikosti utrpení. Mezi všemi útrapami však zevně uvalenými přední místo má smrt; jakož i ve vnějších vášních přední jsou dychtivosti smyslných; a proto, když někdo dosáhne vítězství nad smrtí a nad přivádějícími ke smrti, nejdokonaleji vítězí. Za druhé dokonalost vítězství se pozoruje z důvodu boje, když totiž se bojuje za nejčestnější záležitost, jež totiž je Kristus. A tato dvě se pozorují v mučednictví, jež je smrt přijatá za Krista. „Mučedníka totiž nečiní trest, nýbrž věc.“ A proto mučednictví je povinna svatozář, jakož i panenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že vytrpěti smrt pro Krista, samo o sobě je skutek nadbytečný: každý totiž není vázán svou vírou před pronásledovatelem vyznati; ale v případě je nutné ke spáse, když totiž někdo zajat pronásledovatelem je tážán na svou víru, již je vázán vyznati. Avšak nenásleduje, že nezasluhuje svatozář. Svatozář totiž není povinna nadbytečnému skutku, pokud je nadbytečný, nýbrž pokud má nějakou dokonalost. Pročež při takové dokonalosti, i když není nadbytečnost, zasluhuje si někdo svatozář.

K druhému se musí říci, že mučednictví není povinna nějaká odměna, pokud zvenku je uvaleno, nýbrž pokud dobrovolně se snáší; protože nezasluhujeme než těmi, jež jsou v nás; a čím to je nesnadnější, co někdo dobrovolně snáší, a více má vrozeno odporovati vůli, tím více vůle, jež pro Krista to snáší, se ukazuje pevněji utvrzena v Kristu, a proto je jí povinna vznešenější odměna.

K třetímu se musí říci, že jsou některé úkony, jež v samém úkonu mají prudkost potěšení nebo nesnadnosti; a v takových skutek vždycky přidává ráz zásluhy nebo provinění, pokud ve skutku se musí vůle změnit prudkým úkonem ze stavu, v němž dříve byla. A proto při ostatním stejném skutkově vykonávající smilství více hřeší, než kdo pouze souhlasí se skutkem, protože při skutku vzrůstá vůle. Podobně též, ježto úkon mučednictví má největší nesnáz, vůle mučednictví nedospívá k oné zásluze, jež je povinna skutku mučednictví pro nesnáz; ač může dospěti k vyšší odměně, uvažuje-li se kořen zasluhování, protože někdo z větší lásky může chtít vytrpěti mučednictví, než jiný trpí. Pročež dobrovolný mučedník může zasloužiti svou vůli rovnou nebo větší bytnostní odměnu než tu, která je povinna mučedníku. Ale svatozář je povinna nesnázi, jež je v samém boji mučednictví; pročež svatozář není povinna mučedníkům toliko dobrovolným.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako potěšení hmatu, o nichž je mírnost, má přední místo mezi všemi vnitřními potěšeními i vnějšími, tak bolesti hmatu nad jiné bolesti vynikají. A proto oné nesnázi, jež nastává při snášení bolestí hmatu, jako třeba při bičování a takových, je povinna svatozář více než nesnázi snášení vnitřních bolestí, pro něž však někdo nesluje vlastně mučedník, leč podle jakési podobnosti; a tím způsobem mluví Jeronym.

K pátému se musí říci, že útrapa pokání, vlastně řečeno, není mučednictví, protože nespočívá v těch, jež jsou zařízena ke způsobení smrti, ježto jsou zařízena pouze ke zkrocení těla; kteroužto míru jestli někdo překročí, bude útrapa provinilá. Sluje však mučednictví pro jakousi podobnost útrapy; kterážto útrapa převyšuje útrapu mučednictví délkou, ale je převyšena silou.

K šestému se musí říci, že, podle Augustina, nikomu není dovoleno vložiti na sebe ruce z jakékoli příčiny; leda snad je z božského vnuknutí, že se pohrdá smrtí na ukázání příkladu statečnosti. O těch však, o nichž je námitka, se věří, že z božského vnuknutí si způsobili smrt. a proto jejich mučednictví Církev slaví.

K sedmému se musí říci, že dostane-li kdo pro víru smrtelnou ránu a přežije, není pochyby, že zasluhuje svatozář; jak je patrné o blažené Cecilii, jež tři dni přežila, a o mnohých mučednících, kteří zemřeli ve vězení. Ale i když nedostane smrtelnou ránu, a přece odtud podlehně smrti, přece se věří, že zasluhuje svatozář; ač někteří praví, že nezasluhuje svatozář, jestliže někdo z bezstarostnosti nebo vlastní nedbalosti podlehně smrti. Ta nedbalost by jej totiž nepřivedla k smrti, leč v předpokladu rány, kterou dostal za víru; a tak rána, již dostal za víru, je první příležitostí smrti. Pročež proto se nezdá ztráceti svatozář, leč je taková nedbalost, jež uvádí smrtelnou vinu, jež mu odnímá i jas i svatozář. Jestliže však v náhodném případě nezemře na přijatou smrtelnou ránu, nebo také dostane rány ne smrtelné, a ještě snášeje žalář zemře, také zasluhuje svatozář. Pročež také se v Církvi slaví mučednictví některých svatých, kteří zemřeli v žaláři na nějaké rány

dlouho předtím obdržené, jak je patrné o papeži Marcellovi. Jakkoli tedy trápení za Krista uvalené trvá až k smrti, ať odtud následuje smrt nebo ne, stává se někdo mučedníkem, a zasluhuje svatozář. Jestliže však netrvá až k smrti, nebude proto někdo nazván mučedníkem; jak je patrné o blaženém Silvestru, jež neslaví Církev jako mučedníka, protože v pokoji skončil život, ačkoli předtím snášel nějaké útrapy.

K osmému se musí říci, že jako mírnost není o potěšeních z peněz nebo z poct a takových, nýbrž jen z potěšení hmatu, jako předních, tak také statečnost jest o nebezpečích smrti, jako o předních, jak se praví v III. Ethic. A proto je povinna svatozář jenom onomu bezprávi, jež se uvaluje na vlastní tělo, z něhož vrozeně následuje smrt. Ať tedy někdo ztratí pro Krista časné věci nebo pověst nebo cokoliv takového, nestává se mučedníkem pro to vlastně, ani nezasluhuje svatozář. A nikdo nemůže spořádaně milovati více vnější věci než vlastní tělo; avšak nezřízené milování nepomáhá k zásluze svatozáře; ani také bolest ze ztráty tělesných věcí nelze srovnávat s bolestí při zabítí těla, a jiných takových.

K devátému se musí říci, že dostačující příčina k mučednictví je nejen vyznání víry, nýbrž jakákoliv jiná ctnost ne občanská, nýbrž vlitá, jež má za cíl Krista. Jakýmkoli skutkem ctnosti totiž se někdo stává svědkem Kristovým, pokud skutky, jež Kristus v nás koná, jsou svědectvími jeho dobroty. Pročež některé panny byly zabity pro panenství, jež chtěly zachovati; jako blažená Anežka a některé jiné, jejichž mučednictví se v Církvi slaví.

K desátému se musí říci, že pravda víry má Krista za cíl a za předmět; a proto vyznání jí zasluhuje svatozář, jestliže je přidán trest nejen se strany cíle, nýbrž také se strany látky. Ale vyznání jakékoliv jiné pravdy není dostačující příčina mučednictví z látky, nýbrž pouze z cíle; jako kdyby někdo chtěl býti spíše zabit pro Krista, než proslovením jakékoliv lži proti němu hřešiti.

K jedenáctému se musí říci, že nestvořené dobro převyšuje všechno dobro stvořené. Pročež jakýkoli stvořený cíl, ať je dobro obecné nebo soukromé, nemůže dáti skutku tak velikou dobrotu, jakou nestvořený cíl, když totiž něco se koná pro Boha. A proto, když někdo pro obecné dobro nevztahované ke Kristu vytrpí smrt, nezasluhuje svatozář; ale vztahuje-li se ke Kristu, zaslouží svatozář, a bude mučedníkem, jako když stát chrání od útoku nepřátel, kteří se snaží porušiti víru Kristovu, a v takové obraně vytrpí smrt.

K dvanáctému se musí říci, že někteří praví, že v Neviňátkách zabitých pro Krista bylo božskou mocí urychleno užívání rozumu, jako též u Jana Křtitele, když ještě byl v mateřském lůně. A podle toho byla opravdu mučedníky i skutkem i vůlí, a mají svatozář. Ale jiní praví, že byla mučedníky toliko skutkem, a ne vůlí; což se zdá mysliti Bernard, rozlišuje tři rody mučedníků, jak bylo řečeno. A podle toho, Neviňátka jako nedosahují dokonalého pojmu mučednictví, nýbrž něco mučednictví mají z toho, že trpěla pro Krista, tak také mají i svatozář, ne sice podle dokonalého pojmu. nýbrž podle nějakého podílu, pokud totiž se radují, že byla zabita k vůli Kristu, jako bylo řečeno o pokřtěných dětech, že budou míti nějakou radost z nevinnosti a nedotčenosti těla.

XCVI. ČLÁNEK 7.

Zda učitelům je povinna svatozář.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že učitelům není povinna svatozář. Každá odměna totiž, jež bude v budoucnu, odpovídá nějakému skutku ctnosti. Ale kázati nebo učití není skutek nějaké ctnosti. Tedy vyučování nebo kázání není povinna svatozář.

Mimo to učiti a kázati vychází z pílě a nauky. Ale ta, jež jsou odměňována v budoucnu, nejsou získána lidskou pílí, protože přírodními a získanými nezasluhujeme. Tedy za vyučování a kázání nikdo v budoucnu si nezaslouží svatozář.

Mimo to vyvýšení v budoucnu odpovídá ponížení v přítomnosti, protože kdo se poníží, bude povýšen. Ale při vyučování a kázání není ponížení, ba spíše příležitost pýchy: Glosa totiž praví Mat. 4., že „dábel klame mnohé naduté ctí učitelství“. Tedy se zdá, že kázání a vyučování není povinna svatozář.

Avšak proti, Efes. 1, k onomu „Abyste věděli, která je vynikající“ atd., praví Glossa: „Jakýsi přírůstek slávy budou míti učitelé, nad ono, co obecně všichni budou míti.“ Tedy, atd.

Mimo to Velep. 8, k onomu „Vinice má přede mnou jest“, praví Glossa: „Ukazuje, jakou při-

pravuje zvláštní odměnu svým učitelům." Tedy učitelé budou mít zvláštní odměnu; a tu nazýváme svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že jako panenstvím a mučednictvím někdo dosahuje nejdokonalejšího vítězství nad tělem a světem, tak také nejdokonalejšího vítězství nad ďáblem se dosahuje, když někdo nejen útokům ďáblovým neustupuje, nýbrž také zapuzuje jej nejen od sebe, nýbrž také od jiných. To však se stává kázáním a vyučováním. A proto kázání a vyučování je povinna svatozář, jako i panenství a mučednictví. Ani se nesmí říci, jak někteří praví, že je povinna toliko představeným, jimž přísluší z úřadu kázati a vyučovati, nýbrž kterýmkoli, kteří dovoleně tento úkon vykonávají. Představeným však není povinna, i když mají úřad kazatelský, leč skutkově káže, protože koruna není povinná pohotovosti, nýbrž skutečnému boji, podle onoho II. Tim.: „Nebude korunován leč kdo zákonitě zápasil."

K prvnímu se tedy musí říci, že kázati a vyučovati jsou úkony nějaké ctnosti, totiž milosrdenství; pročež i mezi duchovní almužny se počítají.

K druhému se musí říci, že, ačkoli schopnost kázati a vyučovati někdy vychází z pýle, přece užívání nauky vychází z vůle, jež je utvářena láskou, Bohem vlitou; a tak jeho úkon může býti záslužný.

K třetímu se musí říci, že vyvýšení v tomto životě nezmenšuje odměnu onoho života, leč tomu, kdo z takového vyvýšení hledá vlastní slávu; kdo však takové vyvýšení k užitku jiných obrací, z něho získává odplatu. Když však se praví, že vyučování je povinna svatozář, musí se rozuměti o vyučování, jež je o náležejících ke spáse, jímž ďábel ze srdcí lidí je vyháněn, jakožto nějakými duchovními zbraněmi, o kterých se praví II. Kor. 10: „Zbraně našeho boje nejsou tělesné, nýbrž duchovní."

XCVI. ČLÁNEK 8. ***Zda Kristu je povinna svatozář.***

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Kristu je povinna svatozář. Je totiž svatozář povinna panenství, mučednictví a vyučování. Ale v Kristu bylo to trojí nejvíce. Tedy jemu nejvíce přísluší svatozář.

Mimo to všechno, co je nejdokonalejší v lidských věcech, předně Kristu se musí přidělovati. Ale odměna svatozáře je povinna největším zásluhám. Tedy i Kristu je povinna.

Mimo to Cyprian praví, že „Panenství nosí obraz Boha." Tedy vzor panenství je v Bohu. A tak se zdá, že Kristu přísluší svatozář také jakožto Bohu.

Avšak proti jest, že svatozář je radost ze soutvárnosti s Kristem, jak se praví. Ale nikdo není soutvárný nebo podobný sám sobě, jak je patrné z Filosofova v X. Metafysic. Tedy Kristu není povinna svatozář.

Mimo to odměna Kristova nikdy nerostla. Ale Kristus od mžiku svého početí neměl svatozář, protože tehdy nikdy nebojoval. Tedy nikdy potom neměl svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom je dvojí mínění: někteří totiž praví, že v Kristu je svatozář podle vlastního pojmu svatozáře, ježto u něho je boj a vítězství, a v důsledku koruna podle vlastního pojmu. Ale, pečlivě uvažováno, ačkoliv Kristu přísluší pojem jasu nebo koruny, přece mu nepřísluší pojem svatozáře. Svatozář totiž tím, že zmenšeně se říká, obnáší něco, co se má podílně a nikdy podle své plnosti. Pročež oněm přísluší míti svatozář, u nichž je nějaký podíl dokonalosti vítězství napodobením toho, v čem dokonale spočívá plná povaha vítězství. A proto, ježto v Kristu je taková hlavní a plná povaha vítězství, a jeho vítězstvím všichni jiní se stávají vítězi, jak je patrné Jan. 16: „Důvěřujte, já jsem přemohl svět", a Zjev. 5: „Hle, zvítězil lev ze kmene Judova", Kristu nepřísluší míti svatozář, nýbrž něco, odkud všechny svatozáře vznikají. Pročež se praví Zjev 3: „Kdo zvítězí, toho posadím na svůj trůn, jako já jsem zvítězil, a sedím na trůnu Otce mého." Pročež podle jiných se musí říci, že ačkoli to, co je v Kristu, nemá ráz svatozáře, přece je vznešenější nad všechnu svatozář.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus byl nejpravdivěji paní, mučedník a učitel; avšak přece případková odměna těmto odpovídající v Kristu nemá nějakou význačnou míru ve srovnání s velikostí bytnostní odměny, pročež nemá svatozář v pojmu svatozáře.

K druhému se musí říci, že svatozář, ačkoliv je povinna nejdokonalejšímu skutku, vzhledem k nám však svatozář, pokud se říká zmenšeně, značí jakýsi podíl dokonalosti od někoho, u koho je dokonale; a podle toho náleží k jakémusi umenšení: a tak v Kristu není, v němž je nejplněji všechna dokonalost.

K třetímu se musí říci, že ačkoli panenství má nějakým způsobem vzor v Bohu, nemá však vzor stejného rázu. Neporušenost Boží totiž, již napodobuje panenství, není týmž pojmem v Bohu a v nějakém panici.

XCVI. ČLÁNEK 9.

Zda andělům je povinna svatozář.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že andělům je povinna svatozář, protože, jak praví Jeronym, mluvě o panenství: „V těle mimo tělo žítí spíše je andělský život než lidský“; a I. Kor. 7 praví Glossa; že „panenství je andělský úděl“. Ježto tedy panenství odpovídá svatozář, zdá se, že andělům je povinna.

Mimo to ušlechtlejší je neporušenost ducha než neporušenost těla. Ale u andělů je neporušenost ducha, protože nikdy nezhřešili. Tedy jim je více povinna svatozář než lidem neporušeným tělem, kteří někdy zhřešili.

Mimo to vyučování je povinna svatozář. Ale andělé nás učí očišťující, osvěcující a zdokonalující, jak praví Diviš. Tedy jim je povinna svatozář, aspoň učitelů.

Avšak proti, II. Tim. 2: „Nebude korunován, leč kdo zákonitě zápasil.“ Ale u andělů není boj. Tedy jim není povinna svatozář.

Mimo to svatozář není povinna skutku, který se nevykonává tělem; pročež milujícím panenství, mučednictví a vyučování, jestliže zevně tato nemají, svatozář není povinna. Ale andělé jsou netělesní duchové. Tedy nemají svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že andělům není povinna svatozář. Důvod toho pak je, že svatozář vlastně odpovídá jakési dokonalosti, vynikající v zásluze. Ta však, jež u lidí náleží k dokonalosti zásluhy, andělům jsou sourodá nebo také patří k obecnému jejich stavu, anebo také k bytnostní odměně. A proto andělé nemají svatozář z důvodu, jímž lidem je povinná svatozář.

K prvnímu se tedy musí říci, že panenství sluje andělským životem, pokud z milosti panny napodobují to, co andělé mají z přirozenosti. Není totiž ctností u andělů, že zcela se zdržují od potěšení těla, ježto taková potěšení u nich nemohou býti.

K druhému se musí říci, že ustavičná neporušenost ducha u andělů zasluhuje bytnostní odměnu; je totiž nutná ke spáse, ježto u nich nemůže následovati obnova po zřícení.

K třetímu se musí říci, že ony úkony, jimiž andělé nás učí, náležejí k jejich slávě a obecnému jejich stavu: pročež takovými skutky nezasluhují svatozář.

XCVI. ČLÁNEK 10.

Zda svatozář je povinna také tělu.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že svatozář také tělu je povinna. Bytnostní odměna totiž je více než případková. Ale výbava, jež náleží k bytnostní odměně, nejen je v duši, nýbrž také v těle. Tedy i svatozář, jež náleží k případkové odměně.

Mimo to hříchu, jenž se tělem provádí, odpovídá trest v duši a v těle. Tedy i zásluze, jež se tělem vykonává, je povinná odměna i v duši i v těle. Ale zásluha svatozáře se vykonává tělem. Tedy svatozář je povinna také tělu.

Mimo to v tělech mučedníků jakási zářivá plnost ctnosti se zjeví v samých jizvách těla, pročež Augustin praví: v XXII. O Městě Božím: „Nevím, jak tak jsme uchvacováni láskou k blaženým mučedníkům, že bychom chtěli v onom království na jejich tělech viděti jizvy, jež vytrpěli pro Kristovo jméno; a snad budeme viděti; nebude totiž na nich znetvoření, nýbrž jakási důstojnost bude, a jakási, ačkoli na těle, ne těla, nýbrž ctnosti krása bude zářiti.“ Tedy se zdá, že svatozář mučedníků je také na těle, a z téhož důvodu u jiných.

Avšak proti, duše. jež nyní jsou v ráji, mají svatozáře, nemají však těla. Tedy vlastní podmět

svatozáře není tělo, nýbrž duše.

Mimo to všechna zásluha jest od duše. Tedy odměna celá musí býti v duši.

Odpovídám: Musí se říci, že svatozář je vlastně v mysli: je totiž radost z oněch skutků, jimž je povinna svatozář. Ale jako z radosti z bytnostní odměny, jež je jas, přetéká jakási ozdoba do těla, což je sláva těla. tak z radosti ze svatozáře vyplývá jakási ozdoba v těle; takže tak svatozář předně je v mysli, ale jakýmsi přetékáním též září v těle.

A tím je patrná *odpověď na námitky*. Avšak musí se vědět, že ozdoba jizev, jež se zjeví na tělech mučedníků, nemůže sloužit svatozáři, protože někteří mučedníci budou mít svatozář, a v nich takové jizvy nebudou, jako ti, kteří byli potopeni nebo vyhladověním nebo strádáním žalárním byli zahubeni.

XCVI. ČLÁNEK 11.

Zda vhodně se označují tři svatozáře, panen, mučedníků a kazatelů.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se označují tři svatozáře, panen totiž, mučedníků a kazatelů. Svatozář mučedníků totiž odpovídá ctnosti jejich statečnosti; svatozář panen ctnosti mírnosti; svatozář učitelů však ctnosti opatrnosti. Tedy se zdá, že má býti čtvrtá svatozář, jež odpovídá ctnosti spravedlnosti.

Mimo to Exod. 25 praví Glossa, že „koruna zlatá se přidává, ježto evangeliem těm, kteří zachovávají příkázání, se slibuje věčný život;“ Mat. 19: „Chceš-li vejíti do života, zachovávej příkázání.“ Tomuto pak se dodává svatozář, když se praví: „Chceš-li býti dokonalý, jdi, a prodej vše, co máš, a dej chudým.“ Tedy chudobě je povinna svatozář.

Mimo to slibem poslušnosti se někdo poddává Bohu zcela. Tedy ve slibu poslušnosti spočívá největší dokonalost, a tak se zdá, že jí je povinna svatozář.

Mimo to jsou též mnohé jiné nadbytečné skutky, z nichž člověk v budoucnu bude mít zvláštní radost. Tedy jsou mnohé jiné svatozáře mimo řečené.

