

Dr. PROKOP ŠVACH O.P.

**DARY
DUCHA
SVATÉHO**

SWAZEK 30

EDICE KRYSTAL OLOMOUC

Vytiskla Slonká lidová tiiskárna y Opavě

P. Dr. PROKOP ŠVACH O. P.

DARY DUCHA SVATÉHO
PODKLAD KŘEŠŤANSKÉ MYSTIKY

V PÍSME

V PODÁNÍ

V THEOLOGII

EDICE KRYSTAL + O L O M O U C 1937

NIHIL OBSTÁT:

P. Lect. Dr. Silvester Brait O. P.,
censor Ordinis, Olomucii, die 30. Oclobris 1937.

IMPRIMI POTES:

P. Thomas M Dittl O. P., Provincialis,
Pragae, die 31. Ocfobris 1937. Reg. pag. 238/108.

NIHIL OBSTÁT:

P. Lect. prim. Aemilianus Soukup O, P.,
censor ex offo.

IMPRIMATUR:

Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis,
Olomucii, die 5. Novembris 1937. Nr. 18.132.

PŘEDMLUVA.

*K nejkrásnějším statím katolické nauky patří učení o darech Ducha svatého. V něm, je obsažena největší útěcha, že člověk, sám ze sebe nedokonalý tvor, může doufati ve svou spásu. Je totiž v nesná-
zích tohoto života veden Duchem Božím, jeho vyni-
kajícími dary, takže podle této nauky u každého
člověka, žijícího v milosti, se vyplňují slova knihy
příslaví: „P ánem j sou řízeny kroky člově-
ka, kdo však z lid í může porozuměli své
ces tě.¹⁾*

*Krása této nauky a její vznešenost vyniká nej-
více tam, kde o ní jedná Andělský učitel, sv. To-
máš Akvinský. U něho došla tato nauka vrcholného
vyjádření po stránce theologicko-spekulativní. S to-
hoto hlediska je těžko ještě něco objevit nového.
Zde může být sv. Tomáš jen vůdcem. A právě též
s tohoto hlediska byla nauka o darech Ducha sv.
nejvíce propracována, hlavně spisovateli mystické
theologie.*

*Právě však toto, řekli bychom, jednostranné ba-
dání mělo za následek, že v moderní době, pěstuo-
jící více pozitivní teologii, byla některými autory
označena tato nauka o sedmi darech Ducha
svatého, jak je rozvinuta hlavně u sv. Tomáše, za
příliš školskou a byla vyslovena pochybnost, zda
tato nauka patří do souboru katolické
víry, či snad je pouze v ý sledke m theo-
logické spekulace, nedostatečně pode-
přené základy ze Zjevení. Byl to J. Tou-
zard,²⁾ který se tak vyjádřil a snažil se dokázat své
tvrzení kritickým rozбором textu Isajášova XI., 2,3,
který je podkladem této nauky, a citáty ze Sv. Otců*

¹⁾ Kniha Přísl. 20, 24.

²⁾ Touzard J.: *Isaie XI., 2-3a et les sept Dons du
St. Esprit. R. B. VIII. (1899) p. 249-266.*

jak řeckých, tak latinských. Tento článek Touzardův měl veliký vliv na smýšlení exegetů a theologů, takže ve skutečnosti byl vzat v pochybnost božský původ nauky o darech Ducha sv. Ovšem ne tak aby byla úplně popírána, protože se uznávaly dary Ducha sv., pokud se o nich mluví ve zmíněném textu Isajášově a pokud jsou jakýmsi milostmi a božskými unuknutími. Co však bylo popíráno anebo alespoň vzalo v pochybnost je to, že tyto dary jsou o zlišné od o státních vlitých ctností a milostí Ducha sv. a že tvoří sedm rozdílných a samostatných pohotovostí, jak jsou chápány v tradičním pojetí tomistické školy. Tato otázka tedy není o existenci darů Ducha sv., nýbrž spíše, zda oněch sedm tradičních darů Ducha sv. jsou ty, o nichž mluví Písmo sv. Musí se uznat, že důvody proti jsou dosti závažné, takže není možno je pominout.

Cílem této studie jsou dary Ducha sv.: ukázat jejich povahu, nutnost a velikost pro vnitřní život a vůbec pro křesťanský život. Vůdcem v lom nám bude Andělský učitel, a io prolo, že v jeho spisech tato nauka vyvrcholila. Není však naší snahou podat jen mystický ráz darů Božích v duši, nýbrž pojednat o této otázce theologicky. To však vyžaduje, abychom zkoumali též prameny této nauky, a to jak v Písmě sv., tak v tradici, uložené ve spisech Otců. Právě tím se ukáže, jaké povahy je tato nauka, zda je to jen theologická spekulace, či má své základy ve Zjevení. Nejen tedy vysvětlil nauku sv. Tomáše, nýbrž napřed ukázat, jaký má podklad ve Zjevení.

Ve světové theologické literatuře vyšlo o tomto předmětu hodně knih,¹⁾ hlavně s hlediska spekulace

¹⁾ Na př.: Gardeil A: *Dons*, Diet. theol. cat. t. IV. 1924, col. 1727-1781;

Iiillot L.: *De virtutibus infusis*, Bomae 1928;
Paris G.: *De donis Spiritus sancti*, Torino 1930.

tivního a ještě více se stanoviska mystického^{x)} co se totiž týká použití darů a uplatnění jich v duchovním životě. Ani nechybí exegetická a patristická³⁾ badání o této věci, hlavně ovšem z posledních let. Přece však je ještě užitečné pojednali o tomto předmětu, a to hlavně proto, že tato otázka není projednávána ve svém celku, naopak spíše s některého částečného hlediska, čímž není možno dát dokonalý obraz původu, vývoje a podstaty této tak důležité nauky. Hlavně však je naším úmyslem ukázat, zda moderní exegetické a patristické konkluse jsou slučitelné s tradiční scholastickou naukou o sedmeru darů Ducha sv. Anebo zda se úplně staví proti ní.

Metoda této práce je tedy historicko-theologická. Nejprve je třeba zkoumat texty Písma sv., pak nauku Sv. Otců a konečně podat theologické rozvinutí této nauky podle pojetí sv. Tomáše. Proto také sama sebou se práce dělí na dvě části: v první bude řeč o existenci darů Ducha sv. a jejich povaze v pramenech Zjevení, v druhé části o jejich povaze s theologického hlediska.

Je-li užitečné jednati o tomto předmětu ještě i ve světové literatuře, je to nutné pro naši českou bohovědnou literaturu, v iž myslím vůbec postrádáme samostatné práce o této otázce, ačkoliv přece jde nejen o podružnou věc theologie a duchovního života, nýbrž o otázku z nejzá-

Na př.: Froget B.: *De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, 4. ed. Paris 1900; Garrigou-Lagrange R.: *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris 1923; Biard J.: *Les dons du St. Esprit*, Avignon 1930; Graber E.: *Die Gaben des heiligen Geistes*, Regensburg 1936.

²⁾ Na př. kromě citov. článku Touzarda Condarain A. *Le livre d'Isaie*, Paris 1905, Ceuppens F.: *De Prophetiis Messianicis* A. T., Romae 1935.

³⁾ Na př.: Gardeil A.: *Dons*, Diet. theol. cat. Schliitz K. *Isaias* 11, 2, Mttinster 1932.

kladnějších, obsažených již v pojmu řádného křesťanského života; a jde o věc tak nesmírné důležitosti pro rozvoj duchovního života až k jeho výšinám. Doufáme tedy, že touto studií nejen přispějeme k objasnění otázky darů Ducha sv. vůbec, nýbrž též, že jí vyplníme onu mezeru v české bohoslužebné literatuře, a tím též ukážeme vznešenost a krásu toho, co možno nazvat principy vrcholků uvnitřního života.

V Olomouci, v říjnu 1937.

P. Prokop Svach, O. P.

PRVNÍ ČÁST.

DARY DUCHA SVATÉHO VE ZJEVENÍ BOŽÍM.

I. KAPITOLA.

DARY DUCHA SV. V PÍSMĚ SVATÉM.

I. ČINNOST A VLIV DUCHA SVATÉHO NA ČLOVĚKA PODLE PÍSMĚ SV.

A) VE STARÉM ZÁKONĚ.

Dříve než začneme zvláštní rozbor základního textu Písma sv. pro dary Ducha sv., jenž je u Isajáše 11, 1—16, je třeba jakýmsi způsobem naznačiti rozvoj pojmu činnosti Ducha Božího vzhledem k lidem, jak se jeví v celém Písmě sv. Pojmy o činnosti Ducha Božího sahají velmi daleko v Písmě, i když neznamenaají Ducha svatého jako Božskou Osobu, nýbrž jsou pouze jakousi přípravou k výslovnému jejímu zjevení v Novém zákoně.¹⁾

Činnost Ducha Božího se projevuje v Písmě sv. v mnoha směrech. Již ve zprávě bible o stvoření vesmíru je popisován Duch Boží jako ten, „jenž se vznášel nad vodami”.³⁾ Duch Boží, *ruach Elohim*, o němž je řeč v Genesi, jeví se ve svatých knihách jako božská síla, nebo lépe

•) Lebreton J.: *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1927, ed. 8. t. I. p. 112;

¹⁾ Gen. 1, 2;

jako Bůh sám, pokud má vliv na člověka a na vesmír. Protože však síla Boží se projevuje zvláště stvořením a udržováním života, Duch Jahve je považován za počátek života, jak je patrné z prvních řádků Genese. Život člověka tak závisí na Duchu Božím, že, jestliže Bůh odejme svého Ducha, vše je zničeno a uvedeno v prach, jestliže však jej sešle, vše je obnoveno, jak je to vyjádřeno v žalmu 103: „... odnímáš-li dech jim, umírají a v prach svůj se navracejí; vysíláš jim dech svůj, i tvoří se a takto obnovuješ tvářnost země.¹⁾ Tyto pojmy o Duchu Jahve, oživujícím všechno a udržujícím, jsou velmi časté v Písmě.²⁾

Později pojem vlivu Ducha sv. na lidi se vyvíjí a Duch je líčen v Písmě jako ten, který se sděluje lidem, i když se to děje mimořádným způsobem a jen určitým osobám. Je to dar proroctví, anebo podobných charismat, jako na př. mimořádné poznání věcí anebo schopnost vykládati sny. Tak čteme o Josefovi, který dovedl vyložití sen Faraónův: „Bude nám možno naléztí muže plného Ducha Božího, jako je tento?“³⁾ Jak ze souvislosti vyplývá, je zde řeč o jakémisi druhu proroctví, pokud totiž Josef obdržel od Boha schopnost vysvětlovat obrazné představy Faraonovy.*⁴⁾ Tento způsob sdělování Ducha Božího je ve St. zákoně velmi častý, jak o tom svědčí věhlasní proroci Isa-jáš, Jeremiáš atd.

Konečně Duch Boží se projevuje ve St. zákoně jako síla posvěcující lidi v jejich mravním životě. I když s počátku,

i) Žalm 103, 29-30;

1) Srov. Van Junsclioot J.: *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'Ancien Testament*, R. B. 1935, n. 4. p. 481-501.

3) Gen. 41, 38;

4) Srov. Sv. Tomáš, *Theol. Summa*. II. II.. ot. 173, čl. 2.

hlavně u prvních proroků, Duch Boží působí jaksi mimořádně, poznenáhlu se vynořuje idea o Duchu Božím jako o obvyklé příčině svatosti duší vůbec.

Tak na př. se praví o Beseleelu, že ho naplnil Hospodin svým Duchem, aby mohl dobře vybudovati archu Boží. „Pravil Hospodin k Mojžíšovi řka: Hle, jménem povolal jsem Beseleele, syna Uriho, syna Hurova z Judova kmene, a naplnil jsem ho Duchem Božím, moudrostí, důmyslem, dovedností ve všeliké práci, vynalézavostí v možném zpracování zlata a stříbra.“¹⁾ Zde již nejde o prorockého ducha, nýbrž je popisována jakási zvláštní činnost Duchu Božího, naplňujícího duši Beseleelovu, aby ji posvětil a ozdobil některými dary na vyplnění vůle Boží vzhledem k vybudování archy. P. Gardeil²⁾ nazývá tento text částečným prototypem Isajášova místa, o němž bude řeč. Sotva však by bylo možno z tohoto textu přímo něco dokázat pro naši otázku. Rovněž tak o Josue se praví, že je to člověk, v němž je Duch.³⁾ V žalmech se často vyskytuje představa o činnosti a vlivu Ducha svatého na mravní život lidí. Tak volal žalmista k Bohu: „Srdce čisté vytvoř ve mně, Bože, a ducha silného obnov v útrobach mých. Neodvrhuj mne od své tváře, a Ducha svatosti své mi neodpírej.“⁴⁾ A na jiném místě: „Nauč mne činiti tvou vůli, protože Bůh můj jsi ty. Dobrý duch tvůj nechť mne vodí po srovnané půdě.“⁵⁾ V těchto textech se jeví přesvědčení, že Duch Boží může posvěcovati a činiti mravně dobrými duše věřících.

¹⁾ Exod. 31, 1-2;

Gardeil A.: *Dons*, Diet. Th. cat. t. IV. (1924), col. 1927;

²⁾ Num. 27. 18;

³⁾ 2alm 50, 12-13;

⁴⁾ Žalm 142, 10;

Tato víra však v Ducha Božího posvěcujícího a pronikajícího duší zůstává přece dosud v nedokonalém stavu. Všichni totiž očekávají Mesiáše a s ním stav štěstí, svatosti a pokoje. Mesiáš bude nejdokonalejším králem, ve všem se líbícím Hospodinu, plný Božích darů. A opravdu tak jej předpovídá Isajáš, když praví o Mesiáši:

Prut vzejde z pahýlu Jeseova,
výhonek z kořene jeho vykvete,
a spočine na něm duch Hospodinův:
duch moudrosti a rozumu,
duch rady a síly,
duch vědy a pobožnosti
a naplní jej duch bázně Hospodina.¹⁾

V tomto textu možno pozorovat značný vývoj pojmu o posvětné síle Ducha Božího, jenž budoucího Mesiáše takřka zahrne svými dary, a to trvalým způsobem. Nejde tu jen o přirozený vliv, nýbrž o zvláštní posvěcení, aby Mesiáš dokonale plnil vůli Jahvovu a dobře zastával svůj mesiášský úkol. Ani se nejedná jen o prorockého ducha, nýbrž o vnitřní posvěcení. Od ostáních textů se tento liší zdůrazněním oné stálosti Ducha Páně v Mesiáši.

Avšak nejen Mesiáš měl obdržeti tyto dary, nýbrž jeho příchod je v Písmě označen jako čas vylití Ducha Božího na všechny: „Až bude na nás s výšin vylit duch, bude z pouště zahrada... na poušti bude bydlet právo a spravedlnost v zahradě přebývat. Účinek spravedlnosti bude pokoj, a ovoce práva bude pokoj a bezpečí na věky."²⁾ A na jiném místě volá tentýž prorok: „Slyš, však teď, Jakobe, můj služebníče, Izraeli, jejíž jsem si vyvolil... Vyleji ducha svého na tvoje potomstvo a své požehnání na tvůj kmen."³⁾

¹⁾ Is. 11, 1-3;

²⁾ Is. 32, 15-17;

³⁾ Is. 44, 1, 3;

V podobném smyslu prorokoval Ezechiel¹⁾ a Joel: „Potom vyleji ducha svého na každého, kdo má tělo •'“) Zachariáš: „A vyleji na dům Davidův a na obyvatelstvo jerusalemské ducha milosti a modliteb.“³⁾

Duch Boží se jeví v těchto textech zároveň s Mesiášem jako vynikající mesiášský dar. Avšak, jak zdůrazňuje Lebreton⁴⁾, všechny milosti, udělené spravedlivým a prorokům St. zákona, byly pouze prvotiny, srovnávají-li se s vyjitím Ducha, jež bylo zaslíbeno věřícím Kristovým.

Jeví se tedy ve St. zákoně Duch Boží jako dávající a zachovávající bytí všech věcí a lidí, jako osvěcovatel některých prorockým duchem a jako pošvěťitel lidí svou vnitřní činností, jako dárce určitých darů pro duši. Plnost však a dokonalost těchto darů se dostává s Mesiášem, jenž jimi bude oplývat a na jiné bohatě rozlévat.

B) V NOVÉM ZÁKONĚ.

V Novém zákoně se vyplnilo všechno, co bylo předpověděno v době St. zákona. Mesiáš, ježž předpověděli proroci, přišel se všemi svými dary. Zjevení nadpřirozených pravd dokončil. Hlavně nauku o Duchu svatém dokonale zjevil a ukázal jej jako Božskou Osobu.⁵⁾

I v Novém zákoně je popisována činnost Ducha svatého s mnoha hledisek, podobně jako dříve, avšak s tím rozdílem, že zde již idea o

¹⁾ Ezech. 11, 19;

²⁾ Joel 2, 28;

³⁾ Zach. 12, 10;

⁴⁾ Lebreton J.: Hist. du dogme de la Trinité, P. 119;

⁵⁾ Srov. Jan. 14, 26; 15, 26;

Duchu svatém je dokonalejší a jasnější a jeho vliv všeobecnější. Tyto texty jsou velmi početné, proto jen některé vybíráme, aby se ukázaly různé odstíny tohoto vlivu Ducha svatého.

Ačkoliv již Kristus častěji mluvil o Duchu sv. — ježž však spíše jen předpověděl v jeho všestranné působnosti v posvěcení milostí a pravdou — hlavní jeho vliv ukazují Apoštolské Skutky a epištoly sv. Pavla. Ve Skutcích je sledováno, jak se vše vyplnilo, co bylo napsáno ve St. zákoně o vylití Ducha Páně na všechny. V den letnic totiž sestoupil Duch svatý na učedníky Kristovy: „A když přišel den letnic, byli všichni pohromadě na jednom místě. Tu povstal náhle s nebe hukot, jako když táhne silný vítr, a naplnil dům, kde seděli; i ukázaly se jim jazyky jako ohnivé, rozdělující se tak, že se posadil na každém (jeden) a všichni byli naplněni Duchem svatým a počali mluvit jinými jazyky, jak ten Duch dával jim promlouvati.¹⁾

Sám kníže apoštolů, Petr, vyznal, že tehdy se naplnilo všechno, co bylo předpověděno prorokem Joelem o vylití Ducha svatého.²⁾

Všimneme-li si hlavních textů Nového zákona, můžeme seřadit do trojí třídy působnost Ducha svatého.

Duch Boží je nejprve původcem nového života nadpřirozeného, posvěcujícím lidi. Jako ruach Jahve dával život a jej zachovával, tak v Novém zákoně Duch sv. je počátek, původ a zdroj nového, nadpřirozeného života. Tento rys působnosti Ducha sv. se jeví ve Skutcích, a však hlavně sv. Pavel jej zdůrazňuje věřícím. Duch sv. činí lidi bohumilými: „...lásk a Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž nám

¹⁾ Skut. 2, 1-4;

²⁾ Skut. 2, 16. násled.

byl dán.¹⁾ Toto přebývání Ducha sv. v duších vylučuje život podle těla: „Vy však nejste v těle, nýbrž v duchu, ačli Duch Boží přebývá ve vás .. .“²⁾ „Vždyť všichni ti, kteří jsou vedeni Duchem Božím, jsou synové Boží.“³⁾ Tento Duch Boží tak je v duši přítomen, že jí i vnuká, co se má modlití: „Podobně však i Duch spolu přispívá slabosti naší. Nevíme totiž, zač bychom se měli modlití, jak je potřebí; ale Duch sám se přimlouvá za nás všechny vzdechy nevyslovenými.“⁴⁾ Tato nauka o Duchu svatém, posvěcujícím duši a podporujícím ji, je takřka základem epištol sv. Pavla.

Mimo tento rys vnitřní, posvětné působnosti Ducha svatého v duši všech, kdož jsou přivtěleni Kristu, jeví se ještě i jiný, totiž prorocký ráz tohoto vlivu Ducha Božího. Ten se projevuje nejvíce u apoštolů, jež řídí, učí veškeré pravdě a podporuje v řízení Církve, jak to slíbil Kristus⁵⁾ a jak bohatě o vyplnění toho svědčí Skutky apoštolské. Je sice pravda, že i věřící, mimo apoštoly, měli účast na duchu prorockém⁶⁾, avšak tento dar vlastně náležel apoštolům, jak vysvítá ze zaslíbení Kristova.⁷⁾

Konečně se jeví vliv Ducha svatého v t. zv. *charismatech*, v milostech zdarma daných, jež byly v době zakládání Církve velmi časté. Ovšem, i prorockví, o němž byla řeč, patří k těmto milostem, jak je také sv. Pavel mezi ně umísťuje, přece však klademe toto odlišení, protože se zdá jakýsi odůvodněný rozdíl mezi prorockvím u apoštolů, již byli pověřeni přijímat zjevení, a mezi prorockvím u věřících, kteří

•) ftím. 5, 5;

–) ftím. 8, 9;

³⁾ Řím. 8, 14;

⁴⁾ ftím. 8, 26;

⁵⁾ Jan 16, 13;

⁶⁾ Srov. Skut. 2, 1, násl.;

⁷⁾ Srov. Jan 16, 13;

nebyli nástroji zjevení, nýbrž spíše jen mluvili z božské inspirace o věcech víry.¹⁾ V užším smyslu se nazývají milosti zdarma dané ona charismata, o nichž mluví sv. Pavel, hlavně v 1. epištole Korintánům, hl. 12. Tam je popisována ona podivuhodná činnost Ducha svatého u věřících, který rozděluje jednotlivcům různé milosti ne k vlastnímu posvěcení, nýbrž k prospěchu Církve.

Na otázku, která z těchto činností Ducha svatého se má více ceniti, odpovídá tentýž Apoštol, že je to ona, jež spočívá v lásce. Neboť vše ostatní, ať proroctví či dar jazyků, zanikne, láska však zůstává na věky a bez ní není takřka ničím ostatní.²⁾

Sv. Pavel první ukazuje tento rys nauky o Duchu sv. a jeho vnitřní činnosti. Nejsou to ani ctnosti starých hrdinů knihy Soudců, ani vidění Ezechielova, ani charismata prvních křesťanů, ale nový život, svobodný od tyranství těla, prostý otročnické literě, život v Kristu a v Bohu.³⁾

ii # *

Jako závěr můžeme říci, že idea působnosti Ducha svatého v Písmě obého Zákona je velmi častá. Pojmy o tomto vlivu se poznenáhlu vyvíjely. Nejprve se Duch Boží ukazuje jako dávající bytí a je udržující, pak jako ten, který některým vyvoleným uděluje prorocké světlo, a když přišel Mesiáš, vylévá bohatě nespočetné dary posvěcení a různých nadpřirozených schopností. Texty Písma sv. o této činnosti Ducha

¹⁾ Srov. Lemaire A.: *Epîtres de St. Paul*, Paris 19, p. 151: „La prophétie est essentiellement un discours inspiré sur des sujets religieux divers, souvent une explication de l'évangile. E, annonce d'événements futurs paraît n'y tenir qu'une place secondaire.”

²⁾ I. Kor. 13, 1-13;

³⁾ Lebreton J: *Histoire du dogme de la Trinité*, p. 427.

jsou tak bohaté, že je nesnadno z nich utvořit přesný pojem o rozdílu těchto rozličných darů, iež Duch uděluje, jak chce. Při tom je zde třeba theologicky zdůraznit, že není nezbytné zdůrazňovati otázku, zda tento Duch Boží se má mysliti jako rozdílná Božská Osoba či ne, ježto je míněna činnost navenek, jež náleží celé nejsv. Trojici. Tato působnost se toliko přivlastňuje Duchu svatému, jakožto principu lásky a hlavně posvěcení.

Působnost a vliv Ducha Božího je tedy mnohotvárný. Nyní třeba zkoumati, zda v této činnosti a při tolika různých darech všeobecně je místo pro ony rozlišné dary Ducha sv., jimiž se zabývá tato studie.

2. KRITIKA JEDNOTLIVÝCH TEXTŮ PÍSMÁ O DARECH DUCHA SVATÉHO.

Musí se vyznat, že je dosti těžké najít naprosto spolehlivý základ v Písmě sv. pro dary Ducha sv., totiž pro ono sedmero darů, jak se s nimi shledáváme v běžné theologické nauce, především u sv. Tomáše. Je sice vidět, že svatá Písma mluví o činnosti Ducha Božího vzhledem k lidem a že dary jeho jsou hojné — než nehledáme zde jakékoliv dary Ducha svatého, nýbrž ony samostatné, rozlišné ode všech jiných vlitých ctností a charismat. Abychom tedy našli onen spolehlivý textový základ, je třeba se uchýliti k tradici.

Je jisté, že původ nauky o darech Ducha sv. je v textu Isajášově, 11, 1-3. Nikde v Písmě není taková podobnost nějakého textu s touto naukou. A právě tradice, jak uvidíme v druhé kapitole, dosvědčuje, že sv. Otcové vycházeli od tohoto místa Isajášova při svém zkoumání darů Ducha sv. Tento text též berou za základ

theologové, hlavně scholastičtí. Tak výslovně sv. Tomáš, vysvětluje povahu a rozdíl darů od vlitých ctností, užívá zmíněného textu Isajášova: „A tedy k rozlišování darů od ctností musíme sledovat způsob řeči Písma, v němž jsou nám podávány ne sice pod jménem darů, nýbrž spíše pod jménem duchů. Tak totiž se praví Is. 11, 2: A bude na něm spočívati duch moudrosti a rozumu," atd.¹⁾ Právem tedy píše P. Gardeil, že tento text má svrchovanou důležitost v historii této nauky.²⁾ Ovšem nemůže se říci zase, že tento text je jediný, o nějž se opírá tato nauka, avšak že je těžko najít jiné místo v celém Písmě, na které by se dala postavit tato nauka ve svém celku. Mohou se sice uvést ještě jiné texty ve prospěch darů, avšak toliko až po důkaze jejich existence, a to jen jako potvrzení této nauky. Zdají se to spíše jen narážky než důkazy.

Nejprve tedy je dlužno zkoumati text Isajášův, a pak ostatní místa, v nichž snad je řeč o darech Ducha sv.

I. Isajášův text, hl. 11. v. 2-3.

- 1. Prut vzejde z pahýlu Jeseova,
výchonek z kořene jeho vykvete,*
- 2. a spočine na něm duch Hospodinův:
duch moudrosti a rozumu,
duch rady a síly,
duch vědy a pobožnosti.*
- 3. a naplní jej duch bázně Hospodina.
Ne dle toho, co se zdá, bude soudit,
aniž dle toho, co uslyší, bude trestati.*

») Sv. Tomáš, Sum. theol. II. II., ot. 68, 61. 1.

>) Gardeil A.: Dons, Diet. theol. t. IV. (1924), col. 1748.

4. *Ale dle práva bude se ujímat chudých,
a spravedlivě mstíti utlačené.
I bude biti zemi metlou úst svých,
zabije dechem rtů svých bezbožného.*
5. *Spravedlnost opásá jeho bedra,
a věrnost bude opaskem jeho boků¹⁾.*

Především je nutná textová kritika, hlavně tam, kde není jednotnosti v rukopisech — a pak je třeba najít pravý smysl tohoto textu pomocí souvislosti.

A) ROZBOR TEXTU.

Je více různicích se čtení našeho místa; možno však je uspořádat ve dvě hlavní třídy²⁾

- a) Masoretický text,
Syrský překlad Pešittá,
Targum židovský.
 - b) Recký překlad alexandrijský (Sedmdesáti), latinský překlad Vulgáty.
1. řada a) V t e x t u m a s s o r e t ů s e č t e :
- 1. a) Ratolest vyrazí z Jeseova kmene
 - b) a z jeho kořene vypučí květ
 - 2. a) a spočine na něm Jahvův duch:
 - b) duch moudrosti a rozumu,
 - c) duch rady a síly,
 - d) duch vědy a bázně z Jahve
 - 3. a: a jeho zalíbení bude v bázni z Jahve.
- V t e x t u P e š i t á :
- Vše se shoduje s textem masoretů, mimo v.
3. a.

¹⁾ Citováno podle Vulgáty. Ačkoliv jde pouze ve vlastním smyslu o verše 2-3 pro dary Ducha sv., přesto uvádíme pro jasnost a souvislost 1 nejbližší verše.

²⁾ Ceuppens F.: De prophetiis messianicis A. T., p. 255-258.

K js; ' Ž N Í C A
S A L E Z i Á M S K Í : H O
a ru Db í - _ T ~ A s C J
Ž I L I N A
R a i s c k á 17

v. 2. d: duch vědy a bázně z Jahve,
v. 3. a: A bude se skvíti v bázni z Jahve.

V textu Targum:

Zase všechno stejné mimo v. 3. a:

v. 2. d: duch vědy a bázně z Jahve,

v. 3. a: Jahve učiní, že dospěje k bázni z něho.

Srovnáme-li tedy tyto texty, vidíme, že se úplně shodují, až na v. 3. a., v němž se sice trochu liší, avšak v podstatě jde o tutéž věc, jen jinak vyjádřenou.

Sečtou-li se účinky Ducha, je jich pouze šest, jež jsou rozdílné. Dvakrát se totiž opakuje duch bázně.

Všimneme-li si celé struktury této perikopy, pozorujeme paralelismus mezi jednotlivými verši, který však je porušen ve v. 3. a. Proto z tohoto důvodu jej mnozí moderní exegeté považují za glossu. Tak na př. Condamin tvrdí, že jej lze bez obavy vynechat, a uvádí jako důvody, že první slovo tohoto verše je pochybného znění a další jsou jen opakováním slov verše 2.¹⁾ Tak činí i na př. Touzard²⁾ a Ceuppens.⁸⁾ U nás Heger.⁴⁾

2° — řada b):

Řecký překlad Sedmdesáti se liší od hebrejského ve v. 2. d. et v. 3. a:

v. 2. d: duch vědy a zbožnosti,

v. 3. a: Naplní ho duch bázně Boží.

>) Condamin A.: *Le livre d'Isaie*, Paris 1905. p. 90;

=) Touziard J.: *Isaie XI. 2-3a et les sept dons du St. Esprit*, R. B. VIII, (1899) p. 249.

s) Ceuppens F.: *De prophetiis messianicis A. T.*, Romae, 1935, p. 256-258.

O Heger J.: *Je Š A' J A H U*, Brno 1936, str. 29. Hejál podává překlad Vulgáty, ale v poznámce se též zmiňuje o hebrejském textu a o možnosti v. 3. a. jako glossy. *Srov. Bible S. Z., Isajásovy knihy*. Praha 1925, 2. svazek, str. 71.

Největší rozdíl tedy je pozorovat ve v. 2. d, kde místo *b á z n ě* se čte *zbožnost*. Též ve v. 3. a. je malá difference, ne však podstatná. Překladatelé místo *h a r i c h u* = zalíbení jeho (infinitiv constructus hiph. ruach se sufixí) četli *harricha* = naplní jej.

Větší obtíž je ve verši 2. d. v překladu Sedmdesáti: Zatím co v hebrejském textu je ve verši 2. d. *bázeň* a ve v. 3 a zase totéž slovo, v řeckém překladu je ve verši 2. d. jiný výraz, totiž *zbožnost* místo *bázně*, takže podle tohoto znění je sedm různých účinků, jež působí duch Hospodinův. Slova „*jirath-Jahve*” = *bázeň* z *Jahve*, jež se v hebrejském textu dvakrát opakuji, jsou vyjádřena v řeckém překladu Sedmdesáti dvěma výrazy: verš 2. d. *evSEjsiag* — *zbožnosti* a verš 3. a. (*pófiou & eov* — *bázně Boží*).

Podle všeobecnějšího názoru dnešních exegetů řečtí překladatelé se chtěli vyhnout opakování dvou stejných výrazů v hebrejském textu (*bázeň Boží*) a proto užili jiného synonyma ve verši 2 d, totiž *zbožnost*. „Exegetovi je dovoleno učiniti závěr, že řečtí překladatelé, nechtějice užiti dvakrát téhož slova, přibrali dvě synonyma: *svasfisicc* (*zbožnost*) a *yóftogfreov* (*bázeň Boží*); obojí totiž značí uctívou poslušnost vůle Boží. Pravděpodobně tedy tito autoři měli na očích hebrejský text knihy Isajáše, v němž se vyskytovalo dvakrát „*jirath — Jahve*”, jako v masoretském textu. Tedy přes sedm výrazů materielně rozlišných i v řeckém překladu Septuaginta tvarově a co do smyslu pouze šest se jich liší.”¹⁾

Latinský překlad Vulgata: úplně se shoduje s řeckým překladem Sedmdesáti.

¹⁾ Cenppens F.: De prophetiis messianicis A. T., p. 257.

v. 2. d: duch vědy a zbožnosti,
v3. a: a naplní ho duch bázně Hospodina.

Pravděpodobně sv. Jeroným jako původce Vulgáty šel v duchu řeckého překladu v našem místě, aniž nahlédl do hebrejského textu, anebo tak učinil pro autoritu řeckého překladu, tehdy užívaného, nebo k vůli Otcům, kteří sledující tento řecký překlad, připustili sedm výrazů, jako byl sv. Ireneus¹⁾ a Klemens Alexandrijský.²⁾

Je nesnadno s jistotou se rozhodnouti, který z těchto textů je autentický. Možno však vysloviti názor, že nejvíce pravděpodobnosti má masoretský hebrejský text, a to snad bez onoho verše 3. a, mají-li se zachovat paralelismy

B) SOUVISLOST.

NOSITEL DARŮ.