Mimo to, jako někdo šíří víru káže a vyučuje, tak sestavuje spisy. Tedy i takovým je povinna čtvrtá svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že svatozář je jakási výsadní odměna, odpovídající výsadnímu vítězství; a proto podle výsadních vítězství ve třech bojích, jež každému člověku nastávají, berou se tři svatozáře. V boji totiž, jenž je proti tělu, onen dosahuje největšího vítězství, kdo potěšení smyslných, jež jsou přední v tomto rodě, zcela se zdržuje, jako je panna; a proto panenství je povinna svatozář. V boji pak, jímž se bojuje proti světu, ono je přední vítězství, když pronásledování od světa až do smrti snášíme; pročež i mučedníkům, kteří v *tomto* boji dosahují vítězství, druhá svatozář je povinna. V boji pak, jímž se bojuje proti ďáblu, ono je přední vítězství, když někdo nepřitele odstraňuje nejen od sebe, nýbrž také ze srdcí jiných, což je vyučováním a kázáním; a proto učitelům a kazatelům třetí svatozář je povinna.

Někteří však rozlišují tři svatozáře podle tří schopností duše, takže by tři svatozáře odpovídaly nejdůležitějším úkonům tří schopností duše. Nejdůležitější totiž úkon rozumové schopnosti je pravdu víry také u jiných šířiti; a tomuto úkonu je povinna svatozář učitelů. Náhlivé pak nejdůležitější úkon jest i smrt pro Krista přemoci, a tomu náleží svatozář mučedníků. Dychtivé pak nejdůležitější úkon jest zcela se zdržovati největších potěšení těla; a tomuto je povinna svatozář panen.

Jiní pak tři svatozáře rozlišují podle těch, jimiž s Kristem nejvznešeněji se stáváme soutvárnými. On totiž byl prostředník mezi Otcem a světem. Byl tedy učitel, pokud pravdu, již od Otce přijal, světu zjevil; byl pak mučedník, pokud snášel pronásledování od světa; byl pak i paníc, pokud zachoval v sobě čistotu. A proto učitelé, mučedníci a panny jsou s ním nejdokonaleji soutvární. Pročež takovým je povinna svatozář.

K prvnímu se tedy musí říci, že v úkonu spravedlnosti se nepozoruje nějaký boj, jako v úkonech jiných ctností. Ani také není pravdivé, že učiti jest úkonem opatrnosti; ba, je spíše úkonem lásky nebo milosrdenství, pokud z takové pohotovosti jsou nakláněni konati takové úkony; nebo také moudrosti, jako řídící. — Nebo lze říci podle jiných, že spravedlnost provází všechny ctnos-

ti; a proto jí není povinna zvláštní svatozář.

K druhému se musí říci, že chudoba, ačkoliv je skutek dokonalosti, přece nemá nejvyšší místo v nějakém duchovním boji, protože milování časných méně útočí než dychtivost těla nebo pronásledování uvalené na vlastní tělo. Pročež chudobě není povinna svatozář, nýbrž je jí povinna soudcovská moc pro ponížení, jež sleduje chudobu. Uvedená Glossa však široce bere svatozář za jakoukoliv odměnu, jež se dává za vynikající zásluhu.

A podobně se musí říci *k třetímu a čtvrtému*.

K pátému se musí říci, že také písařem svatou nauku je povinna svatozář; ale tato se nerozlišuje od svatozáře učitelů, protože skládati spisy je nějaký způsob vyučování.

XCVI. ČLÁNEK 12.

Zda svatozář panen je nejvýznačnější mezi jinými.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že svatozář panen je nejvýznačnější mezi jinými, protože Zjev. 14 se praví o pannách, že „následují Beránka, kamkoliv jde, a nikdo jiný nemohl říci chvalozpěv, jež panny zpívaly." Tedy panny mají vznešenější svatozář.

Mimo to Cyprian O pannách praví, že jsou „skvělejší částí stáde Kristova". Tedy jim je povinna větší svatozář.

Rovněž se zdá, že nejvýznačnější je svatozář mučedníků, protože praví Haymo k onomu Zjev. 14, „A nikdo nemohl říci chvalozpěv", že „ne všechny panny předcházejí vdaným, ale hlavně ty, které v muce utrpení zachovavše i panenství rovnají se manželským mučedníkům". Tedy mučednictví dává panenství vynikání nad jinými stavy. A tak mučednictví je povinna význačnější svatozář.

Rovněž se zdá, že význačnější svatozář náleží učitelům, protože bojující Církev má vzorem Církve vítěznou. Ale v bojující Církvi největší čest je povinna učitelům: I. Tim. 5: „Mějte za dvojí cti hodné kněze, kteří dobře vládou, hlavně, kteří pracují ve slově a v nauce." Tedy v Církvi vítězné takovým význačnější svatozář je povinna.

Odpovídám: Musí se říci, že vynikání svatozáře nad svatozář lze bráti dvojmo: nejprve se strany boje, takže sluje význačnější svatozář, jež je povinna silnějšímu boji; a na ten způsob svatozář mučedníků vyniká nad jiné svatozáře nějakým způsobem, a svatozář panen jiným způsobem. Boj mučedníků totiž je silnější o sobě, a prudčeji sužující; ale boj těla je nebezpečnější, pokud je delší a nastává více zblízka. Za druhé se strany těch, o která je boj; a tak svatozář učitelů je mezi všemi význačnější, protože takový boj se týká rozumových dober, kdežto jiné boje smyslových vášní. Ale ona přednost, jež se bere se strany boje, je svatozáři bytnostnější, protože svatozář podle vlastní povahy přihlíží k vítězství i boji; nesáz boje pak, jež se bere se strany samého boje, je význačnější než ona, jež se bere s naší strany, pokud je nám bližší. A proto, jednoduše řečeno, svatozář mučedníků mezi všemi je význačnější; a proto se praví Mat. 5 v Glosse, že „v osmém blahoslavenství, jež náleží k mučedníkům, totiž: blahoslavení, kteří pronásledování trpí, všechna jiná se dokonávají". A proto také Církev ve výčtu svatých mučedníky řadí před učitele a panny. Ale vzhledem k něčemu nic nevádí, aby jiné svatozáře byly vznešenější.

A tím je patrné řešení *k námitkám*.

XCVI. ČLÁNEK 13.

Zda někdo má vznešenější svatozář než jiný.

Při třinácté se postupuje takto: Zdá se, že jeden nemá svatozář panenství nebo mučednictví nebo učitele vznešenější než druhý, protože ta, jež jsou na konci, nejsou zesilována ani zeslabována. Svatozář však je povinna skutkům, jež jsou na konci dokonalosti. Tedy svatozář se ani nezsiluje ani nezslabuje.

Mimo to panenství nepřijímá více a méně, ježto obnáší jakési postrádání, postrádání však se nezsilují ani nezslabují. Tedy ani odměna panenství, totiž svatozář, se nezsiluje ani nezslabuje.

Avšak proti, svatozář se staví nad jas. Ale jas je silnější v jednom než v druhém. Tedy i svatozář.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto zásluha je jaksi příčinou odměny, musejí se různiti odměny, jak se různí zásluhy; něco totiž se zesiluje nebo zeslabuje zesílením a zeslabením své příčiny. Zásluha svatozáře však může býti větší a menší. Pročež i svatozář může býti větší a menší. Jest však věděti, že zásluha svatozáře může zesílití dvojmo: jedním způsobem se strany kořene; jiným způsobem se strany skutku. Přihodí se totiž, že jsou nějakí dva, z nichž jeden z menší lásky vydrží větší útrapu mučednictví, nebo usilovněji káže nebo také se více vzdaluje potěšení těla. Zesílení zásluhy tedy, jež se bere od kořene, neodpovídá zesílení svatozáře, nýbrž zesílení jasu; zesílení však zásluhy, jež je z rodu skutku, odpovídá zesílení svatozáře. Pročež může býti, že někdo, kdo méně v mučednictví zasluhuje co do bytnostní odměny, má za mučednictví větší svatozář.

K prvnímu se tedy musí říci, že zásluhy, jimž je povinna svatozář, nedosahují ke konci dokonalosti jednoduše, nýbrž podle druhu, jako oheň je druhem nejjemnější z těles. Pročež nic nevádí, že jedna svatozář je vznešenější než jiná, jako jeden oheň je nad jiný jemnější.

K druhému se tedy musí říci, že jedno panenství může býti větší než druhé pro větší odstup od protivy panenství; jako se říká, že v té je větší panenství, jež více se varuje příležitostí porušení; tak totiž postrádání mohou zesílití, jako když sluje člověk více slepý, protože více je vzdálen od zraku.

OTÁZKA XCVII. O TRESTU ZAVRŽENÝCH

Dělí se na sedm článků.

Potom jest úvaha o náležejících zavrženým po soudu: a nejprve o trestu zavržených a ohni, jímž jejich těla budou mučena; za druhé o těch, jež náležejí k jejich vůli a rozumu; za třetí o spravedlnosti a milosrdenství Božím vzhledem k zavrženým.

O prvním je sedm otázek:

1. Zda zavržení v pekle pouze trestem ohně jsou souženi.
2. Zda jejich červ, jímž jsou trápeni, je tělesný.
3. Zda pláč v nich trvající je tělesný.
4. Zda jejich temnoty jsou tělesné.
5. Zda oheň, jímž jsou trápeni, je tělesný.
6. Zda je téhož druhu jako náš oheň.
7. Zda onen oheň je pod zemí.

XCVII. ČLÁNEK 1. Zda zavržení v pekle pouhým trestem ohně jsou souženi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zavržení v pekle pouze trestem ohně jsou trápeni, protože Mat. 25, kde se jejich zavržení vyslovuje, je zmínka pouze o ohni, když se praví: „Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného.“

Mimo to, jako trest očištění je povinný všednímu hříchu, tak trest pekla je povinný smrtelnému hříchu. Ale praví se, že v očištění není než trest ohně, jak je patrné z toho, co se praví I. Kor. 3: „Každé dílo, jaké je, oheň vyzkouší.“ Tedy ani v pekle nebude než trest ohně.

Mimo to rozmanitost trestů podává osvěžení, jako když z tepla je někdo přenesen do studena. Ale žádné osvěžení nelze stanoviti u zavržených. Tedy nebudou různé tresty, nýbrž pouze trest ohně

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 10: „Oheň a síra a dech vichřic, podíl jejich kalicha.“

Mimo to Job. 24: „K přílišnému teplu ať přejde z vod sněhových.“

Odpovídám: Musí se říci, že podle Basilia při posledním očištění světa nastane oddělení v živlech, takže cokoliv je čisté a ušlechtilé, zůstane nahoře ke slávě blažených; cokoliv však je neušlechtilé a zkalené, do pekla bude svrženo k trestu zavržených; takže jako celá země bude blaženým látkou radosti, tak zavrženým ze všech tvorů vzroste soužení, podle onoho Moudr. 5: „Bude

s ním bojovati okrsek země proti nerozumným." To také přísluší božské spravedlnosti, že jako od jednoho hříchem odešedše, ve věcech hmotných, jež jsou mnohé a různé, svůj cíl postavili, tak také mnohonásobně a z mnohých budou trestáni.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž oheň je nejvíce sužující, an oplývá činnou silou, proto jménem ohně se označuje každé soužení, je-li prudké.

K druhému se musí říci, že trest očištění není předně na soužení, nýbrž na očištění; pročez má býti pouhým ohněm, jenž má nejvíce očišťující moc. Ale trest zavržených není zařízen k očištění. Pročez není podobně.

K třetímu se musí říci, že zavržení budou přecházeti z nejprudšího tepla k nejprudší zimě, aniž by v nich bylo nějaké osvěžení; protože utrpení od zevnějších nebude přeměnou těla z jeho dřívějšího přírodního uzpůsobení, jako opačné utrpení, uvádějící k stejnému nebo mírnějšímu, působí osvěžení; ale bude duchovní činností, pokud smyslová působí na smysl, jak se pocítují, vtiskující ony tvary podle duchového bytí a ne podle hmotného bytí.

XCVII. ČLÁNEK 2.

Zda červ zavržených je tělesný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že červ, jímž jsou trápeni zavržení, je tělesný; protože tělo nemůže býti trápeno duchovním červem; Judit 16: „Dá oheň a červy do jejich těl“; a Eccli 7: „Pomsta těla bezbožného oheň a červ.“ Tedy onen červ bude tělesný.

Mimo to Augustin praví v XXI. O Městě Božím: „Obojí, to jest oheň a červ, budou trestem těla.“ Tedy, atd.

Avšak proti jest, co praví Augustin v XX. O Městě Božím: „V trestech zlých neuhasitelný oheň a nejživější červ od jiných a jiných jinak a jinak se vykládá. Jedni vztahovali obojí k tělu, jiní obojí k duši, jedni vlastně k tělu oheň, tropicky k duši červa; což se zdá myslitelnější.“

Odpovídám: Musí se říci, že po soudném dni na obnoveném světě nezůstane nějaký živočich nebo nějaké smíšené tělo než toliko tělo člověka, protože nemá nějaký vztah k porušení, ani po onom čase nebude nějaké rození a porušení. Pročez červa, který se stanoví v zavržených, nelze rozuměti tělesně, nýbrž duchově, což je výčitka svědomí, jež sluje červ, pokud vzniká z hniloby hříchu a trápí duši, jako tělesný červ vzniknuvší z hniloby, trápí hryzením.

K prvnímu se tedy musí říci, že samy duše zavržených slují jejich těla, protože byly poddány tělu. — Nebo lze také říci, že duchovým červem bude trápeno tělo, pokud utrpení duše přetéká na tělo, i zde i v budoucnu.

K druhému se musí říci, že Augustin mluví v jakémisi přirovnání. Nechce totiž jednoduše tvrditi, že onen červ je hmotný, nýbrž že by se spíše musilo tvrditi, že oheň a červ se hmotně rozumí, než aby se obojí toliko duchovně rozumělo, protože tak by zavržení nesnášeli žádný tělesný trest, jak je patrné nahlízejícímu do pořadí jeho slov tamtéž.

XCVII. ČLÁNEK 3.

Zda pláč, který bude v zavržených, je tělesný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pláč, který bude v zavržených, bude tělesný, protože Luk. 13 praví jedna Glossa, že „z pláče, jímž Pán hrozí zavrženým, lze dokazovati pravé vzkříšení těl“; což by nebylo, kdyby onen pláč byl toliko duchový. Tedy, atd.

Mimo to smutek, jenž je v trestu, odpovídá potěšení, jež bylo ve vině, podle onoho Zjev. 18: „Kolik oslavil sebe a byl v rozkoších, tolik mu dejte soužení a pláče.“ Ale hříšníci měli ve vině potěšení vnitřní i vnější. Tedy budou mít také vnější

pláč.

Avšak proti, tělesný pláč nastává nějakým výronem slzí. Ale z těl zavržených nemůže býti ustavičný výron, ježto nic v nich se neobnovuje pokrmem; všechno omezené totiž se stráví, jestliže něco z něho ustavičně se odnímá. Tedy v zavržených nebude tělesný pláč.

Odpovídám: Musí se říci, že v tělesném pláči se shledává dvojí. Jedno je výron slzí; a v tom nemůže býti v zavržených tělesný pláč, protože po soudném dni, až ustane pohyb prvního hyba-

tele, nebude žádné rození ani porušení nebo tělesné zjinačení: ve výronu slz však musí býti vznik oné šťávy, jež v slzách kane. Pročež v tom tělesný pláč v zavržených nebude možný. Jiné, co se nalézá v tělesném pláči, je jakési pohnutí, rozrušení hlavy a očí, a v tom bude možný pláč v zavržených; těla zavržených totiž nejen zevně budou trápena, nýbrž také uvnitř, pokud tělo při utrpení duše se mění k dobru nebo ke zlu. A v tom pláč naznačuje vzkříšení těla, a odpovídá vině potěšení, jež bylo v duši a v těle. A tím je patrná *odpověď na námitky*.

XCVII. ČLÁNEK 4.

Zda zavržení jsou v tělesných temnotách.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení nejsou v tělesných temnotách, protože k onomu Job 10, „Nýbrž věčná hrůza přebývá“, praví Řehoř: „Ačkoli onen oheň nesvítí k útěše, přece aby více mučil, k něčemu svítí; neboť následovníky, jež s sebou zavržení stáhli ze světa, světlem plamene budou viděti.“ Tedy nebudou tam tělesné temnoty.

Mimo to zavržení vidí svůj trest, neboť to jest jim na zmnožení trestu. Ale nic není viděno bez světla. Tedy nejsou tam tělesné temnoty.

Mimo to zavržení tam budou míti zrakovou mohutnost po navrácení těl. Ale byla by v nich nadarmo, kdyby něco neviděli. Tedy ježto nic není viděno než ve světle, zdá se, že nejsou zcela v temnotách.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 22: „Svážice jeho ruce a nohy, uvrzte jej do krajních temnot“; k čemuž praví Řehoř: „Kdyby onen oheň měl světlo, nikterak by se neříkalo uvržení do krajních temnot.“

Mimo to Basilius praví k onomu Žalm. 28, „Hlas Pána štěpícího plamen ohně“, že „mocí Boží bude odloučena jasnost ohně od jeho pálivé síly, takže jasnost připadne k radosti blaženým, a pálivost ohně k muce zavrženým“. Tedy zavržení budou míti krajní temnoty. Některá pak jiná, jež náležejí k trestu zavržených, byla určena.

Odpovídám: Musí se říci, že úprava pekla bude taková, aby nejvíce se hodila bídě zavržených. Pročež potud je tam světlo a temno, pokud nejvíce směřují k bídě zavržených. Samo vidění však o sobě těší; jak totiž se praví na začátku Metafys. „smysl očí je nejvíce milovaný, protože jím mnohá poznáváme“. Ale případkově se stává, že vidění je sužující, pokud vidíme některá nám škodlivá nebo naší vůli odporující. A proto v pekle tím způsobem má býti místo připraveno k vidění podle světla a temna, že nic se tam zřetelně nevidí; nýbrž pouze v jakési mlhavosti se vidí ta, jež mohou vnést v srdce trápení. Pročež, jednoduše řečeno, místo je tmavé. Ale přece z božského zařízení je tam něco světla, kolik stačí na vidění oněch, jež mohou mučiti duši; a k tomu přispívá přirozená poloha místa, protože ve středu země, kam se klade peklo, nemůže býti oheň než kalný a neklidný a jako kouřovitý. Někteří však příčinu těchto temnot označují z nahromadění těl zavržených, jež svým množstvím tak vyplní místo pekla, že tam nic z ovzduší nezůstane: a tak tam nebude žádného průhledná, jež by mohlo býti podmětem světla, leč oči zavržených, jež budou zatemněné.

A tím je patrná *odpověď na námitky*.

XCVII. ČLÁNEK 5.

Zda pekelný oheň bude tělesný.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pekelný oheň, jímž budou mučena těla zavržených, nebude tělesný. Praví totiž Damašský ve IV. O víře orthodox.: „Bude vydán ďábel, démoni, a jeho člověk, totiž antikrist, s bezbožnými a hříšníky do věčného ohně, ne hmotného, jako ten, jenž jest u nás, nýbrž jaký zná Bůh.“ Ale všechno tělesné je hmotné. Tedy pekelný oheň nebude tělesný.

Mimo to od těla odloučené duše zavržených jsou nesený do pekelného ohně. Ale Augustin praví ve XII. Ke Gen. Slov.: „Považuji za duchové“, totiž místo, na něž je zanesena duše po smrti, „ne tělesné“. Tedy, atd.

Mimo to tělesný oheň ve způsobu své činnosti nesleduje způsob viny v tom, co je páleno ohněm, nýbrž spíše způsob vlhka a sucha; neboť vidíme, že tělesným ohněm stejně trpí spraved-

livý i bezbožný. Ale pekelný oheň ve způsobu svého trápení nebo činnosti sleduje způsob viny v tom, kdo je trestán; pročež praví Řehoř ve IV. Rozhovor.: „Jeden je sice oheň gehenny, ale netrápí jedním způsobem všechny hříšníky. Každý totiž, kolik vyžaduje vina, tolik bude cítiti trestu.“ Tedy onen oheň není tělesný.

Avšak proti jest, co se praví ve IV. Rozhov.: „Nepochybuji, že tělesný je oheň gehenny, v němž je jisto mučení těl.“

Mimo to Moudr. 5 se praví: „Bude bojovati okrsek zemský proti nerozumným.“ Ale celý okrsek zemský by nebojoval proti nerozumným, kdyby toliko duchovým trestem a ne tělesným byli trestáni. Tedy budou trestáni tělesným ohněm.

Odpovídám: Musí se říci, že o pekelném ohni bylo mnohonásobné mínění. — Někteří filosofové totiž, jako Avicenna, nevěřící ve vzkříšení, věřili po smrti pouze trest duše. A protože se jim zdálo nevhodné, aby duše, ježto je netělesná, byla trestána tělesným ohněm, popřeli, že je tělesný oheň, jímž zlí jsou trestáni, chtějíce, že říká se metaforicky, cokoli se říká o trestu duší po smrti skrze nějaká budoucí tělesná. Jako totiž potěšení a blaho dobrých duší nebude v nějaké tělesné věci, nýbrž toliko v duchovní, totiž v dosažení jejich cíle, tak trápení zlých bude toliko duchové, v tom totiž, že budou smutni z toho, že jsou odloučeni od cíle, po němž toužiti je jim vrozeno přírodně. Pročež jako všechno, jež se říká o potěšení duší po smrti, a zdá se náležeti k tělesnému potěšení, jako že se nasycují nebo smějí a taková, tak také cokoli se říká o jejich trápení, což se zdá označovat tělesné trestání, jest rozuměti dle podobnosti: jako že v ohni hoří nebo trpí zápachy, a taková. Neboť duchové potěšení a smutek, ježto jsou množství neznámy, musí se ukázati obrazy potěšení a smutků tělesných, aby lidé byli více pohnuti k toužení nebo bázni. Ale protože v trestu zavržených bude nejen trest zavržení, jenž odpovídá odvrácení, jež bylo ve vině, nýbrž také trest smyslu, jenž odpovídá obrácení, proto nestačí stanoviti řečený způsob

trestání.

A proto také sám Avicenna přidal jiný způsob, říká, že duše zlých nejsou trestány po smrti skrze těla, nýbrž podobami těl; jako ve spánku pro řečené podoby, jsoucí v obrazivosti, se zdá člověku, že je mučen různými tresty. A tento způsob trestání se zdá udávati také Augustin ve XII. Ke Genes. Slov., jak tam zřejmě je patrné. Ale to se zdá nevhodně řečeno. Obrazivost totiž je nějaká mohutnost užívající tělesného ústrojí; pročež nemůže býti, aby taková obrazná vidění byla v duši odloučené od těla, jako v duši snícího. Pročež také Avicenna, aby této nevhodnosti vyhnul, řekl, že duše odloučené od těla užívaly jako za ústrojí nějaké části nebeského tělesa, s nímž lidské tělo musí býti soutvárné, aby bylo zdokonaleno rozumovou duší, jež je podobná hybatelům nebeského tělesa, následuje v tom jakýmsi způsobem mínění starých filosofů, kteří tvrdili, že duše se vrací ke stejným hvězdám. Ale *toto* je vůbec nemyslitelné podle nauky Filosofovy, *protože* duše užívá určitého tělesného ústrojí, jako umění určitých nástrojů; proto nemůže přejíti z těla do těla; což tvrdí Pythagoras, jak se praví v I. O duši. Jak se pak musí odpověděti na výrok Augustinův, níže bude řečeno.

Cokoli se pak řekne o ohni, který mučí odloučené duše, přece o ohni, jímž budou mučena těla zavržených po smrti, musí se říci, že je tělesný, protože tělu se nemůže přizpůsobiti vhodně než trest tělesný. Pročež Řehoř právě z toho dokazuje, že pekelný oheň je tělesný, že zavržení po vzkříšení do něho budou svrženi. Augustin také, jak *máme v Předloze, zřejmě* doznává, že onen oheň, jímž budou mučena těla, je tělesný. A o tom je tato otázka. Jak však duše zavržených tím tělesným ohněm jsou trestány, jinde bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský nepopírá jednoduše, že onen oheň je hmotný, nýbrž že není hmotný tak, jak je u nás, poněvadž některými vlastnostmi se od tohoto ohně liší. Nebo se musí říci, že onen oheň nezjinačuje hmotně těla, nýbrž jakousi duchovou činností působí na ně k potrestání, pročež se praví, že není hmotný, ne co do podstaty, nýbrž co do účinku trestání na tělech, a mnohem více na duších.

K druhému se musí říci, že výrok Augustinův lze tak bráti, že v tom smyslu se řekne, že ono místo, na něž jsou duše doneseny *po* smrti, není tělesné, protože duše na něm není tělesně, způsobem totiž, jímž těla jsou na místě; ale jiným duchovým způsobem, jako andělé jsou na místě. Nebo se musí říci, že Augustin vyslovuje domněnku, a ne jistotu, jak často činí v oněch knihách.

K třetímu se musí říci, že onen oheň bude nástrojem božské spravedlnosti trestající. Nástroj však nejen působí vlastní silou a vlastním způsobem, nýbrž také v síle hlavního činitele, a pokud je jím řízen. Pročež, ač oheň z vlastní síly nemučí některé podle více a méně podle způsobu hříchu, má to, pokud jeho činnost je uzpůsobována podle řádu božské spravedlnosti; jako také oheň výhně je uzpůsobován přičiněním dělníka ve své činnosti, pokud přísluší k účinku řemesla.

XCVII. ČLÁNEK 6.

Zda pekelný oheň je téhož druhu jako náš oheň.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň není téhož druhu jako tento tělesný oheň, který vidíme. Augustin totiž praví v XX. O Městě Božím, a je v Předloze: „Jaký jest oheň věčný, myslím, neví žádný člověk, leč snad komu Boží Duch ukázal." Ale povahu tohoto ohně všichni nebo téměř všichni znají. Tedy onen oheň není téhož druhu nebo povahy jako tenhle.

Mimo to Řehoř, vykládaje ono Job. 20, „Pohltí jej oheň, který se nezapaluje", praví: „Tělesný oheň, aby mohl býti, potřebuje tělesného přikládání; a nemůže býti, leč zapálen, ani trvati bez přikládání. Ale naopak oheň gehenny, ježto je tělesný a do sebe uvržené zavržené tělesné pálí, ani lidským úsilím se nezapaluje, ani dřívím se neživí; ale jednou stvořen trvá neuhasitelný, a zapálení nepotřebuje a záru nepostrádá." Tedy není téže povahy jako ten, jež vidíme.

Mimo to věčná a porušná nejsou téhož rázu, ježto ani společný rod nemají, podle Filosofova, v X. Metafysic. Ale tento oheň je porušný, onen však věčný; Mat. 25: „Odejděte ode mne, zlořeční, do ohně věčného." Tedy nejsou téže povahy.

Mimo to v povaze tohoto našeho ohně je, aby svítil. Ale pekelný oheň nesvítí; pročež Job. 18: „Zdaž světlo bezbožného nebude zhasnuto?" Tedy jako dříve.

Avšak proti, podle Filosofova v I. Topic, „každá voda s každou vodou je táž druhem". Tedy z téhož důvodu každý oheň s každým ohněm je týž druhem.

Mimo to Moudr. 11 se praví: „Čím kdo hřeší, tím je také mučen". Ale lidé hřeší smyslovými věcmi tohoto světa. Tedy je spravedlivé, aby týmiž byli trestáni.

Odpovídám: Musí se říci, že oheň, protože má největší sílu v činnosti mezi ostatními živly, má jiná tělesa za látku, jak se praví ve IV. Meteor. Pročež také se shledává dvojí oheň, totiž ve vlastní látce, pokud je ve své sféře, a v cizí látce, ať pozemské, jak je patrné na uhlí, nebo ve vzdušné, jak je patrné na plameni. Jakýmkoli pak způsobem se shledává oheň. vždy je týž druhem, co se týká přirozenosti ohně; může však býti různost v druhu vzhledem k tělesům, jež jsou látkou ohně. Pročež plamen a uhlí se liší druhem, a podobně ohnivá dřeva a ohnivá železa; a při tom nezáleží, zda jsou ohnivá z násilí, jak je patrné u železa, nebo z přírodního vnitřního původu, jak se přihází u síry. Že tedy pekelný oheň. v tom. co má z povahy ohně, je téhož druhu jako oheň, který je u nás, je zřejmé. Zda však onen oheň je ve vlastní látce nebo, je-li v cizí. v jaké je látce, je nám neznámo. A podle toho se může druhově lišiti od ohně, který je u nás, látkově uvažován. Má však některé odlišné vlastnosti od našeho ohně, jako že nepotřebuje zapálení, ani není živěn dřívím. Ale tyto různosti neukazují různost v druhu v tom, co náleží k povaze ohně.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví vzhledem k tomu, co je látkového v onom ohni, ne však vzhledem k povaze ohně.

K druhému se musí říci, že tento oheň, který je u nás, je živěn dřívím, a člověkem je zapalován, protože je uměle a násilím uveden do cizí látky. Ale onen oheň nepotřebuje dříví, jímž by byl živěn, protože buď je ve vlastní látce, nebo je v látce cizí ne násilím, nýbrž přirozeností z vnitřního původu. Pročež není zapálen člověkem, nýbrž Bohem, jenž onu přirozenost ustavil; a to je, co se praví Isai. 30: „Dech Páně jako tok síry zapalující ji."

K třetímu se musí říci, že jako těla zavržených budou téhož druhu, jako jsou nyní, i když nyní jsou porušná, tehdy však budou neporušná z příkazu božské spravedlnosti, a pro zastavení nebeského pohybu, tak také je s pekelným ohněm, jímž ona těla budou trestána.

Ke čtvrtému se musí říci, že svítiti nepřislouží ohni podle každého způsobu jsoucnosti, protože nesvítí, jsa ve vlastní látce. Pročež nesvítí ve vlastní sféře, jak praví filosofové; podobně také nesvítí oheň, jsoucí v nějaké cizí látce, jako když je v neprůsvitné látce pozemské, jako v síře: a po-

dobně je také, když nějakým hrubým kouřem jeho jasnost je zatemněna. Pročež, že pekelný oheň nesvítí, není dostatečným důkazem na to, že není téhož druhu.

XCVII. ČLÁNEK 7. ***Zda pekelný oheň je pod zemí.***

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že onen oheň není pod zemí, protože Job. 18. o zavrženém člověku se praví: „A z okrsku jej přinese." Tedy onen oheň, jímž zavržení budou trestáni, není pod zemí, nýbrž je mimo okrsek.

Mimo to žádné násilné a případkově nemůže býti věčné. Ale onen oheň bude v pekle na věky. Tedy tam nebude násilím, nýbrž přirozeně. Ale pod zemí nemůže býti oheň než násilím. Tedy pekelný oheň není pod zemí.

Mimo to v pekelném ohni všechna těla zavržených po dni soudu budou trápena. Ale ona těla naplní místo. Tedy, ježto bude největší množství zavržených, protože „pošetilých je nekonečný počet", Eccle. 1, největší musí býti prostor, v němž jest onen oheň obsažen. Ale zdá se nevhodné říkati, že pod zemí je takové vyhloubení, ježto díly země přírodně se nesou ke středu. Tedy onen oheň nebude pod zemí.

Mimo to Moudr. 11: „Čím kdo hřeší, tím bude též soužen." Ale zlí hřešili na zemi. Tedy oheň trestající je nemá býti pod zemí.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 14: „Peklo dole se hnulo vstříc tvému příchodu." Tedy pekelný oheň je pod námi.

Mimo to Řehoř praví: „Nevidím, co překáží, aby se věřilo, že peklo je pod zemí."

Mimo to Jon. 2, k onomu, „Uvrhl jsi mne do srdce moře", Glossa: „to jest, do pekla", místo čehož se praví v evangeliu: „V srdci země"; protože jako srdce je ve středu živočicha, tak se praví, že peklo je ve středu země.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, a jak máme v Předloze, „ve které části země je peklo, nikdo myslím neví, leč komu zjevil božský Duch". Pročež Řehoř, na tuto otázku otázan, odpovídá: „O této věci nerozvázně něco vyměřovati se neodvažuji. Někteří totiž mysleli, že peklo je na některé části země. Jiní však myslí, že je pod zemí." A toto mínění ukazuje jako důvodnější dvojmo: Nejprve ze samého obsahu jména, tak pravě: „Jestliže tedy říkáme podsvětí, protože vespod leží, co je země vůči nebi, to musí býti peklo vůči zemi." Za druhé z toho, že se praví Zjev. 5: „Nikdo, ani na nebi, ani na zemi, ani pod zemí nemohl otevřít knihu"; takže slova *na nebi* se týkají andělů; slova *na zemi* se týkají lidí žijících v těle; slova *pod zemí* se týkají duší jsoucích v pekle. Augustin pak se zdá také dotýkati dvou důvodů, proč je patřičné, aby peklo bylo pod zemí. Jeden jest, aby, „ježto duše zemřelých zhřešily milováním těla, to jim bylo uděláno, co se dělává tělu mrtvému, aby totiž byli pod zemí položeni". Jiný je, že jako je tíže v tělech, tak v duších smutek, a radost jako lehkost. Pročež, jako „podle těla, jestliže drží řád své váhy. níže jsou všechna těžší, tak podle ducha níže jsou všechna smutnější". A tak, jako vhodné místo pro radost vyvolených je ohňové nebe, tak vhodné místo pro smutek zavržených je nitro země. A nemá zviklati, co tamtéž praví Augustin, že „říká nebo myslí se, že je pod zemí", protože v II. kn. Odvol. toto opravuje, řka: „Zdá se mi, že jsem spíše měl učiti, že pod zemí je peklo, než udávati důvod, proč se praví nebo věří, že je pod zemí." Někteří filosofové pak tvrdili, že místo pekla je pod okrskem země, avšak nad povrchem země se strany nám protilehlé. A to zdá se, myslel Isidor, když řekl, že „slunce a země v pořadí, v němž byly stvořeny, budou státi, aby bezbožní, postaveni v mukách, nepožívali jejich světla". Kterýžto důvod by nebyl nic, kdyby se říkalo, že peklo je pod zemí. Jak však tato slova lze vyložit, bylo patrné svrchu. Pythagoras pak stanovil místo trestů ve sféře ohně, o níž řekl, že je ve středu celého okrsku; a onen kraj nazval žalářem Jovišovým, jak je patrné z Aristotela v II. O nebi a světě. Ale přece je shodnější s tím, co se praví v Písmě, když se řekne, že je pod zemí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Job: „S okrsku jej přinese Bůh", jest rozuměti o okrsku zemském, to jest, o tomto světě. A tímto způsobem vykládá Řehoř, řka: „S okrsku totiž je přinášén, když při zjevení nejvyššího soudce s tohoto světa je vzat, v němž zvráceně se chlubí". Ani se nemusí rozuměti, že okrsek se zde bere jako vesmír, jako by mimo celý vesmír bylo místo

trestů.

K druhému se musí říci, že na onom místě se uchovává oheň na věky z rozkazu Boží spravedlnosti; ačkoli podle své přirozenosti mimo své místo nemůže nějaký živel trvati na věky, hlavně když zůstává stav rození a rušení ve věcech. Oheň tam však bude nejsilnější teploty, protože jeho teplota bude odevšad shromážděna, pro chlad země, odevšad ji obklopující.

K třetímu se musí říci, že peklo nikdy nebude míti nedostatek prostoru, že by nestačilo obsáhnouti těla zavržených: peklo totiž Přísl. 30 se udává mezi třemi nenasytými. Ani není nevhodné, aby v nitru země nebylo božskou mocí takové vyhloubení, jež by mohlo obsáhnouti těla všech zavržených.

Ke čtvrtému se musí říci, že to, co se praví: „Čím kdo hřeší, tím je též mučen“, není nutné než v hlavních nástrojích hříchu; protože totiž člověk v duši hřeší, a i v těle, v obojím bude trestán. Nemusí však někdo na tom místě, kde zhřešil, býti trestán, ježto jiné místo je povinné poutníkům a jiné zavrženým. Nebo se musí říci, že to se rozumí o trestech, jimiž člověk je trestán na cestě; podle čehož kterákoliv vina má svůj přidružený trest, pokud „každý nezřízený duch je sám sobě trestem“, jak praví Augustin v I. Vyzn.

OTÁZKA XCVIII. O VŮLI A ROZUMU ZAVRŽENÝCH

Dělí se na devět článků.

Potom jest úvaha o náležejících k vůli a rozumu zavržených. A o tom je devět otázek:

1. Zda všechna vůle zavržených je špatná.
2. Zda někdy litují zel, jež učinili.
3. Zda by více chtěli nebýti než býti.
4. Zda by chtěli, aby jiní byli zavrženi.
5. Zda bezbožní mají Boha v nenávisti.
6. Zda mohou se proviňovati.
7. Zda mohou užívatí vědění zde nabytého.
8. Zda myslí někdy o Bohu.
9. Zda vidí slávu blažených.

XCVIII. ČLÁNEK 1. Zda všechna vůle zavržených je špatná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všechna vůle zavržených není špatná; protože, jak praví Diviš ve IV. hl. O Bož. Jmén., „démoni po dobrém a nejlepším dychtí, totiž býti, žíti a rozuměti“. Ježto tedy zavržení lidé nejsou horšího stavu než démoni, zdá se, že i oni mohou míti dobrou vůli.

Mimo to, jak praví Diviš tamtéž, „zlo je zcela nedobrovolné“. Jestliže tedy zavržení něco chtějí, chtějí to dobré nebo zdánlivé dobro. Ale vůle, jež o sobě je řízena k dobru, je dobrá. Tedy zavržení mohou míti dobrou vůli.

Mimo to někteří budou zavrženi, kteří z tohoto světa odnesli si některé pohotovosti ctností, jako pohané, kteří měli občanské ctnosti. Ale z pohotovostí ctností pochází chvalná vůle. Tedy v některých zavržených bude moci býti chvalná vůle.

Avšak proti, zatvrzelá vůle nikdy se nemůže kloniti než ke zlému. Ale zavržení lidé budou zatvrzelí, jako též démoni. Tedy jejich vůle nikdy nebude moci býti dobrá.

Mimo to, jako se má vůle zavržených ke zlu, tak vůle blažených k dobru. Ale blažení nikdy nemají vůli zla. Tedy ani zavržení nemají nějakou dobrou vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že v zavržených lze dvojí vůli uvažovati, totiž vůli rozváženou a vůli přírodní. Přírodní sice není od nich, nýbrž od původce přírody, jenž do přírody vložil tento sklon,

jenž sluje přírodní vůle. Pročež, ježto příroda v nich zůstává, podle toho bude v nich možná dobrá přírodní vůle. Ale vůle rozvážená je v nich samých, pokud je v jejich moci nakloniti se citem k tomu nebo onomu; a taková vůle je v nich pouze špatná. A to proto, že jsou dokonale odvráceni od posledního cíle správné vůle, a žádná vůle nemůže býti dobrá, leč zařízením k řečenému cíli. Pročež, i když chtějí nějaké dobro, přece je nechtějí dobře, aby z toho jejich vůle mohla slouiti dobrá.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Divišovo se rozumí o přírodní vůli, jež je sklon přírody k nějakému dobru; avšak ten přírodní sklon jejich zlobou je porušen, pokud po tomto dobru, po němž přírodně touží, dychtí za nějak špatných okolností.

K druhému se musí říci, že zlo jakožto zlo nehýbá vůlí, nýbrž pokud je domnělým dobrem. Ale to z jejich zloby vychází, že to, co je zlo, hodnotí jako dobro. A proto jejich vůle je špatná.

K třetímu se musí říci, že pohotovosti občanských ctností nezůstávají v odloučené duši, protože ony ctnosti zdokonalují pouze v občanském životě, jenž nebude po tomto životě. Kdyby však zůstaly, nikdy by nevesly ve skutek, jakožto vázány zatvrzelostí myslí.

XCVIII. ČLÁNEK 2.

Zda zavržení litují zel, jež učinili.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zavržení nikdy nelitují zel, jež učinili, protože praví Bernard k Velepísni, že „zavržený vždy chce svou ničemnost, již učinil“. Tedy nikdy nelitují spáchaného hříchu.

Mimo to chtěti nehřešiti je dobrá vůle. Ale zavržení nikdy nebudou míti dobrou vůli. Tedy *zavržení* nikdy nebudou chtít, aby nebyvali hřešili; a tak totéž, co dříve.

Mimo to podle Damašského v II. O víře orthod. „to je lidem smrt, co andělům pád“. Ale vůle anděla po pádu je nezvratná tím způsobem, že nemůže odstoupiti od volby, již dříve zhřešil. Tedy ani zavržení nemohou litovati hříchů, jimi spáchaných.

Mimo to větší bude zvrácenost zavržených v pekle než hříšníků na tomto světě. Ale někteří hříšníci na tomto světě nelitují hříchů od nich spáchaných, buď pro zaslepení myslí, jako bludaři, nebo pro zatvrzelost, jako kteří se radují, když zle učinili, a jásají ve věcech nejhorších, jak se praví Přísl. 2. Tedy, atd.

Avšak proti, Moudr. 5 o zavržených se praví: „V nitru pokání činíce.“ Mimo to Filosof ve IV. Ethic. praví, že „lítostí jsou naplněni špatní; brzo totiž je rmoutí, co je dříve těšilo.“ Tedy zavržení, ježto jsou nejvíce špatní, více litují.

Odpovídám: Musí se říci, že litovati hříchu se přihází dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. O sobě pak lituje hříchu, kdo se od hříchu jakožto hříchu odvrací, případkově pak, kdo jej nenávidí pro něco připojeného, jako trest nebo něco takového. Zlí tedy nebudou litovati hříchů o sobě řečeno, protože vůle zla hříchu v nich zůstává; budou však litovati případkově, pokud se budou trápati nad trestem, jež trpí za hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že zavržení chtějí špatnost, ale odmítají trest; a tak případkově litují spáchané špatnosti.

K druhému se musí říci, že chtěti nezhřešiti pro hanebnost ničemnosti je dobrá vůle; ale to nebude u zavržených.

K třetímu se musí říci, že bez nějakého odvrácení vůle se stane, že zavržení litují hříchů, protože nebudou odmítati ve hříších to, co dříve žádali, nýbrž něco jiného, totiž trest.