Celá tato kapitola 11. u Isajáše jedná o budoucím Mesiáši. Jak je vidno z této perikopy, ten, na němž bude spočívat duch Hospodinův se svými účinky, je onen prut z kmene Jeseova, t. j. potomek vzešlý z rodu Davidova. Ze jde o budoucího Mesiáše v této kapitole, toho důkazem je po vnější stránce nejstarší židovská tradice zachovaná v Targum Jonathan, kde se výslovně aplikuje v 1. a 6. Mesiáši. V biblickém směru je to sv. Pavel, jenž se uchyluje k tomuto místu Isajáše 11, 10, chce-li v listě k Římanům dokázat obrácení pohanů za doby Mesiáše: „.. pohané však pro milosrdenství oslavují Boha... A opět Isajáš praví: „Bude

¹⁾ Sv. Ireneus: *Adversus haereses*, 1. 3. 9 (PG, VII., 871).

²⁾ Clemens Alex.: *Stromata* V. 6 (PG, IX. 61).

výhon kořenný z Jesse, ten, (totiž), jenž povstane, aby vládl nad národy; vně ho pohané budou doufat i."¹) Tuto tradici jak od židů, tak od prvních křesťanů přejali sv. Otcové. Má-li jejich svědectví souhrnně vzaté průkaznost, sahající až k závaznosti víry, pak můžeme říci, že je to v našem případě. Neboť, jak se uvidí v druhé kapitole, církevní Otcové a Učitelé, pokud se obírali tímto Isajášovým textem, užívali ho takřka jednohlasně právě jako důkazu pro mesiášství Kristovo.

Z vnitřního obsahu tohoto místa se dá vysoudit, že zde nemůže být o nikom jiném řeč, nežli o Mesiáši. Neboť ani historicky nelze najít osobnosti, jíž by se mohly přisoudit všechny ony vlastnosti, jež jsou tu vypočteny. Právě ony všechny vlastnosti dobra a spravedlnosti, zastávání chudých, msty a trestání bezbožnosti, vítězství nad nepřáteli ne zbraněmi, ale silou ctnosti a vznešených vlastností, doba pokoje a míru Božího, to všechno jsou značky Mesiáše, jenž měl přijít. A historicky se dají zjistit všechny tyto vlastnosti na tom, jenž se prohlásil za Mesiáše, když přišel na svět. Král, za kterého se obracejí pohané, není v řeči proroků nikdo jiný nežli Mesiáš. Theokratický král St. zákona se vši plností oněch božských darů se nedá najít jiný nežli Mesiáš, jímž byl Kristus.

O oné osobnosti z rodu Jeseova, obdařené tolika dary ducha Hospodinova, se praví na témže místě, že jeho království bude pokojné a spravedlnost bude v něm vládnout, (v. 4.—6.) V tomto království pokoje a spravedlnosti bude vládnout Mesiáš. Aby však tento pokoj byl pevný a trvalý, je k tomu nutná spravedlnost. Budoucí král tedy je tu představen jako spravedlivý a ideální soudce, který nebude soudit

¹) ftím. 15. 12;

podle zdání, nýbrž všechny podle pravidel přísné spravedlnosti. „Spravedlnost opásá jeho bedra a věrnost bude opaskem jeho boků.“¹⁾)

K tomu všemu ona „ratolest z kmene Je-seova“ dostane zvláštní, mimořádné dary, které na ní spočinou. Mesiáš tedy, takto vybavený ke svému poslání, je nositelem oněch účinků ducha Hospodinova, jež jsou vypočteny v naší perikopě.

PŮVOD DARŮ.

Podle textu Isajášova původcem darů je Duch Jahve. Praví se tam totiž ve verši 2. a: „A spočine na něm Duch Hospodinův.“ Viděli jsme již,²⁾ že častěji se v Písmě sv. mluví o tom, jak Duch Hospodinův někoho naplnil. Tak učinil Beseelovi,³⁾ Gedeonovi, jenž se stal osvoboditel utlačeného národa,⁴⁾ Duch Páně se snesl na Saula, jenž prorokoval a byl přeměněn na jiného člověka⁵⁾. Konečně tentýž Duch Hospodinův plnil božským světlem mysl proroků.⁶⁾ A všude v těchto případech je duch Jahvův označen jako původce oněch přeměn a účinků.

Z těch míst tedy vyplývá, že i v našem případě je dlužno ducha Hospodinova označovat jako původce oněch darů, jako jejich pramen. Pravděpodobněji tedy nelze říci, že by „Duch Hospodinův“ byl v našem textu míněn jako zvláštní dar ve verši 2 a., nýbrž znamená původce a příčinu jejich, totiž, že všechny ony vyčtené dary jsou od onoho spočívajícího ducha Hospodinova. Krásně o tom píše K. Schliitz:

>) Is. 11, 5;

2) I. Kapitola;

3) Exod. 31, 3;

«) Soude. 6, 34;

») I. Sam. 10, 6

«) Jerem. 1, 18;

„Duch Boží je princip, síla, jíž Bůh uděluje člověku schopnost žiti dokonale podle jeho svatě vůle.“¹⁾ Nebo, jak praví Knabenbauer: „Duch Páně praví samého Boha, pokud svou silou a světlem myslí a duchem člověka projde a je pronikne, a podrobuje si ve službu úkony člověka a samého člověka k pochopení a proniknutí vyšších věcí povznáší.“²⁾

VÝMĚR DARŮ

Mesiáš obdržel hojné dary ducha Hospodina, spočívajícího na něm. Jde nyní o to, co znamenají jednotlivé ony účinky.

Duch moudrosti — ruach chokemah. V Písmě sv. se často mluví o moudrosti.³⁾ Znamená v něm moudrost obvykle správné poznání o věcech, ale vždy se vztahem na Boha. O této moudrosti píše Knabenbauer: „Proto správně lze popsati moudrost jako poznání věcí, přijaté ze světla a sdělení božího, jímž se stává, že všechny věci pravdivě a řádně, jak jsou u Boha, jsou oceňovány jakoby z božského měřítka a proto z tohoto poznání jsou řízeny k nejvyššímu cíli, ježž Bůh předurčil.“⁴⁾

Duch rozumu — ruach binah. Svým významem značí toto slovo schopnost rozpoznávání věcí. Jsou to zase hlavně naučné knihy Starého zákona, kde se mluví o rozumu. V žalmech častěji se vysílá prosba o tuto schopnost rozumu: „Dej mi rozum, bych bádal ve tvém zákoně, abych zachovával jej celým svým srdcem.“⁵⁾

Duch rady — ruach esah. Značí schopnost umět volit prostředky v určitém případě

¹⁾ Schliitz K.: Isaias, t. I., p. 270.

²⁾ Knabenbauer J.: Isaias, t. I., p. 270.

³⁾ Srov. hlavně: Kniha Přísloví, Moudrosti, Kazatele.

⁴⁾ Knabenbauer J.: Isaias, t. I., p. 271.

⁵⁾ Žalm 118, 34, 73, 125;

k dosažení cíle. „Předpověděný král bude vidět v různých okolnostech nesnáze k dosažení cíle, jakož i použití prostředků; zvolí vhodnější a bez váhání bude směřovati k tomu, co je třeba konati."¹)

Duch síly — ruach g e burah. Jde o pevnost ducha, které bude potřebovati Mesiáš, aby vytrvale soudil bezpráví a bezbožnost a zastával se spravedlnosti, a aby dovedl provést tento soud spravedlnosti.

Duch vědy — ruach da'at. Tento pojem obsahuje v sobě vše, co se týká vědy, ale v Písmě sv. slovo věda je nejčastěji spojováno s moudrostí, a tedy zase jaksi více s věcmi Božími: „Moudrost i vzdělání i vědění zákona od Boha jest."²) Mesiáš dostane tento dar vědy, jímž nabude poznání o Bohu o jeho zákoně.

Duch bázně Hospodinovy — ruach jir e at Jahveh:

Nejde tu jistě o otrocký strach, jak to vyžaduje duchovní dokonalost Mesiáše, zahrnutého již tolika dary, nýbrž je to ona svatá bázeň, synovská bázeň Boží, o níž často lze čísti chvály ve sv. Písmech: „A nyní, Izraeli, co jiného žádá od tebe Hospodin, než aby ses bál Hospodina, Boha svého, chodil po cestách jeho, miloval ho .. ."³) „A poznají ostatní, že nic lepšího není než bázeň Boží.. "⁴)

To jsou tedy ony dary, jimiž Jahve zahrnuje Mesiáše.

POVAHA DARŮ.

Nepraví se sice v našem textu, co jsou ony účinky ducha Hospodinova ve své nejintimnější

¹) Ceuppens F.: De prophetiis messianicis. p. 260;

²) Eccli. 11. 15; Srov. též Kniha Moudrosti. Job. Eccli.

») Deut. 10, 12;

*) Eccli. 23. 37;

povaze, přece však je možno alespoň něco z textu a z různých výrazů v něm vyvoditi. Tento výčet Isajášův není totiž něco všeobecného, nýbrž hned na první pohled je možno zde pozorovat něco vyššího, jak výstižně píše Knabenbauer: „Jako ve verši 1. se popisuje lidský a ponížený původ Mesiášův, tak v následujících je vyloženo, jakými poklady všech darů je vybaven, takže, jestliže zevně se může zdáti nízkým, vnitřně v sobě skrývá plnost božství . . .¹⁾“

Již onen výraz, jakého užívá prorok k označení způsobu naplnění duchem Božím, tají v sobě něco; praví se totiž, že duch Páně spočine, bude odpočívat, čímž se vyjadřuje jaksi ona stálost a trvalost. „Spočívati na něm neboli seděti se praví . . . odpočinek Ducha svatého na někom značí stálost jeho úkolu.“²⁾ Onen ideální soudce totiž, o němž je řeč, má podle vůle Boží vykonávat svůj úrad trvale, a k tomu jsou mu dány ony dary, aby na něm spočívaly stálým způsobem, což později sv. Tomáš filosoficky vyjádří subtilněji sice, ale rovnocenným výrazem: „Dary Ducha svatého jsou jakési pohotovosti (habitus), jimiž člověk je zdokonalován k ochotné poslušnosti Ducha svatého.“³⁾

Velmi vyniká též ono opakování slova duch — ruach v textu. Kromě v. 2. a, kde se vyskytuje tento výraz u slova Jahve, duch Jahvův, nalézáme jej ještě na počátku každého dalšího verše, v nichž jsou vypočítávány ony dary. Duch Jahvův se tu jeví jako původce oněch účinků, což se zdůrazňuje opakováním slova duch. Snad i zde možno vidět něco, že totiž se staví do popředí vyšší původ

*) Knabenbauer J.: In Isai, t. I., p. 269.

Migne J. P.: Scripture sacrae t. XVIII, col. 994.

3) Sv. Tomáš, Sum. theol., I. II., ot. 68. či. 3.

oněch darů, jako by byly přímo vdečovány Bohem. I tohoto výrazu se zmocní Andělský Učitel a řekne: „... z těch slov zřejmě se dá vyrozumět, že těchto sedm (podle Vulgáty) je tam vypočítáno, pokud jsou v nás od božského vdechnutí. Inspirace však znamená jakýsi pohyb ze zevnějšku."¹)

V tomto opakování onoho výrazu „duch" snad lze vidět i jakýsi podklad k rozlišování darů Ducha Božího od ctností, že totiž ony dary působí, aby jejich nositel byl dokonale poslušen ducha Božího: „... jimi (dary) je člověk uzpůsobován, aby se stal ochotně pohyblivý božským vnuknutím."²) Ovšem může to býti bráno jako nějaký náznak, ale nelze z toho nic samo sebou apodikticky dokazovat. Není to tak míněno. Ale podobně se může říci, že svatopisci, píšící o milosti, sotva měli na mysli filosofickou distinkci, že milost je jakost duše. Jako však později dospěli theologové k názoru, že milost se vlévá do duše na způsob jakosti, a to ve světle víry a s věčným podkladem, tak také, hledající místo pro dary Ducha sv. mezi rozličnými duchovními jsoucný, řekli, že tyto dary jsou udělovány duši v podobě nadpřirozených pohotovostí, rozdílných od obecného obsahu ctností.

POČET DARŮ DUCHA SV.

Z nejtěžších otázek v této látce je počet darů Ducha sv., ne sice ve spekulativní mluvě, ale v samém textu, který je podkladem celé této nauky. Právě proto, že jsou různá čtení, jak již se vidělo v textové kritice. I když již bylo o tomto jednáno, je třeba zde speciálně položit tuto otázku s hlediska historického — a později ještě jednou v druhé části se stanoviska spekulativního.

¹) Sv. Tomáš, *Theol. Sum.*, I. II., ot. 68, 1.

²) Sv. Tomáš, *tamtéž*.

K vůli přehledu je nutno podat názory hlavních exegetů, jež lze zařadit do tří kategorií:

1. Autoři, jako je Condamin¹⁾, Touzard²⁾, Feldmann³⁾, Ceuppens⁴⁾ a u nás Heger⁵⁾, vynechávají verš 3. a, považujíce jej za glossu pro porušení paralelismu meziverší; anebo aspoň toto čtení pokládají za pravděpodobnější. Ovšem dlužno podotknout, že zde není víc než pravděpodobnost, neboť je otázka, zda důvody paralelismu jsou s to vyloučit verš, který je v nejstarších hebrejských textech i jejich překladech.

2. Jiní, jako Schliitz⁶⁾, podrželi verš 3. a, a však držíce se masoretského hebrejského textu, i oni uznávají pouze šest rozdílných darů, neboť dar ve verši 2. d. se ztotožňuje podle toho čtení s darem ve verši 3. a.

3. Konečně někteří chtějí sloučiti smírnou cestou čtení masoretského textu a Vulgáty a přitom udržet sedmeré číslo darů. Jsou to na př. Knabenbauer⁷⁾ a Gardeil.⁸⁾ Tak praví Knabenbauer, zavrhuje ty, kteří připouštějí v originálu pouze šest darů: „Takový je rozsah bázně Boží ve sv. Písmech, že se právem vykládá slovem zbožnosti a bázně, čímž více se postřehnou jednotlivosti, jež se tají v onom rozsahu. Obsahuje totiž bázeň veškeru uctivost k Bohu, nábožnost a oddanost, proto se nazývá pramen a po-

¹⁾ Condamin A.: *Le livre d'Isaïe*, p. 90.

²⁾ Touzard J.: *Isaïe XI, 2-3a et les sept dons du St. Esprit*, p. 249.

³⁾ Feldmann F.: *Das Buch Isaias*, 154.

⁴⁾ Ceuppens F.: *De prophetiis messianicis*, p. 258.

⁵⁾ Heger 3.: *Je Š A¹ J A H U*, str. 29.

⁶⁾ Schliitz K.: *Isaias XI, 2.*, str. 6.

⁷⁾ Knabenbauer J.: *In Isaiam*, t. I., p. 272.

⁸⁾ Gardeil A.: *Dons*, Diet. theol. cat. t. IV. col. 1751.

U nás Hejčl podává překlad Vulgáty, ale v poznámce upozorňuje na obtíž slovy: v. 3. a. je porušen, a proto bývá v Selijak opravován a překládán. Bible Česká, Isaiáa, I. díl, svazek B, str. 71.

čátek moudrosti (Přísloví 1, 7; 9, 10; Eccli 1, 16), tak také se jmenuje veškerá moudrost, koruna moudrosti, ráj požehnání atd."¹⁾

Je-li nutno se vyjádřiti, které z těchto mínění se více blíží pravdě, pak je nejvíce důvodů pro hebrejský masoretský text, v němž, ať už s veršem 3. a, nebo bez něho, je vyjmenováno šest rozdílných darů, jež působí duch Páně.

Je těžko sloučiti masoretský text se čtením Septuaginty a Vulgáty; platí totiž exegetické pravidlo, že totéž slovo tímž způsobem je třeba překládati, nejsou-li proti tomu jiné závažné důvody. To by se muselo dokázat, že Isajáš chtěl rozuměti ve verši 2. d výrazem „jirath" (bázeň) „zbožnost" a ve verši 3. a pod tímž výrazem „bázeň", když v obou případech jde o totéž slovo, i když se zachová nejasný verš 3. a.

Rovněž tak je nesnadno s jistotou tvrdit, že řecký překlad Sedmdesáti a Vulgata jsou svědky tradice o sedmitvárnosti darů Ducha sv. Snad by to platilo s větší pravděpodobností, kdyby všechny ostatní překlady mimo hebrejský text podávaly tentýž počet darů jako Septuaginta a Vulgata. S tím však se nesetkáváme. Jedině právě jednotnost tradice by zde měla rozhodující slovo, zatím však chybí, neboť výčet darů se v některých čteních církevních Učitelů liší. Tak na př. místo daru nábožnosti se čte dar pravdy,²⁾ ba Origenes tvrdí, že bylo deset darů.³⁾

¹⁾ Knabenbauer J.: In Isaiam, t. I. p. 272;

²⁾ O tom srov. Schlutz K.: Isaias XI, 2, str. 8-18;

³⁾ Origenes, Com. in Isa. X. 13 (PG, XIII, 549.)

NĚKOLIK ZÁVĚRŮ Z TEXTU ISAJASOVÁ.

1. Existence darů Ducha svatého je v textu jasně naznačena. Jsou to účinky ducha Hospodinova, jenž není osobnost Ducha svatého (o němž výslovné zjevení bylo učiněno v Nov. zákoně), avšak duch Jahvův je Bůh sám.

2. Tyto dary jsou dány k tomu, aby se jimi Mesiáš stal dokonalým králem a ideálním soudcem, jenž ve všem hledá vyplnění vůle Boží a vykonává přísnou spravedlnost vůči všem poddaným.

3. Spočinutí ducha Páně se zdá naznačovat onu trvalost darů na způsob pohotovostí v nositeli, jemuž jsou dány.

4. V opakování výrazu „duch“ možno snad hledat náznak rozlišení darů od ctností.

5. Sedmerý počet darů se nemůže dokázat ani z hebrejského textu Isajášova, ani z jiného místa Písma sv.

Nakonec je třeba podotknout ještě některé důležité věci: Je pravda, že Isajášův text o darech Ducha svatého se aplikuje v první řadě oné ratolesti z kmene Jeseova, čili soudci, jenž je Mesiáš. Nelze se však domnívati — a to je třeba silně zdůraznit pro celý charakter těchto darů — že tyto dary patří výlučně pouze Mesiáši. Již bylo poukázáno v minulém článku, že vylití Ducha Božího bylo uvažováno ve St. zákoně jako mesiášský dar, na němž nejen sám Mesiáš, nýbrž i jiní budou mít účast. Ovšem v první řadě Mesiáš, avšak s ním i ostatní, jak o tom svědčí v Novém zákoně křesťanské letnice, anebo jak praví evangelium o Kristu: „A z jeho plnosti my všichni jsme přijali, a to milost za milo-

stí."¹⁾ Tak se tedy může říci, že účast věřících na darech Ducha svatého též je obsažena v Isajášově textu. Proto také Svatí Otcové přisuzovali věřícím tyto dary, jak bude patrné v další kapitole.

II. Jiné texty Písma o darech Ducha sv.

Zvláště P. Gardeil zdůrazňuje, že text Isajášův 11, 2—3 není jediný, který je ve prospěch darů Ducha sv.²⁾ Vskutku jsou ve sv. Písmě některá místa, ve kterých pravděpodobně je řeč o darech Ducha sv.

Tak na př. v knize Moudrosti se častěji mluví o duchu moudrosti a rozumu: „...vzýval jsem a vešel do mne duch moudrosti.“³⁾ „Je v ní duch rozumu svatý, jediný “*) „Vůli tvou kdož poznal, nedal-li ty mu moudrost a neslal-li s výsosti svého svatého ducha?“⁵⁾ Též některé texty knihy Sirachovcovy: „...naplní ho duchem moudrosti a rozumu “⁶⁾ „duchem rozumnosti ho naplňuje.“⁷⁾

Jde v těchto textech o dar moudrosti nebo je řeč o vlité moudrosti?

Je těžko na tuto otázku dát odpověď. P. Gardeil nazývá tyto texty „formálními“ pro dar moudrosti.⁸⁾ Je pravda, že se mohou tyto texty nazývat svědky pro dary Ducha svatého, avšak myslím, že pouze z nich, nezávisle na Isajášovi, nelze dokázat existenci darů. Může zde být řeč o daru moudrosti v přesném významu

¹⁾ Jan 1. 16;

²⁾ Gardeil A.: *D o n s*, Diet. theol. cat. t. IV. col. 1749;

³⁾ Moud. 7, 7;

⁴⁾ Moud. 7, 22;

⁵⁾ Moud. 9, 17;

⁶⁾ Eccli. 15, 5;

⁷⁾ Eccli. 39, 8;

⁸⁾ Gardeil A.: *D o n s*, Diet. theol. cat. t. IV. 1924. col. 1749.

nebo toliko v širším smyslu, anebo jen narážka na dar moudrosti. Pravděpodobněji se dá soudit, že je tu svědectví pro příslušné dary, ale bylo by nesnadno z těchto míst dokázat existenci darů všeobecně, jak jsou vyčteny u Isa-jáše.

I u s v. Pavla jsou některá místa, jež se zdají svědčiti pro dary Ducha sv. Avšak nic výslovně, tak aby se našel nějaký základ pro tuto nauku. Když však je odjinud známa existence a povaha darů, snadno se některé texty mohou aplikovat na ně. Tak na př. ona věta, již cituje sv. Tomáš a jež velmi dobře vystihuje povahu činnosti darů Ducha sv.: „Kterí jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou synové Boží.¹⁾ Snad v tomto textu mluví Apoštol o darech, jimiž člověk je hýbán Duchem Božím. Ve slově „jsou vedeni“ (*&youxai*) se vyjadřuje onen způsob trpnosti podmětu vzhledem k hýbání Božímu, jenž se velmi dobře hodí na dary Ducha sv. A na témž místě ukazuje sv. Pavel Ducha sv. jako intimně působícího v duši, jehož činnost přesahuje hranice vědomí duše: „Sám totiž — Duch vydává svědectví duchu našemu, že jsme synové Boží.“²⁾ A dále: „Podobně i Duch podporuje naši slabost: neboť, zač se máme modlit, jak je třeba, nevíme; avšak sám Duch žádá za nás vzdechy nevyslovitelnými.“³⁾ Sv. Jeroným skutečně vidí v těchto textech řeč o daru bázně Boží.⁴⁾

V těchto a podobných textech sv. Pavla je vidět jakýsi zvláštní způsob činnosti Ducha Božího, jenž se zdá přesahovati obecný pojem ctností a milostí. Jde totiž o vnitřní vliv, jenž se děje i bez vědomí duše a zároveň stálým způ-

•) ÍUm. 8, 14;
ftim. 8, 16;

•) ftim. 8, 26;

*) Sv. Jeroným: In I s a i a m, 1. IV. XI. (PL. XXIV. 149).

sobem, a to vzhledem k činnosti. Na těchto místech jakoby se ozývalo ono hýbání Ducha sv. a pohyblivost duše, což vše velmi vhodně lze aplikovat darům. Avšak snadno lze vidět, že ani zde není formální řeč o darech, aniž že z nich je možno dokázat jejich existenci, avšak když byla tato existence jinde ověřena, toto vše se může použít na dary.

V A p o k a l y p s i je psáno o „sedmi duchích“: „Jan sedmi církvím v Asii: Milost vám a pokoj od toho, jenž jest a jenž byl a jenž přijde, a od sedmi duchů, kteří jsou před trůnem jeho.“¹⁾ „A z trůnu vycházely blesky a hřmění a hromobití, a sedm lamp hořelo před trůnem; jest to sedm duchů Božích.“²⁾ „I spatřil jsem uprostřed mezi trůnem a čtyřmi živočichy a mezi starci Beránka, jenž stojí jako zabitý, máje sedm rohů a sedm očí, to jest sedm duchů Božích, poslaných na všecku zemi.“³⁾

Možno tyto texty vysvětlovat o darech Ducha sv.? Tato otázka až dosud je nerozřešena. Jsou o ní dvě hlavní mínění:

První výklad hájí tvrzení, že sedm duchů je sedm andělů, kteří stojí před trůnem Božím. Důvody pro to jsou tyto: Pojem o sedmi andělech je přístupnější než o jednom Duchu, původci sedmi darů. Tento pojem se vyskytuje v téže Apokalypsi o něco níže: „A uviděl jsem sedm andělů stojících před tváří Boží..“⁴⁾ A pak pojem o andělech byl ve starších dobách dosti obvyklý. Na př. v knize Tobíáše: „Jáť jsem anděl Rafael, jeden ze sedmi, kteří stojí před Hospodinem.“⁵⁾

Zjev. 1, 4;

2) Zjev. 4, 5;

3) Zjev. 5, 6;

4) Zjev. 8, 2;

5) Tob. 12, 15;

Avšak proti tomuto názoru jsou velmi odůvodněné námitky. Tyto pozdravy totiž v Apokalypsi jsou podávány v trinitářské formě, bylo by to však něco neobvyklého, kdyby autor v ní umísťoval i anděly. Tato formule by pak byla: milost a pokoj od Boha, od andělů a Krista. To však by bylo proti duchu Apokalypse, kde svatopisec zavrhuje přílišnost v úctě andělů. (Na př. 19, 10 nebo 12, 9.) Konečně výrazu duch „Kvtfiu“ se neužívá u sv. Jana k označení dobrého anděla.¹⁾

Druhý výklad: Sedm duchů je sedmi-tvárný Duch, Duch svatý jako princip sedmi darů. V tomto čase pod vlivem Isajášova textu byl znám pojem sedmi duchů, jak o tom svědčí kniha Henoch.²⁾ Též sv. Justin vysvětluje výslovně toto místo o duchu moudrosti, vědy...³⁾ Podobně sv. Augustin: „Což v Apokalypsi? Zdaž se nepraví o sedmi duších Božích, ačkoliv je jeden a týž Duch, rozdělující vlastní jednomu každému, jak chce? Avšak sedmerá činnost jednoho Ducha tak byla nazvána týměž Duchem, jenž píšícímu byl přítomen, aby bylo řečeno sedm duchů.“⁴⁾

Zdá se pravděpodobnější tento druhý výklad, jak uzavírá Lebreton⁵⁾ a Allo.⁶⁾ Jak vysvětluje Allo, třetí božská Osoba je zde podávána v obraze sedmi duchů pro svou působnost v

¹⁾ Srov. Lebreton 3.: *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1., poznámka H, 628-631.

Lebreton J.: *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1., poznámka H, 628-631;

²⁾ Sv. Iustin. *Dialog*. 87. (PG, VI, 683);

³⁾ Sv. Augustin, In Jo an. 122, 8, (PL, 35, 1963);

⁴⁾ Lebreton, *tamtéž*;

⁵⁾ Allo F. B.: *Épocalypse*, p. 8: „Le plus probable est que l'expression (septem spiritus) tire son origine des esprits sanctificateurs qui reposeront sur le Messie, dans Isaie XI, 2, dont les LXX. par addition de *ntVfia* (*ποφίω* au v. 3 avaient élevé le nombre de 6 á chiffre sacré.“

sedmi církvích. Nic nevadí, že v textu Isajášově je pouze šest darů, neboť v době sepsání Apokalypse byl v užívání řecký překlad Sedmdesáti (LXX), kde je sedm darů; proto se může dobře vysvětlit na základě tohoto textu názor o sedmi duších.

Z toho všeho tedy, co předcházelo, můžeme dobře vidět, že Isajášův text 11, 2—3 je jediné formální a výslovné místo, na němž může stát nauka o darech Ducha sv. Snad i ony některé texty Písma sv. obého zákona o nich mluví, avšak spíše jen implicity. Text Isajášův je tedy pro dary Ducha sv. skutečně základní.

KAPITOLA II.

NAUKA SV. OTCŮ O DARECH DUCHA SV.

I. OTCOVÉ A SPISOVATELÉ ŘEČTÍ.

K upevnění nauky o darech Ducha sv. je nezbytno studovat spisy Sv. Otců v této věci. Jak bylo vidět v 1. kapitole, text Písma sv., na němž je závislá tato nauka, je dosti nejasný. Je proto potřeba uchýliti se ještě k druhému prameni božského zjevení, k tradici, jež je zachována hlavně ve spisech Sv. Otců. Pro přehlednost rozdělujeme tuto kapitolu na dva oddíly, totiž na zkoumání řeckých Otců a pak latinských.

Musí se již napřed uznat, že nelze očekávat u řeckých Otců tak výslovnou nauku a tak propracovanou, pokud se týče darů Ducha sv., jako je tomu u scholastiků. Neboť Otcové, hlavně prvních století, celou duší o to pracovali, aby dokazovali proti židům a pohanům mesiášský charakter Krista a jeho božství. Proto textu Isajášova 11, 2—3 v první řadě užívají jako důkazu o Kristu; tento ráz měl převahu, i když přiznali účast věřících na darech u Isajáše. Zatím však scholastikové jednali více o darech v duchovním životě věřících. Pozdější pak Otcové, i když hodně psali o Duchu sv., přece však málo o jeho darech, protože hájili spíše božství a osobnost Ducha sv. proti hereetikům. Přece však i u těch, kteří psali o darech, je nedostí jasné, zda je rozlišovali ode všech jiných charismat a vlitých ctností, spíše se zdá opak, jak bude vidno z uvedených textů, alespoň těch nejdůležitějších.

Sv. Justin (f kol. r. 165) je první, kdo uvedl text Isajášův do patristické theologie. Celou práci vynaložil na to, aby dokázal, že Kristus je pravý Mesiáš, a křesťané že nastoupili na místo židů v díle spásy. Ve svém Dialogu s Tryfonem — židem, vysvětluje, proč Bůh

dosud nevyřkl svůj rozsudek nad židy. i když oni zabili proroky a svrhli oltáře; neboť Bůh ví, že jsou ještě takoví, kteří se stávají učedníky Kristovými a ustupují od bludu: „Poněvadž ví (Bůh), že dosud každodenně někteří jsou ve jménu Kristovu postavováni a odstupují od cesty bludu, kteřížto pak přijímají dary, jak každý je hoden, osvícení byvše tímto jménem. Ten totiž dostává ducha moudrosti, onen rady, jedensíly, ten uzdravení, druhý poznání (budoucna), jeden vyučování, druhý bázň Boží.¹⁾

Z darů v tomto textu vypočítaných je zjevné, že sv. Justin cituje text Isajášův, ačkoliv všechny výrazy nejsou tytéž jako u Isajáše. Snad tento Učitel pouze po paměti uvádí Písmo sv. a spojuje náhodou dva různé texty. Zdá se totiž, že Justin přidává k darům Ducha sv. některé z charismat sv. Pavla, o nichž je řeč v listě I. Korint., 12, jak vysvětluje z termínů: „uzdravování, poznání, vyučování“. Duch „uzdravování“ pravděpodobně odpovídá výrazu sv. Pavla: „dar uzdravování“ v témž listě.²⁾ Duch poznání *nQoyvásmg* snad označuje, že křesťané znají budoucí úradky Boží co do druhého příchodu Páně, konce světa atd.³⁾ Duch vyučování se asi vyrovná úřadu učitele podle pojmu sv. Pavla.⁴⁾

Význačný je v tomto textu sedmý počet, jak se jeví ve zmíněných termínech. Jde tu o výslovné úmysly, aneb je to řečeno jen tak? Nelze nic určitého vyvodit, ale pravděpodobněji se zdá, že sv. Justin neinsistuje na počtu darů, jež vypočítává.

>) Sv. Justin, *D i a l. c. T r y p h.* 39, (PG, VI, 560);

') I. Kor. 12, 9 a 28;

*) Schlutz K.: *I s a i a s* 11, 2. str. 42;

4) I. Koř. 12, 28, 29;

S jiného hlediska však je tento text velmi cenný: jasně totiž praví, že křesťanům se dostává nějakých darů, mezi nimiž jsou též výrazy z Isajášova textu. Tedy účast věřících na darech Ducha sv. je vyslovena již u sv. Justina, i když je tu ještě zaměňování s dary, které nepatří do této skupiny nadpřirozených hodnot.

Větší ještě důležitost má to místo, kde sv. Justin výslovně cituje Isajáše. Tryfo totiž namítá, jak Kristus existoval napřed jako Bůh, když o něm praví Písmo: „Vyjde prut z kořene Jeseova a květ z jeho kořene vystoupí a spočine na něm duch Páně:

duch moudrosti a rozumu,
duch rady a síly,
duch vědy a zbožnosti
a naplní ho duch bázně Hospodinovy.¹⁾

Na tuto námitku Tryfonovu, že Kristus je těmito silami doplňován a tedy, že jich potřebuje, odpovídá Justin na témž místě: „O těchto silách Ducha, jež shora jsou vypočteny, praví Písmo, že na něho sestoupily ne proto, že jich potřebuje, nýbrž že na něm budou spočívat, to jest na něm budou mít ukončení, takže od té doby na žádném proroku ve vašem rodě podle starého zvyku nebudou státi... Po něm totiž žádný prorok u vás neexistoval..²⁾

Na tomto místě cituje sv. Justin Isajášův text podle překladu Sedmdesáti. Nepraví nic o povaze darů, nýbrž vysvětluje, v jakém smyslu spočinuly na Kristu ony síly Ducha svatého. Ne, že jich měl potřebí, avšak protože v něm došly vrcholu. V Kristu byla jejich plnost, zatím co někteří lidé St. zákona měli pouze některé z nich. „Ducha moudrosti totiž měl Šalomoun, rozumu a rady Daniel, síly a zbožnosti Mojžíš, bázně Eliáš.³⁾

Sv. Justin: Dial. c. Tryph. 87 (PG VI, 681. 684);

¹⁾ Sv. Justin, tamtéž;

²⁾ Sv. Justin, tamtéž, 683.

P. Gardeil vidí v užívání výrazu „óóft«Ta"(dary) *a.,dvuúpsiS"* (síly, ctnosti), jak se vyskytuje u sv. Justina, již jakousi stopu rozlišování darů od jiných charismat.¹⁾ (Dary jsou k posvěcení nositele, charismata k posvěcení jiných.) Než bylo vidět z uvedených textů, že tento Učitel smíšeně užívá darů a charismat, a na jiném místě má výraz „charismata", ačkoliv snad měl na mysli dary Ducha sv. Je tu pravděpodobně jen užívání různých výrazů, bez zřetele na různý jejich obsah.