Ke čtvrtému se musí říci, že na tomto světě lidé jakkoli zatvrzelí případkově litují svých hříchů, jsou-li za ně trestáni; protože, jak praví Augustin, v knize Osmdesátidvou otáz., „vidíme také, že nejdivočejší zvířata bolestné tresty zdržují od největších rozkoší.“

XCVIII. ČLÁNEK 3.

Zda zavržení správným a rozváženým rozumem chtějí nebyti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zavržení správným a rozváženým rozumem nemohou chtít nebyti. Augustin totiž praví v III. O svob. rozhod.: „Uvažuj, jak veliké dobro je byti, jež i

blažení a bídní chtějí; více totiž je býti a býti bídným než zcela nebyti."

Mimo to Augustin tamtéž dokazuje: „Výběr předpokládá volbu." Ale nebytí není volitelné, ježto nemá zdání dobra, ježto nic není. Tedy nebytí nemůže býti více žádoucí pro zavržené než bytí.

Mimo to většímu zlu jest více utíkati. Ale nebytí je největší zlo, ježto odnímá zcela dobro, takže nic nezanechává. Tedy nebytí se má více utíkati než bytí bídnému; a tak totéž, co dříve.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 9: „V oněch dnech budou toužiti lidé zemřítí, a prchne smrt od nich."

Mimo to bída zavržených převyšuje všechnu bídu tohoto světa. Ale k uniknutí bídě tohoto světa je některým žádoucí zemřítí; pročez se praví Eccli 41: „Ó smrti, dobrý je tvůj soud potřebnému člověku, i komu ubylo sil, sešlému věkem, i kdo o všechno pečuje, i nevěřícímu, který ztrácí moudrost." Tedy mnohem více je zavrženým podle uváženého rozumu žádoucí nebytí.

Odpovídám: Musí se říci, že nebytí lze dvojmo uvažovati: jedním způsobem o sobě, a tak žádáním způsobem není žádoucí, ježto nemá nějaký ráz dobra, nýbrž je čiré postrádání dobra. Jiným způsobem lze uvažovati, pokud odnímá trestnost života nebo nějakou bídu; a tak nebytí dostává ráz dobra; „postrádati zla je totiž jakési dobro", jak praví Filosof v V. Ethic. A na tento způsob je lepší pro zavržené nebytí než býti bídnými. Pročez Mat. 26 se praví: „Dobré by mu bylo, kdyby se nebyl narodil onen člověk;" a Jer. 20 k onomu, „zlořečený den, v němž jsem se narodil", atd., praví Glossa: „Lepší je nebytí než zle býti." A podle toho zavržení mohou podle uváženého rozumu chtítí nebytí.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustina jest rozuměti, že nebytí není o sobě volitelné, nýbrž případkově, pokud totiž ukončuje bídu. Co totiž říká, že býti a žítí všichni žádají přírodně, není třeba bráti co do života špatného a porušeného a toho, který je ve smutcích, jak praví Filosof, v IX. Ethic, nýbrž naproste.

K druhému se musí říci, že nebytí není volitelné o sobě, nýbrž toliko případkově, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že třeba nebytí je největší zlo, pokud zbavuje bytí, je přece velmi dobré, pokud zbavuje bídy, jež je z největších zel; a tak se volí nebytí.

XCVIII. ČLÁNEK 4.

Zda zavržení v pekle by chtěli, aby jiní byli zavrženi, kteří nejsou zavrženi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení v pekle by nechtěli, aby jiní byli zavrženi, kteří nejsou zavrženi, protože Luk. 16 se praví o boháči, který prosil za své bratry, aby nepřišli na místo muk. Tedy z téhož důvodu jiní zavržení by aspoň nechtěli, aby jejich tělesní přátelé byli zavrženi v pekle.

Mimo to nezřízené city nejsou od zavržených odňaty. Ale někteří zavržení nezřízeně milovali některé nezavržené. Tedy by nechtěli jejich zlo, což je býti zavržen.

Mimo to zavržení netouží po zvětšení svého trestu. Ale kdyby četnější byli zavržení, větší by byl jejich trest, jako také rozmnožení blažených zvětšuje jejich radost. Tedy zavržení by nechtěli, aby spasení byli zavrženi.

Avšak proti jest, co Isai. 14 k onomu, „Povstali z trůnů" praví Glossa: „Útěchou je pro zlé míti mnohé společníky trestů".

Mimo to v zavržených nejvíce vládne závist. Tedy litují štěstí blažených, a touží po jejich zavržení.

Odpovídám: Musí se říci, že jako v blažených v otčině bude nejdokonalejší láska, tak v zavržených bude nejdokonalejší nenávisť. Pročez, jako svatí se budou radovati ze všech dobrých, tak i bezbožným budou bolestí všichni dobří. Pročez i štěstí svatých jimi uvažované velice je sužuje, pročez se praví Isai. 26: „Ať vidí a jsou zahanbeni revnivci lidu; a oheň ať tvé nepřátele ztráví." Pročez by chtěli, aby všichni dobří byli zavrženi.

K prvnímu se tedy musí říci, že tak veliká bude závist u zavržených, že i slávu blízkých budou záviděti, ježto sami jsou v nejvyšší bídě, ježto i v tomto životě se to přihází se vzrůstem závesti.

Avšak přece méně budou závidět blízkým než jiným a větší by byl jejich trest, kdyby všichni blízcí byli zavrženi a jiní spaseni, než kdyby někteří z jejich blízkých byli spaseni. A odtud bylo, že boháč žádal, aby jeho bratři byli vytrženi ze zavržení. Věděl totiž, že někteří budou vytrženi; raději by však byl chtěl, aby jeho bratři byli se všemi jinými zavrženi.

K druhému se musí říci, že obliba, jež se nezakládá na čestném, snadno se trhá, a hlavně u špatných lidí, jak praví Filosof v IX. Ethic. Pročež zavržení nezachovají přátelství k těm, jež nezřízeně měli v oblibě. Ale v tom jejich vůle zůstane zvrácená, že příčinu nezřízené obliby dosud budou mít v oblibě.

K třetímu se musí říci, že ačkoli z množství zavržených trest jednotlivých se zvětšuje, přece tolik vzroste nenávist a závist, že spíše volí větší muka s mnohými než menší sami.

XCVIII. ČLÁNEK 5.

Zda zavržení mají v nenávisti Boha.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení nemají v nenávisti Boha; protože, jak praví Diviš, „všemi je milované dobro a krásno, jež je příčinou všeho dobra a krásy.“ To však je Bůh. Tedy Bůh od nikoho nemůže být nenáviděn.

Mimo to nikdo nemůže mít v nenávisti samu dobrotu, jako ani chtít samu zlobu: „zlo totiž je vůbec nechtěné“, jak praví Diviš IV. O Bož. Jmén. Tedy nikdo ho nemůže mít v nenávisti.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 73: „Pýcha těch, kteří tě nenávidí, vystupuje vždycky.“

Odpovídám: Musí se říci, že cit je pohybován dobrem nebo zlem postřehnutým. Bůh však je postřehován dvojmo, totiž v sobě, jako blaženými, kteří jej vidí bytnostně; a z účinků, jako námi a zavrženými. Sám totiž v sobě, ježto je bytnostně dobrota, nemůže se nějaké vůli nelíbiti; pročež, kdokoli jej bytnostně vidí, nemůže jej mít v nenávisti. Ale některé z jeho účinků jsou odporující vůli, pokud se někomu protíví. A podle toho někdo může mít Boha v nenávisti, ne k vůli němu, nýbrž pro účinky. Zavržení tedy, Boha poznávající v účinku spravedlnosti, jež je trest, mají jej v nenávisti, jakož i tresty, jež snášejí.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Divišovo jest rozuměti o přírodní žádosti; ta však v zavržených je zvrácená skrze to, co se přidá z rozvážené vůle, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že onen důvod by dokazoval, kdyby zavržení Boha v něm samém poznávali, pokud je bytnostně dobrý.

XCVIII. ČLÁNEK 6.

Zda zavržení se provinují.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení se provinují. Zavržení totiž mají špatnou vůli, jak se praví v Předloze. Ale špatnou vůli, kterou zde měli, se provinili. Tedy jestliže se neprovinují, ze svého zavržení odnášejí prospěch.

Mimo to zavržení jsou téhož stavu jako démoni. Ale démoni se provinují po svém pádu: pročež hadu, který člověka navedl ke hříchu, byl Bohem uvalen trest, jak se praví Gen. 3. Tedy i zavržení se provinují.

Mimo to nezřízený skutek, vycházející ze svobody rozhodování, není omluven od provinění, i když je nějaká nutnost, které je si někdo příčinou: opilý totiž zasluhuje dvojí trest, spáchá-li z opilství nějaký jiný hřích, jak se praví v III. Ethic. Ale také zavržení byli sami sobě příčinou vlastní zatvrzelosti, jež působí jakousi nutnost hřešiti. Tedy, ježto jejich nezřízený skutek vychází ze svobodného rozhodování, nejsou omluveni od provinění.

Avšak proti, trest se staví proti vině. Ale zvrácená vůle u zavržených vychází ze zatvrzelosti, jež je jejich trestem. Tedy zvrácená vůle v zavržených není vinou, již se provinují.

Mimo to po posledním konci nezůstává nějaký pohyb, nebo pokrok v dobru nebo zlu. Ale zavržení hlavně po soudném dni dospějí k poslednímu konci svého zavržení, protože „tehdy budou mít konec dvě obce“, jak praví Augustin v Enchir. Tedy zavržení po soudném dni se nebudou zvrácenou vůlí provinovati, protože tak by vzrůstalo jejich zavržení.

Odpovídám: Musí se říci, že je rozdíl u zavržených před dnem soudu a potom. Všichni totiž

obecné vyznávají, že po dni soudu nebude nějaká zásluha nebo provinění. A to proto, že zásluha nebo provinění jsou zařízeny k dosažení nějakého dalšího dobra nebo zla. Po dni soudu však bude poslední dokonání dober a zel, takže nic nebude třeba dále přidávati z dobra nebo zla. Pročež také dobrá vůle v blažených nebude zásluhou, nýbrž odměnou; a zlá vůle nebude v zavržených provinění, nýbrž toliko trest. Neboť činnosti ctností jsou především ve štěstí, a jejich protivy jsou především v bídě, jak se praví v I. Ethic. Ale někteří praví, že před dnem soudu i blažení zasluhují, i zavržení se provinují. Ale to nemůže býti stran bytnostní odměny nebo hlavního trestu, ježto v tom obojí došli ke konci. Může to však býti stran případkové odměny nebo druhotného trestu, jež se mohou zvětšovati až do dne soudu: a to hlavně u démonů nebo dobrých andělů, jejichž službou někteří jsou vedeni ke spáse, z čehož radost blažených andělů vzrůstá; nebo k zavržení, z čehož roste trest zavržených.

K prvnímu se tedy musí říci, že to znamená, že nejvyšší škoda dospěla k nejvyššímu zlu; z čehož se přihází u zavržených, že se nemohou provinovati; pročež je patrné, že z hříchu si neodnášejí prospěch.

K druhému se musí říci, že k službě zavržených lidí nenáleží vésti jiné k zavržení, jako náleží ke službě démonů, pročež se provinují vzhledem k druhotnému trestu.

K třetímu se musí říci, že nejsou omluveni od provinění proto, že mají nutnost hřešiti, nýbrž protože dospěli k nejvyššímu zlu. Avšak nutnost hřešiti, již jsme příčinou, omlouvá od viny, pokud je nějakou nutností, protože každý hřích musí býti dobrovolný; ale že neomlouvá je odtud, že vycházela z předcházející vůle, a tak celé provinění následující viny se zdá náležeti k první vině.

XCVIII. ČLÁNEK 7.

Zda zavržení mohou užívatí znalosti, kterou měli na tomto světě.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že zavržení nemohou užívatí znalosti, již měli na tomto světě. V užívání vědění je totiž největší potěšení. Ale v nich se nesmí stanoviti nějaké potěšení. Tedy nemohou v nějakém pozorování užívatí vědění dříve nabytého.

Mimo to zavržení jsou ve větších trestech, než jsou nějaké tresty tohoto světa. Ale na tomto světě, když někdo je postaven v největších útrapách, nemůže uvažovati nějaké rozumové závěry, zabaven od bolesti, jež trpí. Tedy mnohem méně v pekle.

Mimo to zavržení jsou podrobeni času. Ale „délka času je příčinou zapomenutí“, jak se praví ve IV. Fysic. Tedy zavržení zapomenou ta, jež zde věděli.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 16 zavrženému boháči: „Vzpomeň, žes obdržel dobra za svého života.“

Mimo to rozumové podoby zůstávají v odloučené duši, jak svrchu bylo řečeno. Nemohou-li jich tedy užívatí, nadarmo by v nich zůstávaly.

Odpovídám: Musí se říci, že jako pro dokonalou blaženost svatých nic nebude v nich, co by nebylo látkou radosti, tak nic nebude v zavržených, co by nebylo pro ně látkou a příčinou smutku, ani nebude chyběti nic, co by mohlo náležeti k smutku, aby jejich bída byla dokonána. Pozorování pak nějakých známých v něčem uvádí radost buď se strany poznávaných, pokud jsou milována, nebo se strany samého poznání, pokud je vhodné a dokonalé. Může však býti i důvodem smutku se strany poznávaných, jež mají vrozeno zarmoutiti, a se strany samého poznání, pokud se pozoruje jeho nedokonalost; jako když uvažuje někdo, že je slabý v poznání nějaké věci, po jejímž dokonalém poznání touží. Tak tedy v zavržených bude skutková úvaha těch, jež dříve věděli, jako látka smutku, ne však jako příčina potěšení. Budou totiž uvažovati i zla, jež učinili, za něž byli zavrženi, i dobra těšící, jež ztratili, a z obojího budou mučeni; podobně také budou mučeni proto, že budou uvažovati, že znalost, již měli o věcech badání, je nedokonalá, a že ztratili nejvyšší její dokonalost, již mohli dosíci.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoliv úvaha vědění o sobě těší, přece z nějakého případku může býti příčinou smutku, jak z řečených je patrné. A tak bude u zavržených.

K druhému se musí říci, že na tomto světě duše se spojuje s porušným tělem, pročež tím, že tělo je sužováno, úvaze duše se překází. Ale v budoucnu duše nebude tak tažena tělem, nýbrž jakkoli tělo bude sužováno, přece duše stále bude uvažovati jasně ona, jež jí budou moci býti pří-

činou žalu.

K třetímu se musí říci, že čas je příčinou zapomenutí případkově; pokud pohyb, jehož je mírou, je příčinou přeměny. Ale po soudném dni nebude pohybu nebe, pročez ani zapomenutí nebude možné z jakékoliv délky; ale před soudným dnem odloučená duše se nemění ve svém uzpůsobení skrze pohyb nebe.

XCVIII. ČLÁNEK 8.

Zda zavržení někdy budou přemýšleti o Bohu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že zavržení někdy budou přemýšleti o Bohu, protože nelze skutkově nenávidět než to, o čem se přemýšlí. Ale zavržení budou mít v nenávisti Boha, jak se praví v Předloze. Tedy budou někdy přemýšleti o Bohu.

Mimo to zavržení budou mít hryzení svědomí. Ale svědomí trpí hryzení za vykonané proti Bohu. Tedy budou někdy o Bohu přemýšleti.

Avšak proti, nejdokonalejší přemýšlení člověka je, které je o Bohu. Ale zavržení budou v nejnedokonalejším stavu. Tedy o Bohu nebudou přemýšleti.

Odpovídám: Musí se říci, že Boha lze uvažovati dvojmo: jedním způsobem o sobě a podle toho, co je mu vlastní, totiž býti původem veškeré dobroty. A tak žádným způsobem o něm nelze přemýšleti bez potěšení; pročez tak žádným způsobem nebude uvažován zavrženými. Jiným způsobem podle toho, co je mu jako případkové v jeho účincích, jako trestati nebo něco takového; a podle toho úvaha o Bohu může přivoditi smutek. A tím způsobem zavržení budou přemýšleti o Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že zavržení nebudou mít v nenávisti Boha, leč pro trestání a zakazování toho, co souhlasí s jejich špatnou vůlí; pročez nebudou ho uvažovati než jako trestajícího a zakazujícího.

A tím je patrné řešení *k druhému*, protože svědomí nehryže pro hřích, leč pokud je proti božskému příkazu.

XCVIII. ČLÁNEK 9.

Zda zavržení vidí slávu blažených.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že zavržení nevidí slávu blažených. Více totiž jest od nich vzdálena sláva blažených než ta, jež se dějí na tomto světě. Ale oni nevidí, co se u nás děje; pročez Řehoř, k onomu Job 14, „Ať jsou vznešení jeho synové“, atd. praví: „Jako ti, kdo dosud žijí, nevědí, na kterém místě jsou duše zemřelých; tak mrtví, kteří tělesně žili, nevědí, jak život žijících kolem nich je upraven.“ Tedy mnohem méně mohou vidět slávu blažených.

Mimo to, co se uděluje svatým v tomto životě jako veliký dar, nikdy se neudělí zavrženým. Ale Pavlovi jako veliký dar bylo uděleno vidět onen život, v němž svatí věčně žijí s Bohem, jak se praví II. Kor. 12 v Glosse. Tedy zavržení nebudou vidět slávu blažených.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 16, že boháč postaven v mukách viděl Abrahama a Lazara v jeho lůně.

Odpovídám: Musí se říci, že zavržení před dnem soudu budou vidět blažené ve slávě; ne tím způsobem, že poznají, jaká jest jejich sláva, nýbrž pouze poznají, že jsou v nějaké nedocenitelné slávě; a to je pobouří, jak bolestnou závistí z jejich štěstí, tak proto, že oni takovou slávu ztratili. Pročez se praví Moudr. 5 o bezbožných: „Vidouce pobouří se strašným strachem.“ Ale po dni soudu zcela budou zbaveni vidění blažených; avšak tím se jejich trest neumenší, nýbrž vzroste, protože si zapamatují slávu blažených, již viděli při soudu, nebo před soudem; a to jim bude mukou. Ale dále budou souzeni tím, že uvidí, že jsou považováni za nehodné i pohledu na slávu, již si svatí zasloužili.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, jež se dějí v tomto světě, by nesužovala zavržené v pekle, kdyby byla viděna, tak jako pohled na slávu svatých: pročez se ta, jež se zde dějí, neukazují zavrženým, tak jako sláva svatých; ačkoli také z těch, jež se zde dějí, se jim ukazují ta, z nichž mohou mít smutek.

K druhému se musí říci, že Pavel nahlédl do onoho života, v němž svatí s Bohem žijí, okusiv

ho a do budoucna dokonaleji doufaje, což není u zavržených; a proto není podobné.

OTÁZKA XCIX.

O MILOSRDENSTVÍ A SPRÁVEDLNOSTI BOŽÍ VŮČI ZAVRŽENÝM

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o spravedlnosti a milosrdenství Božím vůči zavrženým.

A o tom je pět otázek:

1. Zda z božské spravedlnosti se uvaluje zavrženým věčný trest.
2. Zda božským milosrdenstvím všechen trest jak lidí, tak démonů se skončí.
3. Zda aspoň trest lidí se skončí.
4. Zda aspoň trest křesťanů.
5. Zda oněch, kteří konali skutky milosrdenství.

XCIX. ČLÁNEK 1.

Zda z božské spravedlnosti se uvaluje věčný trest hříšníkům.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že z božské spravedlnosti se neuvaluje hříšníkům věčný trest. Trest totiž nesmí převyšovati vinu: Deut. 25: „Podle míry hříchu bude i míra rán.“ Ale vina je časná. Tedy trest nemá býti věčný.

Mimo to ze dvou smrtelných hříchů jeden je větší než druhý. Tedy jeden má býti trestán větším trestem než druhý. Ale žádný trest není větší než věčný, ježto je nekonečný. Tedy není každému smrtelnému hříchu povinný věčný trest; a není-li jednomu povinný, žádnému není povinný, ježto jejich rozdíl není nekonečný.

Mimo to spravedlivý soudce neuvaluje trest než na polepšení: pročez v II. Ethic. se praví, že „tresty jsou jakési léky“. Ale že bezbožní na věky jsou trestáni, to není na jejich polepšení, ježto tehdy nebude nikoho, kdo by mohl tím býti napraven. Tedy podle božské spravedlnosti není uvalen věčný trest za hříchy.

Mimo to, co není o sobě chtěné, nikdo nechce, leč pro nějaký užitek. Ale tresty nejsou od Boha o sobě chtěné, neboť ho netěší tresty. Ježto tedy žádný užitek nemůže nastati ze zvěčnění trestu, zdá se, že se takový trest nemá za hřích uvalovati.

Mimo to nic případkového není ustavičné, jak se praví v I. O nebi a světě. Ale trest je z těch, jež jsou případkově, ježto je proti přirozenosti. Tedy nemůže býti věčný.

Mimo to spravedlnost Boží se zdá vyžadovati, aby hříšníci byli zničeni, protože za nevděčnost zasluhuje někdo ztrátu dobrodiní. Mezi ostatními dobrodiními Božími však je samo bytí. Pročez se zdá spravedlivé, aby hříšník, který byl Bohu nevděčný, samo bytí ztratil. Ale kdyby byli hříšníci zničeni, jejich trest nemůže býti ustavičný. Tedy se nezdá souhlasné s božskou spravedlností, aby hříšníci ustavičně byli trestáni.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 25: „Půjdou ti,“ totiž hříšníci, „do věčného trestu.“

Mimo to, jak se má odměna k zásluze, tak se má trest k vině. Ale podle božské spravedlnosti časné zásluze je povinná věčná odměna: Jan. 6: „Každý, kdo vidí Syna a věří v něj, má život věčný.“ Tedy i časné vině podle božské spravedlnosti je povinný věčný trest.