Sv. Justin tedy má dosti významnou nauku o darech Ducha sv. Je svědkem, že Isajášův text 11, 2-3 již v prvních dobách křesťanství byl přibírán jako důkaz pro rnesiášství Kristovo, že v Kristu byla plnost těchto darů a že též věřící jsou jich účastni.

Sv. Ireneus (f 203) nepřináší sice nic více o darech Ducha sv. než sv. Justin, přece však je nutno uvést něco z něho jakožto spisovatele z nejstarších. I pro tohoto Učitele je text Isajášův jako důkaz pro dvojí přirozenost u Krista.²⁾ Síla jeho důkazu spočívá ve slovech: „Neboť podle toho, že slovo Boží bylo člověk z kořene Jeseova a syn Abrahamův, spočíval na něm Duch Boží a byl pomazán k hlásání evangelia pokorným."³⁾

Účast věřících na darech Ducha sv. je u sv. Ireneia jasně potvrzena, ba jeví se tu již vyjádření jejich nutnosti k plodnému duchovnímu životu. Když byl uvedl Isajášův text, praví toto o Duchu sv.: „Tedy Duch Boží sestoupil na něho, toho, jenž ho proroky zaslíbil, že ho pomaze, a b y c h o m

¹⁾ Gardeil A.: *D o n s*, Diet. theol. c. IV., 1934, col. 1755;

²⁾ ST. Ireneus, *Ad v. haereses*, 1, III, c. IX. <PG. VII. 871; rovněž 1, III, c. XVII, PG, VII. 929-931);

³⁾ Sv. Ireneus, *t a m t é ž*;

my, účastni bohatosti jeho pomazání, byli spaseni."¹)

Překrásné je místo, kde sv. Ireneus píše o Duchu sv. se vztahem k Isajášovu textu, jak je nezbytný jeho vliv, abychom žili užitečně: „Co však bylo, to i řekli (apoštolé): Duch Boží jako holubice sestoupil na něho, ten Duch, o němž Isajášem bylo řečeno: A spočine na něm Duch Boží, jakož jsme předpověděli. Toho totiž slíbil proroky vyliti v posledních časech na služebníky a služebnice, aby prorokovali: proto i na Syna Božího, učiněného synem člověka, sestoupil, s ním si navykaje přebývati v lidském pokolení ... Tohoto Ducha žádal David pro lidské pokolení, pravě: A Duchem statečným mě posilni. O něm praví Lukáš, že sestoupil po nanebevstoupení Páně na učedníky o letnicích ... Pročež je nám potřebná rosa Boží, abychom nebyli spáleni a abychom se nestali neplodnými, a kde máme žalobce, abychom měli i Utěšitele neboť svěřil Pán Duchu svatému svého člověka, jenž upadl mezi lotry, nad nímž sám se smíloval a obvázal jeho rány a dal dva královské denáry, abychom, dostávše skrze Ducha obraz a nápis Otce i Syna, zužitkovali svěřený nám denár, a rozmnožený abychom Pánu připočetli."²)

K l e m e n s A l e x a n d r i n s k ý (f kol. 215) má sice málo o darech Ducha sv., přece však je to užitečné pro naši věc. U Klementa totiž již více se projevuje sedmitváfnost Ducha svatého. V knize Stromata vysvětluje biblický výraz „sedm očí Páně“ (Zach. 4, 10; Zjev. 5, 6) jako symbol sedmi Duchů, kteří spočívají na prutu z kořene Jeseova: „Praví pak, že sedm

¹) Sv. Ireneus, tamtéž, 872.

²) Sv. Ireneus: *Adversus haereses*, III. XVII, PG, VII, 929-931;

očí Páně je sedm duchů, spočívajících na prutu, jenž kvete z kořene Jeseova."¹⁾

A na jiném místě poukazuje na sedmitvárnou činnost Ducha sv., když píše ve své knize „Pedagog:“ „Mnohé pak poklady jediným Bohem jsou udělovány: tyto zákonem, ony proroky jsou zjevovány; jedny božskými ústy, druhé na sedmistruhném nástroji duch opěvá. Poněvadž však je jeden Pán, je týž těmi všemi Vychovatel."²⁾

Jak je vidět v těchto textech, nepodává tento Učitel nic o povaze darů Ducha sv., avšak všude spojuje na těchto místech pojem Ducha sv. s počtem sedmi. Je u něho pozorovat tuto zálibu pro tento počet. Avšak ani z toho nelze mnoho vyvozovat pro sedmerý počet darů; pravděpodobněji Klement Alex. — jako i ostatní spisovatelé — znal text Isajášův podle řeckého překladu, avšak v tomto počtu viděl dokonalost, proto jej spojoval s činností Ducha sv. Je totiž známo, že hlavně v Alexandrii byly v oblibě spekulace o počtu sedmi, považovaném za posvátný a dokonalý (protože sedmého dne Bůh odpočinul od díla stvoření). Tomuto vlivu své školy jistě též Klement podléhal.³⁾

Origenes (f 254), jeden z nejplodnějších spisovatelů církevních, zasáhl též značně do vyjádření nauky o darech Ducha sv., takže dle tohoto spisovatele je možno již učinit si jasný pojem o této nauce v prvních křesťanských stoletích. Lze též u něho pozorovat větší systematickost u předešlých autorů.

Jako předešlí, i Origenes aplikuje text Isajášův 11, 2-3 především na Krista. Na něm totiž spočinul Duch Boží, jako na ostatních, kteří prorokovali, avšak význačnějším způsobem

>) Klement Alex.: *Strom.* 1. V. c. VI. (PG, IX. 61);

2) Klement Alex.: *P a e d a g.* 1. III. c. XII. (PG. VIII. 666).

3) Schlutz K.: *I s a i* XI., 2. str. 77-81;

„. . . Na všech tedy, kteří prorokovali, spočinul Duch svatý, avšak na nikom z nich nespočinul tak jako na Spasiteli. Proto také bylo o něm napsáno, že vyjde prut z kořene Jeseova a květ z kořene jeho vystoupí a spočine na něm duch Boží, duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch vědy a zbožnosti a naplní ho duch bázně Páně."¹⁾

Z tohoto textu je jasné, že Origenes cituje Isajášův text podle řeckého překladu, na což je třeba klásti důraz, neboť uvidíme, že tentýž spisovatel udává na některých místech více darů než je jich obsaženo v Isajášově textu jak hebrejského, tak řeckého znění.

Pro Origena znamenalo toto místo Písma, že Duch Boží byl v Kristu se svou plností: „O nikom jiném není psáno, že by na něm spočinul Duch Boží sedmerou touto silou, čímž bez pochyby se vysvětluje ona podstata božského Ducha, a to různými jmény, protože jedním se nemohlo, a prorokuje se, že spočívá na prutu, jenž vychází z kořene Jeseova. Mám i jiné svědectví, jímž mohu učit, že v Pánu a Spasiteli mém Duch významným jakýmsi způsobem a daleko jinak spočinul, než se praví o ostatních..,"²⁾ (Totiž o Duchu svatém, zůstávajícím na Kristu. Jan. I. 33.)

TJčast věřících na darech Ducha sv. je u Origena jasně a zřetelně vyjádřena, a to jak všeobecně,³⁾ tak zvlášť. Hlavně na tom místě, kde vykládá text Isajášův 4, 1 o sedmi ženách, jež trpěly pohanou a očekávaly toho, jenž by odňal od nich tuto pohanu. Byl to Kristus, v němž nalezlo své spočinutí těchto sedm žen, jež jsou sedm duchů Páně: „Opravdu odňal

») Origenes, In Num. hom. VI, 2 (PG, XII, 608, 9);

=) Origenes, In Num. hom. VI, 2 (PG, XII, 608, 9).

3) Srov. Origenes: De princ. 1. l. c. I. n. 3 (PG, XI, 122);

pohanu Jezis. Procez vstaňme a modleme se k Bohu, jenž poslal toho člověka, aby duchové sedmi žen na něm spočinuli, aby i nám tento člověk udělil společenství těchto žen; abychom, přijmouce je, sestáli moudřími, rozumnými v Bohu a v lidech."¹⁾

O počtů darů u Origena. Tato věc není zcela jasná. Je pravda, že Origenes vypočítává dary podle řeckého překladu LXX, ba dokonce několikrát užívá výrazu: sedmerá síla Ducha sv. Tak na př.: „Ze však se připomíná, že kněz z krve oběti sedmkrát kropí před Hospodinem, očividně se označuje pod tajemstvím síla Ducha sv. sedmeré milosti."²⁾ Nebo na jiném místě, kde vysvětluje řeč Anny: „Neplodná, to je matka naše Církev; tato zrodila sedm, sedmerý totiž počet, jemuž bylo připsáno spočinutí...“³⁾

Na první pohled se tady zdá, že Origenes učil přesně sedmeru darů. Ve skutečnosti však to nelze dokázat. Je totiž třeba se obrátit na jiná místa, kde Origenes podává i jiné dary, než které jsou v Isajášově textu. Tak na jednom místě má místo darů vědy a zbožnosti ducha spravedlnosti a milosrdenství: „Neplodná ve mně byla má duše, nepřinášela užitek spravedlnosti; nyní však, jakmile věrou Kristovou zasloužila si milost Ducha svatého a naplnil ji duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch spravedlnosti a milosrdenství a naplnil ji duch bázně Páně, je jisto, že neplodná porodila sedm a plodná byla v dítkách oslabena."⁴⁾

>) Origenes, In I s a i. hom. III. (PG, XIII. 227).

') Origenes: Levit. hom. III. 5 (PG, XII. 430);

*) Origenes, I. Král. hom. I. 18 (PG, XII. 1011);

<) Origenes, I. Král. hom. I. 18 (PG, XII. 1011);

Ba dokonce jsou místa, v nichž se vyskytuje místo sedmi darů deset účinků ducha Hospodinova. V komentáři na žalm 134 jmenuje Origenes sedm darů podle překladu Sedmdesáti, přidává však tři jiné, totiž — „ducha statečnosti, milování a lásky.“¹⁾ Podobně jinde přidává ještě: „ducha energie, milování a opatrnosti.“²⁾ V komentáři na žalm 118 k dvěma darům z Isajáše dává ducha milosti.“³⁾

Na těchto místech Origenes zřejmě připustil více darů než sedm, ačkoliv dobře znal text Isajášův podle běžného překladu Septuaginty. Nemůže se říci, že tu Origenes zaměňuje dary s některými charismaty, jež vypočítává sv. Pavel. S tohoto hlediska jsou proto tyto texty Origenovy velmi důležité, neboť jsou první, jež podávají jiné dary, lišící se jak obsahem, tak počtem. Zdá se tedy pravděpodobnější, že i když byl v užívání u Otců překlad Sedmdesáti se svými sedmi dary, neexistovala nějaká pevná a určitá nauka nebo přesvědčení o počtu darů. Ba mohlo by se vyvozovat právě z těchto míst Origenových, že sedmerá síla Ducha sv. neznamená určitý počet, nýbrž to byl obraz dokonalosti a všeobecnosti. Neboť Origenes vícekrát užívá výrazu o sedmeré síle Ducha sv. a přece připustil na jiných místech deset darů. Právě to je znamením, že tento výraz se nemá brát ve vlastním smyslu, nýbrž jako symbol plnosti a dokonalosti darů. A Origenovy texty mají více ceny, neboť psal o darech více ex professo.

Origenova nauka o darech Ducha sv. má však veliký význam i s jiného hlediska. Je totiž první, který dosti systematicky uvádí dary Ducha sv. do theologie

¹⁾ Origenes. Jerem. hom. VIII. 5 (PG, XIII, 343);

²⁾ Origenes. Jerem. X. 13 (PG, XIII, 549);

³⁾ Origenes. Žalm 118, 131 (PG, XII, 1615).

a s k e t i c k o - m y s t i c k é a podává již jakési definice jednotlivých darů.

I když ještě někde spojuje pojem darů s proctvím (jež nutně nevyžaduje stav milosti), přece to nečiní *e x c l u s i v e*. Práví, že Duch Boží bydlí v čisté duši: „Spočívá totiž Duch Boží v těch, kdož jsou čistého srdce a v těch, kdož očišťují svou duši od hříchu... Nemůže totiž Duch svatý strpěti obcování a společnost zlého ducha Tedy hřešíce, zarmucujeme Ducha svatého, spravedlivé však konajíce a svaté spočinutí mu připravujeme v nás."¹⁾ Ze zde není snad řeč jen o milosti posvěcující (láska Boží rozlita je v srdcích našich skrze Ducha sv.), nýbrž o Duchu sv., pokud je původcem darů, to plyne z onoho výrazu: spočinutí, jenž je vzat z Isajášova textu. Pak však můžeme skoro s jistotou tvrdit, že tu je ekvivalentně vyjádřena myšlenka, že dary Ducha sv. se udílejí spolu s milostí posvěcující.

Dary Ducha sv. jsou podle Origena principy posvěcení, jež se duši vlévají na místo hříchů. Píše, že kněz sedmkrát kropí před Hospodinem, aby se naznačilo vypuzení sedmi zlých duchů z duše hříšníka. „Dar však milosti Ducha obrazem oleje se označuje, aby mohl dosíci nejen očištění ten, jenž se odvrací od hříchu, nýbrž i býti naplněn Duchem svatým, čímž může též dřívější oděv a prsten dostatí..,"²⁾

Origenes podává některé definice jednotlivých darů a vymezuje jejich vlastní činnost. Tak na př. o daru vědy a moudrosti: „... Zrak, jímž je Bůh viděn, není těla, nýbrž mysli a ducha ... Těm, jimž (Spasitel) dává viděti Boha, dává ducha vědy a moudrosti, aby skrze toho Ducha viděli Boha „³⁾ Na dar

¹⁾ Origenes. Num. hom. VI. 2 (PG, XII, 608).

²⁾ Origenes. Levit. hom. VIII, 11 (PG, XII, 507);

³⁾ Origenes, Cantic. 1. III. (PG, XIII, 177); též Num. hom. XXI. (PG, XII, 738):

síly asi naráží Origenes, když píše: „(Démoni) nic nemohou na ty, kdož oděli zbroj Boží a sílu obdrželi, aby stáli proti útokům ďábla.“¹⁾ Snad i o daru bázně mluví: „Zdali totiž zvrácená vůle se snaží o mírnost, střizlivost, štědrost a blahodárnost? Do ní ani bázeň Boží neпадá, ke které bázni však naše nauka vybízí, jakožto k užitečné mnohým“²⁾

Tyto, již tak značně vyvinuté pojmy o darech Ducha svatého a jejich řádné působnosti v duších křesťanů, jsou jen důkazem, a to ne bez významu, jak tato nauka žila v prvních dobách křesťanství. A již tenkrát bylo známo, jak dary jsou nutné pro duši a pro rozvoj duchovního života. Avšak toto literární, jakoby systematické uvedení darů do theologie asketicko-mystické, a to po prvé v tradici, je plodem velikého genia Origenova.³⁾

Shrneme-li tedy, k vůli přehlednosti, nauku Origenovu v hlavní závěry, vidíme, že jeho nauka je tato: V Kristu spočíval Duch Boží více než v jiných prorocích; všichni věřící jsou účastni darů Ducha sv.; i když Origenes mluví o sedmitvárné činnosti Ducha, není možno dokázat, že jde přísně o počet sedmi, když na jiných místech má deset darů, spíše to značí u Origena dokonalost a plnost darů. V duši poddané hříchům nemůže přebývat a spočinout Duch sv. se svými dary Existence darů v theologii asketicko-mystické je u Origena jasně formulována, což je svědectvím, že tato nauka byla

¹⁾ Origenes, *Contra Celsum*, 1. VIII, 34 (PG, XI. 1570);

²⁾ Origenes, *tamtéž*, 1. III. 78 (PG, XI, 1022);

³⁾ Schlitz K.: *Isaias* 11, 2. str. 100.

známa a vědecky vyjádřena již ve 3. století.

Z dalších Otců a spisovatelů řeckých podáme nauku o darech Ducha sv. jen přehledně a hlavně si všimneme otázky o počtu darů.

Sv. Basil Veliký (f 379), ačkoliv napsal ve svém slavném díle O Duchu sv. mnohé krásné věci, přece má málo o darech Ducha sv. Účinky Ducha Božího, jež podává Isajáš, nazývá „sedm činností Ducha.“¹⁾ Tentýž Učitel připisuje Duchu sv., jako příčině účinky moudrosti a vědy v duši, a spojuje to s výčtem darů podle Isajáše: „Nikdo tedy ať si nepřisvojuje tak veliké věci, aniž se nenazývej vědoucím, ani rozumným, ani moudrým, avšak, když moudrost je znalost božských a lidských věcí, příčinu těchto ať připisuje Duchu svatému. Vždyť vzejde prut z kořene Jeseova ..“²⁾

Sv. Řehoř Nazianský (t 390) snad připustil více darů, neboť na jednom místě jmenuje jiné, rozdílné účinky Ducha sv.: „Duch Boží se jmenuje Duch Kristův, mysl Kristova, Duch Páně, jakož i Pán, Duch přijetí za syny, pravdy, svobody; Duch moudrosti, rozvahy, vědy, síly, zbožnosti a bázně Boží, jakožto působící tyto všechny, všechno svou bytností naplňuje.“³⁾ Na jiném místě však i on zná sedm duchů Páně.⁴⁾

L. Epifanius (t 413) vyjadřuje svůj názor v tom, že uznává sedm darů, ale nevidí v nich skutečný počet, nýbrž spíše dokonalost. Píše totiž o dokonalosti počtu sedm, vynáší jej a připojuje: „Sedm duchů je od Boha. Sedm je darů Ducha svatého.“⁵⁾

1) Sv. Basil Vel.: *Contra Eunonymum*, 1, V, 2 (PG. XXIX, 742);

=) Sv. Basil Vel.: *Isai. c. V.* (PG, XXX, 415).

*) Sv. Řehoř N.: *Oratio*, XXXI. (PG. XXXVI, 160);

<) Sv. Řehoř N.: *Pentecos. XLI* (PG, XXXVI, 431);

‘) Sv. Epifanius, *De num. mystériis*, V. (PG, XLIII. 515);

Sv. Jan Chrysostom (í 407) na mnoha místech mluví o darech Ducha sv., pokud aplikuje Kristu text Isajášův. Jako u Justina, Ireuea a Origena je pro tohoto spisovatele tento text důkaz Kristova mesiášství.¹⁾ Větší důležitost pro naši věc má jiné místo, kde sv. Jan připisuje Kristu plnost darů Ducha sv., věřícím však pouze účast na nich: „Nedává mu totiž (Kristu) Ducha podle míry. My totiž jsme obdrželi z jeho plnosti, onen však chrám dostal celou a veškerou milost. To také Isajáš naznačuje, pravil: Spočine na něm Duch moudrosti a rozumu... (atd.) Avšak tam celá a veškerá milost: v lidech však málo něco a kapka z oné milosti...²⁾

I zde se jeví úmysl spojovat pojem sedmi s dokonalostí a všeobecností.

Sv. Cyril Alexandrinský (f 444) vychvaluje počet sedm jako symbol dokonalosti, a tento výklad vztahuje na dary Ducha sv., jež dobře zná z textu Isajášova.³⁾ Píše: „Znak dokonalosti je sedmerý počet; nejdokonalější je svou přirozeností Emmanuel jako Bůh a rozdělení charismat od něho plynoucích dokonale těm je předloženo, již si zasluhují obdržeti.“⁴⁾

Theodoret (f 458) vykládá Isajášův text v tom smyslu, že výčet darů značí plnost darů v Kristu: „Spočine na něm Duch Páně. Jednotliví proroci totiž obdrželi nějakou zvláštní milost, v něm (Kristu) však přebývala celá plnost božství tělesně a podle člověčenství měla všechna charismata Ducha. Z plnosti jeho

¹⁾ Sv. Jan Chrys.: *Contra Jud. et. Gent.*, 2 (PG. LVXII, 815);

²⁾ Sv. Jan Chrys.: *Expos. in psal.*, 44, 3 (PG, LV, 186);

³⁾ Sv. Cyril A.: *Isai. II.* (PG, LXX, 314, 315).

⁴⁾ Sv. Cyril A.: *De ador. Spiritu*, IX. (PG, LXVIII. 608);

totiž jsme podle božského Jana my všichni obdrželi."¹⁾

Sv. Maximin (t 662) podává jakýsi výklad darů pro duchovní život. Jedná tedy o nich spíše z hlediska asketického než theologického. Tak na př. píše: „Jest však duch bázně Boží, jímž se zdržujeme od skutkového konání zla; duch pak síly je čilý podnět ducha a pohyb k vyplnění a provedení příkazů..²⁾ Sv. Maximin vysvětluje pořadí darů v textu Isajášově, což bylo jednou z nejčastějších otázek u Otců a spisovatelů, proč totiž je na prvním místě jmenován duch moudrosti a na posledním duch bázně Boží. A odpovídá tentýž spisovatel takto: „Proto Písmo toto pořadí přijalo a dalo moudrost blízko Bohu, nám však blízko bázeň. „³⁾

Není potřeba dále ještě pátrati v řecké patrologii. Tato svědectví nám stačí. Zbývá ještě jen nyní dát přehled hlavních závěrů: Užívání textu Isajášova je v patristické řecké literatuře velmi staré a rozšířené. Tento text v první řadě je aplikován na Krista jako důkaz jeho mesiášského poslání. Účast věřících na těchto darech Ducha sv. je jasně podána již prvními Otci a spisovateli, kteréžto svědectví má velikou cenu pro další zkoumání povahy těchto darů. Již sv. Justinem jsou tyto účinky nazývány: dary neboduchové. O vlastní povaze darů však řečtí Otcové nepíší

>) Theodoretus: Ad Rom. (PG, LXXXII, 134);

X. Koř. (PG, LXXXII, 322);

=) Sv. Maximin: Ad Thalassium, LIV. (PG, XC. 522);

') Sv. Maximin, tamtéž.

exprofesso, jen je někteří nazývají zvláštními činnostmi Ducha Božího. U těchto Otců nelze najít výslovného rozlišování darů od charismat, naopak spíše je někteří zaměňují. Sedmerý počet darů se nedá přesně z řeckých Otců dokázat. Citují dary podle řeckého překladu Sedmdesáti, aniž se zastavují zvláště v počtu. Mnozí vidí v sedmi dokonalost a všeobecnost (jako Origenes, sv. Jan Chrysostom, sv. Epifanius), jiní však nic nepraví o počtu. Origenes, avšak pouze on, připustil deset darů, i když mluví o sedmitvárnosti Ducha. Užívání darů v theologii asketicko-mystické bylo známo, jak svědčí o tom Origenes a sv. Maximin.

2. LATINŠTÍ OTCOVÉ A SPISOVATELÉ

Tertulian (t kol. r. 250) byl první z latinských spisovatelů, jenž se zmiňuje o darech Ducha sv., když totiž užívá textu Isajášova. Jako již řečtí Otcové, tak také Tertulian bere toto místo jako svědectví, že v Kristu byla plnost duchovní milosti, neboť „spočinouti měla v něm všechna činnost duchovní milosti a přestátí a učiniti konec vzhledem k židům."¹⁾ Vícekrát vložil do svých spisů tento Isajášův text, cituje jej podle řeckého překladu LXX. Tak na př.: „Oznamuje Isajáš: Vzejde prut z kořene Jeseova a květ z jeho kořene vystoupí, spočívati bude na něm Duch Páně. Odtud jeho druhy vypočítává: Duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch znalosti a zbožnosti; naplní jej totiž duch bázně Boží. Ukazuje totiž v podobě

¹⁾ Tertulian, *Ad v. Marcion*, 1. V. (PL. II, 521):

květu Krista, majícího vyjiti z prutu vzešlého z kořene Jeseova, v kterémžto Kristu měla spočinouti celá podstata Ducha, ne jakoby potom mu měla připadnouti, jenž vždy byl Ducha Božího i před tělem .*)

Tertulian též učí účastenství věřících na darech Ducha sv., když poukazuje na to, že právě Kristus byl rozdělovatelem oněch milostí, jež Duch Stvořitel zaslíbil.²⁾

Co se týče počtu darů, u Tertuliana nenalézáme nic zvláštního o tom. Když však vztahuje Isajášův text na Krista, praví o darech tam obsažených: „Žádnému totiž z lidí nepřislušela všeobecnost duchovních darů, leč Kristu.“³⁾

U Tertuliana tedy ještě není vyvinutá tato nauka o darech. Znal ji sice, věděl, že Kristu přísluší plnost těchto darů, že věřící jsou jich též účastni, ale nic nám nepraví o jejich podstatě, činnosti a rozlišování od jiných milostí. Ba spíše ještě zaměňuje dary s jinými charismaty.

Novatian (f kol. r. 270) překrásně vyjadřuje onu myšlenku o účasti věřících na darech Ducha sv. Kristus je měl v celé plnosti, věřící však jen účast: „... (Duch sv.) na něho přišel a zůstal, přebýváje v jediném Kristu plný a celý a ne nějakou mírou nebo částí omezen, avšak s celým svým nahromaděným přebytkem udělený a poslaný, aby z něho jakési odlišné milosti ostatní mohli dosíci. neboť Duch svatý v Kristu přebýval s

*) Tertulian, *Adv. Marcion*, 1. V, VIII. (PL, II, 521); rovněž 1. III, XVIII. (PL, II, 373); *Adv. Judaeos* 1. IX. (PL, II, 663);

2) Tertulian, *Adv. Marcion*, 1. V, VIII. (PL, II, 522);

3) Tertulian, *Adv. Judaeos*, IX. (PL, II, 663); však na jiném místě se čte „různost duchovních darů“; *Adv. Marc.* 1. III, c. XVII. (PL, II, 373).

přitékáním. To totiž již prorok Isajáš pravil:
A spočine "*)

S v. H i l á r (fkol. r. 366) přináší velmi vzácné postřehy o darech Ducha sv. Ví o textu Isajášově, jež vykládá o Kristu.²⁾ Zná též sedmitvárnou činnost Ducha sv. „Ze zákona a z proroků se nebere pro pohany žádná spása, avšak žijí milostí Ducha, jehož úkol je sedmitvárný, jak se podává Isajášem.“³⁾ V sedmi chlebech a rybách, jež Pán rozmnožil, vidí Hilár sedm darů Ducha sv.: „Sedm chlebů je sedm darů Ducha svatého... Neurčitý počet ryb značí rozdělování a přisluhování různých darů a charismat... Avšak že je naplněno sedm košů, naznačuje se přetékající a rozmnožená zásoba sedmitvárného Ducha, jemuž nadbývá, co uděluje, a stává se nám prospěšný, vždy bohatší a plnější.“⁴⁾

I u Hilára se zdá počet darů spíše symbolický než doslovně bráný. I on totiž opěvuje počet sedmi jako vzor plnosti: „Jsou mnohé věci známy o posvěcení tohoto počtu, jako samo ustavení dnů, jako vyvolení andělů, stojících při trůnu Božím, jako plnost duchovních mocí a milostí spočívajících na Pánu“⁵⁾

Tento Učitel též zná dary v duchovním životě, když píše o daru bázně Boží: „Není nejmenší záležitost víry strach. Neboť se počítá mezi hlavní dary duchovních milostí, když se praví Isajášem: A naplnil ho duch bázně Boží.

*) Novatian: De Trin. c. XXIX. (PL, III. 927);

>) ST. Hilár: Tract. in II. psalm. 36 (PL, IX. 285);

3) ST. Hilár: Com. in Matt. c. XV. (PL, IX. 1007);

4) ST. Hilár: IN MATT. XV (PL, IX. 1007);

•) ST. Hilár: In psalm. CXVIII, XXI. (PL. IX. 637).

A Šalomounem: Počátek moudrosti bázeň Páně.¹⁾

Zdá se, že sv. Hilár je první z Otců, jenž rozlišuje výslovně dary Ducha sv. od jiných milostí zdarma daných, když přirovnává sedm chlebů, jež Kristus zázračně rozmnožil, sedmi darům Ducha sv., zatím co ryby nazývá charismaty.²⁾

Sv. Hilára zajímalo též pořadí darů v Isajášově textu. Vysvětluje jejich vzájemný vztah a vzestupné jejich pořadí. „Ví, že počátek moudrosti je bázeň Boží (žalm. 110, v. 10). Ví, že v oné milosti sedmitvárného Ducha bázeň se počítá jako potvrzení těch, jež byla řečena svrchu.“³⁾

Sv. Ambrož (f 395) vykazuje ve své nauce o darech Ducha sv. již větší pokrok. Předně použil textu Isajáše na Krista, a to těmito slovy: „Isajášem také týž Pán Bůh zjevil zrození Páně, říká: Vyjde prut z kořene Jesse..“⁴⁾

Co však je zajímavější pro náš účel, je, že tento spisovatel se zabýval dary Ducha sv. jako principy duchovního života. Vyslovuje myšlenku, že dary jsou dány v naší duši proti nečistým duchům: „A tak, jak se nám rozmnožuje sedmitvárná milost Ducha, tak jimi se hromadí veškero bezpráví proti nečistým duchům.“⁵⁾

Jde asi o svátost biřmování, když Ambrož mluví o nějakém duchovním poznamenání, jímž se dostává darů Ducha sv.: „Tedy si zopakuj, že jsi přijal duchovní poznamenání, ducha moudrosti a rozumu, ducha rady a síly, ducha

¹⁾ Sv. Hilár: *Tract. in psalm. LXVII.* (PL, IX. 441);

²⁾ Sv. Hilár: *In Mal. c. XV.* (PL, IX. 1007);

³⁾ Sv. Hilár: *In psalm. C, XVIII, 16* (PL, IX. 541);

⁴⁾ Sv. Ambrož: *Expos. in Luc. l. III, 8.* (PL, XV. 1674);

⁵⁾ Sv. Ambrož, *tamtéž. l. VII, 95* (PL, XV. 1871).

poznání a zbožnosti, ducha svaté bázně: a zachovej, co jsi přijal."¹⁾

Sv. Ambrož též vidí v sedmerém počtu darů plnost a dokonalost. Ačkoli častěji píše o sedmi duchovních silách, přece v nich vidí symbol plnosti: „Ať to nezviklá někoho, že zde řekl toky nebo jinde sedm duchů; těmito totiž posvěceními, jak řekl Isajáš, se naznačuje plnost sedmi duchovních milostí: duch moudrosti a rozumu..."²⁾ A jinde píše o počtu sedmi: „V šesti dnech tedy stvořil svět, sedmého dne odpočinul od svých děl. Dobrý je počet sedm, o němž nejednáme způsobem Pythagorejců a filosofů, nýbrž podle tvaru a rozdělení duchovní milosti; sedm totiž hlavních ctností Ducha sv. Isajáš obsáhl."³⁾ A ještě jasněji: „všeobecnost totiž tímto počtem několikrát je míněna, protože sedmého dne Bůh odpočinul, uzavřev díla světa."⁴⁾

Nové hledisko se objevuje v nauce sv. Ambrože o darech: zdůrazňuje totiž, že jeden dar bez jiných nemůže existovat, to, co sv. Tomáš později nazve „spojitost darů" „Je utvářena (bázeň) moudrostí, vzdělávána rozumem, řízena radou, upevňována silou, řízena poznáním, zdobena zbožností. Odejmi bázni Boží tyto, a je to nerozumná a nemoudrá bázeň."⁵⁾

Konečně je to zase tento Učitel, jenž první výslovně učí, že dary budou trvat i ve vlasti (v nebi), když píše, že v nebeském Jerusalemě Duch. sv. bohatěji vylévá milosti na nebeské občany.⁶⁾

») Sv. Ambrož: *De mysteriis* c. VII. (PL., XVI, 419);

=) Sv. Ambrož: *De Spiritu* s. 1. (PL, XVI. 770);

3) Sv. Ambrož: *Epist.* XLIV, 3 (PL, XVI. 1185);

*) Sv. Ambrož: *Expos. in Luc.* 1. VII, 95 (PL. XV. 1811);

5) Sv. Ambrož: *In psal.* CXVIII, 38 (PL, XV. 1332);

6) Sv. Ambrož: *De Spiritu* s. 1. I. c. XVI. (PL, XVI. 770).

Další stupeň určitějšího vyjádření této nauky je v knize O svátostech, jež však podle moderních výzkumů není autentickým dílem sv. Ambrože, nýbrž Pseudo-Ambrože. V této knize se praví, že všechny ctnosti jsou sice od Ducha sv., avšak sedmero darů jsou jakoby základní: „Všechny ctnosti sice náležejí Duchu, avšak tyhle (sedm ctností z Isajáše) jsou jakoby základní, jakoby hlavní. Co je totiž tak hlavní jako zbožnost? Co je tak přední jako poznání (věda) Boží.. „¹⁾

Snad se lze domnívat, že na tomto místě ide již o jakési rozlišování darů Ducha sv. od vlitých ctností. Pseudo-Ambrož totiž nazývá sedm darů základními ve smyslu předními. Rozlišuje je tedy od ostatních ctností, i těch, jež náležejí Duchu sv. Snad tím chtěl říci, že tyto ctnosti (dary Ducha svatého) jsou zvláštní, lišící se od obecného pojmu ctností, i vlitých. Ovšem apodikticky to nelze dokázat, ale velmi se vnucuje tato myšlenka. Pak ovšem bychom měli vyjádření rozlišování darů nejen od charismat, ale i od vlitých ctností, a to po prvé výslovně.