Mimo to podle Filosofova v V. Ethic, trest se odměňuje podle hodnoty toho, proti komu se hřeší, pročez větším trestem je trestán, kdo políčkem udeří vladaře, než kdo jiného. Ale kdokoli hřeší smrtelně, hřeší proti Bohu, jehož příkazy přestupuje, a jehož čest jinému vzdává, ježto jiného činí cílem, ježto velebnost Boží je nekonečná. Tedy, kdokoli hřeší smrtelně, je hoden nekonečného trestu; a tak se zdá, že spravedlivě za smrtelný hřích je někdo ustavičně trestán.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto trest má dvojí velikost, totiž podle síly tvrdosti a podle délky času, velikost trestu odpovídá velikosti viny podle síly tvrdosti, takže, když někdo tíže zhřešil, podle toho těžší trest se mu ukládá. Pročez Zjev. 18: „Kolik se vyvýšil, a byl v rozkoších, tolik mu dejte trápení a nářku.“ Neodpovídá však délka trestu trvání viny, jak praví Augustin XXI. O Měs-

tě Božím. Neboť cizoložství, jež se vykoná v mžiku času, netrestá se mžikovým trestem, ani podle lidských zákonů. Ale délka trestu přihlíží k uzpůsobení hřešícího. Někdy totiž ten, kdo hřeší v nějaké obci, stává se hodným úplného vypuzení ze společenství občanů buď věčným vyhnáním nebo také smrtí. Někdy však se nestává hodným, aby vůbec byl vyloučen ze společenství občanů; a proto, aby mohl býti vhodným členem obce, trest se mu prodlužuje nebo zkracuje, pokud se hodí na jeho vyléčení, aby v obci vhodně a pokojně mohl žíti. A tak také podle božské spravedlnosti někdo za hřích se stává hodným zcela vyloučení ze společenství obce Boží, což se stává každým hříchem, jímž hřeší proti lásce, jež je poutem jednotícím řečenou obec. A proto za smrtelný hřích, jenž je protivou lásky, někdo, na věky vyloučen ze společnosti svatých, je přiřčen věčnému trestu, protože, jak praví Augustin, „co jest odstraniti z této smrtelné obce lidí trestem první smrti, to jest z oné obce nesmrtelné lidí trestem druhé smrti odstraniti“. Že však trest, jež světská obec uvaluje, se nepočítá za ustavičný, to je případkově, buď protože člověk ustavičně nezůstává nebo také že sama obec zaniká. Pročež, kdyby člověk ustavičně žil, trest vyhnání nebo otroctví, jež lidským zákonem se uvaluje, by v něm ustavičně zůstával; kteří však tím způsobem hřeší, že přece proto se nestávají hodnými býti zcela vyloučení ze společenství svaté obce, jako hřešící všedně, tím jejich trest bude kratší nebo delší, čím více nebo méně budou očištitelní, pokud je hříchy více nebo méně pronikly, což se zachovává v trestech tohoto světa a očištcе podle božské spravedlnosti.

Shledává se však také označení jiných důvodů od svatých, proč spravedlivě za časný hřích někdo je ustavičným trestem trestán. Jeden je, že zhřešili proti věčnému dobru, když pohrdli věčným životem; a to je také, co praví Augustin v řečené knize: „Stal se hodným věčného zla, kdo v sobě zahubil to dobro, jež mohlo býti věčné.“ Jiný důvod je, že člověk zhřešil ve své věčnosti. Pročež Řehoř praví ve IV. Rozhov.: „K veliké spravedlnosti soudícího náleží, aby nikdy nepostrádali trestu, kteří v tomto životě nikdy nechtěli postrádati hříchu.“ A jestliže se namítá, že někteří hřešící smrtelně činí předsevzetí někdy svůj život v lepší změnit, a tak podle toho by nebyli hodní věčného trestu, jak se zdá, musí se říci podle některých, že Řehoř mluví o vůli, jež se zjevuje skutkem. Kdo totiž klesá ve smrtelný hřích vlastní vůlí, klade se do stavu, z něhož se nemůže vybavit leč s pomocí božskou: pročež tím samým, že chce hřešiti, v důsledku chce v hříchu zůstat ustavičně. Člověk totiž je „duch jdoucí“, totiž ke hříchu, „a nevracející se“ sám sebou, Žalm. 77. Jako kdyby se někdo vrhl do jámy, odkud by nemohl vyjít leč s pomocí, mohlo by se říci, že na věky tam chtěl zůstat, jakkoliv jinak myslel. Nebo se může říci, a lépe, že tím samým, že smrtelně hřeší, staví svůj cíl do stvoření. A protože ke konci života je zařízen celý život, proto tím samým celý svůj život řídí k onomu hříchu; a chtěl by ustavičně v onom hříchu zůstat, kdyby to pro něho bylo beztrestné. A to je, co praví Řehoř k onomu Job. 41: „Bude považovati propast za stárnoucí“, praví: „Špatní proto s koncem zhřešili, že s koncem žili; chtěli by totiž bez konce žíti, aby bez konce mohli ve svých špatnostech zůstat; neboť více žádají hřešiti než žíti.“ Lze též označiti jiný důvod, proč trest smrtelné viny je věčný: protože se jí hřeší proti Bohu, který je nekonečný. Pročež, ježto nemůže býti trest nekonečné síly, protože tvor není schopný nějaké nekonečné jakosti, vyžaduje se, aby byl aspoň trváním nekonečný. Je také čtvrtý důvod na totéž: protože vina zůstává na věky, ježto vina nemůže býti odpuštěna bez milosti, kterou nemůže člověk po smrti získati; a trest nemá přestat, dokud zůstává vina.

K prvnímu se tedy musí říci, že trest se nemá rovnati vině podle velikosti trvání, jak se vidí také konáno lidskými zákony. Nebo se musí říci, jak řeší Řehoř, že ačkoli vina je skutkově dočasná, vůle přece je věčná.

K druhému se musí říci, že velikosti hříchu odpovídá velikost trestu podle síly. A proto tresty nestejných smrtelných hříchů budou nestejně síly, stejné však trváním.

K třetímu se musí říci, že tresty, jež se uvalují těm, kteří ze společnosti obce nejsou vyhnáni, jsou zařízeny k jejich polepšení. Ale ony tresty, jimiž zcela jsou někteří ze společnosti obce vyhlazeni, nejsou na jejich polepšení; mohou však býti na polepšení a pokoj jiných, kteří zůstávají v obci. A tak věčné zavržení bezbožných je na polepšení těch, kteří jsou nyní v Církvi: nejsou totiž tresty na polepšení pouze tehdy, když jsou vykonávány, nýbrž také, když jsou určovány.

Ke čtvrtému se musí říci, že tresty bezbožných na věky trvajících nebudou zcela neúčinné. Jsou totiž užitečné na dvojí: nejprve na to, že se v nich zachovává božská spravedlnost, jež je Bo-

hu milá sama pro sebe; pročez Řehoř: „Všemohoucí Bůh, protože je vlídný, nepase se na mučení bídých; protože však je spravedlivý, neustane na věky od msty na ničemných." Za druhé na to, aby se z nich vyvolení radovali, ježto v nich pozorují Boží spravedlnost, a když poznávají, že jim unikli. Pročez Žalm. 57: „Bude se veseliti spravedlivý, až uvidí pomstu", atd. a Isai. 66: „Budou", totiž bezbožní, „až sytou podívanou každému tělu", totiž svatým, jak praví Glossa. A to je, co praví Řehoř: „Všichni špatní, určení věčné muce, jsou sice svou špatností trestáni, a přece k něčemu budou hořeti, totiž aby všichni spravedliví i v Bohu viděli radosti, jichž okoušejí, i v oněch pozorovali muka, jimž unikli: aby tím více poznávali, že na věky jsou dlužníky božské spravedlnosti, čím více pozorují, že na věky jsou trestána zla, jež jeho pomocí přemohli."

K pátému se musí říci, že, ačkoli trest případkově odpovídá duši, přece o sobě odpovídá duši nakažené hříchem. A protože vina ustavičně v ní zůstane, proto také trest bude ustavičný.

K šestému se musí říci, že vlastně řečeno trest odpovídá vině podle nezřízenosti, jež se v ní nalézá, a ne podle hodnoty toho, proti komu se hřeší, protože tak každému hříchu by odpovídal trest nekonečné síly. Ačkoli tedy tím, že někdo hřeší proti Bohu, který je původce bytí, zasluhuje ztratiti samo bytí, uvažuje-li se však nezřízenost samého skutku, není mu povinna ztráta bytí, protože bytí se předpokládá k zásluze a provinění; ani nezřízenosti hříchu bytí se neodnímá nebo neruší; a proto nemůže bytí povinným trestem nějaké viny zbavení samého bytí.

XCIX. ČLÁNEK 2.

Zda z Božího milosrdenství končí se všechn trest jak zavržených, tak démonů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že z Božího milosrdenství se skončí všechn trest jak lidí, tak démonů; Moudr. 11: „Smilováváš se nade všemi, Pane, poněvadž všechno můžeš." Ale mezi vším jsou obsaženi též démoni, kteří jsou tvory Božími. Tedy i trest démonů se skončí.

Mimo to Řím. 11: „Uzavřel Bůh všechno pod hříchem, aby se nade všemi smilovával." Ale Bůh uzavřel demony pod hříchem, to jest, dopustil uzavření. Tedy se zdá, že i nad demony se někdy smiluje.

Mimo to, jak praví Anselm v II. Proč Bůh člověkem: „Není spravedlivé, aby Bůh tvora, jež učinil pro blaženost, zcela nechal zahynouti." Tedy se zdá, ježto každý tvor rozumový byl stvořen k blaženosti, že není spravedlivé, aby byl ponechán úplné záhubě.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 25: „Odejděte ode mne, zlořečení, do věčného ohně, který je připraven ďáblu a jeho andělům." Tedy věčně budou trestáni.

Mimo to, jako dobří andělé se stali blaženými obrácením k Bohu, tak zlí andělé se stali bídými odvrácením od Boha. Skončí-li se tedy bída zlých, i blaženost dobrých bude míti konec, což je nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v XXÍ. O Městě Božím, „Byl blud Origenův, že démoni jednou milosrdenstvím Božím budou vysvobozeni z trestů." Ale ten blud byl Církví zavržen pro dvojí: nejprve, protože zřejmě odporuje výroku svatého Písma, jenž jest Zjev. 20: „Ďábel, který je sváděl, byl poslán do jezera ohně a síry, kde i zvířata a lžiproroci budou mučeni dnem i nocí na věky věkův," čím obyčejně se v Písmě naznačuje věčnost. Za druhé, protože s jedné strany příliš rozšiřoval milosrdenství Boží, a s druhé strany je příliš zúžoval. Zdá se totiž, že z téhož důvodu dobří andělé ve věčné blaženosti zůstávají a špatní andělé jsou na věky trestáni. Pročez, jako tvrdil, že démoni a duše zavržených jednou budou vysvobozeny z trestu, tak tvrdil, že andělé a duše blažených jednou se vrátí z blaženosti do béd tohoto světa.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh, co na něm jest, smilovává se nade všemi. Ale protože jeho milosrdenství řádem moudrosti je řízeno, z toho je, že na některé se nevztahuje, kteří se učinili nehodnými milosrdenství, jako démoni a zavržení, kteří jsou ve zlu zatvrzelí. Avšak lze říci, že i u nich má místo milosrdenství, pokud jsou trestáni pod zásluhu, ne že zcela jsou zproštěni trestu.

K druhému se musí říci, že tam jest rozuměti rozdělování podle rodů jednotlivců, a ne podle jednotlivců rodů; takže výrok se rozumí o lidech podle stavu cesty, protože totiž se smiloval nad židy i pohany, ale ne nade všemi pohany nebo nade

všemi židy.

K třetímu se musí říci, že Anselm rozumí, že není spravedlivé co do slušnosti božské dobroty; a mluví o tvoru podle jeho rodu. Není totiž vhodné božské dobrotě, aby celý jeden rod nedošel svého cíle, pro nějž byl stvořen. Pročež se nehodí zavrhnouti ani všechny lidi, ani všechny anděly. Ale nic nevádí, aby někteří buď z lidí nebo z andělů lna věky zahynuli, protože záměr božské vůle se vyplní v těch, kteří jsou spaseni.

XCIX. ČLÁNEK 3.

Zda božské milosrdenství strpí, aby aspoň lidé na věky byli trestáni.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že božské milosrdenství nestrpí, aby aspoň lidé byli na věky trestáni, protože Gen. 6 se praví: „Nezůstane duch můj v člověku na věky, protože je tělo;" a bere se tam duch za rozhořčení, jak je patrné z Glossy. Ježto tedy rozhořčení Boží není nic jiného než jeho trestání, nebude trestán věčně.

Mimo to láska svatých v přítomnosti to působí, že se modlí za nepřátele. Ale tehdy budou mít dokonalejší lásku. Tedy tehdy se budou modlit za nepřátele zavržené. Ale jejich modlitby budou moci býti nazmar, ježto jsou nejvíce Bohu milí. Tedy na prosby svatých božské milosrdenství zavržené někdy vysvobodí z trestu.

Mimo to náleží k výhrůžnému proroctví, že Bůh předpověděl věčný trest zavržených. Ale výhrůžné proroctví se vždy nevyplní, což je patrné z toho, co bylo řečeno Jonášovi o vyvrácení Nive, jež nebylo vyvráceno, jak bylo předpověděno prorokem, který z toho také byl zarmoucen. Tedy se zdá, že mnohem spíše božským milosrdenstvím vyhrůžka věčného trestu bude zaměněna v mírnější rozsudek, až bude možné., aby nikoho nermoutil, ale všechny rozradostnil.

Mimo to k tomu přispívá, co se v Žalmu 76 praví: „Zda na věky se bude hněvati Bůh?" Ale hněv Boží je jeho trestání. Tedy, atd.

Mimo to Isai. 14 k onomu, „Ty však jsi uvržen", atd., praví Glossa: „I když všechny duše budou mít jednou klid, ty nikdy" a mluví o ďáblu. Tedy se zdá, že všechny lidské duše jednou budou mít klid od trestů.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 25 zároveň o vyvolených a zavržených: „Půjdou tito do muk věčných, spravedliví však do života věčného." Ale nevhodné je tvrditi, že život spravedlivých se někdy skončí. Tedy nevhodné je tvrditi, že muka zavržených budou skončena.

Mimo to, jak praví Damašský v II. O víře orthod.: „To je lidem smrt, co je andělům pád." Ale andělé po pádu byli nenapravitelní. Tedy i lidé po smrti; a tak muka zavržených se nikdy neskončí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, někteří v tom od bludu Origenova se odklonili, že tvrdili, že démoni jsou navždy trestáni, ale že všichni lidé budou někdy vysvobozeni z trestu, i nevěřící. Ale toto tvrzení je vůbec nedůvodné. Jako totiž démoni jsou ve zlobě zatvrzelí, a tak ustavičně hodní trestu, tak i duše lidí, kteří umírají bez lásky, ježto „to je lidem smrt, co je andělům pád", jak praví Damašský.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo jest rozuměti o člověku podle jeho rodu, protože od lidského rodu Boží rozhořčení kdysi bylo odňato příchodem Kristovým. Ale ti, kteří při tomto smíření, jež bylo učiněno Kristem, nechtěli býti nebo zůstat, sami v sobě Boží hněv zvěčnili, ježto nám nebyl poskytnut nějaký způsob smíření, leč skrze Krista.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin a Řehoř, svatí v tomto životě proto za nepřátele se modlí, aby se obrátili k Bohu, dokud ještě se mohou obrátiti. Kdyby totiž nám bylo známo, že byli předzvěděni ke smrti, nemodlili bychom se za ně více než za demony. A protože po tomto životě umírající bez milosti nebudou mít čas na obrácení, žádná modlitba za ně nebude, ani od bojující Církve, ani od vítězné. To totiž za ně jest vyprošovati, jak praví Apoštol, v II. Tim. 2. aby jim Bůh dal kajícnost, a odvrátili se od nástrah ďáblových.

K třetímu se musí říci, že proroctví vyhrožující trestem tehdy pouze se mění, když se změní zásluhy toho, komu byla vyhrůžka učiněna; pročež Jer. 18 se praví: „Náhle promluví proti národu a proti království, že je vyhladím a zničím a rozptýlím. Bude-li onen národ litovati svého zla, budu i já litovati zla, jež jsem zamýšlel mu učiniti." Pročež, ježto zásluhy zavržených se nemohou

změnit, slibovaný trest vždy se na nich bude plnit. Přece však výhrůžné proroctví vždy se v nějakém smyslu splní; protože, jak praví Augustin v řečené knize, „bylo vyvráceno Ninive, jež bylo špatné, a bylo vystavěno dobré, jež nebylo; v týchž totiž hradbách a domech byla vyvrácena obec ve zkažených mravech“.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono slovo Žalmu se týká nádob milosrdenství, jež se neučinily nehodnými milosrdenství, protože v tomto životě, jenž je jakýsi Boží hněv pro bědy života, nádoby milosrdenství mění v lepší. Pročež následuje v žalmu 76: „Toť změna pravice Nejvyššího.“ Nebo se musí říci, že se to rozumí o milosrdenství něco uvolňujícím, ne o milosrdenství zcela osvobozujícím, kdyby se rozšířilo i na zavržené. Pročež nepraví: „Zdrží od hněvu své milosrdenství,“ nýbrž „ve hněvu“, protože trest nebude zcela odstraněn; ale při trvání trestu bude působiti milosrdenství, zmenšujíc jej.

K pátému se musí říci, že ona Glossa nemluví jednoduše, nýbrž v nemožném předpokladu, aby vynikla velikost hříchu samého dábla nebo Nabuchodonosora.

XCIX. ČLÁNEK 4.

Zda trest zavržených křesťanů se božským milosrdenstvím ukončí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že aspoň trest křesťanů se božským milosrdenstvím ukončí, protože Mark. Posl.: „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen.“ Tedy všichni křesťané konečně budou spaseni.

Mimo to Jan. 6 se praví: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný.“ Ale to je společný pokrm a nápoj křesťanů. Tedy všichni křesťané konečně budou spaseni.

Mimo to I. Kor. 3: „Shoří-li něčí dílo, utrpí škodu, sám pak bude spasen, ale tak, jako skrze oheň;“ a mluví o těch, v nichž byl základ křesťanské víry. Tedy všichni takoví nakonec budou spaseni.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 6: „Špatní nebudou míti království Boží.“ Ale někteří křesťané jsou špatní. Tedy všichni křesťané nevejdu do království; a tak věčně budou trestáni.

Mimo to II. Petr 2 se praví: „Lépe jim bylo nepoznati cestu spravedlnosti, než po poznání opět se odvrátiti od toho, co jim bylo podáno svatým příkazem.“ Ale ti, kdo cestu pravdy neznají, věčně budou trestáni. Tedy i křesťané, kteří od poznané odstoupili.

Odpovídám: Musí se říci, že byli někteří, jak Augustin praví, kteří všem lidem neslibili zproštění věčného trestu, nýbrž pouze křesťanům; a v tom se různili. Někteří totiž řekli, že kdokoli přijal svátosti víry, budou prosti věčného trestu. Ale to je proti pravdě, protože někteří přijímají svátosti víry a nemají víry, bez níž je nemožné líbiti se Bohu. A proto jiní řekli, že pouze ti věčného trestu budou prosti, kteří dosáhli svátosti víry a drží katolickou víru. Ale proti tomu se zdá býti, že někdy někteří drželi katolickou víru a později od ní odstupují, kteří nejsou hodni trestu menšího, nýbrž většího, protože lépe jim bylo nepoznati cestu spravedlnosti, než po poznání se opět odvrátiti. Jasně také je, že více hřeší původci kacířství, kteří odstupujíce od katolické víry vymýšlejí nová kacířství, než ti, kteří od počátku žili v nějakém bludu. A proto jiní řekli, že pouze ti jsou prosti věčného trestu, kteří v katolické víře do konce setrvávají, jakkoliv jsou jinými zločiny zavaleni. Ale to zřejmě odporuje Písmu, protože Jak. 2 se praví: „Víra bez skutků je mrtvá;“ a Mat. 7: „Ne každý, kdo mi říká: Pane, Pane! vejde do království Božího; ale kdo činí vůli Otce mého, jenž je v nebesích;“ a na mnoha jiných místech Písmo hřešícím hrozí věčnými tresty. Pročež všichni dokonce ve víře setrvavší nebudou prosti věčného trestu, nebudou-li také shledáni na konci prosti jiných zločinů.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán tam mluví o víře utvářené, jež milováním působí, v níž kdokoli zemře, bude spasen. Ale této nejen odporuje blud nevěry, nýbrž jakýkoli smrtelný hřích.

K druhému se musí říci, že slovo Páně se rozumí ne o těch, kteří pouze svátostně jedí, kteří někdy nehodně přijímajíce, soud si požívají a pijí, jak se praví I. KOT. 11, nýbrž mluví tam o požívajících duchovně, kteří láskou jsou jemu přivtěleni; kteréžto přivtělení působí svátostně požívání, jestliže někdo hodně přistupuje. Pročež, pokud je na síle svátosti, přivádí k věčnému životu, i když někdo může býti takového užitku zbaven hříchem, i po hodném přijetí.