Nauka sv. Jeronýma (f 420) o darech Ducha sv. neznamena nic zvláštního, je jen potvrzením toho, čemu učili předešní Otcové. Textu Isajáše užívá jako důkazu pro božský a mesiášský charakter Spasitele.²⁾ Jasněji však než ostatní vyjadřuje činnost darů v duši spravedlivého, jejich nutnost a zároveň způsob, jak tyto dary jsou nám skrze Krista sdělovány: „ duchem moudrosti a rozumu (atd.) .. Jeden a týž je pramen a počátek všech ctností. Bez Krista tedy nemůže nikdo být ani moudrý ani rozumný ani rádce ani silný ani vzdělaný

¹⁾ Pseudo-Anibrosius: De sacramentis, l. III, II. (PL. XVI. 455);

²⁾ Sv. Jeroným: In Isai, l. IV. c. XI. (PL, XXIV. 148);

ani zbožný ani plný bázně Boží.¹⁾ O počtu darů se nedá přesně u sv. Jeronýma soudit, zda učí, že je jich sedm, ani méně ani více.²⁾

Sv. Augustin (f 430). Lze očekávat, že u toho Učitele, jednoho z největších, najdeme již přesněji vyjádřenou i nauku o darech Ducha sv. Ve skutečnosti sv. Augustin i zde znamená mnoho a jeho nauka o darech Ducha sv. již tvoří jakousi syntézi a soustavu. Jedno hledisko je zde třeba vyzvednout. Na rozdíl od dřívějších Otců, kteří více jednali o darech Ducha sv. jako důkazu pro Krista a jeho mesiášství, ačkoliv při tom zdůrazňovali účastenství věřících na těchto darech, sv. Augustin — a pak později celá scholastika — se zabývali dary jako řádnými principy duchovního života. Proto je třeba lépe se zdržeti u této nauky.

O povaze darů: sv. Augustin učí, že dary se vlévají do duše milostí. „Spočine, praví prorok Isajáš, na něm Duch svatý: duch moudrosti a rozumu... To je dar milosti.“³⁾ Dary nazývá činnostmi Ducha sv. „sedm činností Ducha sv., jež připomíná prorok Isajáš.“⁴⁾ Duch sv. zůstává v duši se svými vnuknutími, jakoby chtěl sv. Augustin říci, že dary se vlévají do duše na způsob pohotovostí. Duch sv. netoliko vlévá dary, nýbrž též v duši spravedlivého stále působí, aby plnila zákon „aby ten zákon měl nějakou platnost.“⁵⁾

O nutnosti darů: Sv. Augustin zdůrazňuje, že dary jsou potřebné k vyplnění přikázání, a tím též k spáse: „Těchto deset přiká-

>) Sv. Jeroným: In I s a i, 1. II. c. IV. (PL, XXIV. 73); rovněž 1. IV. c. XI. (PL, XXIV. 149);

2) ST. Jeroným: In I s a i, 1. II. c. IV. (PL, XXIV. 73).

=) Sv. Augustin: S e r m o C C L, n. 3 (PL, XXXVIII. 1166);

*) ST. Augustin: D e s e r m. D o r a. i n M o n t e, 1. II. c. XXV. 87 (PL, XXXIV. 1308);

=) ST. Augustin: S e r m o C C L. (PL, XXXVIII. 1166) r

zání nikdo nevyplní svými silami, leč je podporován milostí Boží. Jestliže tedy zákon nevyplní nikdo svými silami, leč Bůh podporuje svým Duchem, uvažujte již, jak Duch svatý se doporučuje sedmerým počtem."¹) Tutéž myšlenku rozvádí hlavně ve svém srovnání darů s blahoslavenstvím, kde učí, že ctnosti, jež je nutno konat k dosažení blahoslavenství, jsou účinky Ducha sv."²)

Otázka počtu darů Ducha svatého u sv. Augustina, rovněž jako u jiných Otců, se nedá naprosto s jistotou rozřešit. Je jisto, že znal tradičních sedm darů, o nichž se vícekrát zmiňuje. „Ducha svatého pak božské Písmo doporučí v sedmitvárné činnosti moudrosti a rozumu, rady a síly vědy a zbožností a bázně Boží."³) Jedná též o jednotlivých darech, hlavně když je srovnává s blahoslavenstvími.⁴) Nikde však nepraví, zda je pouze těchto sedm darů, avšak prostě je přijímá podle znění řeckého překladu LXX.

Zase však jsou místa, kde tento Učitel rozumí v počtu sedm symbol všeobecnosti a dokonalosti. Píše o tomto počtu: „Sedmerý počet, jak jsem řekl, se obyčejně klade jako všeobecnost nějaké věci. Proto tímž počtem je často označován Duch svatý "⁵)

Pořadí darů též zajímalo Učitele z Hipponu. Vysvětluje, proč Isajáš začal moudrostí a končí bázní: „Těchto sedm činností doporučují sedmerým počtem Ducha svatého,

¹) Sv. Augustin: S e r m o, CCCXLVII, 11 (PL. XXXIX. 1524);

=) Sv. Augustin: S e r m o D o m. i n M o n t e, I. 3 (PL. XXXIV. 1232);

³) Sv. Augustin: C o n t r a F a u s t u m. l i b. X I I. X V. (PL. XCII. 263).

⁴) Sv. Augustin: S e r m o C C C X L V I I. I I. (PL. XXXIX. 1225);

⁵) Sv. Augustin: D e c i v. D e i. l i b. X I. X X X I. (PL. XLI. 344);

jenž jakoby sestupuje k nám začíná moudrostí, končí bázní. My však vystupujeme, začínáme bázní a zdokonalujeme se v moudrosti. Počátek totiž moudrosti bázeň Páně Když také prorok Isajáš doporučil oněch sedm velmi známých darů Ducha, počínaje moudrostí, došel k bázni Boží, jakoby s výšky sestoupil k nám, aby nás učil vystupovati."¹⁾

Rozlišování darů Ducha sv. od charismat se již jeví u sv. Augustina v jasném vyjádření, neboť o darech učí, že se dávají s láskou, kdežto charismata jsou udělována k posvěcení jiných, i bez lásky jejich nositele. Na jednom místě jmenuje sice mezi dary i proroctví,²⁾ avšak ze souvislosti je vidět, že tu běží o název darů jen v širším smyslu, pokud vše, co pochází od Ducha sv., lze nazvat jeho dary.

Srovnání darů s blahoslavenstvími. Sv. Augustin je první z Otců, jenž počal ve svých spisech činit srovnání darů Ducha sv. s evangelickými blahoslavenstvími, a to ve svém komentáři na Řeč Páně na Hoře. Jednotlivým z osmera blahoslavenství aplikuje některý dar: „Bázeň Boží přísluší pokorným, zbožnost přísluší tichým, věda přísluší lkajícím, síla přísluší hladovějícím a žíznícím, rada přísluší milosrdným, rozum přísluší čistým srdcem, moudrost přísluší pokojným."³⁾ Podle nauky Augustinovy vztah darů k blahoslavenství spočívá v tom, že dary jsou nutné k tomu, aby člověk mohl vykonávat ctnost vyžadovanou k jednotlivému blahoslavenství.⁴⁾

¹⁾ Sv. Augustin: *Sermo CCCXLVII, II.* (PL, XXXIX. 1524);

²⁾ ST. Augustin: *De diversis quaest. ad Simplicianum. 1. II. qu. I. n. 8* (PL, XL. 135).

³⁾ ST. Augustin: *Com. IN Serm. Dom., c. II.* (PL, XXXIV. 1232);

⁴⁾ Sv. Augustin, *tamtéž.* 1235.

Jako závěr z nauky tohoto Učitele, jehož autorita má v theologii takový věhlas, můžeme shrnout tyto myšlenky: dary jsou v theologii sv. Augustina „notissima illa dona“, velmi známé, jsou to síly trvale působící v duši spravedlivého, jsou dávány s láskou (milostí posvěcující). Zná počet sedmi darů, ale též v počtu sedmi vidí plnost; rozlišuje mezi dary a charismaty a ukazuje vztah darů k blahoslavenství evangelia.

Sv. Řehoř Veliký († 604) mluví o darech Ducha sv. již ex professo, proto jeho nauka vyniká nad všechny ostatní. Ve svém soustavném badání o této otázce přináší nové postřehy. Ona otázka z nejzákladnějších, o níž byl tak velký boj v předtomášské theologii, totiž o rozlišování darů Ducha sv. od vlitých ctností, je u sv. Řehoře rozřešena jasně. Nejprve je odděluje od božských ctností. V sedmi synech Jobových vidí sedm darů Ducha sv., ve třech jeho dcerách pak tři božské ctnosti: „Sedm synů Jobových značí tolik darů Ducha svatého; tři dcery naději, víru a lásku.“¹⁾ Zároveň však ukazuje přednost božských ctností před dary a jejich vzájemnou působnost. „Avšak má v nás sedm synů bez pochyby tři své sestry, protože cokoli mužného činí tyto smysly ctností, připojují k naději, víře a lásce. Sedm synů totiž nedochází k dokonalosti denáru, leč vše, co činí, je ve víře, naději a lásce.“²⁾

Rovněž tak činí rozdíl i mezi hlavními ctnostmi. „Dar Ducha totiž, který v podrobené mysli přede všemi rozvahu, mírnost, statečnost a spravedlnost vytváří, tutéž mysl mírní sedmi

¹⁾ Sv. Řehoř V.: *Moral.* 1. II. XLIV. (PL. LXXV. 592);

²⁾ Sv. Řehoř V., *tamtéž*.

ctnostmi, aby ji vzdělala proti jakýmkoliv jednotlivým pokušením."¹⁾

Jasně též rozlišuje mezi dary, jež jsou udělovány s milostí posvěcující k posvěcení nositele, a mezi *charismaty*, jež jsou dávány k prospěchu a vzdělání jiných: „Jedny totiž jsou dary onoho, bez nichž se nikterak nedospěje k životu, druhé, jimiž svatost života se pro užitek druhých zjevuje."²⁾

Dary jsou podle tohoto Učitele „síly",³⁾ jež jsou dary duši k dobré činnosti. Nazývá je „zůstávající potomstvo,"⁴⁾ čímž naznačuje jejich stálost v duši na způsob pohotovostí.

Nutnost darů ke spáse je vyjádřena v myšlence Řehořově, že dary jsou dány proti vadám: „... proti hlouposti dává moudrost, proti tuposti rozum, proti unáhlenosti radu, proti nevědomosti vědu, proti tvrdosti zbožnost, proti pýše bázeň."⁵⁾

Co se týče počtu darů, sv. Řehoř vypočítává sedm darů Ducha sv., jedná o jednotlivých a výslovně praví, že jeden dar nemožno zaměňovat s druhým.⁶⁾ Jinak však nemluví nikde pouze o počtu darů; sám též vidí v počtu sedmi symbol dokonalosti a plnosti.⁷⁾

Kromě otázky o pořadí darů, již řeší podobně jako na př. sv. Augustin, podává sv. Řehoř zase myšlenku o spojitosti darů, že totiž jeden dar nemůže existovat v duši bez druhého a kde je jeden, tam nutně musí být i

¹⁾ Sv. Řehoř V.: *Moral.*, 1. II. XLIV. (PL, LXXV, 592);

²⁾ Sv. Řehoř V., *tamtéž*, c. LVI. (PL, LXXV. 598);

³⁾ Sv. Řehoř V., c. XLIV. (PL, LXXV. 592);

⁴⁾ Sv. Řehoř V., *tamtéž*;

⁵⁾ Sv. Řehoř V., *tamtéž*, col. 598;

⁶⁾ Sv. Řehoř V.: *Moral.*, 1. I. c. XXXII. (PL, LXXV. 547);

⁷⁾ Sv. Řehoř V., lib. XXXVII, VIII. (PL, LXXVI, 758).

ostatní. Mluví sice v onom textu o „ctnostech“, ale ze souvislosti lze vidět, že jde o dary Ducha sv., jež též výslovně jmenuje: „Velmi totiž jednotlivá kterákoliv ctnost je oslabena, jestliže jedna ctnost druhé nepomáhá. Menší totiž je moudrost, postrádá-li rozum a velmi neúčinný je rozum, jestliže není založen na moudrosti.¹⁾

Shrneme-li tedy nauku sv. Řehoře, vidíme, že je již velmi vyvinutá, že právě u tohoto Otce došla svého nejjasnějšího vyjádření. I když přináší nová hlediska, přece jen je možno vidět, že generální linie je tatáž jako u předešlých řeckých i latinských spisovatelů.

Latinskou patrologii lze uzavřít sv. Řehořem Velikým. Nejen že u něho nalézáme vyvrcholení této nauky, nýbrž též je známo, že právě o tohoto sv. Otce se nejvíce opíral sv. Tomáš jako o autoritu.

Jak bylo možno vidět z uvedených textů tohoto článku, nauka o darech Ducha sv. u latinských Otců je vyvinutější ve svém vyjádření, hlavně co do jejich povahy. Všichni, jako řeční spisovatelé, učí existenci darů u Krista podle Isajáše. První Otcové se zabývají dary více v Kristu, pozdější zase spíše v duších spravedlivých, avšak všichni jednomyslně připisují tyto dary i věřícím, nejen Kristu. Podle nauky sv. Řehoře dary se liší od ctností jak božských, tak základních. Dary jsou nutné k vypuštění vad a neřestí podle učení Augustinova a Řehořova. Všichni latinští Otcové jmenují sedm darů Ducha sv., neříkají však nikde nic zvláštního výslovně jen o počtu darů; podle Hilára, Jeronýma, Ambrože, Augustina a Re-

¹⁾ Sv. Řehoř V.: *Hom.*, 1. I. XXXII. (PL, LXXV, 547).

hoře sedmerý počet znamená dokonalost a všeobecnost. Sv. Ambrož učí, že dary budou trvati i v nebi. O spojitosti darů mluví sv. Ambrož a ftehoř. Hilár, Augustin a Ambrož rozlišují mezi dary Ducha sv., jež jsou určeny k vlastnímu posvěcení, a mezi charismaty, jež jsou dány k posvěcení jiných. Sv. Augustin srovnává dary s blahoslavenstvími evangelia.

kapitola iii.

přehled nauky o darech ducha sv. u předchůdců sv. tomáše.

Dříve než bude přikročeno k speciálnímu studiu povahy darů Ducha sv., a to jak bylo řečeno v předmluvě, podle nauky Andělského Učitele, je nutno alespoň v několika rysech nastínit obraz, jaké echo tato nauka měla v oné době, jež dělí sv. Tomáše od sv. Augustina a sv. Řehoře Velikého, kteří nejvíce psali o darech Ducha sv. I když samo sebou to nepatří k dosažení cíle této práce, jejímž účelem je ukázat, jak tradiční nauka o darech Ducha sv. souvisí se zjevením, a do jaké míry je obsažena v Písmě sv. a ve spisech Otců, přece to bude napomáhat k tomu, aby se vidělo, v jakém stupni existovala v životě Církve tato nauka a jak byla theology studována. Ovšem i úplné mlčení některého století nedokazuje, že ta či ona nauka nebyla v něm známa, nýbrž jen dosvědčuje, že nebyla s dostatek pěstována po stránce vědecké, když je před tím již zjištěna její existence v jiných pramenech.

Po VII. století, v němž žil sv. Řehoř Veliký, se nezjišťuje nic zvláštního ve vědeckém vývoji této nauky, kterou tento velký Učitel přivedl k vrcholu v oné době. Sv. Beda Ctihodný (t 735) v VIII. stol. zná sice dobře dary Ducha sv., ale nepřináší o nich nic zvláštního. Vidí v sedmi světlech posvátného svícnu sedm darů Ducha sv., jak je vypočítává Isajáš.¹⁾ Rovněž v sedmi očích a v sedmi rozích Beránka z Apokalypse.²⁾ V IX. století je to R a b a n u s

¹⁾ Sv. Beda Ctihodný: *De tabernaculo et eiusl.* I. c. IX. (PL. XCI. 419);

²⁾ *Explan. Apoc.*, I. I. c. V. (PL. XCIII. 145).

l a u r u s (f 858), jenž užívá textu Isajáše XI, 2, 3 k tomu, aby dokázal, že na žádném z proroků nespočinul Duch tak jako na Kristu.¹⁾

Od IX. stol. až do XI. včetně otázka darů Ducha sv. je v pozadí. Není možno nic o ní zjistiti. Tato doba je však též přechodem k novému stadiu v této věci. Sv. Anselmem (t 1109) začíná nová doba rozkvětu theologie. A tu se zase objevuje otázka darů Ducha sv. Tak píše tento Učitel ve své homilii na Matouše o darech Ducha sv. Ukazuje, jak sedmeru evangelických blahoslavenství odpovídají dary Ducha sv.: „Těmto tedy sedmi stupňům ctností odpovídá sedmitvárná činnost Ducha svatého..., o němž: Bude spočívati atd. . . Avšak onen začíná cd shora, tento od zdola.“²⁾ Ivo ze Chartres (f 1116) popisuje obřady zasvěcení chrámu a při tom se zmiňuje o darech: „Odtud přijde před oltář a pokropuje jej sedmkrát. Tím počtem se naznačuje plnost Ducha sv., Ducha moudrosti a rozumu.. “³⁾ Sv. Bruno z Asti (f 1123) vykládá slova sv. Matouše o torn, jak nečistý duch přibírá ještě sedm duchů ničemnějších nežli je sám (Mat. 12, 45), ukazuje, jak proti sedmi duchům, kteří obracejí duši k víře a víru v ní hájí, určitý duch volá na pomoc jiných sedm: „Proč sedm? Proč ničemnějších? Protože totiž je sedm milostí Ducha svatého, jimiž každá duše se obrací k víře a obrácená je chráněna Staví totiž ducha hlouposti proti duchu moudrosti.... atd.“⁴⁾ Zde zase v tomto dokumentu je vidět asketické použití textu Isajášova v duši křes-

Kahanus Maurus: *Enarr. in lib. Numerorum*, 1. II., c. VII. (PL, CVIII. 658);

¹⁾ Sv. Anselm: *Homil. II. in Mat. V, I.* (PL, CLVIII. 596);

³⁾ Ivo Carth.: *Sermo IV., De sacramentis dedicationis* (PL, CLXII. 532);

⁴⁾ Sv. Bruno z Asti: *In Matt. p. III., XIII.* (PL, CLXV. 185);

řana. Rupertus (f 1135) je theolog darů Ducha sv. Výslovně o nich mluví ve své knize *De divinis officiis*.¹⁾ Hlavně ve svém Komentáři na ev. sv. Jana vlastně podává první summu darů Ducha sv. Sedm knih tohoto díla jedná o jednotlivých darech, počínajíc darem moudrosti.²⁾ U tohoto autora je vysloven názor, že dary nás připodobňují Kristu v jeho utrpení. Hugo a S. Victore (t 1141) vyjadřuje ve svých spisech mínění, že jednotlivé dary jsou dány proti nemocem duše jako léky.³⁾ Práví o darech: „...dary Ducha sv. jsou uzdravovány neduhy.“⁴⁾ U tohoto autora je vysloven názor, že mezi ctnostmi a dary je rozdíl v tom, že „dary jsou první hnutí v srdci, jako nějaká semena ctností, vhozená na zemi našeho srdce; ctnosti jako osení, jež z nich vzcházejí...“⁵⁾ Hugo zde zaměňuje dary s milostmi pomáhajícími. V Abelardově (f 1142) *Hymnariu* čteme tato slova o darech Ducha sv.: „Zasvěť si chrámy onou sedmitvárnou milostí, již má proti sedmi oněm démonům.“⁶⁾ Sv. Bernard (f 1153) dobře znal dary Ducha sv., jak je vidno z různých jeho spisů. Mluví o „Sedmitvárném Duchu v Kristu“, kde cituje Isajášův text XI, 2.⁷⁾ Ve své řeči 14, O sedmi darech, poukazuje na to, jak sedm darů je proti sedmi hlavním hříchům.⁸⁾ U Ernalda z Bonneval (f 1156) se vyskytuje myšlenka adapta-

¹⁾ Rupertus (PL, CXX. 219);

²⁾ Rupertus: *Com. in Joan.* 1. II. (PL, CLXIX. 254);

³⁾ Hugo a S. Victore: *De quinque septenis.* c. V. (PL, CLXXV. 411);

⁴⁾ Týž, *citov. dílo*, col. 527;

⁵⁾ Týž, *Summa sentent.*, III., XVII. (PL, CLXXVI. 114);

⁶⁾ Abelard: *Hymnarium* (PL, CLXXVIII. 1798);

⁷⁾ Sv. Bernard: *De septiformi Spiritu in Christo*, In Annunt. B. M. V., serm. II. (PL, CLXXXIII. 590);

⁸⁾ Sv. Bernard, *citov. d.*

ce darů Ducha sv. k biřmování, jak to existuje v liturgii této svátosti.¹⁾ Tentýž theolog podává ve své „Knížečce o darech Ducha sv.“²⁾ popis darů v Kristu a v nás. Zde je zase vidět, jak tomu bylo již u Otců, zdůraznění toho, jak tytéž dary, které byly v Kristu, jsou i v duších křesťanů. Petr Lombardský (f 1160), který na mnoha místech v theologii byl pro sv. Tomáše jednou z autorit, v otázce darů nepřináší nic směrodatného ani nového. Zase je možno jej uvést jen jako doklad existence této nauky v theologii. Zmiňuje se o pořadí darů.³⁾ Činí též různé aplikace těchto darů, spíše metaforicky než theologicky.⁴⁾ Jan ze Salisbury (f 1180): „Tedy těmito sedmi záslužnými ctnostmi sedm sil duše je reformováno ... A tak duše za vedení Ducha sedmitvárné milosti na Boha blíže patří...“⁵⁾ Je zde vyjádřen úkol darů, jež mají přivést duši ke kontemplaci Boha. Petr z Poitiers (f 1205) dává výčet různých ctností, a to tří božských, čtyř základních a sedmi darů Ducha sv.⁶⁾ Vilém z Paříže (f 1249) prohlašuje, že není rozdílu mezi dary a mezi ctnostmi vlitými. Rozdíl je jen ten, že ctnosti jsou spíše principy dobrovolných činností, kdežto dary jsou schopnosti přijímat z pramene milosti. Podle něho je rozdíl jen ve jménech.⁷⁾ U tohoto theologa se tedy setkáváme nejen se zaměňováním darů a ctností, anebo jen výslovného jich nerozlišování, nýbrž s vědomou negací věcného rozdílu

>) Ernald z Bonneval: *Liber de cardinalibus operibus Christi*, c. VIII. (PL, CLXXXIX. 1655);

3) Tentýž, *Libellus de donis Spiritus sancti* (PL, CLXXXIX. 1589);

3) Petr Lombardský: *In psalm 28* (PL, CXCI. 285);

4) Petr Lombardský, *tamtéž*;

5) Jan ze Salisbury: *De septem septenis*, 6 (PL, CXCIX. 954);

6) Petr z Poitiers: *Sent. II.*, c. 17 (PL, CCXI. 1079);

7) Vilém Pařížský: *Opera*, t. I. *De virtutibus*, c. XI.

mezi dary a ctnostmi. Filip Cancellarius (t 1236) rozlišuje trojí ctnosti: ctnosti získané, jež ztotožňuje s mravními ctnostmi, ctnosti darované, čili vlité, a ctnosti očištěného ducha, jež zařazuje k darům Ducha sv.¹⁾

Dříve než přistoupíme k theologům bezprostředně předcházejícím sv. Tomáše, je třeba říci několik konklusí z této přechodné doby, dělící patristiku od scholastiky. Svědectví této doby o nauce darů Ducha sv. nejsou veliká, než přesto nelze jimi opovrhovat. Ukazují jeden důležitý fakt, že nauka o darech existovala vždycky v theologii Církve, což svědčí zase, že byla též v jejím rádném magisteriu. I když se v této době rozlišně mluví o darech a vlitých ctnostech, přece ještě není možno zjistit vnitřní důvody, proč se dary liší od vlitých ctností. Také však se nemůže říci, že by se všeobecně učilo opaku, alespoň ne s vědomou tendencí, vyjme-li se Vilém Pařížský. Ale o darech Ducha sv. se mluví všude jako o něčem známém, o něčem, co má svůj veliký význam v duchovním a mravním životě. V této době se hlavně zdůrazňuje, že dary jsou proti hříchům a na pomoc ctnostem. A píše se vždy o sedmi rozlišných darech, které jsou určeny proti sedmi hlavním hříchům. Nejvíce však je nutno klást důraz na to, jak tytéž dary, které měl Kristus podle textu Isajášova, jsou vedeny jako principy mravního a duchovního života věřících. Tak tato doba, i když není na vrcholu v naší otázce, je přece jen pojítkem scholastické theologie darů Ducha sv. s prameny zjevení Písma a tradice.

Nadešla nová éra v theologickém badání, v níž vyniká co největší snaha rozumově zdůvodnit a roztrždit pravdy přijaté ze zjevení. Je to doba tak zv. systematické theologie. Může-

>) Filip Cancellarius: *Summa de bono*, fo. 32 ra.

me říci, že vrcholu v tomto směru dosáhl sv. Tomáš. Měl však hodně předchůdců, kteří připravovali cestu jeho badání. Tak je tomu též v otázce darů Ducha sv.

Alexander Halský (f 1245) klasifikuje činnost ctností, darů, blahoslavenství a plodů Ducha sv. V jeho nauce ctnost působí první základní úkon, na př. ctnost víry působí souhlas. Dar Ducha sv. však zdokonaluje tento úkon víry a úkon daru je dalším úkonem, ve víře na př. viděti a okoušeti. Uplnější úkon je dílem plodu Ducha sv., jenž působí zálibu v činnosti a ji doplňuje. Konečně blahoslavenství je úkon nejúplnější, který ukončuje činnost.¹⁾ Tento theolog vymezuje jasně činnost darů. Není však z jeho spisů úplně zřejmé, zda tyto rozdíly v činnosti, jež má na mysli, jsou věcné, specifické, anebo jen nějaké rozlišné momenty v činnosti, vycházející z téhož principu. Jiný theolog z této staré františkánské školy Jan z Rupelly (t 1245) praví, že „ctnosti zdokonalují mohutnosti, aby působily přímo, dary pohotově, plody se zálibou, blahoslavenství dokonale.“²⁾ Richard Fissacre (fl 1248), člen řádu bratří Kazatelů a profesor na oxfordské universitě, první sepsal komentář na Sentence Petra Lombarda. V tomto svém díle má zajímavou stat o darech Ducha sv. A právě se dotýká rozdílu, který je mezi dary a mezi ctnostmi. Píše: „Pravím, netvrdím však přece, ale bez předsudku proti lepší sentenci, že se liší ctnosti a dary. Poněvadž totiž jsou toliko dva činné principy jako dvě účinné příčiny, totiž povaha a vůle, tato obě jsou spojena v duši. Když však Adam zhřešil a upadl mezi lotry,

¹⁾ Alexander Halský: *S u m m a t h e o* 1. p. XII. qu. LXII, t. II. p. 269;

²⁾ Jan 7. Rupelly: *Cod. lat.* 14.891. *Bibl. Nat. Paris*, fol. 58 ra.

vůle, jež se dříve honosila sedmi ctnostmi, byla oloupena a zhanobena sedmi zločiny. Povaha však duše byla zraněna sedmi ranami, jež vy-
počítává Řehoř. V Jobovi nejprve při onom:
„otřásl čtyřmi úhly domu " „Jako tedy vůle
je napravována jakýmkoliv způsobem na cestě,
třebas ne úplně, sedmi ctnostmi, tak zraněná po-
vaha duše je uzdravována na cestě jakýmkoliv
způsobem od těchto sedmi ran sedmi dary."¹⁾
Richard Fissacre tedy rozlišuje dary od ctností
pro různost jejich nositele. Dary napravují sa-
mu povahu duše, ctnosti však vůli. Stále ještě
je vidět ustavičné kolísání, jak přesně vymezit
formální důvod, proč se dary liší od ctností,
jak to vyjadřuje Robert Kilwardby
(f 1279), jenž píše: „Je názor téměř o-
becný všech, že dary nejsou ctno-
sti, avšak různí se v určení tohoto
rozdílu...²⁾ Slova tohoto theologa jsou
ozvěnou doby. Ukazují, že vždy byl jaksi cítěn
rozdíl mezi dary Ducha sv. a ctnostmi, ale ne-
bylo snadno přesně theologicky vymezit, v čem
tento rozdíl spočíval.

Blíží se doba velkých současníků sv. Tomáše
Aquinského, totiž sv. Bonaventury a sv. Alber-
ta Velikého. Sv. Bonaventura (f 1274)
napsal velmi cenné a důležité věci o darech
Ducha sv. Je zde již soustavnější a důklad-
nější badání nežli u předchůdců. Klade si otáz-
ky, a to právě nejdůležitější pro náš cíl, zda
totiž dary a ctnosti se od sebe liší, zda dary
jsou dříve než ctnosti, zda jsou přednější než
ctnosti, zda je toliko sedm darů, o pořadí darů
atd.³⁾ Hlavně jedná o otázce, proč se liší
vlté ctnosti od darů Ducha sv. Nejprve uvádí
různá mínění předchůdců a hodnotí je. Zamítá

¹⁾ Richard Fissacre, *Cod. ottob. lat. 294. fol. 243 va-b*;

²⁾ Robert Kilwardby, *Cod. 325, Chartres, fol. 189 vb.*

³⁾ S. Bonaventura: *Lib. 3 Sent. Dist 34; Brevi; q u i u m, p. V., c. 5.*

názor, jakoby se dary lišily tím, že jsou v rozumu, kdežto ctnosti ve vůli, protože toto udání takového rozdílu není z vlastních příčin, nýbrž z přivlastněných. Ani druhé mínění, že ctnosti jsou proti nemocem hříchů, dary však proti následkům jejich, není správné, protože, i když udává vlastní příčiny, přece postupuje od pozdějších, ne od prvních. Třetí sentenci, jakoby ctnosti byly pro činnost, dary pak pro trpnost, také nepřijímá, protože neuvažuje věc podle veškerého stavu, neboť dary trvají i ve vlasti, kde není utrpení. Konečně zbývá čtvrtý názor, který se zamlouvá sv. Učitel, že totiž ctnosti jsou první úkony, dary prostřední úkony a blahoslavenství dokonalé úkony. Dary tedy působí k pohotové a snadné činnosti. Je tu tedy shoda s názorem Alexandra Ralského, že ctnosti působí správnou činnost, dary pohotovou a blahoslavenství dokonalou. Výslovně zdůrazňuje, že ona snadnost není téhož rodu jako první mohutnost, nýbrž je něco nového, jako je rozdíl mezi přirozenou mohutností a nemohoucností. Sv. Bonaventura se tedy přibližuje názoru sv. Tomáše, i když nejsou ve všem shodni. Zatím totiž, co sv. Bonaventura nazývá blahoslavenství pohotovostmi rozlišenými od darů, sv. Tomáš naopak učí, že blahoslavenství a plody Ducha sv. jsou úkony darů.

U sv. Bonaventury je již vidět pokrok v tom, že výslovně učí skutečnému rozdílu mezi dary a ctnostmi a že udává důvody, proč tento rozdíl existuje. Není to však ještě ona jasnost a důslednost, k níž dospěl sv. Tomáš.

Učitel sv. Tomáše, sv. Albert Veliký (f 1280), jedná o darech Ducha sv. ve svém komentáři V 3^o Sent. D. 34. Přidrží se sv. Řehoře Velikého, o němž praví, „že více mluvil o darech než některý jiný světec“ Rozdílu ctností od darů též učí; jako základ pro to be-

re slova sv. Rehoře: „Dary jsou na pomoc ctnostem.“ Uvidíme, jak i sv. Tomáš přijme tuto větu, i když se jí nespokojí a přidá ještě jiné důvody pro tento rozdíl, totiž dvojí princip pohybu. Dále se liší od sv. Tomáše — a v tom je shodný se sv. Bonaventurou — v tom, že klade blahoslavenství a plody Ducha sv. jako pohotovosti, zatím co u sv. Tomáše jsou úkony.¹⁾

Tak jsme dospěli až k Andělskému Učiteli, sv. Tomáši Aquin. (f 1274), podle jehož nauky budeme postupovat ve spekulativní části této studie o darech Ducha sv. Je třeba na tomto místě aspoň v hlavních rysech nastínit cesty, po nichž se ubíral tento Učitel ve své spekulaci, a to zde se stanoviska historického, neboť hledisko theologicko-spekulativní bude obsaženo v druhé části.

V Theologické Summě²⁾ třídí sv. Tomáš různé názory o rozlišení darů od ctností. Tato stať je zajímavá i po stránce historické, jak totiž Andělský Učitel nepostupoval jen spekulativně, nýbrž dobře znal nauku Otců a názory svých předchůdců-theologů, a jak hodnotil jejich mínění. Právě zde uvádí tolik názorů; z toho je vidět, jak tato otázka byla stále ještě přetřásána, aniž byla dána definitivní uspokojivá odpověď.

V prvním článku výslovně položil otázku: Zda dary se liší od ctností.³⁾ Podává několik námitek, dovolává se v Sed Contra autority sv. Rehoře Velikého, který rozlišuje dary od božských ctností i od základních. A dříve než dá své vnitřní důvody, proč nutno rozlišovat dary od ctností, uvádí různá mínění theologů: Někteří tvrdí, že není věcného rozdílu. Viděli jsme, že to byl hlavně Vilém Paříž-

¹⁾ Sv. Albert Veliký: *I n 3° S e n t. D.* 34, a. 2;

²⁾ Sv. Tomáš A.: *T h e o l. S u m m a*, I. II. ot., 68, Cl 1:

³⁾ Tamtéž.

s k ý.¹⁾ Na to odpovídá sv. Tomáš na témže místě, že těm zbývá rozřešit velkou nesnáz, proč totiž některé ctnosti se nazývají dary, a ne všechny; a proč některé jsou počítány mezi dary, jež nejsou počítány mezi ctnosti, jak je zřejmo o bázni.

Opustiv toto záporné mínění, zabývá se sv. Tomáš dále těmi, kdož učili rozdílu darů od ctností, ale nedali k tomu vhodné a postačující důvody, jež by byly vlastní jen darům anebo jen ctnostem. Podle jiného názoru, dary se liší od ctností tím, že je různý jejich podmět, v němž tkví. Dary prý totiž zdokonalují svobodné rozhodování, pokud je schopností rozumu, ctnosti však zase, pokud je schopností vůle.²⁾ Na to však odpovídá Učitel, že pak by musely všechny dary býti pouze v rozumu, a všechny ctnosti pouze v dychtivé části. Zatím však se vyskytují v obojí oblasti. Třetí mínění bylo těch, kteří podle sv. Rehoře Velikého tvrdili, že dary jsou k odporování pokušení, ctnosti však ke konání dobra. Než ani to není pravý důvod, protože i ctnosti odporují pokušením. Tohoto mínění se drželi theologové, sv. Bruno z Asti, Hugo a S. Victore, Abelard, sv. Bernard.³⁾ Čtvrtý názor vyslovili ti, kdož pozorovali dary z textu Isajášova jen v Kristu, a tak učili, že ctnosti jsou ke konání dobra, dary však k připodobnění Kristu, hlavně v jeho utrpení. To však nejsou vlastní důvody, protože sám Kristus nás vybízí k připodobnění sobě nejvíce pokorou a tichostí a láskou, jež nejsou jmenovány mezi dary. Stoupencem této sentence byl sv. Viktorin, Rupertus⁴⁾ a snad Petr Lombardský.

¹⁾ Viz str. 65;

²⁾ Toto mínění je možno najít u Hugona a s. Caro (1 1263), In psal. XXVIII, který však je asi od někoho převzal;

³⁾ Viz str. 64;

⁴⁾ Viz str. 64.

Nakonec sv. Tomáš vyslovuje svůj názor a dává důvody, proč je třeba rozlišovat dary od ctností. Opírá se zde zřejmě o text Isajášův XI, 2, 3. Od tohoto textu vychází a dále jej rozvíjí. Tento text mu dává ideu inspirace, když vidí, jak je v něm několikrát opakováno slovo „duch“. A pak se uchyluje k filosofickému vysvětlení tohoto zjevu. Za základ mu slouží myšlenka filosofa o vyšším hýbajícím principu, který je někdy dán člověku.¹⁾

Zde je nutno připomenout, že na formulaci nauky o darech Ducha sv. přispěly též některé ideje profánních řeckých a latinských spisovatelů. Tak je asi pravděpodobné, že sv. Augustin znal a používal platónských idejí o božské inspiraci v Menonovi. Bylo totiž i u některých starověkých pohanských filosofů rozšířeno jakési vědomí o vyšším principu, který uchvacoval některé z velkých hrdinů a slavných mužů. Tak na př. Cicero píše: „Nikdo totiž nebyl nikdy velkým mužem bez nějakého božského přispění.“²⁾ Seneca: „Blízko tebe je Bůh, s tebou je, uvnitř je. A tak pravím, Lucilie, posvátný duch uvnitř nás sedí.“³⁾ Na řeckou teologii o darech Ducha sv. měl též vliv židovský filosof Filon (mezi r. 20. před K. a 50. p. K.), jenž hlavně ve svém díle *De gigantibus* svým alegorickým výkladem činí z oněch obrů v Genesi 6, 4 hrdiny v mravním ohledu, přetvořené tak Duchem Božím. Tento Duch Boží zůstává v člověku, a v něm působí, je-li vzdálen tělesných rozkoší. Sv. Tomáš se dovolává Pseudo-Aristotela, jehož cituje podle obsahu, že „těm, kdož jsou hýbáni božským vnuknutím, nepřísluší se raditi podle lidského rozumu, nýbrž sledují vnitřní vnuknutí, protože jsou hýbáni lepším

¹⁾ Sv. Tomáš, I. II. ot. 68. čl. 1.

²⁾ *Oratio pro Qu. Ligario*;

³⁾ *Epist. XLI. ad Lucilium*.

principem než je lidský rozum."¹⁾ Tyto myšlenky jistě též přispěly k filosofickému objasnění nauky o darech Ducha sv. Dověděl se o nich z víry, z Písma sv. a z tradice Otců. To přijal jako theolog. Ale šel ještě dále ve světle víry a rozumu, k umístění toho všeho do organismu duchovního života. Při tom měl na mysli jistě i tyto ideje filosofů o gigantech, unášených Božími instinkty nad průměr obyčejných ctností. Viděl harmonii řádu přirozeného a nadpřirozeného, proto tušil i o gigantech ve smyslu nadpřirozeném. A víra mu to potvrdila zjevením i naukou Otců, ovšem v daleko vyšším a krásnějším smyslu. Vnitřní důvody, které vedly sv. Tomáše k tomuto jasnému a kategorickému rozlišování darů od ctností, budou rozebrány v II. části.

Tento letmý pohled do dějin darů Ducha sv., jak se jeví od patristické doby v theologii předchůdců sv. Tomáše Aquin., stačí, aby se viděly cesty, po nichž šel tento Učitel. Není zde jen nějaké apriorní, pouze spekulativní badání, nýbrž sv. Tomáš se jeví jako hodnotitel dlouhé tradice před sebou, na niž bral ohled, již dobře vážil dříve, než dal svůj konečný soud. Pravdu o rozlišování darů od ctností přijal jako věc tradice, důvody však tohoto rozlišování, čímž dal darům ono výsostné postavení v theologii, jsou výsledkem intuice jeho ducha.

Souhrnný závěr I. části.

Po studiu Písma sv. v I. Kapitole a patrologie v II. kapitole, jakož i po přehledu nauky předchůdců sv. Tomáše, je nutno vybrati z celé dosavadní práce všeobecné závěry, dříve než přikročíme k spekulativní části o darech Du-

cha sv., a to se zvláštním ohledem na spojitost tomistické nauky o darech s prameny zjevení.

Jak již bylo řečeno v předmluvě, Touzard myslí, že teorie o darech Ducha sv., jak jí učí scholastická theologie, totiž jako o zvláštních milostech Ducha sv., rozdílných ode všech ostatních jeho vlivů na duši, a hlavně co do sedmerého počtu, nemá v nauce prvotní Církve místo, a tedy je pozdější značky, když totiž již pokročila theologická spekulace o této otázce. Nenašel prý na žádném místě u řeckých Otců narážku na nějakou sérii zvláštních darů, jež by bylo třeba oddělovat od ostatních jiných vlivů Ducha sv., jež Bůh působí v duši.¹⁾

Lze však říci, že tento autor, jenž rozvířil tuto otázku, ne sice bez zásluh, přece jen zašel daleko ve svém tvrzení. Je pravda, že tato otázka má s sebou mnoho nesnází. Již biblický text, základ nauky o darech, není jasný. Jestliže se přidržujeme hebrejského textu, nastává velký nesoulad mezi tímto textem a naukou sv. Tomáše, neboť podle tohoto textu Isajáš vypočítává pouze šest darů. Na jiné straně zase nám málo přinášejí sv. Otcové o vnitřní povaze těchto darů, o jejich počtu a rozlišení od ostatních nadpřirozených hodnot. S tohoto hlediska lze tedy přisvědčit tvrzení Touzardově.

Ani není snadno vyvodit něco určitého o povaze a počtu darů Ducha sv. z definicí Církve,

>) Touzard J.: Isaie XI, 2-3 a et les sept dons du S. Esprit, R. B. VIII. (1899), p. 259: „En resumé les Pères grecs appliquent universellement le texte d'Isaie á notre Seigneur et á la circonstance de son baptême, la plupart en font aussi une application secondaire aux âmes des chrétiens. Mais en aucun des passages que nous avons rencontrés, ils ne voient pas dans les effets énumérés, même selon la leçon de Septante, une allusion á un groupe des dons spéciaux, des grâces particulières, qu' il faudrait isoler, sous un titre á part, des autres influences que l' Esprit de Dieu exerce dans les âmes."

protože neexistuje žádná výslovná o tomto předmětu. Římský synod (r. 382) sice mluví o darech v Kristu, nic však neurčuje blíže o jejich povaze nebo počtu. Nelze opomenout prolog z t. zv. „Vysvětlení katolické víry“ (Explanatio fidei catholicae) z tohoto římského koncilu. Tento dokument začíná takto: „Bylo řečeno, že nejdříve je třeba jednati o sedmitvárném Duchu, jenž spočinul v Kristu; Duch moudrosti: Kristus síla Boží a Boží moudrost; Duch rozumu: Dám ti rozum a poučím tě na té cestě, po níž kráčíš; Duch rady: A bude se nazývat andělem veliké rady; Duch síly, jak bylo shora řečeno: Kristus síla Boží a moudrost. Duch vědy pro vynikající vědu Ježíše Krista, jak praví Apoštol. Duch pravdy: A já jsem život, pravda; Duch bázně: počátek moudrosti bázeň Páně.“¹⁾

V tomto církevním dokumentu, kde jsou vyčteny jednotlivé dary s příslušnými místy z Písma sv., nejen že není nic výslovného o povaze a počtu darů, nýbrž dokonce opak toho: místo daru zbožnosti je tu položen dar pravdy, což se nesrovnává ani s masoretským textem ani s řeckým. Snad i toto místo je možno brát jako důkaz, že počet darů nebyl přesně určen, jak bylo možno pozorovat i u Origena.

Tridentský koncil praví ve stati „O ospravedlnění“: „(Ospravedlnění) není pouhé odpouštění hříchů, nýbrž i posvěcení a obnovení vnitřního člověka dobrovolným přijetím milosti a darů, odkudž člověk z nespravedlivého se stává spravedlivým a z nepřítele přítel, aby byl dědicem podle naděje věčného života.“²⁾

¹⁾ Concil. Rom. Denzinger ed. 18-20, 83;

²⁾ Concil. Trident. Denzinger, n. 799.

Ani v tomto dokumentu není zvláštní řeč o darech, avšak zdá se, že Otcové tohoto sněmu měli na mysli dary Ducha sv. ve vlastním smyslu, neboť u theologů středověku a pozdějších bylo ve zvyku tímto termínem označovat sedmero darů Ducha sv. Avšak ani zde není nic zvláštního o darech, hlavně ne o jejich povaze a určitém počtu.

Jakési poznatky o této věci lze čerpat z katolické liturgie, jež ve dnech letnic pěje v hymnu *Veni Creator Spiritus*:

„Tys sedmitvárný v darech svých,
ty prst jsi Boží pravice.“

anebo v mešní sekvenci těchže svátků:

„Dej svým věrným v tebe doufajícím
posvátné sedmero.“

Každý dobře vidí, že tyto invokace liturgie nejsou ničím jiným než jen projevem toho, co nám podává o této věci tradice. Avšak ex professo se nedotýkající naší otázky ani ji neřeší.

Můžeme se tedy rozumně domnívat, že otázka darů Ducha sv., pokud jde o jejich povahu a určitý počet, není věc určená k věření (de fide), alespoň ne slavným magisteriem Církve, i když některé věci se dají vyvodit z ducha běžného magisteria Církve vzhledem k povaze darů, jak to vyjadřuje Billot: „Nyní pak pro skutečné rozlišování (darů od vlitých ctností) mluví jak pojmenování darů, jež je jiné než pojmenování ctností, tak především nejobecnější smýšlení v Církvi přijaté již od dávných dob. Sotva totiž, jak se domnívám, bys našel katechismus, v němž by byla řeč o darech Ducha sv. jako o tako-

vých, jež se neliší věčně od ctností buď božských, buď mravních."¹)

Je možno smířiti nauku sv. Tomáše o darech se závěry Písma a Otců? Na první pohled snad jsou velké obtíže, přesto však tato možnost zde je. Není nutno vylučovat tuto tak obecnou nauku ze skladu víry, ovšem s určitými výhradami, na něž, myslím, neberou ohled ani někteří velcí tomisté, chtějící stůj co stůj nauku sv. Tomáše o darech vidět celou obsaženou v v hranicích povinné víry — tak jako zase je nerozumně unáhlené mínění těch, kteří ji úplně vylučují z těchto hranic. Zde je třeba mít na zřeteli t. zv. vývoj nějaké nauky nebo dogmatu *ex implicito ad explicitum*.

Nejprve co se týče nesnáze, že nikde v historii prvotní Církve není dokument pro tvrzení rozdílu darů od ctností: je pravda, že u řeckých Otců není možno najít tohoto tvrzení a u latinských Otců teprve později, totiž výslovně u sv. Rehoře Velikého. Jde pouze o theologickou spekulaci?

Ano, většina Otců nedošla k tomuto rozlišování; ale důvod je stěžejší ten, že tato distinkce neexistovala, nýbrž že nebyla písemně vyjádřena. Když však nastala s vývojem doby důkladnější analýze i pravdy víry, hlavně za časů sv. Augustina a Rehoře Velikého, bylo objeveno toto rozlišení, ne však jako něco úplně nového, nýbrž jak to, co bylo implicity obsaženo ve skladu víry se skutečným podkladem ve zjevení. Již onen slavnostní výčet darů u Isajáše 11, 2-3 je alespoň nějakým náznakem pro rozlišování těchto darů od jiných vlivů Ducha Božího. Tento postřeh je vyjádřen u sv. Rehoře, a vyskytuje se pak v dalšíologii darů, až u sv. Tomáše našel své věcné zdůvodnění.

OBillot L.: *De virtutibus infusis*, Romae 1928, p. 155.

Druhá nemensší obtíž plyne z určení počtu darů. Viděli jsme, že v Isajášově textu je pravděpodobněji jen šest darů. Sv. Tomáš však učí, že je sedm darů.

Někteří autoři jako Gardeil,¹⁾ Paris²⁾ chtějí stůj co stůj zachránit sedmerý počet u Isajáše, ba snad pohlížejí na určení tohoto počtu sedm jako na otázku víry.

Je však těžko tuto otázku definitivně rozřešit, protože počet sedmi darů nelze držet s jistotou. Na druhé straně je jisto, že svatí Otcové znali tento počet sedmi darů, ovšemže pod vlivem řeckého překladu. Obtíž je v tom, že sv. Otcové neinsistovali na počtu darů a nikde se jasně nevyjádřili. Vidí sice někteří v počtu sedmi všeobecnost a plnost — než to právě by mohlo svědčit pro počet sedm, že totiž Duch sv. udílí svých sedm darů jakožto účinky plnosti a dokonalosti, tak jako zase je možno brát tento počet jen jako symbol všestranné činnosti Ducha.

Jak sloučit všechny tyto neshody s naukou sv. Tomáše? Jak již bylo nadhozeno, není třeba pro to považovat scholastickou nauku o darech Ducha sv. podstatně rozlišnou od Isajáše a Otců. Sv. Tomáš, jako i většina Otců, závisí zde na řeckém překladu LXX a podle něho rozděluje dary na počet sedmi, připisuje každému daru jeho vlastní působnost podle odpovídající lidské činnosti. I když tedy všechno přísně nespočívá s historickými dokumenty — ostatně ne úplně zaručenými — přece podstata zůstává, že totiž dary jsou pohotovosti zdokonalující duši, aby byla pohyblivá a citlivá k vnuknutí Ducha sv. Zdaž se nelze právem domnívat, že Isajáš vypočetl jen hlavní dary? Pro přidání

¹⁾ Gardeil A.: *Dons*, Diet. Theol. Cat. 1924, col. 1751;

²⁾ Paris G.: *De donis Spiritus sancti* 1930. p. 69-72.

snad dar zbožnosti není potřeba opouštět ostatní. Origenes připustil deset darů a sám římský sněm činí výjimku v daru zbožnosti. To právě se zdá nasvědčovat, že dary nebyly přesně vypočteny, avšak pod vlivem Septuaginty se uznávalo sedm darů, aniž se tím lpělo na tomto počtu. Andělský Učitel však, jenž všechno jasně rozděloval, uspořádal tyto dary, opřen o znění Vulgáty a běžný názor theologů, v sedm kategorií podle činnosti rozumu a vůle. Ať se už odezírá od přísně vymezeného počtu darů, je jisto, že Kristus měl ony dary a že je uděluje svým věřícím. Tuto nauku obecně Otcí přijatou theologové rozvinuli, ne však s podstatnou změnou, nýbrž s větším vysvětlením. Proto tedy se domníváme, že je dovoleno a vědecky odůvodněno jednati o darech Ducha sv. podle sv. Tomáše jako v podstatě souhlasných s dary Ducha, jež jsou obsaženy ve Zjevení.

DRUHÁ ČÁST.

THEOLOGICKÝ VÝKLAD DARŮ DUCHA SV.

Když byl dán v první části této studie přehled o pramenech nauky o darech Ducha sv. ve Zjevení, je nutno ji dále rozvinout po stránce theologické, a to za vedení Andělského Učitele.

Ačkoliv již v první části se projednávala otázka nejen existence darů, nýbrž i jejich povahy, přece je potřeba zvláště v této druhé části pokračovat v důkladnějším rozboru vnitřního jejich rázu. V první části totiž se ono zkoumání neslo více historickým směrem, zatím co v této části je nutno otázku pozorovat theologicky, s předpokladem již dokázané existence darů ze Zjevení. Ve skutečnosti tedy první část obsahuje hlavně důkazy existence darů, kdežto druhá část zkoumání jejich povahy. Též s jiného hlediska je pozorovat ještě rozdíl: zatím co v Písmě sv. a u sv. Otců je řeč o darech spíše — ne všeobecně — u Krista, v této části jsou podle postupu v duchu nauky svatého Tomáše zase více brány na zřetel dary Ducha sv. v člověku, pokud jsou řádnými principy nadpřirozeného jeho života. Je nutno zdůraznit toto hledisko, aby nebyl v tomto pojednání spatřován podstatný rozdíl mezi dary podle Písma a sv. Otců a v tomistické nauce. Bylo na to již poukázáno v první části, že Písmo sice výslovně mluví o darech v Kristu, implicite však též o darech těch, kteří budou účastni milostí mesiášských, jak to také chápali sv. Otcové a proto dary věřícím připisovali.

Sv. Tomáš jedná na různých místech o darech, a to jak všeobecně, tak zvláště. Všeobecně v Theologické Summě I. II., ot. 68 a v komentáři na Sentence, kniha III. d. 34. O darech zvláště mluví v člancích Summy II. II., pokud dary odpovídají ctnostem; rovněž v Sent. kniha III., ot. 2, 3, 4 et v dílku O modlitbě Páně. Hlavní místo pro dary zvláště, kde o nich sv. Tomáš mluví ex professo, je Theol. Summa I. II. ot. 68. Toto místo je zvláště význačné pro naši nauku.

V této části Summy (I. II.) jedná Andělský Učitel o pohybu rozumového tvora k Bohu a o principech tohoto pohybu, a to všeobecně v I. II., zvláště pak v II. II. Úvahu o darech Ducha sv. umísťuje po studiu lidských úkonů, pohotovostí a ctností. Zde je člověk aktivní. Pak po těchto otázkách aktivních principů lidských činů jedná v otázce 68. o darech Ducha sv., kde je člověk více pasivní než aktivní.

Dělí se tedy tato otázka 68. na osm článků.

- 1.° Nejprve je úvaha o povaze darů:
 - a) zda se rozlišují od ctností (článek 1.)
 - b) zda jsou nutné ke spáse (čl. 2.)
 - c) zda jsou pohotovostí (čl. 3.)
- 2.° O počtu darů je úvaha v článku 4.
- 3.° O vlastnostech darů, a to:
 - a) o spojitosti darů s láskou (čl. 5.)
 - b) o trvání darů v nebi (čl. 6.)
 - c) o srovnání darů navzájem (čl. 7.)
 - d) o jejich porovnání se ctnostmi (čí. 8.)

Cestou tohoto rozdělení budeme postupovat v naší studii. Jak lze pozorovat, sv. Tomáš jedná v této otázce o darech všeobecně se spekulativního hlediska a opomíjí zde různé otázky, jež patří spíše v obor mystiky. Tento ráz více mystický uvažuje sv. Tomáš hlavně v II. II., když jedná o jednotlivých darech, jak totiž odpovídají ctnostem. Tohoto rysu si budeme všimnat v pojednání o činnosti jednotlivých darů.

KAPITOLA I.

p o v a h a d a r ů d u c h a s v .

Tato kapitola obsahuje tyto otázky:

- 1.° O smyslu jména darů Ducha sv.
- 2.° O jejich rozlišení od ctností.
- 3.° O cíli darů.
- 4.° Zda jsou pohotovosti⁷

1. SMYSL JMÉNA DARU DUCHA SV.

V nejširším smyslu všechna dobra, jichž se nám dostává od Boha, lze nazvati dary Boží, a to cokoliv nám bylo dáno, ať přirozeného řádu nebo nadpřirozeného.

V širším významu lze toto jméno „dar“ přidělovat:

- a) přirozeným darům Bohem tvorům uděleným,
- b) daru Syna Božího lidstvu,
- c) nadpřirozeným darům, jež nepředpokládají ani nevytvářejí stav milosti, jako jsou na př. charismata anebo milosti pomáhající.

Důvod tohoto rozlišování podává sv. Tomáš: „Ačkoliv všechny dary i přirozené i z milosti jsou nám dávány Bohem milováním, jež je první dar, přece ne ve všech darech se dává samo Milování, nýbrž toliko v daru, jenž je podoba onoho milování, totiž daru Lásky.“¹⁾

Všechny ony vyčtené dary nepředpokládají bydlení Ducha sv. v duši, neboť jsou to jakási hýbání přechodná. Proto nejsou dary Ducha sv. v přesném smyslu, nýbrž toliko v širším.

V přesnějším již významu lze nazývati dary všechno to, co vytváří anebo předpokládá dar milování lásky, čímž totiž Duch sv. bydlí v duši.

») ST. Tomáš, X. Sent. D. XVIII., a. 3. ad 4.

A to je:

- a) milost posvěcující,
- b) víra a naděje láskou vytvářené,
- c) vlité ctnosti rozumové i mravní.

Konečně v nejpřesnějším smyslu slova se v theologii nazývají dary Ducha sv. ony účinky Ducha Božího, jež se vypočítávají u Isajáše XI., 2-3. Jmenují se tak jistě pro neobyčejně slavný výčet účinků Ducha Jahve, jimiž se Mesiáš stal dokonale poslušný vůle Boží. A též pro ono výrazné opakování slova „Duch“, aby se ukázalo, že tyto účinky jsou vlastní Duchu Božímu. O těchto darech Božích se pojednává v této studii.

O tom krásně píše Jan od sv. Tomáše, vysvětluje slova žalmu 67, 19: „Vystoupil jsi do výše, dal jsi dary lidem“: „Ačkoliv totiž o všech nadpřirozených darech, ať jsou to ctnosti nebo jiné pohotovosti anebo skutkové pomoci, se může rozuměti toto místo, přece jmenovitě o darech Ducha sv. se rozumí, jež plněji po svém nanebevstoupení uštědřil Kristus své Církvi, což zvláště, jak se zdá, se praví v onom slově: dal jsi dary lidem. To totiž vlastně náleží těmto darům Ducha sv., v nichž tak Bůh daruje lidem a uděluje své dary, že jimi si podmaňuje lidi a činí dobře hybatelné Duchem svým... Jsou tedy tyto dary jakási darování, v nichž jsou přijímáni lidé a mají se k božským věcem spíše trpně než jako pohybující se.“¹⁾

2. DARY SE LIŠÍ OD VLITÝCH CTNOSTÍ.

Nutno předeslat několik slov o postupu této studie. Viděli jsme, že vliv Ducha sv. na duši je mnohonásobný. Sv. Tomáš však ve své Summě se pouze táže, zda dary se liší od vlitých ctností. Opomíjí však na tomto místě otázku,

>) Joannes a s. Thoma: Cursus Theol. t. VI., qu. LXX, disp. XVIII. a. I.-IX“.

zda dary se liší též od jiných hnutí Ducha svatého, totiž od *charismata* a od milostí pomáhajících. Důvod pro to je ten, že *charismata* a milost pomáhající se nedávají duši na způsob pohotovostí, trvalých uschopnění, nýbrž toliko přechodně. Zatím však účinky Ducha Božího, jak jsou jmenovány u Isaáše, se udělují duši jakýmsi trvalým způsobem, jak to naznačuje slovo „spočívati“. Proto úvahu o darech umísťuje do této kategorie, kde jedná o pohotovostech — a opomíjí ostatní. Shodují se totiž vlité ctnosti a dary v tom, že jsou pohotovosti.

Tento postup je logický, ačkoliv někteří autoři, jako Gardeil,¹⁾ Paris²⁾ napřed kladou otázku, zda dary jsou pohotovostí, a pak teprve zda se liší od ctností. Tento postup sv. Tomáše má základ v tom, že dříve je třeba jednat, zda jsou nějaká jsoucna, věcně rozdílná od vlitých ctností, a pak teprve lze klást otázku o jejich povaze. Jinak totiž by nebylo důvodu jednati spíše o darech než o ctnostech, jestliže se navzájem neliší.

Dříve než se theologicky rozřeší otázka rozdílu darů od vlitých ctností, je nutno zmínit se o vlitých ctnostech.

Je nauka víry, že s milostí posvěcující člověk dostává vlité ctnosti víry, naděje a lásky. Tridentický sněm praví: „... v samém ospravedlnění s odpuštěním hříchů to vše zároveň vlité dostává člověk skrze Ježíše Krista, jemuž je přivtělen: víru, naději a lásku.“³⁾ O těchto tedy božských ctnostech je z víry jisto, že jsou vlitý do duše člověka ospravedlněného. Co do

») Gardeil A.: *Les Dons*, Diet. theol. cat. IV., 1924, col. 1737;

=) Paris G.: *De donis Spiritus.*, Tauri 1930, P. 47;

') Trident., sed. VI., c. 7. Denz. 800.

mravních vlitých ctností, o těch píše sv. Tomáš: „Odpovídám: Musí se říci, že je třeba, aby účinky byly úměrné svým příčinám a počátkům. Všechny však ctnosti, jak rozumové, tak mravní, jež se získávají z našich úkonů, vycházejí z jakýchsi přirozených počátků v nás napřed jsoucích, jak bylo svrchu řečeno. Na místo těchto přirozených počátků jsou nám dány Bohem božské ctnosti, jimiž jsme usměřováni k nadpřirozenému cíli, jak bylo svrchu řečeno. Pročež je třeba, aby také těmto božským ctnostem úměrně odpovídaly jiné pohotovosti božsky v nás vytvořené, jež se mají tak k božským ctnostem, jak se mají mravní ctnosti a rozumové k přirozeným počátkům ctností.“¹⁾

Vyhlíží tedy celkový obraz duše spravedlivého asi takto: Bytnost duše je zasazena milostí posvěcující, přítomností Boha jako přítele a skrytého hosta duše. Jako však z bytnosti duše vyvěrají činné mohutnosti, tak také z milosti plynou nadpřirozené schopnosti. Jsou to vlité ctnosti, a to tři božské ctnosti víry, naděje a lásky, spojující člověka s nadpřirozeným cílem v jeho poznání, toužení a milování. A konečně jsou to mravní vlité ctnosti, jež vedou člověka k jednání v nadpřirozené oblasti, a to pomocí opatrnosti, jež určuje správný střed a pomocí ostatních ctností, jež uskutečňují tento správný střed v lidských skutcích.

Po tomto úvodu můžeme přistoupit k důkazu, že dary Ducha sv. se věcně liší od božských a mravních vlitých ctností. Ovšem nutno mít na zřeteli, že zde jde o ctnosti rázu nadpřirozeného, ne pouze přirozené, protože je samozřejmo, že dary Ducha sv. se liší od přirozených ctností, poněvadž jsou to nadpřirozené

•) Sv. Tomáš, *Summa theol.* I. II., ot. 68, il. 3.

účinky Ducha sv., jak o tom píše Jan od sv. Tomáše: „Je třeba předpokládat, že tyto dary (Ducha sv.) jsou nadpřirozené a samo sebou vlité, a nikoliv přirozenými silami dosažitelné. Neboť o těch darech se praví v Písmě, že jsou nám dány Bohem, jeho milostí a jeho Duchem, a že s nebe pocházejí a jsou dary Boží; avšak jinak neuzavíráme z Písma, že se dávají nadpřirozené dary a samo sebou v nás vlité než z podobných slov, jako když se praví, že víra je dar Boží, láska se v nás rozlévá skrze Ducha sv. a j jinak podobné... A proto se nemůže popírat, že tyto dary, jak jsou popisovány v Kristu, jsou dary milosti a tudíž nadpřirozené. Avšak tyto dary jsou též podstaty v Kristu jako v nás."¹⁾

Argumentace svatého Tomáše postupuje tím způsobem, že vychází nejprve z různosti jmen, jimiž se označují dary a ctnosti v Písmě sv., a tím dospívá k závěru dvou různých hybatelů v darech a ve ctnostech.

Písmo sv. jinak mluví o darech Ducha sv. a jinak o ctnostech. Dary se v něm nazývají „duchové“, jak se praví u Isajáše XI, 2-3: A spočine na něm duch moudrosti a rozumu atd...., což není u ctností. Proto je třeba sledovati způsob vyjadřování Písma sv. Výrazy „duchové“ však se naznačuje, že ony účinky, jež vypočítává Isajáš, jsou v nás v d e c h o v á n í m božím, z vnuknutí Ducha Božího. Vdechování čili vnuknutí znamená jakýsi pohyb ze zevnějšku. Tedy dary se liší od ctností, neboť v Písmě sv. se jinak mluví o těchto účincích Ducha Božího a o ctnostech.

Je jisto, že tento důkaz není pro sv. Tomáše hlavní a vnitřní, nýbrž spíše autorita Písma sv. je pro něho jakýmsi podkladem pro další vývody, plynoucí více z rozumového uvažování.

¹⁾ Joannes & s. Thoma: *Cursus theol.*, t. VI, qu. LXX, disp. XVIII. a. II.. b.

Důkaz, jenž je sv. Tomáši vlastní, je závěr, který vyvozuje z uvedených důvodů Písma. Je to totiž nutnost dvojího hybného principu v člověku, totiž vnitřního, jímž je rozum a vnějšího, jímž je Bůh. Ovšem nejde v našem případě o jakékoliv hýbání se strany Boží, pokud Bůh je hlavní činitel v každé věci, nýbrž jde o Boha jako vdechovatele oněch nadpřirozených darů.

Základní princip této argumentace je tento: „Je zřejmo, že vše, co se pohybuje, musí býti přizpůsobeno hybateli; a to je dokonalost hybatelného, pokud je hybatelné, uzpůsobení, jímž je uzpůsobováno k tomu, že je dobře hýbáno svým hybatelem.“ Čím je tedy hybatel vyšší, tím více je třeba, aby hybatelné mu bylo přiměřeno dokonalejším uzpůsobením.

Lidské ctnosti zdokonalují člověka v tom smyslu, že člověk má vrozeno býti veden rozumem. Aby však člověk mohl sledovat ochotně vnuknutí Boží, a aby se dal dobře vésti Bohem, musí míti vyšší dokonalosti, jež jej k tomu uzpůsobují, tak jako ctnosti ho činí schopným ochotně býti poslušen rozumu. Tyto dokonalejší dispozice však jsou dary Ducha svatého. Tedy dary se liší od ctností, neboť vodítkem ctností je lidský rozum, kdežto u darů je to sám Bůh.

Po důkaze o rozdílnosti dvou hybatelů a z toho plynoucích různých disposic, nutných se strany hybatelného, je třeba ukázat, v čem spočívá tato různost mezi dary a ctnostmi: totiž v rozdílném způsobu jednání. Je to vlastně zde třetí důkaz pro rozdíl darů a ctností, ovšem vyplývající z předešlých; neboť od různých hybatelů vychází různá činnost, jak to na několika místech zdůrazňuje sv. Tomáš: „A to je to, co někteří praví, že dary zdokonalují člověka k vyšším úko-

nům než jsou úkony ctností."¹⁾ Nebo v komentáři k Sentencím: „Dary se od ctností liší v tom, že ctnosti zdokonalují k úkonům lidským způsobem, avšak dary nad lidský způsob."²⁾ „Vlastní důvod darů je, aby jimi někdo jednal nad lidský způsob."³⁾ Tutéž myšlenku ještě jasněji a krásněji vyjádřuje na jiném místě: „Poněvadž dary jsou k jednání nad lidský způsob, je třeba, aby činnosti darů byly měřeny podle jiné míry lidské ctnosti, jež je samo božství, člověku sdělené svým způsobem, aby již ne lidsky, avšak jako-by Bohem učiněn účastí jednal."⁴⁾

Tuto myšlenku ještě dále rozvinuje, poukazuje neustále na rozdílný způsob činnosti, vyplývající z darů a ctností. „Ctnost je... již se správně žije: je třeba rozuměti o správnosti života, jež se bere podle míry rozumu. Podobně však dar, pokud se liší od vlité ctnosti, může býti nazván to, co je dáno Bohem vzhledem k jeho hýbání, protože totiž činí člověka dobrým následovníkem jeho vnuknutí."⁵⁾

Ještě jiný theologický důkaz lze vyvodit z nauky sv. Tomáše. Nevyjadřuje ho sice výslovně, ale je obsažen v jeho principech. Ve Třetí části své Summy, ot. VII. si klade otázku, zda v Kristu byla víra, naděje a dary Ducha sv. (Čl. 3, 4. 5.). Odpovídá, že je nemožno, aby v Kristu byla víra a naděje, protože Kristus jako Vtělené Slovo Boží viděl Boha již v jeho podstatě a požíval ho již od počátku svého početí. Naopak však právě v Kristu byla plnost darů Ducha sv.

Z těchto nadhozených principů dospívá Jan od sv. Tomáše k novému důkazu pro rozlišová-

¹⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol. I. II. ot. 68, čl. 1;

²⁾ Sv. Tomáš, Sent. III. dist. XXXV, qu. II. a 3;

³⁾ Sv. Tomáš, Sent. III. dist. XXXIV, qu. I. a. 1;

⁴⁾ Sv. Tomáš, Sent. III. dist. XXXIV, qu. I. a. 3.

⁵⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol. I. II. o. 68, čl. 1. k 3;

ní darů od vlitých ctností, a to při příležitosti vývodů Duns Šcota, jenž tvrdí, že dary Ducha sv. se neliší od vlitých ctností, naopak, že se s nimi ztotožňují v podstatě, pouze však se liší jen podle zvláštního pojmenování nebo podle úkolu svého určení, k vůli čemuž se nazývají nikoliv vlité ctnosti, nýbrž dary.