K třetímu se musí říci, že základem ve slovech Apoštolových se rozumí víra utvářená, na níž

kdo stavěl všední hříchy, utrpí škodu, protože za ně bude trestán Bohem; sám však bude konečně spasen jakoby ohněm buď časné útrapy, nebo očistného trestu, jenž bude po smrti.

XCIX. ČLÁNEK 5.

Zda všichni ti, kteří konají skutky milosrdenství, budou trestáni věčně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všichni ti, kteří konají skutky milosrdenství, nebudou věčně trestáni, nýbrž pouze ti, kteří zanedbávají skutky milosrdenství. Praví se totiž Jak. 2: „Soud bez milosrdenství bude tomu, kdo nečiní milosrdenství;“ a Mat. 5: „Blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou.“

Mimo to Mat. 25 je rozprava Páně se zavrženými a vyvolenými. Ale ona rozprava nebude než o skutcích milosrdenství. Tedy pouze za zanedbání skutků milosrdenství někteří budou věčně trestáni; a tak totéž, co dříve.

Mimo to Mat. 6 se praví: Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme svým viníkům;“ a následuje: „Jestliže totiž odpustíte lidem hříchy jejich, odpustí i vám Otec váš nebeský vaše hříchy.“ Tedy se zdá, že milosrdní, kteří jiným odpouštějí hříchy, sami dosáhnou odpuštění hříchů; a tak věčně nebudou trestáni.

Mimo to I. Tim. 4 k onomu, „Zbožnost je na všechno užitečná“, praví Glossa: „Celý obsah křesťanské kázně je v milosrdenství a zbožnosti; ten když někdo sleduje, trpě smyslností, nepochybně bude bit, ale nezahyne; jestliže však někdo bude mít jen skutky těla, věčné tresty bude trpěti.“ Tedy ti, kdo pěstují skutky milosrdenství, a tělesnými hříchy jsou poutáni, nebudou na věky trestáni; a tak totéž, co dříve.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 6: „Ani smilní ani cizoložní, atd. nebudou mít království Boží.“ Ale mnozí, kteří se cvičí ve skutcích milosrdenství, jsou takoví. Tedy všichni milosrdní nevejdu do království Božího; a tak někteří z nich budou trestáni věčně,

Mimo to Jak. 2 se praví: „Kdokoli zachová celý zákon, narazí však v jednom, stal se vinným všech.“ Tedy kdokoli zachovává zákon ve skutcích milosrdenství, a zanedbává jiné skutky, upadne v provinou přestoupení zákona a tak věčně bude trestán.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v řečené knize, někteří tvrdili, že všichni, kteří drželi katolickou víru, nebudou od věčného trestu osvobozeni, nýbrž pouze oni, kteří pěstují skutky milosrdenství, ač jsou také podrobeni jiným zločinům. Ale to nemůže obstát, protože bez lásky nemůže něco býti Bohu milé, a bez ní nic neprospěje k věčnému životu. Stává se však, že někteří pěstují skutky milosrdenství, ale nemají lásku. Pročež jim nic neprospěje k zasloužení věčného života nebo k zproštění věčného trestu, jak je patrné I. Kor. 13. A hlavně se to jeví nemyslitelným u zlodějů, kteří mnoho kradou a přece některá milosrdně uštedří. A proto se musí říci, že kdokoli umírájící ve smrtelném hříchu, ty neosvobodí ani víra ani skutky milosrdenství od věčného trestu ani po jakékoli délce času.

K prvnímu se tedy musí říci, že ti dosáhnou milosrdenství, kteří milosrdenství spořádaně prokazují. Avšak spořádaně neprokazují milosrdenství, kdo sebe v milosrdenství zanedbávají, ale spíše sebe napadají špatným jednáním. A proto takoví nedosáhnou milosrdenství zcela osvobozujícího, i když dosáhnou milosrdenství, povinné tresty nějak uvolňujícího.

K druhému se musí říci, že neklade se rozprava pouze o skutcích milosrdenství, že někteří budou trestáni toliko za zanedbávání těchto, nýbrž, že ti budou od věčného trestu osvobozeni po hříších, kteří si vyprosili prominutí skrze skutky milosrdenství, činíce si přátele z mamonu nepravosti.

K třetímu se musí říci, že to Pán praví těm, kteří žádají odpuštění své viny, ne však těm, kteří ve hříchu setrvávají.

A proto pouze kající dosáhnou prominutí zcela osvobozujícího skrze skutky milosrdenství.

Ke čtvrtému se musí říci, že Glossa Ambrožova mluví o pošpinění všedním hříchem, jehož někdo po očistných trestech, jež nazývá bitím, skutky milosrdenství bude zproštěn. Nebo, mluví-li se o pošpinění smrtelným hříchem, jest rozuměti o tom, že ti, kteří z křehkosti upadají do tělesných hříchů, dosud jsou v tomto životě, skutky milosrdenství k pokání jsou uzpůsobováni.

Pročež takový nezahyne, to jest, bude uzpůsoben takovými skutky aby nezahynul, milostí danou od Pána,

KTERÝ JE POŽEHNANÝ NA VĚKY VĚKŮV. AMEN.

KONČÍ SE

DOPLNĚK SUMMY THEOLOGICKÉ

OBSAH

OTÁZKA I. O ČÁSTECH POKÁNÍ ZVLÁŠTĚ, A NEJPRVE O ZKRUŠENOSTI.....	5
I. ČLÁNEK 1. Zda zkrušenost je bolest, pojatá nad hříchy, s předsevzetím vyznání a zadostučinění	5
I. ČLÁNEK 2. Zda zkrušenost jest úkon ctnosti.	6
I. ČLÁNEK 3. Zda zkroušenost se může státi zkrušeností.	7
OTÁZKA II. O PŘEDMĚTU ZKRUŠENOSTI.....	7
II. ČLÁNEK 1. Zda člověk má býti zkrušen nad tresty, a ne pouze nad vinou.	7
II. ČLÁNEK 2. Zda zkrušenost má býti nad prvotním hříchem.	8
II. ČLÁNEK 3. Zda máme býti nad každým skutkovým hříchem zkrušeni.	8
II. ČLÁNEK 4. Zda má býti někdo zkrušen nad budoucími hříchy.	9
II. ČLÁNEK 5. Zda člověk má býti zkrušen nad cizím hříchem.	10
II. ČLÁNEK 6. Zda nad jednotlivými smrtelnými hříchy se vyžaduje zkrušenost.	10
OTÁZKA III. O VELIKOSTI ZKRUŠENOSTI.....	11
III. ČLÁNEK 1. Zda zkrušenost je větší bolest, než může býti v přirozenosti.....	11
III. ČLÁNEK 2. Zda může býti příliš velká bolest zkrušenosti.	13
III. ČLÁNEK 3. Zda má býti větší bolest nad jedním hříchem než nad jiným.	13
OTÁZKA IV. O ČASE ZKRUŠENOSTI.....	14
IV. ČLÁNEK 1. Zda celý tento život je čas zkrušenosti.	14
IV. ČLÁNEK 2. Zda třeba ustavičné bolesti nad hříchem.	15
IV. ČLÁNEK 3. Zda také po tomto životě duše jsou zkrušeny nad hříchy.....	16
OTÁZKA V. O ÚČINKU ZKRUŠENOSTI.....	16
V. ČLÁNEK 1. Zda odpuštění hříchu jest účinek zkrušenosti.	17
V. ČLÁNEK 2. Zda zkrušenost může zcela zahladiti provinu trestu.	17
V. ČLÁNEK 3. Zda malá zkrušenost stačí na zahlázení velikých hříchů.....	18
OTÁZKA VI. O VYZNÁNÍ, CO DO JEHO NUTNOSTI	18
VI. ČLÁNEK 1. Zda vyznání je nutné ke spáse.	19
VI. ČLÁNEK 2. Zda vyznání je z přirozeného práva.	20
VI. ČLÁNEK 3. Zda všichni jsou zavázáni k vyznání.	20
VI. ČLÁNEK 4. Zda někdo dovoleně může vyznati hřích, jehož nemá.....	21
VI. ČLÁNEK 5. Zda je někdo vázán vyznati hned.	22
VI. ČLÁNEK 6. Zda se může někomu prominout, aby se vyznával.....	23
OTÁZKA VII. O POVAZE VYZNÁNÍ.....	24
VII. ČLÁNEK 1. Zda Augustin vhodně vyměřuje vyznání.	24
VII. ČLÁNEK 2. Zda vyznání jest úkon ctnosti.....	24
VII. ČLÁNEK 3. Zda vyznání jest úkon ctnosti kajícínosti.....	25
OTÁZKA VIII. O PŘISLUHOVATELI VYZNÁNÍ.....	26
VIII. ČLÁNEK 1. Zda je nutné vyznávat se knězi.	26
VIII. ČLÁNEK 2. Zda v některém případě je dovoleno jiným než knězi se vyznati.....	27
VIII. ČLÁNEK 3. Zda mimo případ nutnosti by mohl někdo nekněz slyšeti vyznání všedních.....	28
VIII. ČLÁNEK 4. Zda je nutné, aby se člověk vyznával vlastnímu knězi.	28

VIII. ČLÁNEK 5. Zda někdo může se vyznati jinému než vlastnímu knězi z výsady nebo z nařízení vyššího.....	30
VIII. ČLÁNEK 6. Zda kajícník může býti na konci života od kteréhokoli kněze rozhřešen.....	31
VIII. ČLÁNEK 7. Zda časný trest se odměňuje podle velikosti viny.	32
OTÁZKA IX. O JAKOSTI VYZNÁNÍ.....	33
IX. ČLÁNEK 1. Zda vyznání může býti beztvárné.	33
IX. ČLÁNEK 2. Zda je třeba, aby vyznání bylo úplné.	34
IX. ČLÁNEK 3. Zda někdo může skrze jiného nebo písemně se vyznati.	35
IX. ČLÁNEK 4. Zda šestnáct podmínek označených se vyžaduje k vyznání.	35
OTÁZKA X. O ÚČINKU VYZNÁNÍ.....	36
X. ČLÁNEK 1. Zda vyznání osvobozuje od smrti hříchu.	37
X. ČLÁNEK 2. Zda vyznání osvobozuje nějakým způsobem od trestu.	37
X. ČLÁNEK 3. Zda vyznání otvírá ráj.	38
X. ČLÁNEK 4. Zda vyznání uděluje naději spásy.....	38
X. ČLÁNEK 5. Zda všeobecné vyznání stačí k shlazení zapomenutých smrtelných hříchů.....	38
OTÁZKA XI. O PEČETI VYZNÁNÍ.....	39
XI. ČLÁNEK 1. Zda v každém případě je vázán kněz tajiti hříchy, jež pozná pod pečeti vyznání.....	40
XI. ČLÁNEK 2. Zda pečeť vyznání se vztahuje na jiná než na ona, jež jsou z vyznání.	41
XI. ČLÁNEK 3. Zda pouze kněz má pečeť vyznání.	41
XI. ČLÁNEK 4. Zda z dovolení vyznávajícího může kněz hřích jeho, jež má pod pečeti vyznání, druhému prozraditi.....	42
XI. ČLÁNEK 5. Zda to, co někdo ví z vyznání a také nějakým jiným způsobem, může druhému vyjevit.	42
OTÁZKA XII. O ZADOSTUČINĚNÍ CO DO JEHO POVAHY.....	43
XII. ČLÁNEK 1. Zda zadostučinění je ctnost nebo úkon ctnosti.....	43
XII. ČLÁNEK 2. Zda zadostučinění jest úkon spravedlnosti.	44
XII. ČLÁNEK 3. Zda se vhodně udává výměr zadostučinění.	45
OTÁZKA XIII. O MOŽNOSTI ZADOSTUČINĚNÍ.....	46
XIII. ČLÁNEK 1. Zda člověk může Bohu zadostučiniti.	46
XIII. ČLÁNEK 2. Zda jeden za druhého může vyplniti zadostčinící trest.....	48
OTÁZKA XIV. O JAKOSTI ZADOSTUČINĚNÍ.....	49
XIV. ČLÁNEK 1. Zda může člověk zadostučiniti za jeden hřích bez druhého.....	49
XIV. ČLÁNEK 2. Zda někdo, mimo lásku trvající, může činiti zadost za hříchy předtím zkrušeností odpuštěné.	50
XIV. ČLÁNEK 3. Zda počne platiti člověku předcházející zadostučinění, jakmile má lásku.....	51
XIV. ČLÁNEK 4. Zda skutky vykonané mimo lásku jsou záslužné nějakého dobra.....	52
XIV. ČLÁNEK 5. Zda řečené skutky mají cenu k zmírnění pekelných trestů.	53
OTÁZKA XV. O TĚCH, JIMIŽ SE DĚJE ZADOSTUČINĚNÍ.....	53
XV. ČLÁNEK 1. Zda je třeba, aby se zadostučinění dalo trestnými skutky.	53
XV. ČLÁNEK 2. Zda rány přítomného života jsou zadostčinící.	54
XV. ČLÁNEK 3. Zda vhodně se vypočítávají zadostčinící skutky.	55
OTÁZKA XVI. O PŘIJÍMAJÍCÍCH SVÁTOST POKÁNÍ.....	56

XVI. ČLÁNEK 1. Zda pokání může býti u nevinných.	56
XVI. ČLÁNEK 2. Zda svatí lidé, kteří jsou ve slávě, mají pokání.	57
XVI. ČLÁNEK 3. Zda anděl je schopen pokání.	57
OTÁZKA XVII. O MOCI KLÍČŮ.....	58
XVII. ČLÁNEK 1. Zda mají býti v Církvi klíče.	59
XVII. ČLÁNEK 2. Zda klíč je moc svazovati a rozvazovati.	59
XVII. ČLÁNEK 3. Zda jsou dva klíče nebo toliko jeden.	60
OTÁZKA XVIII. O ÚČINKU KLÍČŮ	61
XVIII. ČLÁNEK 1. Zda moc klíčů se vztahuje k odpuštění viny.	62
XVIII. ČLÁNEK 2. Zda kněz může odpustiti hřích co do trestu.....	63
XVIII. ČLÁNEK 3. Zda kněz mocí klíčů může svazovati.	64
XVIII. ČLÁNEK 4. Zda kněz může svazovati a rozvazovati podle vlastního rozhodování.	65
OTÁZKA XIX. O PŘISLUHUJÍCÍCH KLÍČI.....	66
XIX. ČLÁNEK 1. Zda zákonný kněz měl klíče.....	66
XIX. ČLÁNEK 2. Zda Kristus měl klíč.	67
XIX. ČLÁNEK 3. Zda pouze kněží mají klíče.	67
XIX. ČLÁNEK 4. Zda také svatí lidé nekněží mají klíče.....	68
XIX. ČLÁNEK 5. Zda špatní kněží mají užívání klíčů.	68
XIX. ČLÁNEK 6. Zda rozkolní, bludaři, vyobcovaní, vyřazení a sesazení mají užívání klíčů.	69
OTÁZKA XX. O TĚCH, NA NĚŽ SE MŮŽE VYKONÁVATI UŽÍVÁNÍ KLÍČŮ.....	70
XX. ČLÁNEK 1. Zda kněz může užívati klíče, ježž má, vůči kterémukoli člověku.....	70
XX. ČLÁNEK 2. Zda kněz může vždy svého poddaného rozhřešiti.....	71
XX. ČLÁNEK 3. Zda někdo může užívati klíčů vůči svému vyššímu.	72
OTÁZKA XXI. O VÝMĚRU A PŘÍHODNOSTI A PŘÍČINĚ VYOBCOVÁNÍ.....	72
XXI. ČLÁNEK 1. Zda je vhodný tento výměr vyobcování: Vyobcování je odloučení od společenství Církve, atd.	73
XXI. ČLÁNEK 2. Zda Církev má někoho vyobcovati.	74
XXI. ČLÁNEK 3. Zda někdo pro nějaké časné poškození má býti vyobcován.	74
XXI. ČLÁNEK 4. Zda vyobcování nespravedlivě uvalené má nějaký účinek.	75
OTÁZKA XXII. O TĚCH, KTERÍ MOHOU VYOBCOVATI A BÝTI VYOBCOVÁNÍ.....	76
XXII. ČLÁNEK 1. Zda kterýkoli kněz může vyobcovati.	76
XXII. ČLÁNEK 2. Zda nekněží mohou vyobcovati.....	76
XXII. ČLÁNEK 3. Zda vyobcovaný nebo vyřazený může jiného vyobcovati.....	77
XXII. ČLÁNEK 4. Zda někdo může sám sebe nebo rovného nebo vyššího vyobcovati.	77
XXII. ČLÁNEK 5. Zda na nějakou universitu se může vynést výnos vyobcování.	78
XXII. ČLÁNEK 6. Zda onen, kdo je jednou vyobcován, může býti ještě vyobcován.	78
OTÁZKA XXIII. O STYKU S VYOBCOVANÝMI	79
XXIII. ČLÁNEK 1. Zda s vyobcovaným je dovolen styk v čistě tělesných.	79
XXIII. ČLÁNEK 2. Zda stýkající se s vyobcovaným je vyobcován.	80
XXIII. ČLÁNEK 3. Zda styk s vyobcovaným v případech nepřipustných je vždy smrtelný hřích.	80
OTÁZKA XXIV. O ROZHŘEŠENÍ OD VYOBCOVÁNÍ.....	81
XXIV. ČLÁNEK 1. Zda kterýkoli kněz může svého poddaného rozhřešiti od vyobcování.....	81

XXIV. ČLÁNEK 2. Zda někdo může býti rozhřešen proti vůli.	82
XXIV. ČLÁNEK 3. Zda někdo může býti rozhřešen od jednoho vyobcování, není-li rozhřešen ode všech.	82
OTÁZKA XXV. O ODPUSTCÍCH.....	83
XXV. ČLÁNEK 1. Zda odpustky se může něco odpustiti ze zadostčinícího trestu.....	83
XXV. ČLÁNEK 2. Zda odpustky tolik platí, kolik se vyhlásí.	84
XXV. ČLÁNEK 3. Zda se za časnou pomoc mají dáti odpustky.	86
OTÁZKA XXVI. O TĚCH, KDOŽ MOHOU DÁVATI ODPUSTKY.....	86
XXVI. ČLÁNEK 1. Zda kterýkoli kněz farní může dávat odpustky.	87
XXVI. ČLÁNEK 2. Zda jáhen nebo jiný nekněz může dávat odpustky.....	87
XXVI. ČLÁNEK 3. Zda biskup může dávat odpustky.	88
XXVI. ČLÁNEK 4. Zda onen, kdo je ve smrtelném hříchu, může dávat odpustky.	88
OTÁZKA XXVII. O TĚCH, JIMŽ PLATÍ ODPUSTKY.....	89
XXVII. ČLÁNEK 1. Zda odpustky platí jsoucím ve smrtelném hříchu.	89
XXVII. ČLÁNEK 2. Zda odpustky platí řeholníkům.	89
XXVII. ČLÁNEK 3. Zda tomu, kdo nečiní, zač se dávají odpustky, lze někdy dáti odpustky.	90
XXVII. ČLÁNEK 4. Zda odpustky platí tomu, kdo je dává.....	90
OTÁZKA XXVIII. O SLAVNÉM OBŘADU POKÁNÍ.....	91
XXVIII. ČLÁNEK 1. Zda nějaké pokání se má zveřejniti nebo zeslavnostniti.....	91
XXVIII. ČLÁNEK 2. Zda slavnostní pokání lze opakovati.	92
XXVIII. ČLÁNEK 3. Zda slavnostní pokání jest ukládati ženám a duchovním, a zda každým knězem může býti ukládáno.	92
OTÁZKA XXIX. O SVÁTOSTI POSLEDNÍHO POMAZÁNÍ CO DO JEHO BYTNOSTI A USTANOVENÍ.....	93
XXIX. ČLÁNEK 1. Zda poslední pomazání je svátost.	93
XXIX. ČLÁNEK 2. Zda poslední pomazání jest jedna svátost.	94
XXIX. ČLÁNEK 3. Zda tato svátost byla Kristem ustanovena.....	95
XXIX. ČLÁNEK 4. Zda olej olivy je vhodná látka této svátosti.	95
XXIX. ČLÁNEK 5. Zda je třeba, aby olej byl posvěcený.....	96
XXIX. ČLÁNEK 6. Zda je třeba, aby látka této svátosti byla posvěcena biskupem.	97
XXIX. ČLÁNEK 7. Zda tato svátost má nějaký tvar.....	97
XXIX. ČLÁNEK 8. Zda tvar této svátosti se má pronésti řečí oznamovací a ne prosebnou.	98
XXIX. ČLÁNEK 9. Zda řečená modlitba je příslušný tvar této svátosti.	99
OTÁZKA XXX. O ÚČINKU TĚTO SVÁTOSTI.....	99
XXX. ČLÁNEK 1. Zda poslední pomazání platí na odpuštění hříchů.	99
XXX. ČLÁNEK 2. Zda uzdravení tělesné je účinek této svátosti.....	101
XXX. ČLÁNEK 3. Zda tato svátost vtiskuje charakter.....	101
OTÁZKA XXXI. O PŘISLUHUJÍCÍM TOUTO SVÁTOSTÍ.....	102
XXXI. ČLÁNEK 1. Zda laik může tuto svátost udělovati.	102
XXXI. ČLÁNEK 2. Zda jáhnové mohou tuto svátost udělovati.	102
XXXI. ČLÁNEK 3. Zda pouze biskup může udělovati tuto svátost.....	103
OTÁZKA XXXII. KTERÝM SE MÁ UDĚLOVATI TATO SVÁTOST A NA KTERÉ ČÁSTI TĚLA.....	103