Na to odpovídá tentýž slavný vykladač An-
dělského Učitele v duchu jeho nauky: V Kristu
byly dary, ne však vlité ctnosti víry, a naděje,
s nimiž zaměňuje Scot některé z darů, když to-
tiž dar moudrosti uvádí na naději a dar vědy
a rozumu na ctnost víry. Z toho tedy plyne:
buď dary v Kristu byly jiné než jsou u věřících,
což však je proti Písmu sv. a nauce Otců —
anebo se nemohou ztotožňovat s vlitými bož-
skými ctnostmi."¹⁾

K jasnějšímu pochopení těchto důkazů sv.
Tomáše je třeba dodat některá vysvětlení.
Ctnosti, jež Bůh vlévá do duše, se neliší od da-
rů Ducha sv. pouze na základě různého půso-
bení Božího v rodě účinné příčiny. Neboť tak i
mravní nebo božské ctnosti jsou v nás vlitý Bo-
hem, jakožto účinnou příčinou. Zde však se jed-
ná o různost tvarové příčiny, pokud to-
tiž je zde různé měřítko v darech a ve ctnos-
tech. Tak totiž se utváří různý předmět darů a
ctností, vyplývající z různé míry. Formální dů-
vod ctnosti je totiž řízení rozumu, kdežto u da-
rů je řízení Ducha sv. Správně o tom píše Ga-
rigou-Lagrange: „Velká většina theologů drží
se sv. Tomášem, že dary jsou skutečně a speci-
ficky rozlišné od vlitých ctností, jako jsou roz-
dílné principy, které je vedou: Duch sv. a rozum
osvícený věrou. To jsou zde dva vedoucí smě-
ry, dvě různá pravidla, jež tvoří různé for-
mální motivy. To však je základní princip, že

Joannes a 8. Thoma: Cursus theol. t. VI, qu.
LXX, disp. XVIII, a. 2. 23°.

pohotovosti jsou specifikovány svým předmětem a formální pohnutkou."1) Tutéž myšlenku jasně rozvádí Cajetanus: „Abys měl plnější pochopení těchto věcí, věz, co myslíme, že v člověku je trojí podřaděný hybátel k dobrým skutkům: lidská mysl, obdařená přirozeným světlem a opatrností, mysl lidská obdařená světlem milosti a víry a mysl lidská, ovlivňovaná vnuknutím Ducha sv. A k tomu, aby síly duše poslouchaly prvního hybatele, jsou získané mravní ctnosti, tíhnoucí k prostředkům a cílům samým hybatelem předloženým. K tomu však, aby tytéž síly poslouchaly druhého vyššího hybatele, se kladou mravní vlité ctnosti, tíhnoucí k prostředkům a cílům oním hybatelem předloženým. K tomu však, aby nejen tytéž, nýbrž všechny síly duše poslouchaly nejvyššího hybatele, se kladou dary tíhnoucí k vlastním cílům, takovým hybatelem ukázaným."2)

3. O ÚČELU DARŮ DUCHA SV.

Když byly podány důvody rozlišování darů od vlitých ctností, a to z různosti dvou hybatelů, z nichž jeden je rozum a druhý Bůh sám, je třeba položit otázku, zda dary jsou člověku nutné ke spáse. Ačkoliv sv. Tomáš nenadepisuje takto svůj II. článek, nýbrž se v něm táže, zda dary jsou nutné ke spáse, přece lze v jeho duchu vhodně formulovat onu otázku ve smyslu, k čemu jsou určeny dary Ducha sv. V tomto článku totiž rozvinuje dále povahu oněch hybatelů a ukazuje, proč nestačí existence vlitých ctností v duši a proč jsou ještě nutné dary Ducha sv. Tím zároveň ukazuje cíl těchto darů.

1) Garrigon-Lacrange: *Perfection chrétienne et contemplation*, str. 343;

2) Caictanus: *Comment*, X. II. qu. LXVIII., a. I. III*.

Jak vysvítá z důvodů, jež uvádí Andělský Učitel, dary Ducha sv. jsou určeny k tomu, aby vedly člověka k naslouchání vnuknutí Božích, a to pro různé nedostatky ctností — a proto jsou nutný ke spáse.

Je to především nedostatek a nedokonalost ctností. V přirozeném řádě je člověk obdařen určitou přirozenou dokonalostí, totiž světlem rozumu, jímž se může vésti ke svému přirozenému cíli. V tomto přirozeném řádě má ctnostný člověk dokonale přirozené ctnosti, jak to nazývá sv. Tomáš: jakoby úplné vlastnictví těchto ctností (čl. II.).

V nadpřirozeném řádě, k němuž je člověk z božské dobroty povolán, je člověk zdokonalován určitými nadpřirozenými principy, jimiž se člověk pohybuje k nadpřirozenému cíli. Tyto nadpřirozené principy, jimiž je člověk zapojen do nadpřirozena, jsou tři božské ctnosti a mravní vlité ctnosti.

V řádě přirozeném tedy je člověk obdařen dokonalostí rozumu, jež je sice objektivně sama v sobě menší než dokonalost řádu nadpřirozeného, avšak člověk ji vlastní dokonaleji; kdežto v nadpřirozeném řádě je ona duchovní dokonalost sice větší, avšak člověk je jí účasten nedokonalejším způsobem. Nemá jí totiž jako úplné vlastnictví, avšak nedokonalé milujem a poznáváme Boha. Tyto nadpřirozené dokonalosti, jež jsou božské a vlité ctnosti, jsou nadpřirozené principy, jež mohou působit nadpřirozeně, avšak poněvadž jsou přijímány v přirozených schopnostech člověka, jsou jakoby sníženy k lidskému způsobu činnosti. A tu je třeba mít na zřeteli, co v téměř článku píše sv. Tomáš: „Je však zřejmo, že cokoliv má dokonale povahu nebo tvar anebo ctnost, může samo sebou podle něho působit, ne ovšem bez činnosti Boha, jenž v každé povaze a vůli uvnitř působí: avšak to, co má ne-

dokonale nějakou povahu nebo tvar anebo ctnost, nemůže samo sebou působit, leč je od druhého hýbáno." (čl. II.)

Když uplatníme tuto zásadu pro nadpřirozeno, můžeme říci, že vzhledem k nadpřirozenému cíli, k němuž vede rozum, pokud je jaksi nedokonale utvářen božskými ctnostmi, nestačí sám pohyb rozumu bez zvláštního působení a vnuknutí Božího.

Aby tedy člověk došel nadpřirozeného cíle, jsou nutné dary Ducha sv. jako pomocníci ctností, jež k tomu nestačí.

Srovnáváním přirozeného a nadpřirozeného řádu možno dospět k dalšímu objasnění, k čemu jsou určeny dary Ducha sv. a proč jsou nutný ke spáse. Tyto důvody nejsou sice u sv. Tomáše vyjádřeny výslovně, neboť se dovolává nutnosti darů ke spáse z nedostatku ctností, avšak jsou obsaženy v jeho nauce.

Dokonalost, již má člověk v přirozeném řáde ve svém rozumu, je mu jakoby úplným vlastnictvím, takže jí člověk s všeobecnou pomocí Boží může dojít dokonale k svému přirozenému cíli. Avšak nadpřirozená dokonalost, poněvadž není u člověka jako jeho dokonalé vlastnictví, by nemohla člověka dovést k jeho nadpřirozenému cíli s onou všeobecnou pomocí Boží. To však by znamenalo určitou nedokonalost v nadpřirozeném organismu, kdyby to Bůh nevyplnil jinými principy, jež jsou dary. Tyto důvody určitě vysvítají z ducha nauky sv. Tomáše, jenž právě vždy zdůrazňuje onu shodu a obdobu mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným.

Účelem darů je tedy, aby byly na pomoc ctnostem k dosažení nadpřirozeného cíle, a to pro onu určitou nedokonalost, pocházející z nedokonalé účasti vlitých ctností. A dále toho vyžaduje dokonalost nadpřirozeného útvaru, je-

hož je člověk účasten povýšením k nadpřirozené blaženosti.

Tím je také dána odpověď na otázku, zda dary Ducha sv. jsou nutné ke spáse. Jestliže totiž člověk není úplně dokonale vyzbrojen vlitými ctnostmi k dosažení svého cíle, jsou nutný dary Ducha sv., aby jimi byl doveden k spáse.

Ovšem argumentaci sv. Tomáše je třeba správně chápat. Není jí míněno, jakoby v každém úkonu ctností byl nutný zásah darů. Někdy totiž člověk může vzbudit nadpřirozený úkon i bez zásahu darů. Tak na př., když ztratil milost posvěcující, s níž jsou spojeny dary, může ještě vzbudit nadpřirozený úkon víry, naděje nebo lítosti za pomoci milosti pomáhající.

Na to odpovídá sám sv. Tomáš v témže článku (II. v odpovědi ke 3.) „... lidskému rozumu není všechno známo ani všechno možné, ať už se vezme jako zdokonalený přirozenou dokonalostí, nebo ať se vezme jako zdokonalený božskými ctnostmi; pročez nemůže vzhledem ke všemu zahnat hloupost a jiné podobné..

Jsou tedy dány dary Ducha sv., aby člověk mohl mezi tolika a tak velkými nebezpečími, jež mu v životě hrozí, bezpečně dojít k svému nadpřirozenému cíli.

Tím ovšem není řečeno, že dary jsou jen pro výjimečné případy. Neboť pak, jak poznamenává Jan od sv. Tomáše, by byly dary neužitečné u mnohých, když lidé přece mohou být spaseni pouhým zachováváním přikázání Božích, bez nějakých zvláštních skutků.¹⁾ Jestliže však ke spáse stačí obecné zachovávání přikázání Božích, k němuž se nevyžaduje zvláštní pomoci Boží, nýbrž stačí ona všeobecná v

*) Joannes a s. Thoma: *Cursus theol.*, t. VI. quaest LXX, disp. XVIII, a. IX. XXXVII».

nadpřirozeném řádě, pak z toho následuje, že dary jako mimořádná hnutí u mnohých věřících by byla zbytečná, a tedy ne nutná ke spáse.

V odpověď je třeba říci, že se nevyžadují dary jako zvláštní hnutí se strany látky, jež není mimořádná a je společná jak darům, tak ctnostem, nýbrž se strany podmětu, v němž se přijímají ony nadpřirozené principy, a to nedokonale. Tedy dary jako zvláštní hnutí se požadují ne pro nesnadnost látky, jako je zachovávaní přikázání, nýbrž pro nedokonalost subjektu.

To jsou ony důvody existence darů a jejich povahy. Mají za úkol doplnit nedostatky, pocházející z nedokonalé účasti vlitých ctností, a mají jim býti k pomoci. Proto jsou také nutné ke spáse.

Zde snad vyvstane pochybnost, proč ony nedostatky, pocházející z nedokonalé účasti vlitých ctností, nejsou vyplňovány aktuálními milostmi a zásahy Božími. Na to lze odpovědět, že sv. Tomáš nemá na mysli jen určitá vnuknutí a hnutí Boží přechodně udělovaná, nýbrž jakási stálá, pohotovostní hnutí, jež jsou spojena s milostí posvěcující, a působí v duši, že je takřka přirozeně a jaksi trvale citlivá k vnuknutím Božím, jak bude zřejmo z dalšího článku.

4. JAK JSOU DARY DUCHA SV. V DUŠI.

Když jsme poznali věčný rozdíl darů Ducha sv. a vlitých ctností z různosti jmen a hybatelů, a když jsme zároveň viděli účel darů, takřka samo sebou se vtírá další otázka, co jsou dary ve své povaze. Mají-li totiž dosíci svého cíle, musí býti takové ve svém vlastním tvaru, aby tohoto cíle mohli dosáhnouti.

Jak již bylo nahoře nadhozeno, snad by mohl Bůh onu nedokonalost vlitých ctností vyplnit aktuálními zásahy, jak to činí v proroctví, jež se nedává trvalým způsobem, anebo na způsob milosti pomáhající. Avšak dokonalost a harmonie nadpřirozené ústavy vyžaduje, aby tyto dary byly dány duši na způsob pohotovostí (habitus).

Již u proroka Isajáše XI, 2-3 je jaksi naznačeno, že tyto dary byly dány Mesiáši jakýmsi trvalým, nejen chvilkovým způsobem, jak to možno vyvodit z výrazu „spocívati“.

Je to však analogie nadpřirozeného řádu s řádem přirozeným, která vede k tomu, aby se rozumně soudilo, že dary jsou dány duši na způsob pohotovostí.

V přirozeném řádě má člověk různé ctnosti, jež netoliko vyvolávají vlastní úkony, avšak pohotovostně uzpůsobují subjekt, aby byl poslušen rozumu. Jako však ctnosti uzpůsobují člověka, aby ochotně a trvalým způsobem se řídil rozumem, tak i dary vedou člověka, aby ochotně následoval vnuknutí Božích. Dary se však mají v takovém poměru k Duchu sv., jak se mají mravní ctnosti k rozumu. Jsou-li tedy mravní ctnosti pohotovosti, podobně je tomu i s dary Ducha sv., ovšem analogicky bráno.

Je však také třeba, aby tato hnutí Ducha Božího byla dána do duše jakýmsi, abychom tak řekli, přirozeným způsobem (ne objektivně, nýbrž co do způsobu účasti). Ačkoliv sv. Tomáš se tohoto důvodu zase výslovně nedovolává, přece je v jeho nauce obsažen. Je to zase vlastně smysl celé jeho nauky, v níž ukazuje, že nadpřirozeno není dáno do duše jen jako něco cizího, nýbrž jako něco životného, co odpovídá různým touhám a schopnostem duše. Tak také v nauce o darech Ducha sv. Bůh svými zásahy působí na duši spravedlivého; Jako však každý činitel nejprve uzpůsobuje

předmět, na nějž působí, tak také Bůh duši napřed připraví a činí ji citlivou a jakýmsi stálým způsobem poslušnou svých vnuknutí. „Co totiž se dává pouze přechodně, neuzpůsobuje přirozeně subjekt k tomu, k čemu je disponuje, protože na to není navykáno a trvale nelze; dary Ducha sv. tedy vyžadují pohotovostní přípravu, aby působily jaksi přirozeně vzhledem k božskému věcem a k Duchu sv., jehož vnuknutím je hýbán."*)

Zde se naskytá jedna obtíž, jak totiž se tato nauka o darech Ducha sv. jako o pohotovostech srovnává s definicí pohotovostí, že jich každý může užívat podle své vůle. Jak však může člověk volně disponovat pohotovostí darů, t. j. jak může volně rozhodovat nebo užívat činnosti Boží? Tato obtíž se vysvětlí, když si uvědomíme správný smysl onoho rčení o volné dispozici pohotovostí. I když jde o jakýkoliv přirozený úkon, vždy je třeba zásahu První příčiny, jež působí uvnitř v každé povaze i vůli. Podobně je tomu i v nadpřirozeném dění. Již však pouhé použití nadpřirozené pohotovosti je nadpřirozeným úkonem, k němuž je třeba zvláštního zásahu Božího. Jestliže tedy užíváme daru Ducha svatého, jeho vnuknutí, je to ze zásahu Božího aktuální milostí. Ve skutečnosti je to Duch sv., jenž se nás zmocňuje, a my se své strany, zásahem aktuální milosti, jen určujeme okamžik, kdy se nás zmocňuje jako nástroje. P. Gardeil vysvětluje tuto záhadu vhodným obrazem. My se podobáme v tomto případě dítěti, jež zachycuje v zrcádku sluneční paprsky. Nemá v moci jejich pramen, ale volně zachází s jeho paprsky a jimi ozařuje různá místa. Podobně v duchovním životě paprsky Boží, zachycené na pohotovostech da-

*) Joannes a s. Thoma: Cursus theol., t. VI, qu. LXX, d. XVIII, a. II. X°;

rů Ducha sv., prozařují prudším a koncentrovanějším žářem celý nadpřirozený organismus, osvětlený klidným světlem ctností.¹⁾ Ubi Spiritus Dei, ibi libertas.

Ačkoliv při darech Ducha sv. je zdůrazňováno, že jimi je člověk veden Bohem, čili že dary zdokonalují člověka, aby byl božsky veden, přece tím není řečeno, že je zde člověk úplně pasivní, i když je jimi více veden než sám sebe vede. Praví výslovně tentýž Učitel: „... člověk tak je veden Duchem sv., že také jedná, pokud má svobodné rozhodování.“²⁾

Není ovšem třeba, aby vždy člověk si byl vědom tohoto jednání pod vedením Ducha sv. I když takové jednání je vždy svobodné, nemusí být vždy uvědomělé.

Teorie instinktů. — Je nutno alespoň stručně se zmínit o zvláštní teorii, kterou podal v nejnovější době I. Biard ve svém díle: „Les dons du Saint-Esprit.“³⁾ Právě proto, že v této teorii je něco nového — a ne bezcenného — a zároveň že autor se snaží dokázat, že to je správné pochopení nauky sv. Tomáše o povaze darů Ducha sv. Vycházejí ze slova „instinctus“, jehož sv. Tomáš užívá v člancích o darech, dospívá k názoru, že správně chápány dary nejsou pohotovosti, habitus, nýbrž že jsou něco na způsob pudů, instinktů, ovšem ve smyslu nadpřirozeném.

Biard, upozorněn oním slovem „instinctus“ z článků sv. Tomáše, obrací pozornost k přirozeným pudům u zvířat a lidí, a z analogie mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem dospívá k závěru o existenci podobných instinktů v duchovním smyslu.

¹⁾ Gardell A., *Les dons du St. Esprit dans le saints dominicains*, p. 34.

²⁾ Sv. Tomáš: *Summa theol.*, I. II., ot. 68, 3 k 2°.

³⁾ Avignon, 1930, kap. II., čl. I., str. 33-58.

Je jisto, že u živočichů jsou pudy. To, co moderní nazývají spíše „*instinctus*“, což značí pohyb od jiného, staří to jmenovali „*vis aestimativa*“ u živočichů a „*vis cogitativa*“ u člověka. Tato schopnost u živočichů je jakýsi vnitřní smysl, jímž živočich poznává něco škodlivého nebo prospěšného ne smyslem, nýbrž přirozenosti individua nebo druhu, jako když na př. vlaštovka pozná ve slámě užitečnost ke stavění hnízda. Je to tedy mohutnost vyplývající z povahy druhu. Nejde proto o pohotovost získanou individuem, protože živočich již od začátku dokonale jedná podle instinktu. Tak na př. mluví o instinktu sv. Tomáš: „... některá jednájí bez soudu, jako kámen se pohybuje dolů, a podobně všechna postrádající poznání. Některá však jednájí soudem, ne však svobodným, jako živočichové. Soudí totiž ovce, když vidí vlka, že je třeba utéci před ním, přirozeným soudem, ne však svobodným, protože ne ze srovnání, nýbrž z přirozeného pudu (instinktu) to soudí; a podobně je tomus každým soudem živočichů. Avšak člověk jedná soudem... ne z přirozeného pudu v jednotlivém jednání, avšak z jakéhosi srovnávání rozumu.. "1)

Je jisto, že pudy existují i v člověku. Avšak u člověka tyto instinktivní prvky se tak neprojevují, hlavně po užívání rozumu. Je známo experimentálně, že pudy jsou daleko silnější u živočichů než u člověka, i když jistě jsou i u lidí. Na př. jsou význačné pudy matky k synu a naopak, nebo pudy jednoho pohlaví k druhému.

Vlastnosti těchto pudů jsou, že jsou od narození, jaksi neklamné a protože jsou přirozené, působí radost a zálibu u toho, kdo podle nich jedná.

Možno tedy pozorovat rozdíl mezi pudem a pohotovostí: pohotovosti se získávají opakováním těchže úkonů, zatím co instinkty jsou dány od narození. U živočichů převládají pudy, kdežto menší jsou získané pohotovosti. U člověka však je tomu naopak.

Shodují se však v tom, že i pudy i pohotovosti jsou jakési trvalé dispozice. Instinkt však je od jiného, kdežto pohotovost je to, čeho může každý užívat, jak chce. Oba však mohou spolu existovat v jednom subjektu. Tak na př. pes podle vlastního pudu pečuje o mláďata a zároveň podle získané pohotovosti prokazuje svému pánu určité služby.

Toho všeho používá Biard k vysvětlení svého názoru o darech Ducha sv. Jako totiž v přirozeném řádu jsou instinkty, jimiž se subjekt pohybuje podle své povahy k určitému cíli, a to s jakousi zálibou, protože ony pudy pocházejí od přírody a nezískávají se hromaděním pracných úkonů, tak také v nadpřirozeném řáde Bůh se stará o člověka pomocí podobných instinktů, jimiž se pohybuje k nadpřirozenému cíli, a to neomylně a s jakousi radostí a zálibou. Tyto instinkty jsou právě dary Ducha sv., jimiž člověk se stává poslušným vnuknutí Božích. Byla by totiž velká mezera v nadpřirozeném řáde, kdyby Bůh, jenž vybavil tvory přirozenými pudy, nedal něco obdobného i v nadpřirozeném organismu.

Tak totiž se podle Biarda snáze vysvětlí vlastní činnost darů a ctností. Pomocí pudů totiž živočich jedná takřka neomylně a jistě, je k tomu veden. Pomocí vlastních získaných pohotovostí však jedná podle vlastního poznání. Podobně je tomu s dary Ducha sv. Pomocí darů je člověk jako instinkty veden jistě k svému cíli, zatím co ctnostmi ať už získanými či vlitými se člověk pohybuje k svému cíli podle vlastního rozumu, i když těmito ctnostmi

utvářeného. A jako instinkty v řádě přírody převládají, tak také dary zdokonalují ctnosti.

Biard též výslovně jmenuje některé ony nadpřirozené instinkty. Tak na př. synovský pud v duši vzhledem k Bohu, jímž člověk volá: Abba — Otče. Něco jiného je ctnost nábožnosti znadpřirozněná a něco jiného tento synovský cit.¹⁾ Nebo jiný instinkt je pud mateřství a otcovství v duši, ne sice vzhledem k Bohu, nýbrž vzhledem k bližnímu: „Synáčkové moji, jež opět zrozují, dokud není ve vás vytvořen Kristus.“ (Gal. IV., 9.) Též instinkt, jímž se duše cítí jako nevěsta vzhledem ke Kristu: „Zasnoubil jsem vás muži jednomu, Kristu, abych mu vás představil jako pannu čistou.“ (2. Kor. 11, 2.) A mnoho jiných instinktů by bylo možno vypočítat v křesťanské duši, jako je instinkt podobnosti s Kristem ctnostmi pokory, sebezáporu, trpělivosti atd.

Co říci o této teorii Biardově, již chce smířit s naukou sv. Tomáše o darech, ba dokonce ji považovati za jediný správný výklad této nauky.

Je pravda, že na první pohled je tato teorie přímo svůdná a že činí dojem opravdové geniálnosti. Neboť nejen že jaksi oživuje nauku o darech Ducha sv. a ji ozřejmuje, nýbrž též velmi krásně odstraňuje nejasnosti, plynoucí z působení ctností a darů v duši.

Ve skutečnosti však to není správný výklad nauky sv. Tomáše a vůbec tato teorie nemůže rozluštit všechny nejasnosti, jež zůstávají v této nauce.

Biard vychází z analogie řádu přirozeného a nadpřirozeného. V řádě přírody jsou instinkty,

¹⁾ Srov. Biard J.: *Les dons du saint Esprit*, str. 46.

a to jak u živočichů, tak u lidí. U zvířat však jsou tyto pudy silnější, zatím co u lidí slabší. Z toho lze vyvodit, že instinkty jsou dány na místo rozumu, aby se totiž pomocí nich člověk pohyboval k cíli. Zatím však u člověka tyto pudy nejsou tak zřejmé, ba mohou být rozumem úplně překonány, na př. pud mateřství se může po chladné vypočítavosti rozumu úplně překonat, tak jako se může pouhý pud u jiné matky rozumem vychovat až k vědomé hrdinnosti.

Bud' tedy se musí brát tato analogie se strany živočichů, anebo se strany lidí.

Bere-li se se strany živočichů, pak by se tato analogie velmi dobře uplatnila. Bylo by totiž velmi vhodné, aby Bůh, podobně jako pečuje pomocí pudů, aby zvířata se pohybovala k svému cíli, se postaral též o člověka, jenž není schopen dospět k nadpřirozenému cíli ani svými silami, ani pomocí vlitých ctností. Tak by měly dary Ducha sv. tentýž úkol jako instinkty u zvířat.

Nemůžeme to však nazvat správným výkladem nauky sv. Tomáše. Instinkt totiž je postaven proti svobodnému rozhodování. Zatím však Andělský Učitel výslovně zdůrazňuje, že dary Ducha sv. je člověk nejen hýbán, nýbrž se též sám pohybuje, zatím co živočichové ve svých instinktech nejednají svobodně. — Bere-li se však analogie se strany člověka, pak je druhá obtíž, že totiž u člověka převládá rozum, nikoliv pud. Jsou-li však dary místo instinktů, pak jsou nižší než ctnosti. Dále nutno zdůraznit, že instinkty lze uvést na druh potencí, kdežto dary jsou pohotovosti. A konečně instinkty u živočichů jsou řádným a obyčejným ukazatelem a vůdcem, zatím co dary Ducha sv. jsou určeny k těžším a nesnadnějším věcem a mimořádným s hlediska způsobu jednání.

A konečně aplikace této teorie na jednotlivé dary nese s sebou nemenší obtíže. Za prvé je to něco úplně nového, co nemá stop v tradici. Zatím co tato nauka byla spojována více s textem Isajášovým XI, 2-3, Biard vidí hlavní text u sv. Pavla: „Kdož jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou synové Boží.“ (Řím. 8, 14.) A hlavně ono hledání jednotlivých darů se zdá poněkud násilné. Ve skutečnosti však všechny ony texty se dají dobře uvést na tradiční dary Ducha sv. Je tedy nejvhodnější zůstat při nauce darů Ducha sv., jak ji podává sv. Tomáš.

kapitola iii.

počet darů ducha sv.

1. JE SEDM DARŮ DUCHA SV ?

Dospíváme k nejtěžší otázce nauky o darech Ducha sv. Tato obtíž není v nauce sv. Tomáše, nýbrž pochází z poměru argumentace sv. Tomáše k textu Isajášově.

Jak již bylo ukázáno (část I., kap. I., čl. II.) Isajášův text XI, 2-3 vypočítává pravděpodobně pouze šest darů Ducha sv. Nauka sv. Otců však také není úplně jasná v tomto ohledu. (Srov. část I., kap. II.) Proto také na př. Suarez se domnívá, že sedmerý počet darů Ducha sv. značí pouze jejich plnost.¹⁾ A mezi modernějšími spisovateli je to Touzard, který dokazoval, že číslo sedm u darů je symbol jejich plnosti výhonku Jesse.²⁾ Podobný názor hlásá J. Biard.³⁾ Nauka o určitém počtu darů Ducha sv. je v této době celkem opuštěna, a to pro ony obtíže, plynoucí z textu Isajášova.

Tradiční scholastická nauka o darech, hlavně, jak je vyjádřena ve spisech sv. Tomáše, je založena striktně na počtu sedmi. Výslovně Andělský Učitel ukazuje ve 4. článku otázky LVIII, že dary se vhodně vypočítávají sedm. Jako autority se dovolává Písma sv.: „Avšak proti jest autorita Písma: Isajáš XI.“ (Čl. IV.) Pak v článku samém vysvětluje, proč je sedm darů Ducha sv., nebo spíše praví, že dary se vhodně vypočítávají sedm. Vychází od pojmu účelu darů. Dary jsou určité pohotovosti, zdokonalující člověka k tomu, aby ochotně sledoval vnuknutí Boží.

¹⁾ Suarez C o m. lib. VI, De gratia, c. X;

Touzard: Isaias XI, 2-3, R. B. VIII, p. 250;

²⁾ Biard: Les dons du S. Esprit, p. 73.

Jako však všechny žádostivé síly mají vrozeno býti vedenu rozumem, tak také všechny lidské schopnosti mohou býti řízeny vnuknutím Božím. A proto jako ve všech lidských silách mohou být ctnosti, tak také dary.

Lidské mohutnosti jsou však rozum a žádostivost.

Rozum však je spekulativní a praktický. Spekulativní rozumová schopnost může tedy býti zdokonalena co do postřehu pravdy darem rozumu; co do soudu o pravdě moudrostí.

Praktický rozum zase může být zdokonalen vzhledem k postřehu pravdy darem rady, co do soudu o pravdě pak darem vědy. Tyto čtyři dary jsou tedy dány člověku k zdokonalení rozumu.

K zdokonalení žádostivé mohutnosti však jsou dány tři ostatní dary, a to: v tom, co je k druhému, jsou síly žádostivosti zdokonalovány oddaností (zbožností); v tom, co je k sobě samému, statečností; konečně proti nezřízené dychtivosti rozkoší je zdokonalována žádostivost bázní.

Tak podle toho roztržďení se vhodně vypočítává sedm darů, protože tak tento počet odpovídá jak rozumovým pohotovostem, tak pohotovostem žádostivosti, jež mají zdokonalit. Jinými slovy to vyjadřuje sám sv. Tomáš: „A tak je patrnó, že se dary vztahují na všechno, nač se vztahují jak rozumové, tak mravní ctnosti." (Cl. 4.)

Musí se však uvést, že sv. Tomáš poněkud pozměnil toto své mínění v II. II. ot., VIII. čl. 6. Zatím co v oné známé otázce LXVIII rozlišuje dary směřující k rozumu podle praktického a spekulativního rozumu, v II. II. to jinak vysvětluje, že totiž rozum všechno proniká, jak spekulativní věci, tak praktické; moudrost vše-

chno soudí podle nejvyšší příčiny, věda pak posuzuje všechno podle vlastních příčin neboli stvořených. Rada pak se vztahuje na jednotlivé činy. — O tomto rozdělení praví Cajetan: „A tohoto se drž, protože je to božstějšího pojetí.“¹⁾)

Schéma, podle kterého sv. Tomáš roztrídí dary, pokud odpovídají různým ctnostem, se podává některými autory, na př. P. Garrigou-Lagrangem,²⁾) takto:

		co do proniknutí pravdy - dar rozumu
		o věcech božích dar moudrosti
1. rozum, věrou osvěcený	k soudu	o věcech stvořených dar vědy
		o vlast, úkonech - dar rady
		vzhledem k úctě Boha- dar zbožnosti
2. Vůli a smyslnost	proti bázni z nebezpečí	dar síly
	proti nezřízeným žádostem	• dar bázně

¹⁾) Cajetanns: Co m m e n t., II. II. qu. VIII. a. 6.

²⁾) Garrigon-Lagrange B.: P e r f e c t i o n c h r é t i e n * -
n e e t c o n t e m p l a t i o n , str. 370.

Toto rozdělení je jistě duchaplné, ale přece jsou v něm některé nesnáze. Již z oné změny, kterou učinil sv. Tomáš, je vidět, že sám znal tyto obtíže. Nebo jinde píše, že dar bázně jakýmsi způsobem odpovídá zdrženlivosti, nebo dar zbožnosti vhodně se klade na místo spravedlnosti. >

Jak je třeba soudit o tomto rozdělení darů, jež učinil sv. Tomáš? Je jisto, že sv. Tomáš na těchto místech nedokazuje, že je sedm darů Ducha sv., a to ani více ani méně, nýbrž pouze vysvětluje počet darů, jak je přijal z Písma sv. Hlavní důkaz, o nějž se opírá, je „autorita Písma“. Pak ve svém článku neříká, proč je sedm darů, nýbrž uvádí důvody vhodnosti tohoto počtu. Nejprve ukázal vnitřními důvody, že dary se liší od vlitých ctností a že dary jsou dány ke zdokonalení ctností. Pak vysvětluje, jak dary odpovídají různým ctnostem jak rozumovým, tak mravním. Přizpůsobuje tedy to, o čem se domníval, že je obsaženo v Písmě, ke svému dřívějšímu závěru, že totiž dary jsou ke zdokonalení ctností.

Jaký je význam tohoto názoru sv. Tomáše vzhledem k závěrům moderních spisovatelů?

Máme-li odpovědět na tuto otázku, je třeba poněkud si shrnout konkluse první části této studie, hlavně pokud se odnázejí k textu Isajáše 11, 2-3, aby bylo lépe vidět souvislost nauky sv. Tomáše s historickými dokumenty. Na tomto místě je třeba rozřešit všechny ony otázky okolo počtu darů Ducha sv. jak v historických dokumentech, tak v tradiční teologii.

Sv. Tomáš uvádí jako důkaz pro počet sedmi darů autoritu Písma. Avšak viděli jsme v kritické části této studie (část I., kap. I., čl. II., č. 5.), že nelze dokázat z Písma sv. přesný počet darů, hlavně ne sedm. Pravděpodobněji jich má Isajáš pouze šest. Tedy důkaz z Písma není naprosto jasný a závazný.

Ani tradice, uchovaná ve spisech Otců, nám nepodává úplné jistoty, i když ve většině zachovává sedmý počet darů.

Je tím vším tedy ohrožena tradiční nauka o darech Ducha sv. jako sedmi různých pohotovostech? Jistě že ne. Je třeba klást větší důraz na ducha nauky než na její literu.

Ony neshody, jež sem tam vznikají, je třeba přičísti ne tak přesnému kritickému badání biblických textů. Tak na př. na jiném místě vypočítává sv. Tomáš charismata pouze podle První epištolý ke Korint. 12, 7-11, zatím co ve skutečnosti je třeba k nim přidat ještě několik, o nichž mluví list k Římanům 12, 6, na př. povzbuzování, rozdělování a milosrdnost. Přece však Andělský Učitel má za to, že onen výčet charismat je úplný v listě ke Korint., proto také vysvětluje vhodnost onoho počtu a rozděluje charismata na tři kategorie, a při tom nebere žádný zřetel na jiná. Přece však přes tento nedostatek zůstává jeho nauka o charismatech v podstatě solidní a pravdivá.