XXXII. ČLÁNEK 1. Zda tato svátost se má udělovati zdravým.	103
XXXII. ČLÁNEK 2. Zda tato svátost se má dávat v jakékoli nemoci.	104
XXXII. ČLÁNEK 3. Zda tato svátost se má dáti šíleným a pomateným.	104
XXXII. ČLÁNEK 4. Zda tato svátost se má dáti dítkám.	105
XXXII. ČLÁNEK 5. Zda v této svátosti celé tělo má býti pomazáno.	105
XXXII. ČLÁNEK 6. Zda vhodně se určují části pomazané.	105
XXXII. ČLÁNEK 7. Zda zkomolení mají býti mazáni na oněch řečených částech.	106
OTÁZKA XXXIII. O OPAKOVÁNÍ TÉTO SVÁTOSTI.	106
XXXIII. ČLÁNEK 1. Zda se tato svátost má opakovati.	107
XXXIII. ČLÁNEK 2. Zda se má v téže nemoci opakovati.	107
OTÁZKA XXXIV. O SVÁTOSTI SVĚCENÍ, V JEJÍ BYTNOSTI A V JEJÍCH ČÁSTECH.	107
XXXIV. ČLÁNEK 1. Zda svěcení má býti v církvi.	108
XXXIV. ČLÁNEK 2. Zda vhodně se vyměřuje svěcení.	108
XXXIV. ČLÁNEK 3. Zda svěcení je svátost.	109
XXXIV. ČLÁNEK 4. Zda tvar této svátosti se vhodně vyjadřuje.	109
XXXIV. ČLÁNEK 5. Zda tato svátost má látku.	110
OTÁZKA XXXV. O ÚČINKU TÉTO SVÁTOSTI.	111
XXXV. ČLÁNEK 1. Zda v této svátosti se uděluje milost milým činící.	111
XXXV. ČLÁNEK 2. Zda ve svátosti svěcení se vtiskuje charakter při všech svěceních.	112
XXXV. ČLÁNEK 3. Zda charakter svěcení předpokládá křestní charakter.	112
XXXV. ČLÁNEK 4. Zda charakter svěcení předpokládá z nutnosti charakter biřmování.	113
XXXV. ČLÁNEK 5. Zda charakter jednoho svěcení z nutnosti předpokládá charakter jiného svěcení.	113
OTÁZKA XXXVI. O JAKOSTI PŘIJÍMAJÍCÍCH TUTO SVÁTOST.	114
XXXVI. ČLÁNEK 1. Zda v přijímajících tuto svátost se vyžaduje dobrota života.	114
XXXVI. ČLÁNEK 2. Zda se vyžaduje znalost celého Písma svatého.	115
XXXVI. ČLÁNEK 3. Zda někdo dosáhne ze zásluhy života stupně svěcení.	116
XXXVI. ČLÁNEK 4. Zda povyšující nehodné ke svěcením hřeší.	116
XXXVI. ČLÁNEK 5. Zda někdo jsoucí ve hříchu může bez hříchu užívatí přijatého svěcení.	117
OTÁZKA XXXVII. O ROZLIŠENÍ SVĚCENÍ A JEJICH ÚKONECH.	118
XXXVII. ČLÁNEK 1. Zda se má rozlišovati více svěcení.	118
XXXVII. ČLÁNEK 2. Zda je sedm svěcení.	119
XXXVII. ČLÁNEK 3. Zda svěcení se mají rozlišovati na svatá a nikoli svatá.	121
XXXVII. ČLÁNEK 4. Zda úkony svěcení vhodně se v Předloze označují.	121
XXXVII. ČLÁNEK 5. Zda knězi se vtiskuje charakter při podání kalicha.	123
OTÁZKA XXXVIII. O UDĚLUJÍCÍCH TUTO SVÁTOST.	124
XXXVIII. ČLÁNEK 1. Zda pouze biskup uděluje svátost svěcení.	124
XXXVIII. ČLÁNEK 2. Zda kacíři a od Církve odštěpení mohou udělovati svěcení.	125
OTÁZKA XXXIX. O PŘEKÁŽKÁCH TÉTO SVÁTOSTI.	126
XXXIX. ČLÁNEK 1. Zda ženský rod překáží přijetí svěcení.	126
XXXIX. ČLÁNEK 2. Zda chlapci a postrádající užívání rozumu mohou přijmout svěcení.	127

XXXIX. ČLÁNEK 3. Zda otroctví překáží někomu v přijetí svěcení.	128
XXXIX. ČLÁNEK 4. Zda pro vraždu má být zabráněno ve svěceních.	129
XXXIX. ČLÁNEK 5. Zda nemanželsky narozeným má být zabráněno v přijetí svěcení.	129
XXXIX. ČLÁNEK 6. Zda pro chybu údů má být někomu zabráněno.	130
OTÁZKA XL. O TĚCH, JEŽ JSOU PŘIPOJENA SVÁTOSTI SVĚCENÍ.....	130
XL. ČLÁNEK 1. Zda vysvěcení mají nositi postřížiny.	130
XL. ČLÁNEK 2. Zda věnec je svěcení.	131
XL. ČLÁNEK 3. Zda přijetím věnce někdo se zříká časných statků.	131
XL. ČLÁNEK 4. Zda nad kněžskou moc má být nějaká biskupská moc.	132
XL. ČLÁNEK 5. Zda biskupství je svěcení.	133
XL. ČLÁNEK 6. Zda nad biskupy může být někdo vyšší v Církvi.	133
XL. ČLÁNEK 7. Zda roucha přísluhovatelů jsou vhodně v Církvi ustanovena.	134
OTÁZKA XLI. O SVÁTOSTI MANŽELSTVÍ, POKUD JEST ÚKOL PŘÍRODY.....	136
XLI. ČLÁNEK 1. Zda manželství je z přirozeného práva.	136
XLI. ČLÁNEK 2. Zda manželství spadá pod příkaz.	137
XLI. ČLÁNEK 3. Zda úkon manželství je dovolený.	138
XLI. ČLÁNEK 4. Zda úkon manželství je záslužný.	139
OTÁZKA XLII. O MANŽELSTVÍ, POKUD JE SVÁTOST.....	140
XLII. ČLÁNEK 1. Zda manželství je svátost.	140
XLII. ČLÁNEK 2. Zda tato svátost měla být ustanovena před hříchem.	141
XLII. ČLÁNEK 3. Zda manželství uděluje milost.	142
XLII. ČLÁNEK 4. Zda tělesné spojení je k úplnosti manželství.	143
OTÁZKA XLIII. O MANŽELSTVÍ, CO DO ZÁSNUB.....	143
XLIII. ČLÁNEK 1. Zda zasnuby jsou příslibení budoucích vdavek.	144
XLIII. ČLÁNEK 2. Zda věk sedmi let je vhodně určen k uzavření zasnub.	145
XLIII. ČLÁNEK 3. Zda zasnuby mohou být zrušeny.	146
OTÁZKA XLIV. O VÝMĚRU MANŽELSTVÍ.....	147
XLIV. ČLÁNEK 1. Zda manželství je v rodě spojení.	148
XLIV. ČLÁNEK 2. Zda manželství je vhodně pojmenováno.	148
XLIV. ČLÁNEK 3. Zda manželství je vhodně vyměřeno v Předloze.	149
OTÁZKA XLV. O MANŽELSKÉM SOUHLASU.....	150
XLV. ČLÁNEK 1. Zda souhlas je účinnou příčinou manželství.	150
XLV. ČLÁNEK 2. Zda souhlas se musí vyjádřit slovy.	151
XLV. ČLÁNEK 3. Zda souhlas, vyjádřený slovy o budoucnu, působí manželství.	151
XLV. ČLÁNEK 4. Zda působí manželství souhlas, také slovy o přítomnosti vyjádřený, chybí-li vnitřní souhlas.	152
XLV. ČLÁNEK 5. Zda souhlas potají učiněný slovy o přítomnosti působí manželství.	153
OTÁZKA XLVI. O SOUHLASU, K NĚMUŽ PŘISTOUPÍ PŘÍSAHÁ NEBO TĚLESNÉ SPOJENÍ.....	154
XLVI. ČLÁNEK 1. Zda přísaha, připojená souhlasu, vyjádřenému slovy o budoucnosti, působí manželství.	154
XLVI. ČLÁNEK 2. Zda tělesné spojení, po slovech o budoucnosti vyjadřujících souhlas, působí manželství.	155
OTÁZKA XLVII. O SOUHLASU VYNUCENÉM A PODMÍNĚNÉM.....	155

XLVII. ČLÁNEK 1. Zda nějaký souhlas může býti vynucený.	156
XLVII. ČLÁNEK 2. Zda nějaké přinucení strachu padá na stálého muže.....	156
XLVII. ČLÁNEK 3. Zda vynucený souhlas maří manželství.....	157
XLVII. ČLÁNEK 4. Zda souhlas vynucený působí manželství se strany nutícího.	158
XLVII. ČLÁNEK 5. Zda podmíněným souhlasem vzniká manželství.....	158
XLVII. ČLÁNEK 6. Zda někdo může býti nařízením otce dohnán k uzavření manželství.	159
OTÁZKA XLVIII. O PŘEDMĚTU SOUHLASU.....	159
XLVIII. ČLÁNEK 1. Zda souhlas, jenž působí manželství, je souhlas s tělesným splynutím.....	160
XLVIII. ČLÁNEK 2. Zda manželství může býti ze souhlasu někoho o některé pro nepočestnou příčinu.	160
OTÁZKA XLIX. O DOBRECH MANŽELSTVÍ.....	161
XLIX. ČLÁNEK 1. Zda mají býti nějaká dobra na omluvení manželství.	161
XLIX. ČLÁNEK 2. Zda dobra manželství jsou dostatečně vyznačena.	162
XLIX. ČLÁNEK 3. Zda svátost je hlavnější mezi dobry manželství.	164
XLIX. ČLÁNEK 4. Zda úkon manželství je omluven řečenými dobry.	165
XLIX. ČLÁNEK 5. Zda manželský úkon může býti omluven bez dober manželství.	166
XLIX. ČLÁNEK 6. Zda poznávající manželku, nezamýšleje nějaké dobro manželství, nýbrž pouhé potěšení, hřeší smrtelně.	167
OTÁZKA L. O PŘEKÁŽKÁCH MANŽELSTVÍ POVŠECHNĚ.....	168
L. ČLÁNEK 1. Zda manželství jsou vhodně označeny překážky.....	168
OTÁZKA LI. O PŘEKÁŽCE OMYLU.....	170
LI. ČLÁNEK 1. Zda omyl je vhodně položen jako překážka manželství.	170
LI. ČLÁNEK 2. Zda každý omyl překáží manželství.	171
OTÁZKA LII. O PŘEKÁŽCE OTROCTVÍ.....	172
LII. ČLÁNEK 1. Zda stav otroctví překáží manželství.	172
LII. ČLÁNEK 2. Zda otrok může uzavřít manželství bez souhlasu pánova.....	174
LII. ČLÁNEK 3. Zda otroctví může přistoupiti k manželství.	175
LII. ČLÁNEK 4. Zda synové mají následovati stav otcův.....	176
OTÁZKA LIII. O PŘEKÁŽCE SLIBU A SVĚCENÍ.....	177
LIII. ČLÁNEK 1. Zda závazkem jednoduchého slibu má býti uzavřené manželství zrušeno.	177
LIII. ČLÁNEK 2. Zda slavný slib ruší manželství již uzavřené.	178
LIII. ČLÁNEK 3. Zda svěcení překáží manželství.....	179
LIII. ČLÁNEK 4. Zda svaté svěcení může přistoupiti k manželství.....	180
OTÁZKA LIV. O PŘEKÁŽCE POKREVENSTVÍ.....	181
LIV. ČLÁNEK 1. Zda výměr pokrevnosti je příslušný.	181
LIV. ČLÁNEK 2. Zda se vhodně pokrevnosti rozlišuje na stupně a linie.	182
LIV. ČLÁNEK 3. Zda pokrevnosti z přirozeného práva překáží manželství.....	184
LIV. ČLÁNEK 4. Zda stupně pokrevnosti překázející manželství, mohly býti stanoveny Církví.	185
OTÁZKA LV. O PŘEKÁŽCE PŘÍBUZNOSTI.....	187
LV. ČLÁNEK 1. Zda z manželství pokrevního je způsobena příbuznost.	188
LV. ČLÁNEK 2. Zda příbuznost zůstává po smrti muže nebo manželky.	189

LV. ČLÁNEK 3. Zda nedovolená soulož působí příbuznost.....	189
LV. ČLÁNEK 4. Zda ze zasnub se působí příbuznost.	190
LV. ČLÁNEK 5. Zda příbuznost je příčinou příbuznosti.....	191
LV. ČLÁNEK 6. Zda příbuznost překáží manželství.	192
LV. ČLÁNEK 7. Zda příbuznost má o sobě stupně.	192
LV. ČLÁNEK 8. Zda stupně příbuznosti mají rozsah jako stupně pokrevností.	193
LV. ČLÁNEK 9. Zda manželství mezi příbuznými nebo pokrevními má být vždy zrušeno.	193
LV. ČLÁNEK 10. Zda při rozluce manželství uzavřeného mezi příbuznými a pokrevními má se postupovati cestou žaloby.	194
LV. ČLÁNEK 11. Zda se má postupovati k rozlučení manželství mezi příbuznými a pokrevními přes svědky.....	195
OTÁZKA LVI. O PŘEKÁŽCE DUCHOVNÍHO PŘÍBUZENSTVÍ.....	196
LVI. ČLÁNEK 1. Zda duchovní příbuzenství překáží manželství.	196
LVI. ČLÁNEK 2. Zda pouze křtem se nabývá duchovní blízkosti.	197
LVI. ČLÁNEK 3. Zda duchovní příbuzenství se uzavírá mezi přijímajícím svátost křtu a zvedajícím ze svatého pramene.	198
LVI. ČLÁNEK 4. Zda duchovní příbuzenství přechází z muže na manželku.....	199
LVI. ČLÁNEK 5. Zda duchovní příbuzenství přechází na tělesné syny duchovního otce.....	200
OTÁZKA LVII. O ZÁKONNÉM PŘÍBUZENSTVÍ, JEŽ JE PŘÍVLASTNĚNÍ	200
LVII. ČLÁNEK 1. Zda přívlastnění se vhodně vyměřuje.	201
LVII. ČLÁNEK 2. Zda z přívlastnění se uzavírá nějaké pouto, překážející manželství.	202
LVII. ČLÁNEK 3. Zda zákonné sourozenství se uzavírá pouze mezi otcem přívlastňujícím a synem přívlastněným.....	203
OTÁZKA LVIII. O PŘEKÁŽKÁCH STUDENOSTI, OČAROVÁNÍ, ŠÍLENÍ, POMATENOSTI, KRVESMILSTVÍ A NEDOSTATKU VĚKU	204
LVIII. ČLÁNEK 1. Zda studenost překáží manželství.....	204
LVIII. ČLÁNEK 2. Zda očarování může překážeti manželství.	205
LVIII. ČLÁNEK 3. Zda šílení překáží manželství.....	206
LVIII. ČLÁNEK 4. Zda krvesmilství, jímž někdo pozná sestru své manželky, ruší manželství.....	207
LVIII. ČLÁNEK 5. Zda nedostatek věku překáží manželství.....	208
OTÁZKA LIX. O NEPŘÍPUSTNÉ VÍŘE JEŽ PŘEKÁŽÍ MANŽELSTVÍ.....	208
LIX. ČLÁNEK 1. Zda věřící může uzavřít s nevěřícím.	209
LIX. ČLÁNEK 2. Zda mezi nevěřícími může být manželství.....	210
LIX. ČLÁNEK 3. Zda manžel obrácený na víru může zůstat s manželkou nechtějící se obrátiti.	211
LIX. ČLÁNEK 4. Zda obrácený věřící může propustiti nevěřící manželku, chtějící s ním bydleti bez pohany Tvůrce.	212
LIX. ČLÁNEK 5. Zda věřící odcházející od nevěřící manželky může jinou pojmouti.	213
LIX. ČLÁNEK 6. Zda jiné závady rozvazují manželství.	214
OTÁZKA LX. O ZAVRAŽDĚNÍ MANŽELKY.....	215
LX. ČLÁNEK 1. Zda je dovoleno zavraždit manželku, přistíženou ve skutku cizoložství.	215
LX. ČLÁNEK 2. Zda zavraždění manželky překáží manželství.....	216
OTÁZKA LXI. O PŘEKÁŽCE MANŽELSTVÍ, JEŽ JE SLAVNÝ SLIB.....	217

LXI. ČLÁNEK 1. Zda jeden manžel proti vůli druhého muže po tělesném spojení vstoupiti do řehole.	217
LXI. ČLÁNEK 2. Zda jeden manžel může proti vůli druhého vstoupiti před tělesným spojením do řehole.	218
LXI. ČLÁNEK 3. Zda žena může se vdáti za druhého, když její muž vstoupil do řehole před tělesným spojením.	219
OTÁZKA LXII. O PŘEKÁŽCE, JEŽ PŘISTUPUJE K DOKONANÉMU MANŽELSTVÍ, JEŽ JE SMILSTVO	219
LXII. ČLÁNEK 1. Zda pro smilstvo je dovoleno muži propustiti manželku.	219
LXII. ČLÁNEK 2. Zda muž je vázán z příkazu propustiti manželku smilnivší.	220
LXII. ČLÁNEK 3. Zda muž vlastním soudem může propustiti smilnivší manželku.	221
LXII. ČLÁNEK 4. Zda muži a ženě v záležitosti rozvodu mají se prisuzovati stejná.	222
LXII. ČLÁNEK 5. Zda po rozvodu se může muž s jinou oženiti.	223
LXII. ČLÁNEK 6. Zda po rozvodu muž a žena se mohou smířiti.	224
OTÁZKA LXIII. O DRUHÉM SŇATKU	225
LXIII. ČLÁNEK 1. Zda druhý sňatek je dovolen.	225
LXIII. ČLÁNEK 2. Zda druhé manželství je svátost.	226
OTÁZKA LXIV. O PŘIPOJENÝCH MANŽELSTVÍ A NEJPRVE O DÁVÁNÍ POVINNÉHO	226
LXIV. ČLÁNEK 1. Zda jeden manžel je vázán dáti druhému povinné.	227
LXIV. ČLÁNEK 2. Zda muž je vázán dáti povinné manželce nežádající.	228
LXIV. ČLÁNEK 3. Zda je dovoleno ženě měsíčkující žádati manželskou povinnost.	229
LXIV. ČLÁNEK 4. Zda musí, nebo dovoleně může žena měsíčkující žádajícímu muži dáti manželskou povinnost.	229
LXIV. ČLÁNEK 5. Zda muž a žena jsou si rovni v úkonu manželském.	230
LXIV. ČLÁNEK 6. Zda muž a manželka mohou učiniti slib proti povinnosti manželství bez vzájemného souhlasu.	231
LXIV. ČLÁNEK 7. Zda svaté dni překážejí žádání povinného.	232
LXIV. ČLÁNEK 8. Zda žádající povinné ve svatém čase smrtelně hřeší.	232
LXIV. ČLÁNEK 9. Zda jeden z manželů je vázán dáti druhému povinné ve svátečním čase.	232
LXIV. ČLÁNEK 10. Zda se mají sňatky v některých dobách zakázati.	233
OTÁZKA LXV. O MNOHOSTI MANŽELEK	233
LXV. ČLÁNEK 1. Zda míti více manželek je proti zákonu přírody.	233
LXV. ČLÁNEK 2. Zda bylo někdy dovoleno míti více manželek.	236
LXV. ČLÁNEK 3. Zda míti souložníci je proti zákonu přírody.	237
LXV. ČLÁNEK 4. Zda přistoupiti k souložnici je smrtelný hřích.	239
LXV. ČLÁNEK 5. Zda někdy bylo dovoleno míti souložnici.	239
OTÁZKA LXVI. O DVOJŽENSTVÍ A VYŘAZENÍ Z NĚHO PLYNOUCÍM	240
LXVI. ČLÁNEK 1. Zda dvojženství je připojeno vyřazení.	241
LXVI. ČLÁNEK 2. Zda vyřazenost je přidružena dvojženství, jež nastává z toho, že člověk má dvě manželky, jednu podle práva a druhou ve skutečnosti.	241
LXVI. ČLÁNEK 3. Zda se nabývá vyřazenosti z toho, že někdo pojme za manželku nepannu.	242
LXVI. ČLÁNEK 4. Zda dvojženství se ruší křtem.	243

LXVI. ČLÁNEK 5. Zda dvojženatému lze prominouti.	244
OTÁZKA LXVII. O ZÁPUDNÍM LÍSTKU.....	245
LXVII. ČLÁNEK 1. Zda neodlučitelnost manželky je ze zákona přírody.	245
LXVII. ČLÁNEK 2. Zda mohlo býti prominutím dovoleno propustiti manželku.	246
LXVII. ČLÁNEK 3. Zda bylo pod zákonem Mojžíšovým dovoleno propustiti manželku.	247
LXVII. ČLÁNEK 4. Zda je dovoleno zapuzené manželce míti jiného muže.	248
LXVII. ČLÁNEK 5. Zda je dovoleno muži zapuzenou od sebe přijmouti.	249
LXVII. ČLÁNEK 6. Zda příčina zapuzení byla nenávist manželky.	249
LXVII. ČLÁNEK 7. Zda příčiny zapuzení se musily psáti v lístku.	250
OTÁZKA LXVIII. O DĚTECH NEMANŽELSKY NAROZENÝCH.....	250
LXVIII. ČLÁNEK 1. Zda, kteří se rodí mimo pravé manželství, jsou nemanželsí.	251
LXVIII. ČLÁNEK 2. Zda nemanželské děti mají z toho odnášeti nějakou škodu.	251
LXVIII. ČLÁNEK 3. Zda nemanželské dítě může býti prohlášeno za manželské.	252
OTÁZKA LXIX. O TĚCH, JEŽ MAJÍ VZTAH KE VZKŘÍŠENÍ; A NEJPRVE O MÍSTĚ DUŠÍ PO SMRTI.....	252
LXIX. ČLÁNEK 1. Zda jsou vyznačeny příbytky duším po smrti.	253
LXIX. ČLÁNEK 2. Zda ihned po smrti jsou duše uvedeny do nebe nebo do pekla.	254
LXIX. ČLÁNEK 3. Zda duše, jsoucí v ráji nebo v pekle, mohou vyjíti.	255
LXIX. ČLÁNEK 4. Zda okraj pekla je totéž co lůno Abrahamovo.	256
LXIX. ČLÁNEK 5. Zda okraj je totéž, co peklo zavržených.	257
LXIX. ČLÁNEK 6. Zda okraj dětí je totéž co okraj Otců.	258
LXIX. ČLÁNEK 7. Zda se má rozlišovati tolik příbytků.	258
OTÁZKA LXX. O JAKOSTI DUŠE OPUSTIVŠÍ TĚLO A TRESTU UVALENÉMU JÍ TĚLESNÝM OHNĚM	260
LXX. ČLÁNEK 1. Zda v odloučené duši zůstávají smyslové mohutnosti.	260
LXX. ČLÁNEK 2. Zda v odloučené duši zůstávají úkony smyslových mohutností.	262
LXX. ČLÁNEK 3. Zda odloučená duše může trpěti od tělesného ohně.	264
OTÁZKA LXXI. O PŘÍMLUVÁCH MRTVÝCH.....	266
LXXI. ČLÁNEK 1. Zda přímluvy učiněné jedním mohou jiným prospěti.	267
LXXI. ČLÁNEK 2. Zda mrtví mohou býti podporováni ze skutků živých.	268
LXXI. ČLÁNEK 3. Zda přímluvy učiněné od hříšníků prospívají živým.	269
LXXI. ČLÁNEK 4. Zda přímluvy, jež se konají živými za mrtvé, prospívají činícím.	270
LXXI. ČLÁNEK 5. Zda přímluvy prospívají jsoucím v pekle.	271
LXXI. ČLÁNEK 6. Zda přímluvy prospívají jsoucím v očistci.	273
LXXI. ČLÁNEK 7. Zda přímluvy pomáhají dětem jsoucím v okraji.	274
LXXI. ČLÁNEK 8. Zda přímluvy prospívají svatým jsoucím ve vlasti.	274
LXXI. ČLÁNEK 9. Zda modlitby Církve, obět oltářní a almužny prospívají zemřelým.	275
LXXI. ČLÁNEK 10. Zda odpustky Církve prospívají mrtvým.	276
LXXI. ČLÁNEK 11. Zda pohřební obřadnosti prospívají zemřelým.	277
LXXI. ČLÁNEK 12. Zda přímluvy, jež se konají za jednoho zemřelého, více tomu prospívají, za něhož se konají, než jiným.	278
LXXI. ČLÁNEK 13. Zda přímluvy učiněné za mnohé tolik platí jednotlivým, jako se konaly za každého zvláště.	279

LXXI. ČLÁNEK 14. Zda obecné přímlyvy tolik platí oněm, za něž se zvláštní nekonají, kolik oněm, za něž se konají, platí zvláštní i obecné zároveň.....	280
OTÁZKA LXXII. O MODLITBĚ KE SVATÝM, KTERÍ JSOU V OTČINĚ	281
LXXII. ČLÁNEK 1. Zda svatí znají naše modlitby.....	281
LXXII. ČLÁNEK 2. Zda máme svaté vyzývati k modlitbě za nás.....	282
LXXII. ČLÁNEK 3. Zda prosby svatých k Bohu za nás vylévané jsou vždy vyslyšeny.	284
OTÁZKA LXXIII. O ZNAMENÍCH, JEŽ PŘEDCHÁZEJÍ SOUDU.....	285
LXXIII. ČLÁNEK 1. Zda nějaká znamení budou předcházeti příchodu Páně k soudu.....	286
LXXIII. ČLÁNEK 2. Zda při soudu podle pravdy věci slunce i měsíc se zatemní.....	287
LXXIII. ČLÁNEK 3. Zda mocnosti nebes při příchodu Páně se budou pohybovati.....	287
OTÁZKA LXXIV. O OHNI POSLEDNÍHO SEŽEHnutí	288
LXXIV. ČLÁNEK 1. Zda bude očištění světa.	288
LXXIV. ČLÁNEK 2. Zda očištění světa bude ohněm.	289
LXXIV. ČLÁNEK 3. Zda onen oheň, jímž bude očištěn svět, je téhož druhu se živlovým ohněm.....	290
LXXIV. ČLÁNEK 4. Zda onen oheň očistí také vyšší nebesa.....	291
LXXIV. ČLÁNEK 5. Zda onen oheň stráví jiné živly.	292
LXXIV. ČLÁNEK 6. Zda všechny živly oním ohněm budou očištěny.....	294
LXXIV. ČLÁNEK 7. Zda oheň posledního sežehnutí má býti po soudu.	294
LXXIV. ČLÁNEK 8. Zda onen oheň bude míti takový účinek v lidech, jaký se označuje.	295
LXXIV. ČLÁNEK 9. Zda onen oheň zachvátí zavržené.....	296
OTÁZKA LXXV. O VZKŘÍŠENÍ.....	297
LXXV. ČLÁNEK 1. Zda bude vzkříšení těl.	297
LXXV. ČLÁNEK 2. Zda vzkříšení bude všech všeobecně.....	299
LXXV. ČLÁNEK 3. Zda vzkříšení je přírodní.....	300
OTÁZKA LXXVI. O PŘÍČINĚ VZKŘÍŠENÍ	301
LXXVI. ČLÁNEK 1. Zda vzkříšení Kristovo je příčinou našeho vzkříšení.	301
LXXVI. ČLÁNEK 2. Zda hlas trouby je příčinou našeho vzkříšení.....	303
LXXVI. ČLÁNEK 3. Zda ke vzkříšení budou působiti andělé.....	304
OTÁZKA LXXVII. O ČASE VZKŘÍŠENÍ.....	304
LXXVII. ČLÁNEK 1. Zda čas našeho vzkříšení se má odložit až ke konci světa.	304
LXXVII. ČLÁNEK 2. Zda čas našeho vzkříšení je tajný.	306
LXXVII. ČLÁNEK 3. Zda vzkříšení bude v nočním čase.	307
LXXVII. ČLÁNEK 4. Zda vzkříšení bude náhle nebo postupně.	308
OTÁZKA LXXVIII. O „KONCI OD NĚHOŽ" VZKŘÍŠENÍ	308
LXXVIII. ČLÁNEK 1. Zda smrt bude „konec od něhož" vzkříšení u všech.	308
LXXVIII. ČLÁNEK 2. Zda vzkříšení všech bude z popela.	310
LXXVIII. ČLÁNEK 3. Zda onen prach, z něhož bude obnoveno lidské tělo, má nějaký přírodní sklon k duši, jež se s ním spojí.	311
OTÁZKA LXXIX. O PODMÍNKÁCH VZKŘÍŠENÝCH, A NEJPRVE O JEJICH TOTOŽNOSTI	311
LXXIX. ČLÁNEK 1. Zda při vzkříšení vezme duše početně totéž tělo.....	312
LXXIX. ČLÁNEK 2. Zda je týž početně člověk, který vstane.....	313

LXXIX. ČLÁNEK 3. Zda prach lidského těla se musí vrátiti na tu část těla, jež se v něj rozpadla.	315
OTÁZKA LXXX. O ÚPLNOSTI TĚLA VZKŘÍŠENÝCH.....	316
LXXX. ČLÁNEK 1. Zda všechny údy lidského těla vstanou.	316
LXXX. ČLÁNEK 2. Zda vlasy a nehty vstanou v lidském těle.	317
LXXX. ČLÁNEK 3. Zda šťávy v těle vstanou.	318
LXXX. ČLÁNEK 4. Zda všechno, co bylo v těle z pravdivosti lidské přirozenosti, vstane v něm.....	319
LXXX. ČLÁNEK 5. Zda vše vstane, cokoli bylo látkově v údech člověka.....	322
OTÁZKA LXXXI. O JAKOSTI VZKŘÍŠENÝCH.....	323
LXXXI. ČLÁNEK 1. Zda všichni vstanou v témž věku.	323
LXXXI. ČLÁNEK 2. Zda všichni vstanou v téže postavě.	324
LXXXI. ČLÁNEK 3. Zda všichni vstanou v mužském rodu.....	324
LXXXI. ČLÁNEK 4. Zda všichni vstanou v životě živočišném.	325
OTÁZKA LXXXII. O NETRPNOSTI TĚL BLAŽENÝCH VZKŘÍŠENÝCH.....	326
LXXXII. ČLÁNEK 1. Zda těla svatých po vzkříšení budou netrpná.	326
LXXXII. ČLÁNEK 2. Zda netrpnost bude u všech stejná.	328
LXXXII. ČLÁNEK 3. Zda netrpnost vylučuje z oslavených těl úkon smyslu.....	329
LXXXII. ČLÁNEK 4. Zda u blažených po vzkříšení jsou úkony všech smyslů.....	330
OTÁZKA LXXXIII. O JEMNOSTI TĚL BLAŽENÝCH.....	332
LXXXIII. ČLÁNEK 1. Zda jemnost je vlastnost oslaveného těla.	332
LXXXIII. ČLÁNEK 2. Zda pro tuto jemnost přísluší oslavenému tělu býti na témž místě s jiným tělesem neostaveným.	333
LXXXIII. ČLÁNEK 3. Zda zázrakem se může státi, že dvě tělesa jsou na témž místě.	335
LXXXIII. ČLÁNEK 4. Zda jedno tělo oslavené může býti s jiným tělem oslaveným na témž místě.....	337
LXXXIII. ČLÁNEK 5. Zda se odstraní z oslaveného těla jeho jemností nutnost býti na stejném místě.	338
LXXXIII. ČLÁNEK 6. Zda oslavené tělo pro svou jemnost je nehmatatelné.	339
OTÁZKA LXXXIV. O ČILOSTI TĚL BLAŽENÝCH.....	339
LXXXIV. ČLÁNEK 1. Zda oslavená těla budou čilá.	340
LXXXIV. ČLÁNEK 2. Zda svatí nikdy neužijí své čilosti, aby se pohybovali.	340
LXXXIV. ČLÁNEK 3. Zda svatí se pohybují v mžiku.	342
OTÁZKA LXXXV. O JASNOSTI TĚL BLAŽENÝCH.....	345
LXXXV. ČLÁNEK 1. Zda připadne oslaveným tělům jasnost.	345
LXXXV. ČLÁNEK 2. Zda jasnost oslaveného těla může býti viděna okem neostaveným.	346
LXXXV. ČLÁNEK 3. Zda oslavené tělo nutně bude viděno od těla neoslaveného.	347
OTÁZKA LXXXVI. O PODMÍNKÁCH TĚL VZKŘÍŠENÝCH ZAVRŽENÝCH.....	347
LXXXVI. ČLÁNEK 1. Zda těla zavržených vstanou se svým znetvořením.	347
LXXXVI. ČLÁNEK 2. Zda těla zavržených budou neporušná.....	349
LXXXVI. ČLÁNEK 3. Zda těla zavržených budou netrpná.	350
OTÁZKA LXXXVII. O POZNÁNÍ, JEŽ BUDOU MÍTI VZKŘÍŠENÍ NA SOUDU VZHLEDEM K ZÁSLUHÁM A PROVINĚNÍM.....	351
LXXXVII. ČLÁNEK 1. Zda po vzkříšení každý pozná hříchy, jež učinil.	351
LXXXVII. ČLÁNEK 2. Zda každý bude moci čísti všechna, jež jsou ve svědomí jiného.	352

LXXXVII. ČLÁNEK 3. Zda všechny zásluhy nebo provinění vlastní nebo cizí jedním pohledem budou viděny.....	354
OTÁZKA LXXXVIII. O VŠEOBECNÉM SOUDU, ČASE A MÍSTĚ, V NĚMŽ BUDE.....	354
LXXXVIII. ČLÁNEK 1. Zda bude všeobecný soud.	354
LXXXVIII. ČLÁNEK 2. Zda soud bude hlasovou mluvou.....	355
LXXXVIII. ČLÁNEK 3. Zda soud bude v údolí Josafat.	357
OTÁZKA LXXXIX. O SOUDÍCÍCH A SOUZENÝCH PŘI VŠEOBECNÉM SOUDU	358
LXXXIX. ČLÁNEK 1. Zda nějací lidé budou souditi s Kristem.....	358
LXXXIX. ČLÁNEK 2. Zda soudcovská moc odpovídá dobrovolné chudobě.	359
LXXXIX. ČLÁNEK 3. Zda andělé mají souditi.	361
LXXXIX. ČLÁNEK 4. Zda démoni vykonají rozsudek soudcův na zavržených.	361
LXXXIX. ČLÁNEK 5. Zda všichni lidé se objeví na soudu.....	362
LXXXIX. ČLÁNEK 6. Zda dobří budou na soudu souzeni.....	363
LXXXIX. ČLÁNEK 7. Zda zlí budou souzeni.....	363
LXXXIX. ČLÁNEK 8. Zda andělé na budoucím soudu budou souzeni.....	364
OTÁZKA XC. O PODOBĚ SOUDCE, PŘÍCHÁZEJÍCÍHO NA SOUD.....	365
XC. ČLÁNEK 1. Zda Kristus bude souditi v podobě lidské.	365
XC. ČLÁNEK 2. Zda Kristus na soudu se objeví v podobě oslaveného člověčenství.....	366
XC. ČLÁNEK 3. Zda božství může býti viděno od zlých bez radosti.....	367
OTÁZKA XCI. O JAKOSTI SVĚTA PO SOUDU.....	368
XCI. ČLÁNEK 1. Zda svět bude obnoven.	369
XCI. ČLÁNEK 2. Zda pohyb nebeských těles ustane.....	370
XCI. ČLÁNEK 3. Zda v nebeských tělesech se rozmnoží jasnost při oné obnově.	373
XCI. ČLÁNEK 4. Zda živly budou obnoveny přijetím nějaké jasnosti.	374
XCI. ČLÁNEK 5. Zda rostliny a živočichové zůstanou při oné obnově.....	375
OTÁZKA XCII. O VIDĚNÍ BOŽÍ BYTNOSTI VE SROVNÁNÍ S BLAŽENÝMI	377
XCII. ČLÁNEK 1. Zda rozum lidský může dojít k vidění Boha v bytnosti.....	377
XCII. ČLÁNEK 2. Zda svatí po vzkříšení budou viděti Boha očima tělesnými.....	383
XCII. ČLÁNEK 3. Zda svatí Boha vidící vidí všechna, jež Bůh vidí.	385
OTÁZKA XCIII. O BLAŽENOSTI SVATÝCH A JEJICH PŘÍBYTČÍCH.....	388
XCIII. ČLÁNEK 1. Zda blaženost svatých bude větší po soudě než předtím.	388
XCIII. ČLÁNEK 2. Zda stupně blaženosti mají slouti příbytky.....	389
XCIII. ČLÁNEK 3. Zda různé příbytky se rozlišují podle různých stupňů lásky.	390
OTÁZKA XCIV. O ZPŮSOBU, JÍMŽ SVATÍ SE BUDOU MÍTÍ VZHLEDEM K ZAVRŽENÝM.....	390
XCIV. ČLÁNEK 1. Zda blažení, kteří budou ve vlasti, budou viděti tresty zavržených.....	391
XCIV. ČLÁNEK 2. Zda blažení cítí s bédami zavržených.	391
XCIV. ČLÁNEK 3. Zda blažení se radují z trestů bezbožných.	392
OTÁZKA XCV. O VÝBAVĚ BLAŽENÝCH.....	392
XCV. ČLÁNEK 1. Zda se má stanoviti nějaká výbava v blažených lidech.	392
XCV. ČLÁNEK 2. Zda výbava je totéž co blaženost.....	394
XCV. ČLÁNEK 3. Zda přísluší Kristu míti výbavy.....	395
XCV. ČLÁNEK 4. Zda andělé mají výbavy.	396
XCV. ČLÁNEK 5. Zda se vhodně kladou tři výbavy duše.	397

OTÁZKA XCVI. O SVATOZÁŘÍCH.....	399
XCVI. ČLÁNEK 1. Zda svatozář je jiná než bytnostní odměna, jež sluje jas.....	399
XCVI. ČLÁNEK 2. Zda svatozář se liší od plodu.....	401
XCVI. ČLÁNEK 3. Zda plod náleží pouze ctnosti zdržlivosti.....	402
XCVI. ČLÁNEK 4. Zda vhodně se označují tři plody třem částem zdržlivosti.....	403
XCVI. ČLÁNEK 5. Zda svatozář náleží za panenství.....	404
XCVI. ČLÁNEK 6. Zda mučedníkům náleží svatozář.....	406
XCVI. ČLÁNEK 7. Zda učitelům je povinna svatozář.....	409
XCVI. ČLÁNEK 8. Zda Kristu je povinna svatozář.....	410
XCVI. ČLÁNEK 9. Zda andělům je povinna svatozář.....	411
XCVI. ČLÁNEK 10. Zda svatozář je povinna také tělu.....	411
XCVI. ČLÁNEK 11. Zda vhodně se označují tři svatozáře, panen, mučedníků a kazatelů.....	412
XCVI. ČLÁNEK 12. Zda svatozář panen je nejvýznačnější mezi jinými.....	413
XCVI. ČLÁNEK 13. Zda někdo má vznešenější svatozář než jiný.....	413
OTÁZKA XCVII. O TRESTU ZAVRŽENÝCH.....	414
XCVII. ČLÁNEK 1. Zda zavržení v pekle pouhým trestem ohně jsou souzeni.....	414
XCVII. ČLÁNEK 2. Zda červ zavržených je tělesný.....	415
XCVII. ČLÁNEK 3. Zda pláč, který bude v zavržených, je tělesný.....	415
XCVII. ČLÁNEK 4. Zda zavržení jsou v tělesných temnotách.....	416
XCVII. ČLÁNEK 5. Zda pekelný oheň bude tělesný.....	416
XCVII. ČLÁNEK 6. Zda pekelný oheň je téhož druhu jako náš oheň.....	418
XCVII. ČLÁNEK 7. Zda pekelný oheň je pod zemí.....	419
OTÁZKA XCVIII. O VŮLI A ROZUMU ZAVRŽENÝCH.....	420
XCVIII. ČLÁNEK 1. Zda všechna vůle zavržených je špatná.....	420
XCVIII. ČLÁNEK 2. Zda zavržení litují zel, jež učinili.....	421
XCVIII. ČLÁNEK 3. Zda zavržení správným a rozváženým rozumem chtějí nebýti.....	421
XCVIII. ČLÁNEK 4. Zda zavržení v pekle by chtěli, aby jiní byli zavrženi, kteří nejsou zavrženi.....	422
XCVIII. ČLÁNEK 5. Zda zavržení mají v nenávisti Boha.....	423
XCVIII. ČLÁNEK 6. Zda zavržení se proviňují.....	423
XCVIII. ČLÁNEK 7. Zda zavržení mohou užívatí znalosti, kterou měli na tomto světě.....	424
XCVIII. ČLÁNEK 8. Zda zavržení někdy budou přemýšlet o Bohu.....	425
XCVIII. ČLÁNEK 9. Zda zavržení vidí slávu blažených.....	425
OTÁZKA XCIX. O MILOSRDENSTVÍ A SPRAVEDLNOSTI BOŽÍ VŮČI ZAVRŽENÝM.....	426
XCIX. ČLÁNEK 1. Zda z božské spravedlnosti se uvaluje věčný trest hříšníkům.....	426
XCIX. ČLÁNEK 2. Zda z Božího milosrdenství končí se všechen trest jak zavržených, tak démonů.....	428
XCIX. ČLÁNEK 3. Zda božské milosrdenství strpí, aby aspoň lidé na věky byli trestáni.....	429
XCIX. ČLÁNEK 4. Zda trest zavržených křesťanů se božským milosrdenstvím ukončí.....	430
XCIX. ČLÁNEK 5. Zda všichni ti, kteří konají skutky milosrdenství, budou trestáni věčně.....	431

THEOLOGICKÁ SUMMA

Doslovný překlad • Redigoval P. Em. Soukup O. P.

DOPLNĚK

Přeložil: P. dr. Prokop Švach, Ord. Praed. • Vydala Edice Krystal, Olomouc. • Vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, spol. s obm. ruč. v Olomouci. • Léta Páně 1940.