Podobný případ je možno najít u blahoslavenství, kde Písmo udává 8 blahoslavenství, a přece tentýž sv. Tomáš nalézá dokonalou harmonii mezi sedmi dary Ducha sv. a osmerem blahoslavenství.

Myslím tedy, že nejlepší řešení otázky počtu darů Ducha sv. je toto:

Jádro a podstata nauky sv. Tomáše o darech Ducha sv. je v tom, že dary jsou určité pohotovosti zdokonalující člověka k tomu, aby ochotně poslouchal vnuknutí Božích. Jako však všechny mohutnosti lidské mají vrozeno poslouchati rozumu a tak býti podmíněty ctností, podobně také všechny síly člověka jsou způsobilé, aby byly řízeny Duchem Božím a tak byly podmíněny darů.

Po ustavení této analogie se tedy může položit další závěr: kde tedy je důvod ctnosti, tam také může být dar jako zdokonavatel ctnosti.

Nauka sv. Tomáše a Isajáš se tedy shodují v tom nejdůležitějším, že totiž skrze dary je subjekt dokonale schopný být veden Duchem Božím. Avšak o počtu nelze stanovit nic určitého. Nezdá se totiž jisté, že by Isajáš měl na mysli přesný výčet darů, avšak spíše vypočítal hlavní ve čtyřech paralelních verších. A tak i přesto, že Isajáš vypočítává šest darů, může zůstat ještě oprávněně sedmery jejich počet, protože se dá vhodně přizpůsobit lidským schopnostem, a to podle oné základní myšlenky Isajášovy. Tak vyniká onen vliv Boží na člověka, jímž je celý člověk ve svých hlavních mohutnostech zachycen a učiněn tak dokonale citlivým k vnuknutím Božím. A tak, i když dar zbožnosti není snad obsažen v darech Isajášových, může být podržen, protože se vhodně dá zařadit do oné skupiny a poněvadž je třeba, aby člověk, má-li být dokonale poslušný Božím vnuknutím, měl i tento dar, který jej vede k tomu, aby pohlížel na Boha jako na svého Otce a na jiné lidi jako na bratry.

Tím ovšem padá onen názor, že výčet sedmi darů značí u Isajáše jejich plnost v Kristu. Autoři takto soudící se opírají o to, že počet sedm značí v Písmě plnost a dokonalost. Je to sice pravda, ale jak to uplatnit zde v našem případě, když jde pouze o šest darů v kritickém textu. Ovšem je možno připočíst k nim i ducha Jahvova, leč je otázka, zda to lze dokázat.

Ani není pravděpodobné, že by šlo při darech pouze o účinek jedné pohotovosti. Na to odpovídá Jan od sv. Tomáše: ať je coko-

liv s možností, zda může býti nějaká pohotovost tak vyvýšená a vynikající, že by mohla dáti všechny ony dary, přece že ve skutečnosti se nestává všechno ono touž pohotovostí, je zřejmo, poněvadž Písmo uvádí množství těch darů a ne pouze jeden."¹⁾

Nemůžeme na zakončení tohoto článku učinit lépe než opět citovat slova téhož velkého vykladače nauky sv. Tomáše: „Tak sv. Tomáš nemusel dokazovat, nýbrž předpokládat, že je více těchto darů ..., protože ve skutečnosti o více mluví Písmo, a tak to není třeba dokazovat, nýbrž předpokládat a hledat vhodnosti, protože tak učí víra, již jedinou jsou nám známy tyto dary, a to více odpovídá schopnosti a naší omezenosti, již, jak může, se milost přizpůsobuje. To když se předpokládá, že v takovém počtu jsou Písmem dány, správně sv. Tomáš rozbírá poměr a vhodnost, podle níž je dán takový počet. A ani více jeho rozbor a rozum nezamýšlí."²⁾

¹⁾ Joannes a s. Thoma: Cursus theol., t. VI, qu. LXX, disp. XVIII., čl. VII, XIV";

²⁾ Joannes a s. Thoma, tamtéž.

kapitola iii.

vlastnosti darů.

Vypočítávají se tři vlastnosti darů, totiž — 1. jejich spojitost mezi sebou a v lásce — 2. jejich trvání — 3. jejich rovnost nebo nerovnost mezi sebou a vzhledem ke ctnostem.

1. SPOJITOST DARŮ.

Názor o spojitosti darů navzájem se opírá jako o autoritu o slova sv. Řehoře, který píše: „Velice totiž každá jednotlivá síla se ničí (má na mysli dary Ducha sv.), jestliže jedna ctnost druhé ctnosti nepomáhá. Menší je totiž moudrost, postrádá-li rozumu a velmi neužitečný je rozum, jestliže netrvá na moudrosti.. „¹⁾ Této věty se dovolává sv. Tomáš, který zase zde nedokazuje spojitost darů, nýbrž jen vysvětluje.

Jan od sv. Tomáše se snaží tento názor podepřít některými texty Písma sv., aby totiž se to nezdálo jen jako čistá spekulace. Proto upozorňuje: „...v této látce darů musíme býti vedeni více autoritou Písma a Svatých, než se dáti přemoci obtížemi.“ Uvádí proto některá místa Písma, jež poukazují na to, že dary jsou spojeny v lásce, že totiž ten, kdo má lásku, má i ony dary, a to všechny; kdo je bez lásky, nemá ani žádného z oněch darů. Tak na př. praví Písmo: „Dej mi rozum a budu žiti“ (Žalm 118, 144), nebo: „Do zlovolné duše nevejde moudrost, aniž bude přebývat v těle poddaném hříchům.“ (Moudr. 1, 4.) Rovněž: „Nikoho nemiluje Bůh leč toho, kdo přebývá s moudrostí.“ (Moudr. 7, 28.)

¹⁾ ST. Řehoř Vel.: *M o r a l. LIB., I. XXXII. (PL, LXXV 547);*

²⁾ *Joannes a s. Thoma: Cursus theol., t. VI, qu. LXX, disp. XVIII, art. VIII, X°.*

Je jisto, že ony texty nedokazují úplně jasně to, co má na mysli onen vykladač sv. Tomáše, i když snad na to narážejí. Spíše snad je alespoň nějak obsažena tato věc v textu Isajášově, jejíž dlužno brát — protože je mesiášský, — v nadpřirozeném smyslu. Podle tohoto textu totiž Mesiáš dostal ony dary, aby byl ve všem dokonale podroben Jahvovi a jeho vůli. To však se děje láskou.

Theologicky bychom vyjádřili tuto spojitost darů s milostí posvěcující takto: „Jako mravní ctnosti jsou spojeny vzájemně v opatrnosti, tak také dary Ducha sv. jsou vzájemně spojeny v lásce, tak totiž, že kdo má lásku, má všechny dary Ducha sv., z nichž žádný nemožno míti bez lásky.“¹⁾ Je zde vyjádřen poměr darů ke ctnostem. Jako ctnosti jsou spojeny vzájemně opatrností, jíž jsou řízeny, tak také dary láskou skrze Ducha sv., bydlícího v duši. Duch Boží však nemůže bydlit v duši, leč tato je napřed jemu poddána a ve všem poslušná: „Kdo totiž jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou synové Boží.“ (Rím. 8, 14.)

Této spojitosti darů navzájem se musí dobře rozumět: nejde o spojitost co do úkonů darů, nýbrž co do pohotovostí. Jako není nutno, aby ten, kdo uskutečňuje jednu ctnost, zároveň všechny ostatní uváděl ve skutek, nýbrž stačí, když je k tomu vzhledem k ostatním ctnostem disponován, kdyby se naskytla vhodná příležitost, tak také není nutná taková spojitost darů se strany jejich úkonů, nýbrž stačí ona spojitost pohotovostní.

¹⁾ ST. Tomáš: SUM. theol., X. II.. ot. 68, 41. 5.

2. TRVÁNÍ DARŮ DUCHA SV.

Neméně zajímavá je v theologii darů otázka o jejich trvání, a to zvláště otázka, zda dary Ducha sv. zůstávají i při blaženém patření na Boží podstatu. Na první pohled by se zdálo, že nezůstávají, protože, přestává-li jejich účel, zaniká též důvod jejich existence. Dary jsou totiž dány pro nedokonalou účast vlitých ctností, jež samy v sobě nemohou člověka přivést ke spáse. Avšak ve vlasti nebes bude již dokonalé objetí blaženosti, svobodné rozhodování člověka bude již upevněno, takže je vyloučena úchylnka k nějakému opaku. Byly by tedy dary zbytečné, neboť v tomto případě nejsou nutné, aby vedly člověka k cíli, je-li již cíle dosaženo. Rovněž se nebude dostávat látky, v níž by se dary uskutečňovaly, neboť nebude na př. činného života nebo pokušení, proti nimž jsou dány dary.

Přece však je theologická nauka, že dary Ducha sv. zůstávají i ve slávě nebes.

V darech totiž se musí uvažovat dvojí prvek: tvarový a hmotný. Formální prvek v darech je ten, jímž se stává člověk dokonale poslušen vnuknutí Božích. Tedy co do tohoto prvku dary zůstanou i ve vlasti, kde bude člověk nejdokonaleji Boha poslušen. To je to, co sv. Tomáš říká, že dary co do podstaty budou nejdokonaleji ve vlasti.

Co se však týče hmotného prvku v darech, je třeba rozlišovat mezi látkou, jež v první řadě je podkladem darů a mezi látkou spíše podružnou.

Sv. Tomáš sice praví, že dary co do látky nezůstanou ve vlasti, ale nemluví o látce naprosto, nýbrž rozlišuje. Píše: „Jiným způsobem mohou (dary) býti uvažovány co do látky, v níž působí; a tak v přítomnosti mají činnost okolo nějaké látky, v níž nebudou mít činnost ve stavu slávy; a podle toho nezůstanou ve

vlasti." (I. H. ot. LXVIH, Čl. V.) Nemění se tedy ve všem látka darů ve vlasti, nýbrž jen v tom, co je v ní nedokonalého. To vysvětluje zase Jan od sv. Tomáše: „Hlavní a přesná látka (darů) je to, k čemu v takovém rodě může býti hýbán člověk vnuknutím Ducha sv., buď v tomto životě nebo v jiném, buď v bojování nebo ve vítězství, mezi pracemi tohoto života nebo patřením a požíváním druhého. A tak, ačkoliv činný život tohoto času a jeho práce ustanou, neustávají přece ta, která z vnuknutí Ducha sv. v jiném životě je třeba konat a činit, ke kterým též se vztahují dary Ducha sv., jež mají jako látku, cokoliv z vnuknutí Ducha sv. v takovém rodě je třeba činit ať požíváním nebo pracováním. Když však neustane přesná a první látka ctností, neničí se ani sama ctnost."¹)

3. HODNOST DARŮ DUCHA SV.

Již v době patristické theologie byl zájem o pořadí darů Ducha sv., jak je vypočítává Isajáš. Sv. Otcové zkoumali totiž, proč prorok položil moudrost na prvé místo a bázeň na poslední. Proto mluvili o pořadí vzestupném a sestupném. (Viz I. část, II. kapitola.) Sv. Tomáš rovněž si klade tuto otázku a zkoumá nejprve vzájemnou hodnotu darů a pak jejich hodnotu vzhledem ke ctnostem.

První otázka je, zda onen výčet Isajášův odpovídá vzájemné hodnotě darů či ne.

Hodnota darů se může uvažovat s dvojího hlediska: buď prostě anebo vzhledem k něčemu. S prvního hlediska je možno uvažovat hodnotu darů vzhledem k vlastním jejich úkonům. A tak se mohou srovnávat dary mezi sebou jako ctnosti. Jako však mezi ctnostmi rozumové jsou před mravními, a mezi samými rozumový-

¹) Joannea a s. Thoma: Cursus theol., t. VI. qu. LXX. disp. XVIII, a. VIII, XXVIII^o.

mi kontemplativní mají přednost před aktivními, tak je tomu také u darů. Proto dar moudrosti a rozumu, vědy a rady — protože zdokonalují rozum — mají přednost před dary zbožnosti, statečnosti a bázně, které zdokonalují vůli. A mezi těmito třemi posledními zbožnost je před statečností a statečnost před bázní, jako ve ctnostech má přednost spravedlnost, již odpovídá dar zbožnosti, před statečností, a statečnost před umírněností, jímž odpovídá dar síly a bázně.

Ve výčtu Isajášově však je nejen pořadí prosté dokonalosti, nýbrž i dokonalosti vzhledem k něčemu. Možno tam totiž najít pořadí dokonalosti se strany látky, neboť některé dary mají látku nesnadnou, jako statečnost a rada, zatím co zbožnost a věda mají jen obyčejnou. S tohoto druhého hlediska tedy má přednost statečnost a rada před vědou a zbožností.

Můžeme však uvažovat hodnotu darů vzhledem ke ctnostem. Po otázce, zda ctnosti se liší od darů a po vymezení činnosti ctností a darů, je třeba ještě říci, zda dary Ducha sv. mají přednost před ctnostmi.

Existuje trojí druh ctností: božské, rozumové a mravní. Zde však, poněvadž jde o nadpřirozený řád, se míní pojmem rozumových a mravních ctností ne získané ctnosti, nýbrž příslušné vlité ctnosti, jak vysvítá z toho, že je sv. Tomáš klade všechny na jednu linii s božskými ctnostmi.

Otázku o tom, co má přednost, zda dary či božské ctnosti, nutno zodpovědět rozlišením dvojí dokonalosti. Sv. Tomáš na jednom místě výslovně učí, že božské ctnosti vynikají nad dary a že je řídí. (ot. LXVm, čl. 8.) Avšak v čl. 2. téže otázky zase jasně píše, že lidský rozum je božskými ctnostmi „poněkud a nedokonale“ utvářen, je tedy nutné vyšší vedení Duchem sv., aby se dospělo k blaženosti. Tedy poněvadž da-

ry zdokonalují i božské ctnosti, jsou dokonalejší než tyto.

V našem případě jde totiž o dvojí preeminenci: povahovu a dokonalostní. Božské ctnosti jsou dříve než dary svou povahou a zrozením, protože jimi je člověk bezprostředně spojen s Bohem jako svým cílem, kdežto dary nás vedou, abychom Boha, s nimž jsme již spojeni božskými ctnostmi, poslouchali v jeho vnuknutích. Dříve však je s cílem býti spojen. Božské ctnosti mají tedy přednost před dary v řadě povahy, ne však dokonalosti, neboť dary, když již je člověk spojen božskými ctnostmi se svým cílem, zdokonalují i tyto božské ctnosti. Píše o tom Billot: „... porozumíš, jak a v jakém smyslu se říká, že božské ctnosti vynikají nad dary jako jejich kořeny. Jestliže totiž dary zdokonalují duši k tomu, aby byla dobře hybatelná Duchem svatým, bydlícím v ní a důvěrně hýbajícím, předpokládají ovšem to, čím nejprve duše je s ním spojena. První však spojení je věrou, nadějí a láskou. Proto tyto ctnosti jsou povahou dřívější než dary a dary náležejí k těmto třem ctnostem jako jakési jejich odvozeniny.“¹⁾

Dary Ducha sv. mají dále přednost před rozumovými ctnostmi, a to jak získanými, tak vlitými. Získané rozumové ctnosti mají vodítko rozum, vlité pak světlo víry a milosti, avšak dary Ducha sv. mají jako vodítko Ducha sv. Je-li však vyšší hybatel, i to, co je jím vedeno, musí být disponováno větší dokonalostí.

Konečně dary Ducha sv. předčí i mravní ctnosti, jak získané, tak vlité, a to proto, že mravní získané ctnosti přijímají svou míru od pravidel získané rozvahy, mravní vlité pak od rozvahy vlité, avšak dary od vyššího hybatele, což je zvláštní vedení a pohyb Ducha svatého.

¹⁾ Billot L.: *De virtutibus*

p. 169;

kapitola iv.

úkony a výsledky darů ducha sv.

Když jsme poznali vlastnosti darů, je třeba se zmíniti též o jejich úkonech a účincích. Úkony darů jsou evangelická blahoslavenství a výsledky darů jsou plody Ducha sv.

1. BLAHOSLAVENSTVÍ.

Již sv. Augustin srovnával dary Ducha sv. s blahoslavenstvími.¹⁾ Tato otázka byla častějším předmětem, hlavně u scholastiků, avšak nejednali o ní stejně. Tak na př. sv. Bonaventura uvažoval evangelická blahoslavenství a plody Ducha sv. jako pohotovosti rozdílné od darů Ducha sv. Píše sv. Bonaventura: „Podle trojího rozdílu úkonu jsou v nás tři různosti darovaných (nadpřirozených) pohotovostí, totiž ctností, darů, blahoslavenství, takže ctnosti jsou k prvním úkonům (k jednání správně), dary k středním úkonům (k jednání pohotově), blahoslavenství k posledním úkonům (k jednání dokonale).“²⁾

Proti tomu však Andělský Učitel dokazuje jiný názor, že totiž blahoslavenství (nebo lépe: blaženství) jsou úkony darů, a nikoliv pohotovosti rozdílné od darů. Svou thesi dokazuje takto:

Blaženost je poslední cíl člověka. Avšak v tomto životě, kde není možná naprostá blaženost, ten je blažený, kdo má naději dosíci poslední blaženost. Naději však na poslední cíl má ten, kdo se tomuto cíli blíží dobrými úkony, které k němu vedou. Nejvíce však vedou k věč-

¹⁾ Sv. Augustin: *Serrao Domini in Monte*, lib. I., c. IV. (PL. XXXIV. 1234-5).

²⁾ S. Bonaventura, III. *Sent. D.* XXXIV., qu. I. a I.

né blaženosti úkony darů Ducha sv., bez nichž je nemožno dosíci blaženosti. Tedy jednání podle darů činí blaženým, jsou tedy blaženství úkony darů.

První tři blahoslavenství, chudí duchem, tiší, lkající, jež vypočítává sv. Matouš (5, 3-10), náleží k vyloučení nepravé blaženosti, totiž chudoba ducha, jež odstraňuje nezřízenou touhu po bohatství; tichost, jež vylučuje neumírněné vášně hněvivosti a konečně zármutek, jenž odnímá nezřízenou radost a zálibu.

Ostatní čtyři blahoslavenství (lačníci a žízňící po spravedlnosti, milosrdní, čistého srdce, pokojní) patří k přípravě a k tíhnutí k pravé blaženosti, a to buď činy aktivního života, což se děje žízní a hladem po spravedlnosti, t. j. žhavou touhou dáti každému, co mu patří, pak milosrdenstvím, jež dává nejen povinné, nýbrž i zdarma.

K blaženosti však skutky kontemplativního života vede čistota srdce, t. j. očištění ode všeho, a pokojnost, t. j. mír a svornost s bližním.

Poslední, t. j. osmé blahoslavenství, je potvrzení a vysvětlení všech předcházejících: „Ztoho totiž, že někdo je uvtrzen v chudobě ducha a tichosti, a v ostatních dalších, pochází, že od těchto dober neustupuje pro nějaké pronásledování. Pročež osmé blahoslavenství jaksi k sedmi předcházejícím náleží.“ (Čl. 3, k 3°.)

2. PLODY DUCHA SV.

Poslední otázka, týkající se darů všeobecně, jsou plody Ducha sv.

Plody neboli užitky Ducha sv. jsou ony, jež vypočítává sv. Pavel v epištole ke Galatanům: „Plodem ducha však je láska, radost, pokoj (trpělivost), přívětivost, dobrotivost, shovíva-

vost (tichost), důvěra, mírnost, zdrželivost (čistota)." (5, 22, 24.) Tato skupina bývala u duchovních spisovatelů připisována Duchu sv. Tak ji také uvažuje sv. Tomáš.

Plody Ducha sv. tedy se tak nazývají obdobně k přirozeným plodům. Tak na př. plod stromu je to, co strom podává naposled a co se přijímá s jakousi sladkostí a libostí. A tak také to, co člověk vydá jako poslední ve své činnosti, může se nazvat plodem či užitkem, a to když jde o lidské úkony, jsou to užitky rozumu, když však se jedná o úkony od Ducha sv., nazývají se plody či užitky Ducha sv.

Jsou tedy plody Ducha sv. tolik, co činnost podle Ducha sv., a to jako něco posledního a příjemného. Ony účinky Ducha, které vypočítává sv. Pavel, jsou tedy to, co člověk sklízí nakonec po životě ve škole Ducha sv. Jsou tedy výsledky darů Ducha sv., jako blahoslavenství jsou jejich úkony.

kapitola v.

úkol jednotlivých darů ducha sv. v životě křesťana.

Nauka sv. Tomáše o darech všeobecně se zdá poněkud suchopárná při oněch různých logických distinkcích. Velký rozdíl však je možno pozorovat, když o nich uvažuje zvlášť na jiném místě. Tak také vlastně nelze dobře pochopit tuto všeobecnou část bez onoho zvláštního rozboru jednotlivých darů a jejich role v duchovním životě. Proto je nutno, i když přesně řečeno jde v naší studii pouze o dary všeobecně, přidat i tuto zvláštní úvahu o jednotlivých darech, jež je jakýmsi vysvětlením, rozšířením a doplněním předešlých, více logických, rozborů.

Na první pohled se jistě zdá, že úkol, jaký připisuje tento Učitel jednotlivým darům, je poněkud cizí onomu textu Isajášově. Je pravda, že v textu Isajášově není výměrů jednotlivých darů, nýbrž pouze se dovídáme, že tyto dary byly dány Mesiáši, aby pomocí nich dobře vykonával úřad soudce a aby byl ve všem podroben vůli Hospodinově. Hlavní úkol darů je tedy, aby jimi byl jejich nositel dobře usměrněn jak vzhledem k Bohu, tak k lidem a ostatním věcem. Tedy v tomto generálním bodu se stýká úkol darů u Isajáše s rolí, jakou jim připisuje sv. Tomáš, že totiž dary jsou dány, aby jimi subjekt ochotně následoval vnuknutí Boží a aby byl citlivý k vedení Božímu.

Na druhé straně to byli již Otcové první éry křesťanské, kteří tyto dary připisovali i věřícím a ukazovali jejich význam v duchovním životě, jako na př. Origenes, a hlavně sv. Řehoř Veliký, jenž učil, že dary jsou dány k zapuzení neřestí a že bez nich se nemůže dojít k věčnému životu.

pod vlivem Isajášova textu, nauky sv. Otců a duchovních spisovatelů vymezoval Andělský Učitel v přesné hranice úkol jednotlivých darů. A protože je více uvažoval ne u Krista jako spíše v duších věřících, proto onu základní myšlenku o účelu darů přenáší obdobně do duše křesťana a vidí, že dary Ducha sv. jsou dány do duše věřících, aby dovedli soudit o všech věcech jak vzhledem k Bohu, tak vzhledem k ostatním lidem a věcem kolem sebe. A poněvadž věděl dále z nauky sv. Rehoře, že dary jsou dány na pomoc ctnostem, proto je uvažuje vždy s ohledem na příslušné ctnosti. Vidí tedy v duši spravedlivého obraz Krista, a to celého, se vším jeho vnitřním bohatstvím. Text Isajášův vzal doslova a proto také úkol jednotlivých darů vysvětluje podle vlastního znění jednotlivých výrazů pro dary. Tuto roli jednotlivých darů ukazuje nejen s onoho hlediska, pokud dary jsou nutné ke spáse, nýbrž vede nás i po cestách k mystickým výšinám, k nimž směřuje duchovní život, vyvíjející se podle norm darů Ducha sv.

1. DAR MOUDROSTI.

Bylo by snad vhodnější postupovat od onoho daru, jenž je uveden v textu Isajášově poslední, jenž však se nazývá jako první příčka onoho žebře, na němž poslední je moudrost Boží, přece však ponecháváme ono pořadí sestupné, jak je podává prorok.

„Moudrému náleží uvažovat nejvyšší příčinu, jíž se nejjistěji o jiných soudí a podle níž je třeba všechno uspořádati," praví Aristoteles.¹⁾

¹⁾ Aristoteles: *M e t a p h.* 2.

Je tedy moudrost poznání všeho a soud o všem podle nejvyšší příčiny. Ten však, kdo o všem soudí s nejvyššího hlediska, se stanoviska Božího, kdo všechno soudí a pořádá podle míry Boží, má onu zvláštní Boží moudrost, jež je dar Ducha sv., o němž praví sv. Pavel, že Duch zkoumá všechno, i hlubiny Boží. (I. Kor. 2, 15.) Píše výslovně sv. Tomáš: „Ten, kdo poznává nejvyšší příčinu prostě, jíž je Bůh, se nazývá prostě mudrc, pokud božskými pravidly může všechno soudit a pořádáť.¹⁾ Anebo: „moudrost, jež je dar Ducha sv., působí správnost soudu o božských věcech buď božskými pravidly o jiných z jakési sourodosti, nebo spojením s božskými.“²⁾

Tato božská moudrost Ducha sv. je bytostně v rozumu, jehož úkolem je pořádáť, má však svou příčinu ve vůli, jež je sídlem lásky. Moudrost Ducha sv. se totiž liší od moudrosti rozumové v tom, že tato vyšší moudrost nejen soudí všechno podle norem Božích, nýbrž i dává jakousi onu „*connaturalitas ad res divinas*“, onu zkušenostní moudrost Boží, pomocí níž se člověk cítí v božských tajemstvích jako doma. Jako totiž je rozdíl v tom, jak soudí o některé ctnosti ten, kdo má vědu morálky a ten, kdo má ctnost v sobě, tak také různě soudí o věcech Božích ti, kdo užívají k tomu jen rozumu a ti, kdo jsou obdařeni darem moudrosti, jež působí v nich onu zvláštní zálibu k božským věcem, neboť „kdo přilne k Bohu, jeden duch s ním je.“ (I. Kor. 6, 17.) Je to právě Duch Boží, jenž působí v duši onu předchuť božských věcí, že duše se vznáší až k úvahám o vnitřním životě Božím. Je to ono, o čem píše na jiném místě sv. Tomáš: „Dvojí je poznání božské dobroty nebo vůle. Jedno to-

¹⁾ Sv. Tomáš: *Sum. theol.*, II. II. o. 45, Cl. 1;
Tamtéž, Cl. 4;

tiž spekulativní... jiné afektivní neboli zkušenostní, když někdo zakouší v sobě chuť božské sladkosti a libost božské vůle..."¹⁾ A v tom též spočívá rozdíl i mezi poznáním Božím pouhým rozumem, jaké může mít i pohaný filosof, a mezi onou moudrostí Ducha sv., jež zasahuje Boha jako původce řádu nadpřirozeného, dárce milosti, a snaží se proniknout do jeho nejintimnějšího života a podle toho všechno soudit. To jsou ony „hlubiny Boží“, jež zkoumá Duch Boží, dávající dar moudrosti. Tak jako člověk si uvědomuje svou duši ve svých skutcích, tak také duše v milosti, obdařená Duchem moudrosti, poznává v sobě Boha: „j a k o b y z k u š e n o s t n ě“ z činnosti, kterou v ní vyvíjí a z radosti a míru, jež z toho vyplývají.

Tato moudrost Ducha sv. jaksi doplňuje ony nedostatky, plynoucí z nedokonalé účasti božské ctnosti víry. Praví sv. Tomáš o této moudrosti: „Podobně se liší také od víry, neboť víra souhlasí s božskou pravdou podle sebe samé; avšak soud, jenž je podle božské pravdy, patří k daru moudrosti.“ A tudíž dar moudrosti předpokládá víru, protože „jedenkaždý dobře soudí, co poznává ..“²⁾ Věrou lneme k božským pravdám, protože je Boží pravda zjevila, ale přesto vše vidíme jen jaksi v zrcadle, jako v záhadě. Tomuto nedostatku však přispívá dar moudrosti, jenž vede duši k jakési „deiformem contemplationem,“ k bohupodobnému rozjímání, kde vidíme božská tajemství ne již jaksi zahalene, nýbrž do jisté míry odhalená, pokud je to možno zde na zemi.

Tato moudrost Boží je něco velkého a vznešeného, vyniká nad všechny ostatní dary a je řídí. Pro svou vznešenost je zároveň spekulativní, i praktická. „Tak tedy moudrost, pokud

¹⁾ XI. XI. ot. 97, čl. 2. k 3.

²⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol., II. II. 45. čl. I. k 2;

je darem, je netoliko spekulativní, nýbrž i praktická."') Je to pro onu blízkost s Bohem, již působí tato moudrost, že zasahuje nejen naše poznání, nýbrž i jednání.

„Z toho právě, že moudrost, jež je darem, jest vznešenější než moudrost, jež je rozumová ctnost, protože více z blízka zasahuje Boha jakýmsi sjednocením duše s ním, má, že nejen vede při rozjímání, nýbrž i při jednání."5) Proto na prvním místě patří k této moudrosti kontemplace božských věcí, ale má též vliv na úkony lidské, a to tak, že pro ono sjednocování s Bohem obrací jejich hořkost ve sladkost. O této moudrosti píše P. Garrigou-Lagrange: „Je zároveň vynikajícím způsobem spekulativní i praktická, a jeví se u jedněch hlavně v první formě a u jiných hlavně v druhé. Proto jsou světci povoláni k činnému životu, jako sv. Vincenc z Pauly, kteří mají přesto, ve formě praktické, velmi hluboké mystické sjednocení s Bohem, takové, jež je vede vidět neustále v chudých, v nemocných, v opuštěných dětech trpící údy Kristovy."8)

Tato moudrost je však spojena s milostí posvěcující. Předpokládá lásku Boží v duši, jež je její příčinou, protože soudí ovšem z jakési záliby k božským věcem a ze sjednocení s Bohem, což může být pouze milostí posvěcující. A právě proto, že tato moudrost se dává s milostí, každému se dostává určitého stupně této moudrosti, kdo žije v lásce s Bohem. Praví výslovně Andělský Učitel, že to, co z této moudrosti je nutné ke spáse, se dostává každému v milosti trvajícím, protože v nutných věcech ani příroda nezůstává pozadu, tím méně milost.4) Sa-

') Tamtéž, čl. III;

Tamtéž, k 1.

) Garrigou-Lagrange: *Perfection chrétienne et contemplation*, p. 381;

<) Sv. Tomáš: *Sum. theol.*, II. II. o. XLV.. čl. 5.

mo sebou se rozumí, že se vzrůstem milosti posvěcující se zvětšuje i ona moudrost Ducha sv. Tak jako se rozlišují různé stupně lásky, podle různých snah (totiž začátečníků, pokročilých a dokonalých), tak také nutno rozlišovat různé stupně moudrosti Ducha sv., jež se rodí ze sjednocení s Bohem. Poslední stupeň této moudrosti vyúsťuje již v mystické stavy (ovšem je to jen normální rozvoj této moudrosti) u těch, kdož po příkladu sv. Pavla volají: Toužím zemřítí a býti s Kristem.

Proto této moudrosti, jež je darem Ducha sv., odpovídá podle sv. Augustina a sv. Tomáše sedmé blahoslavenství: „Blahoslavení pokojní.“ Sv. Tomáš odůvodňuje tento názor tím, že pokojní jsou ti, kdož působí mír v sobě nebo v jiných, a to tak, že to, v čem se onen pokoj zavádí, se upravuje na žádoucí řád, protože „pax est tranquillitas ordinis“ Pořádek však náleží moudrému.

Zároveň to plyne i z oné odměny, která se slibuje pokojným, že totiž „budou se nazývati Syny Božími.“ Ti však jsou synové Boží, kdož mají účast na podobnosti jednorozeného Syna Božího, jenž je moudrost. Proto ten, kdo má dar moudrosti, má účast na synovství Božím.

Této moudrosti Ducha sv., pomoci níž člověk jakoby vychutnával již zde na zemi věci Boží a podle níž soudí všechno, odporuje hloupost, jež se projevuje nedostatkem úsudku vzhledem k první příčině a jež si libuje ne ve věcech Božích, nýbrž ve věcech světa.

To je tedy úkol moudrosti Ducha sv., jež člověka vede až na nejvyšší stanovisko Boží, odkud může soudit všechno podle míry Boží. A poněvadž tato moudrost se rodí ze spojení s Bohem, protože tato moudrost se noří v rozjímání nejvniternějšího života Boha jako dárce milosti, je nekonečně více než ona moudrost, o níž snil na př. Plato. Protože to zde není jen zasa-

žení Boha rozumem, nýbrž jakoby zkušenostní ochutnávání věcí Božích a životodárné kontemplace nejvyšší Pravdy.

2. DAR ROZUMU.

Druhý dar Ducha sv., jež vypočítává Isajáš, je duch rozumu. Má-li se poznat jeho úkol, je třeba zase z rozboru samého slova dospět k jeho obsahu, a to v nadpřirozeném smyslu.

Rozum je ona schopnost duševní, již můžeme číst ve věcech, *intus legere*, *intellectus*. Zatím co smyslové poznání se odnáší k vnějším kvalitám věcí, rozumové poznání proniká až k podstatě věcí. Předmětem rozumu je tedy to, co je uvnitř skryto pod viditelnými případy; je to podstatná povaha věcí, ve slovech pak je obsah slov, pod různými obrazy a podobami je to pravda, jež se v nich tají. Čím je silnější světlo rozumu, tím hlouběji proniká do podstaty věcí.

Podobnou roli má rozum v duchovním smyslu, pokud je darem Ducha sv. „Jméno rozum obnáší jakési intimní poznání, praví se totiž rozuměti jako uvnitř čisti“ (*intus legere*).¹⁾ A hned tentýž Učitel vymezuje úkol tohoto daru: „Darem rozumu osvětluje (Duch sv.) mysl člověka, aby poznal nějakou nadpřirozenou pravdu, k níž má tíhnout správná vůle.“²⁾

Je třeba zase zde zdůraznit, že sv. Tomáš přijímá prostě ze zjevení existenci daru rozumu, že ji nedokazuje, nýbrž jen jeho úkol přenáší do duchovní sféry. A činí tak rozbořením jména rozumu a jeho obsahu. Je tedy předmětem daru rozumu v nadpřirozeném smyslu něco podobného jako v řádě přirozeném, totiž pronikat k podstatě věcí, k obsahu nadpřirozených pravd a symbolů a v nich uvnitř čisti, ob-

¹⁾ Sv. Tomáš: *Sum. theol.*, II. II., ot. 8. Cl. 1;

²⁾ *Tamtéž*, čl. 4.

jevovati, co se v nich skrývá. K nadpřirozeným pravdám, k pochopení celého komplexu zjevení nestačí bystrost přirozeného rozumu, nýbrž je třeba nové schopnosti, která by dovedla číst i v těchto tajemstvích. „Je třeba, aby člověk dospěl k něčemu vyššímu, a k tomu se vyžaduje dar rozumu.“¹⁾)

Tento dar rozumu může existovat spolu s ctností víry, i když se odnášejí k stejným pravdám a tajemstvím. Víra však svou povahou praví pouze s o u h l a s s nadpřirozenými pravdami, protože jejími motivy je pravdomluvnost Boží. Dar rozumu však znamená určité pronikání těchto pravd, odhalování jejich smyslu, takže zdokonaluje ctnost víry. Ctnost víry, pokud je jen souhlas s pravdami zjevení, může existovat i u člověka zbaveného milosti posvěcující, zatím co dar rozumu je jen u těch, kdož jsou v lásce. Nemyslí se ovšem dokonalé chápání tajemství Božích, nýbrž jen do určité míry, pokud je možno stvořenému rozumu, podepřenému nadpřirozenou pomocí, zde na zemi zachytit něco z obsahu tajemství Božích, dovést čisti něco pod literou. Proto všem majícím milost je dána tato nadpřirozená schopnost, alespoň v té míře, pokud je jim nutná k poznání a chápání věcí spásy. I když nechápou to, co se jim předpokládá k věření, přece poznávají, že jsou věřitelné tyto věci a že se nemají od nich uchýlit. Velmi výstižně to vyjadřuje Andělský Učitel: „Dar rozumu se nikdy neodnímá svatým, vzhledem k tomu, co je nutné ke spáse, avšak vzhledem k jiným se někdy odnímá, aby ne všechno mohli jasně pronikat, a to proto, aby se odňala látka k pýše.“²⁾)

Překrásně píše o úkolu daru rozumu a o předmětu ctnosti víry Jan od sv. Tomáše, ten-

¹⁾ ISuin, theol IX. II., ot. 8, Cl. 1, k 2°

²⁾ Tamtéž, 61. 4. k 3°

to theolog darů Ducha sv.: „Darem rozumu odhaluje Pán husté mraky, věrou přichází s hory zastíněné a zahalené mraky. Věrou je poután rozum a oko jakoby bylo zatemněno; duše jde cestou pouště až k hoře Boží a objevuje se ve svatyni Boží jakoby v zemi opuštěné, neschůdné a bezvodé. To často zakoušejí, kdo při své modlitbě zůstávají u pouhé, suché víry, že duše je jakoby vysušována a jazyk se lepí na ponebí, protože pouze věří a nepronikají dovnitř do tajemství Božích. Avšak jakmile Duch svatý počne uvnitř vanouti svým dechem, aby tekly vody, a darem rozumu nám otvírá smysl, a otvírá komnaty jižního vánku, t. j. vysílá teplejší vzduch své lásky, takže cítíme a uvnitř okoušíme, jak je sladký Pán, tehdy doopravdy, tehdy obrací zajetí našeho rozumu, jako je to s bystrinou při jižním větru, t. j. na způsob, jak bystrina silným mrazem spoutaná se rozvazuje při jižním vánku. Tehdy jsou zaháněny mraky a přichází jižní vánek a roznáší vonné masti tajemství Božích, jež vysílají svou vůni, jako vůni plného pole. Tehdy jsou naše oči jako holubice a ne již v zemi vyschlé a bezvodé, avšak sídlí u nejplnějších toků. Tehdy konečně není vysušována duše ani nevadne žízní, nýbrž jako tukem je plněna záplavou světla a její modlitba se vznáší jako kadidlo před tváří Hospodínovou. To dává dar rozumu."¹)

Je pravda, že tento dar rozumu neodnímá víře její nejasnost a zásluhu úplně, protože zde na zemi nemůžeme nikdy dospět k evidenci tajemství jako jsou na př. Nejsv. Trojice, Vtělení a Vykoupení, ale tento dar nám dává čím dále, tím více poznávat, že tato tajemství nejsou něco absurdního, naopak že je v nich skryta nejvyšší pravda a nejvyšší smysl všeho.

¹) Joannes a «. Thoma: Cursus theol.. t. VI. qu. LXX, disp. LI.

Jaké jsou stupně působení tohoto daru? Na prvním místě posiluje víru všech křesťanů, žijících v milosti, a to i jinak nevzdělaných, kteří si nemohou smysl své víry ověřit důkladnými vědeckými studiemi věrohodnosti, že prostě trvají na pravdách Božích s onou pevností, a jistotou, jež překonává někdy i víru učenců. Na druhém stupni tento dar nám odhaluje vhodnosti a vznešenost zjevených pravd, přispívá velmi k trpnému očišťování ducha, když ukazuje nekonečnou velikost Boha, jeho nepřekonatelné dokonalosti, a na druhé straně naši lidskou bídu. Na třetím stupni dává pronikat stále víc a více hlubokosti Božích tajemství, odhaluje smysl proroctví a slov Božích v Písmě a jaksi již zde na zemi dává vidět Boha.¹⁾

„Darem rozumu Bůh jaksi může býti viděn“,²⁾ praví Aquinát. O jaké se jedná vidění Boha? To zase vysvětluje tentýž Učitel: „Dvojí je vidění Boha. Jedno totiž dokonalé, jímž se vidí bytnost Boží. Druhé pak nedokonalé, jímž, i když nevidíme v Bohu, co jest, vidíme přece, co není, a tím více v tomto životě Boha dokonaleji poznáváme, čím více chápeme, že převyšuje, cokoli se dá rozumem pochopiti. A obojí vidění patří k daru rozumu; první totiž k daru rozumu dovršenému, jak bude ve vlasti; druhé pak k daru rozumu začatému, jak je na zemi.“³⁾

Tento třetí stupeň, kde jde již o vidění Boha ve zmíněném smyslu, patří k mystickému životu, existuje u dokonalých, jako princip vlitého nazírání.⁴⁾ Tak také učí spisovatelé duchovního života. Na př. Diviš Kartuzian: „K třetímu stupni (daru rozumu) patří to, aby někdo mohl uvažovati vlastní důvody a základy jednotli-

0 Garrigon-Lagrange: *Perfection chrétienne et contemplation*, p. 377, 8.

>) Sum. theol., I. II., ot. 69, Cl. 2. k 3;

3) Tamtéž, II. II. o. 68 il. 7.

4) Garrigou-Lagrange: citov. dílo, str. 379;

vých článků nejočistěnějším zrakem ... a nej-
jistějším okem mysli mohl s radostí pozorovat." ¹⁾)

I když se mluví výhradně při daru rozumu o vidění Boha a poznávání tajemství Božích, přece tento dar není jen čistě spekulativní, nýbrž i praktický. „A proto dar rozumu se vztahuje i na některé činitelné věci, ne sice aby se jimi předně zabýval, nýbrž pokud v konání se řídíme věčnými důvody, na jejichž pozorování a dotazování je dán vyšší rozum, jenž je zdokonalen darem rozumu." ²⁾)

Proto tomuto daru odpovídá šesté blahoslavenství: „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou." Již sv. Augustin spojoval toto blahoslavenství s darem rozumu: „Šestá činnost Ducha sv., jež je rozum, přísluší čistým srdcem, kteří očištěným okem mohou viděti, co oko nevidělo." ⁸⁾)

Jde o dvojí čistotu: jedna, jíž se člověk očišťuje ve svých afektech ode všeho nezřízeného, což se děje pomocí ctností a darů. Tato čistota srdce náleží k daru rozumu na způsob zásluhy. Je však ještě jiná čistota, totiž čistota mysli, zbavené všech hrubých představ a omylů, jež to, co se vztahuje na Boha, nepřijímá v pozemských pojmech a lidských obrazech, nýbrž vše pronikajícím rozumem, stále více a více očištěným. Tuto čistotu působí dar rozumu a je to spíše odměna těch, kdož žijí podle darů Ducha sv. Tato čistota mysli je sice započata již zde na zemi, ale v dokonalé formě je odměnou patřících na Boha tváří v tvář. Jak to však, že někteří, nežijící v milosti, též vynikají velkým poznáním božských pravd? Na to odpovídá Jan od sv. Tomáše: „K tomu, co se praví, že mnozí, nemající daru rozumu, avšak trvající ve hří-

¹⁾ I Honisius Cart., De donis, 2, 35:

²⁾ Sum. theol., II. II.. ot. 8, čl. 4.

Sv. Augustin: De sermone Domini lib. I. 4;

chu, mnoho rozumí o Písmech a o tajemstvích víry a mají také velkou jistotu o víře, se odpoví, že to vše mohou mít, avšak jinou cestou a jiným způsobem, totiž chápání Písem studiem aneb čtením jiných, získané nebo jiným naučené, nečerpané oním vnitřním instinktem, o němž se praví u Jana (I. epišt. 2): „Pomazání učí vás všemu, a zase Kristus (Jan 16): On vás naučí veškeré pravdě, totiž Duch sv."¹⁾

3. DAR VĚDY.

Třetí dar, zdokonalující rozum spravedlivého vzhledem k poznání věcí Božích, je dar vědy. Poněvadž patří do skupiny darů rozumových, jednáme o něm na tomto místě, i když toto pořadí není podle Isajáše.

Existenci jeho odůvodňuje sv. Tomáš z účelu tohoto daru. Tak jako v řádě přirozeném člověk intuitivně postřehuje věc a na druhé straně si tvoří úsudky analýs a syntés svých pojmů, tak také v řádě milostí jsou dány člověku obdobné schopnosti nadpřirozené. Aby člověk chápal obsah tajemství Božích a nahlížel do jejich smyslu, k tomu má onu intuitivní schopnost daru rozumu; aby však měl správný a jistý úsudek o těchto věcech a pravdách Božích, aby rozlišoval, co je třeba věřit a co ne, k tomu dostává dar vědy.

Jako dar moudrosti působí, že soudíme o všem s hlediska Božího, podle věčných norem, a dar rozumu nás vede k pronikání tajemství Božích, tak zase dar vědy nabádá člověka, aby se správně díval na stvořené věci, aby uvažoval jejich nicotu a naopak v nich viděl vyzařovat krásu Boží a z této krásy stvořené, aby se povznášel k Bohu.

¹⁾ tToannes a s. Thoma: *Cursus theol.* t. VI. qu., LXX, disp. LXIII.

Poněvadž však jde o vědu, jež je darem Du-cha sv., je nutno říci, že to není ona věda získaná, jež uvažuje přirozeně věci, jak jsou samy v sobě a pomocí nichž se povznáší k Bohu, nýbrž je tu zvláštní vedení Boží, pomocí něhož úsudek o těchto věcech vychází z jakési vnitřní zkušenosti a z nadpřirozeného hlediska.

Je dosti těžko přesně rozlišovat různé předměty těchto darů, protože všechny tři se vzta-hují na rozum. Přece však ve smyslu nauky Aquinátovy je třeba rozlišovat tyto tři dary a od nich též víru. Všechny tyto mohutnosti se odnášejí na Boha a na zjevené pravdy, jakož i na ostání věci, pokud mají vztah k Bohu. Za-tím co však, jak již bylo řečeno, víra sama se-bou praví jen souhlas rozumné vůle k zjeveným pravdám, jak prvotním, tak podružným, dar rozumu je dán k tomu, aby pronikal tyto pravdy, dar moudrosti pak, aby člověk se na všechno toto díval s nejvyššího hlediska Boží-ho, podle nejvyšší příčiny o všem soudil a ko-nečně dar vědy, aby člověk měl správný úsudek o věcech stvořených, totiž, aby o nich soudil ve zvláštním spojení s Bohem. Ovšem dar moud-rosti se staví na stanovisko nejvyšší příčiny, kdežto dar vědy vychází od úsudku ze samých stvořených věcí, čímž se od sebe liší, jako je rozdíl mezi přirozenou moudrostí a vědou. „Dar vědy působí, že soudíme svatě o stvořených věcech, buď že nám ukazuje jejich nicotu, nebo že nám odhaluje božský symbolismus v nich skrytý. Na prvním stupni nám dává poznati, že tvorové nejsou ničím samy sebou, a že k nim nemáme přilnout jako k svému poslednímu cíli, nýbrž že jich máme užívatí jedině pro Boha. Na druhém stupni nás vede, abychom užívali mírně stvořených věcí, s opravdovým vnitřním odklonem a zároveň pohledem na přírodu nás povznáší k Bohu. Na třetím stupni dává ducha odříkání až k heroickému uskutečňování rad,

dává vidět cenu pokořování a útrap, jež nás připodobňují Kristu Ukřižovanému a jež nás sdružují s velkým tajemstvím vykoupení. To již není povrchní poznání, vzpomínka ze zbožného čtení, nýbrž hluboké přesvědčení a opravdová účast na božském vědění stvořených věcí; zvláště je to vědění tíhy hříchu, a má jako užitek slzy zkrušenosti."¹⁾ Tato věda v oboru zjevených pravd působí, že člověk ví, co má věřit a jak má rozlišovat věřitelné od těch, jež nespadají pod víru.²⁾

Tento dar je nejen spekulativní, pokud zdokonaluje naše poznání, nýbrž je i praktický, dává totiž normy i pro jednání. Je dán všem těm, kdo jsou milostí dobře usměrněni vzhledem k poslednímu cíli. Jasně ozřejmuje sv. Tomáš onen rys vlivu darů Ducha sv. na lidské poznání: „Ne každý, kdo rozumí, má dar rozumu, nýbrž kdo rozumí jako by z pohotovosti milosti; tak také o daru vědy je třeba rozumět, že pouze ti mají dar vědy, kdož z vylití milosti mají správný úsudek o tom, co se má věřit a konat, takže v ničem nesejdou od přímosti spravedlnosti. A to je věda svatých, o níž se praví Moudr. 10, 10: „Spravedlivého vede Pán přímými cestami... a dává mu vědu svatých."³⁾

Tomuto daru vědy odpovídá třetí blahoslaivenství: Blahoslavení lkající, neboť oni potěšení budou." Sv. Augustin píše: „Věda náleží lkajícím, kteří se naučili, jakými zly byli spoutáni, po nichž jako po dobrech zatoužili."⁴⁾ Protože tento dar působí správný úsudek o stvořených věcech, rodí se z něho též zármutek, protože se vidí nedokonalosti těchto věcí a to, jak

O Garrigou-Lagrange: *La perfection chrétienne et Contemplation*, p. 372, 3;

n Sum. theol. II. II., ot. 9, Cl. 1.

a) Sum. theol. II. II., ot. 9, Cl. 3. k 3";

*) Sv. Augustin: *De sermon. Dom. in Monte*, 4.

bývají často příležitostí ke hříchu. Působením daru vědy člověk poznává tuto ztrátu a proto lká, když vidí, že se zaměňuje pomíjející dobro za věčné štěstí, jež je v Bohu. Tyto pozemské stvořené věci nepůsobí duchovní radost, nejsou-li usměrňovány k Bohu, proto daru vědy náleží smutek a to hlavně bolest nad minulými hříchy, v nichž člověk dával přednost těmto věcem před Bohem. Přece však tomuto daru patří nakonec i útěcha, když totiž pomocí něho dospěje člověk správným řízením stvořených věcí až ke štěstí Božímu, v němž nachází radost a uklidnění.

4. d a r r a d y

Dary Ducha sv. zdokonalují člověka nejen v jeho poznání vzhledem k božím a stvořeným věcem, nýbrž i v jeho jednání. K tomu směřuje dar rady. „Je vlastní rozumovému tvorů, že se pohybuje pátráním rozumu ke konání něčeho; a to pátrání se nazývá rada. A proto o Duchu sv. se praví, že pohybuje rozumovým tvorem na způsob rady, a proto tato rada se klade mezi dary Ducha sv.“¹⁾

Vynořuje se zase otázka, zda v celém onom komplexu nadpřirozených mohutností se ještě najde místo pro činnost tohoto daru, vždyť člověk je na jedné straně zdokonalen věrou, jež je též praktická, dále moudrostí, rozumem a vědou, jež řídí i jednání člověka vedle zdokonalování rozumu, a konečně, proč při tom všem nestačí alespoň vlitá opatrnost, jež má právě volit prostředky k jednání ve světle Božím.

Pokud jde o opatrnost, ať už získanou či vlitou, na to odpovídá sv. Tomáš: „Opatrnost nebo eubulia, ať je získaná nebo vlitá, řídí člověka v hledání rady, podle toho, co může rozum

¹⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol. II. II.. ot. 52. čl. 1:

pochopti: pročez člověk opatrností nebo eubulií se stává dobrým rádcem buď sobě nebo jinému. Avšak protože lidský rozum nemůže obsáhnouti jednotlivé a nahodilé, jež se mohou přihodit, stává se, že myšlenky smrtelníků jsou bázlivé a nejistá prozřetelnost naše, jak se praví Moudr. 11, 14. A proto potřebuje člověk v hledání rady býti veden Bohem, jenž všechno chápe, což se děje darem rady, jímž je člověk řízen jakoby radou od Boha přijatou, jako také v lidských záležitostech hledají radu u moudřejších, kdož si nestačí v hledání rady."')

To neustále zdůrazňuje Jan od sv. Tomáše, že je zde třeba přihlížet k tomu, že u darů Ducha svatého nejde pouze o nějakou radu ani o nějakou moudrost nebo vědu, nýbrž jde o ducha rady a ducha moudrosti v řádě mystickém a afektivním. Tak také jde zde o radu, jež řídí skutky ne podle lidských norem, nýbrž podle božských, a to zase nikoliv poznaných věrou nebo jiným způsobem, jaký je možný i u hříšníka, avšak vycházejících z lásky a jakési osobní vnitřní zkušenosti božských věcí.²⁾

Tato rada, vycházející z daru Ducha sv., zdokonaluje ctnost opatrnosti a působí, že se jistěji vyhneme pod jejím vedením nerozvážnosti, nedbalosti a nestálosti.³⁾

Opíraje se o autoritu sv. Augustina, jenž praví: „Rada náleží milosrdným, protože jediný lék je býti vytržen z tak velkého zla, odpustiti jiným a dáti,"¹⁾ vysvětluje sv. Tomáš, proč páté blahoslavenství „Blahoslavení milosrdní, neboť oni milosrdenství dojdou," odpovídá da-

*) T a m t é ž, k l'.

3) Joannrs a s. Thoma: Cursus theol., t. VI. qu. LXX, disp. 7;

1) Sum. theol. II. II., ot. 52, čl. 1. a 2;

*) Sv. Anenstin: De sermone Dom in Monte, lib. I., c.

ru rady. Tento dar totiž vede k tomu, abychom radili svým bližním, což je skutek milosrdenství, hlavně když jde o radu ve věcech nutných ke spáse. Proto ti, kdo jsou vedeni Duchem Božím, dovedou jiným poradit, činí tak ve skutečnosti a jsou proto milosrdní a mají též naději na dosažení milosrdenství od Boha. „Ačkoliv rada řídí ve všech úkonech ctnosti, zvláštním způsobem přece řídí ve skutečích milosrdenství.“¹⁾

„K tomu, co se uvádí k důkazu, že mnozí postrádají daru rady, protože musejí od jiných žádat radu, aniž ji mohou mít od sebe samých, pravím, že i to je z božské rady utíkat se k jiným o radu, v čem si sám nemůžeš pomoci. Duch sv. totiž všem nedává tak zřejmou zásobu sebe, aby nepotřebovali spojení s jinými, avšak skrze některé jiné poučuje a skrze větší osvěcuje menší, jako vyššími anděly nižší, a své dary sděluje závisle na návodu jiných.“²⁾

5. d a r s í l y .

Do skupiny darů Ducha sv. patří další tři dary zdokonalující žádostivou část člověka, a to dar síly, zbožnosti a bázně. Dar rady, jak bylo ukázáno, odpovídal opatrnosti; ostatním třem základním ctnostem, jež se vztahují na oblast žádostivosti, odpovídají tyto tři jmenované dary. Dar síly ctnosti statečnosti, jež je ve vznětlivé oblasti; dar zbožnosti ctnosti nábožnosti a celé spravedlnosti; konečně dar bázně ctnosti umírněnosti.

Existence daru síly je podepřena autoritou Písma sv. „Síla obnáší jakousi pevnost ducha.“³⁾ Této síly je třeba, aby člověk mohl konat dobro, a aby mohl snášet zlo, a to hlavně

¹⁾ Sum. theol. II. II., ot. 52, Cl. 4. k 1^o;

²⁾ Joannos a s. Thoma: Cursus theol., t. VI. qu. LXX, disp. 18.

³⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol. II. II., ot. 139, čl. 1.

když jde o dobro, jehož dosažení je spojeno s velkými obtížemi a aby dovedl snést i těžké zlo. Je jí třeba k tomu, aby se člověk nedal odradit od dobra ani obtížemi ani strachem před velkým zlem. To je úkol ctnosti statečnosti.

Aby však člověk dospěl k ukončení jakéhokoliv díla a aby unikl všem nebezpečím, to převyšuje možnosti lidské povahy i lidské ctnosti. Proto je potřebí daru síly, aby člověk byl veden Duchem Božím: „Avšak dále je vedena duše člověka Duchem sv. k tomu, aby dospěl ke konci každého započatého díla a aby se vyhnul jakýmkoliv hrozícím nebezpečím, což jistě se vymyká lidské přirozenosti. Někdy totiž to nepodléhá moci člověka, aby dospěl ke konci svého díla nebo aby se vyhnul zlům nebo nebezpečím, když někdy je jimi obklíčen ve smrti. Avšak to působí Duch svatý v člověku, když ho dovede k životu věčnému, jež je zakončením všech dobrých skutků a uniknutí všech nebezpečí: a v této věci vlévá myslí jakousi důvěru Duch svatý, vylučuje opačný strach; a podle toho síla se klade jako dar Ducha svatého."¹⁾

Jak se tento dar liší od podobné přirozené i vlité ctnosti? Předmětem přirozené statečnosti je zvítězit nad nebezpečími a překonat obtíže lidským způsobem a podle přirozených norem. Vlitá ctnost statečnosti, i když usměrňuje úkony statečnosti k nadpřirozenému cíli, přece jen jen řízena pravidly lidského rozumu, i když normami víry obdařeného. Za to však dar síly je účast na síle Boží samé a je řízen Bohem. „Dar síly však tak se odívá silou s hůry, že samu sílu Boží si takřka přivlastňuje a působí pouhou silou božství bez slabosti přírody, podle toho, jak praví prorok, žalm. 17: Miluji tebe, Pane, sílo má; Pán je má posila a moje útočiště a opět:

») Sum. theol. II. II.. ot. 139, čl. 1:

tamtéž: V Bohu mém překročím i hradbu, což je, jak vykládá sv. Tomáš podle místa z 3.^o Sent.: Vše, co by mohlo se staviti lidské slabosti, se rozumí pode jménem hradby."¹⁾ Je to zde zase převládání onoho božského způsobu, jenž je značkou darů Ducha sv. a čímž se liší tyto dary od ostatních i vlitých ctností. Statečnost, ať už přirozená či vlitá, zdokonaluje člověka, aby vydržel jakékoliv nebezpečí, avšak nestačí, aby mu dala důvěru vyhnouti se všem nebezpečím. To náleží k síle, jež je darem Ducha sv.²⁾ Přispění vlité statečnosti pomáhá sice ve svém rodě, avšak nestačí vždy a naprosto, protože při ní zůstává onen lidský způsob, a tedy obločnost, slabost a chvění se strany sbujektu. Dar síly však dává skutečnou Boží sílu, statečnost, jež má vliv na síly celého člověka a jejich slabosti odstraňuje, hlavně v hodině smrti, kdy člověk musí projít největšími nebezpečími.

Tento dar je dán všem žijícím v milosti. Z toho ovšem nenásleduje, že každý v milosti nepotřebuje v hodině smrti konečné milosti, když přece je veden Duchem sv. I když dar síly se strany Ducha sv. odstraňuje veškeru slabost, přece jen je ještě de facto člověk může se zakolísat, jehož svoboda není vzata ani omezena dary Ducha sv.

Daru síly odpovídá čtvrté blahoslavenství: „Blahosavení, kdož hladovějí a žízní po spravedlnosti, neboť nasyceni budou." Síla totiž se osvědčuje v těžkých věcech. Je to však těžké vždy a všude konat skutky spravedlnosti, a to konat je s opravdovým hladem a žízní. Proto ti, kdož žijí podle daru síly, hladovějí a žízní po spravedlnosti a tak také si zaslouží odměny v onom blahoslavenství zaslíbené.

¹⁾ Joanneg a Thoroa: Cursus theol. qu. LXX. disp. 30;

²⁾ Sum. theol.. II. II.. ot. 139, cl. 1. k IV

6. DAR ZBOŽNOSTI.

Tento dar Ducha sv. by se měl přesněji nazývat podle latinského *donum pietatis* dar lásky ve smyslu oddanosti lépe než dar zbožnosti, jak je ustálený překlad. Poněvadž však se tento dar ve svém působení obrací více na Boha, a poněvadž má vztah ke ctnosti nábožnosti, možno vysvětlit i onen výraz dar zbožnosti ve smyslu oddanosti vůči Bohu, a to oddanosti synovské.

„Dary Ducha sv. jsou jakési pohotovostní uzpůsobení duše, jimiž je ochotně hybatelná Duchem svatým. Mezi jinými však vede nás Duch svatý k tomu, že máme jakousi synovskou přichylnost k Bohu, podle onoho Řím. 8, 15: Obdrželi jste ducha přijetí za syny, v němž voláme: Abba, Otče. A právě lásce (*pietas*, zbožnosti) vlastně náleží vzdávati Otcí čest i úctu, následuje z toho, že láska, již dáváme Bohu čest i úctu jako Otcí, vnuknutím Ducha svatého, je dar Ducha svatého.“¹⁾

Přirozená ctnost lásky vzdává pozemskému otcí poctu a čest; ctnost nábožnosti vzdává poctu Bohu jako tvůrci a pánu. Avšak dar zbožnosti dává poctu Bohu jako Otcí.

Ještě lépe je vyjádřen rozdíl mezi vlitou ctností zbožnosti a mezi darem zbožnosti, že totiž vlitá ctnost vzdává Bohu poctu, protože je to povinnost tvora vůči Bohu. Naopak zase dar zbožnosti vzdává poctu Bohu, ne protože mu to náleží se strany člověka, nýbrž protože Bůh je jí hoden sám v sobě.⁸⁾ „Našel tedy sv. Tomáš, jak rozlišovat vnitřními důvody dar zbožnosti od latríe neboli od vlité nábožnosti, protože nábožnost tak hledí na poctu Boha, že

⁸⁾ Sv. Tomáš: *Sum. theol.* II. II., ot. 121, Cl. 1.

¹⁾ Sv. Tomáš: *3° Dist.*, XXXIV, qu. 3. a. 2, *quaestiunc.* 1 ad 1;

ji zakládá na důvodu vzájemné povinnosti; umožňuje totiž dobrodiní Boží vůči nám, a odměnu, kterou jsme mu povinni podle způsobu takových dobrodiní podle žalmu 115: Cím se odplatím Pánu za všechno, co mi udělil. Kalich spásy'vezmu a jméno Páně budu'vzývati. Avšak dar zbožnosti zanechává tuto míru odměny a udělování dober a ctí a chválí Pána pro něho samého, ať nám uděluje dobré či zlé, a to v jakési prázdnotě a zničení všeho a pouze má zřetel na velikost božskou samu v sobě a pro ni."') A pokračuje tentýž autor pln úžasu: „Hle, dokonalý dar zbožnosti a pocta Boží nad míru a nad lidský způsob, kdy duše se považuje za nic a za jakousi nepatrnost, a jakoby zbavena veškerého stvořeného dobra, ba jakoby bez rozumu, pošetilá vzhledem k světu a jakoby dobytče schopné jen k břemenu a k hýbání, jímž je Bohem hýbána a jež je vždy s ním, kdy ani na nebi ani na zemi nepovažuje nic za vlastní, kdy samo tělo umdlévá a je stravováno a sám život jako nic je kladen před Bohem, tehdy v takové prázdnotě a zničení položena, nejsou vedena žádnou mírou dobrodiní božích, avšak rozpomínajíc se pouze na jeho spravedlnost, pohlíží na Boha v něm samém jako na své věčné dědictví a k němu lne bezprostředně, ctí a klaní se jemu samému: takový ctí Boha darem zbožnosti, pohlížeje pouze na jeho čest a velikost.²⁾

Ačkoliv v první řadě se vztahuje dar zbožnosti na Boha samého, přece se rozšiřuje jeho činnost i na ostatní lidi, protože jsou dítkami Božími: „A proto jí (daru zbožnosti) náleží ctít svaté, neodpírat Písmu, ať pochopenému nebo nepochopenému, jak praví Augustin De

') Joannes a s. Thomu: Cursus theol., t. VI., qu. LXX, disp. 10, 11;

=) Tamtéž, disp. 15.

doct. christ. lib. II. e. 7. Ona též následkem toho přispívá postaveným v bídě."¹⁾

Tento dar odpovídá druhému blahoslavenství: „Blahoslavení vlídní, neboť oni zemí vládnouti budou," protože uděluje nebeskou něhu a vede k útěše a pomoci bližnímu, v němž vidí bratra a trpící úd Kristův.²⁾

7. DAR BAŽNĚ BOŽÍ.

Poslední dar, který je uveden v textu Isajášově, je dar bázně Boží. Na první pohled se zdá, že tento dar nemá místa tam, kde se mluví o lásce k Bohu, hlavně o její dokonalosti, k čemuž vedou dary Ducha sv. Vždyť je psáno, že dokonalá láska vyhání strach.³⁾

Je pravda, že ne každá bázeň je darem Ducha sv. V první řadě to není strach světácký (timor mundanus), jenž je svou povahou špatný; ani to není otrocký strach (timor servilis), jenž je sice dobrý, avšak nepatří k dokonalosti lásky. K darům Ducha sv., jež jsou zdokonalením lidských schopností vzhledem k Bohu, patří ona svatá, vznešená dětinná bázeň (timor filialis), jež působí, že nositel tohoto daru se nevzpírá Božímu vedení, nýbrž se blíží k Bohu co nejintimněji. Protože strach je útěk před zlem, jež je buď zlo trestu nebo zlo viny, může býti strach i v oboru duchovních věcí buď takový, že pro některé čistě pozemské pohnutky vede k útěku před zlem nebo, což je již mravně dobré, jiný, který působí, že z pohnutek Božích trestů za zlo se někdo varuje zla; konečně třetí bázeň je taková, jež se varuje zla pro zlo, pro vinu a pro urážku Boží s tím spojenou. Toto je ona posvátná a čistá bázeň, o níž nám jde.

¹⁾ 6v. Tomáš: Sum. theol. II. II., ot. 121. čl. 1, k 3°;

³⁾ Garrigo-Lagrange: Perfection chrétienne et contemplation, p. 374;

^{3j} Jan. 1. list, 4. 18.

Úkol tohoto daru je dvojitý: působí, že se bojíme Boha, ne sice jako se bojíme zla, protože Bůh je podstatné dobro, nýbrž že se ho bojíme onou úctou, kterou pocítujeme z jeho velikosti a vznešenosti, vše převyšující. Je to ona bázeň reverentialis, již nevylučuje láska, naopak, čím vyšší je milovaná bytost, tím více vzrůstá i tato vznešenostní bázeň, která právě má kořeny v lásce; jako na druhé straně je pravda, že čím více vzrůstá láska, tím více mizí strach, ovšem onen otrocký. Vzhledem k tomu svému úkolu zůstává tento dar bázně i po smrti, v říši patření na Boha, neboť ani přímé a bezprostřední patření na Boha a spojení s ním v dokonalé lásce nevylučují tuto bázeň uctivosti, jež plyne z velikosti Boží a z jejího obdivu se strany lidí.

Na druhé straně působí dar bázně, že se obáváme vzdálit se Boha vinou. Proto vede k útěku před vinou, a to pro ni samu, protože je sama v sobě zlem, schopným oddělití duši od Boha. Jako se bojí odloučení děti od otce a jako se varují zarmoutiti otce, tak také jedná duše vlivem této bázně. Ve světle tohoto daru vidí duše zlobu viny v hříchu a velikosti urážky Boží.

Tento dar bázně zdokonaluje podle nauky Andělského Učitele základní ctnost umírněnosti. Tato ctnost má za předmět mírniti vášně žádostivé oblasti a to z pohnutek rozumových, z motivů čestnosti a p. Bázeň však vychází z uctivosti k Bohu a z útěku před vinou k potlačování vášní, hlavně smyslnosti. Do její oblasti patří všechno, co jakýmkoliv způsobem potřebuje ukáznění a řízení: „... bázeň sama od sebe má nejvšeobecnější pohnutku, totiž ve všem se Bohu podrobiti, a míti k němu úctu, proto může obsáhnouti veškeru látku, jež vyžaduje napjetí ducha, aby byly vášně drženy na uzdě. A to je veškerá látka umírněnosti, buď v hlav-

ní látce, což jsou rozkoše hmatu nebo v jiných připojených, jež jsou méně hlavní, jako krocení hněvu, odvážnosti, naděje, spoléhání atd .¹⁾ Jak již bylo řečeno, na prvním místě tento dar obnáší uctivost k Bohu, a pak na druhém místě má ovládati všechno to, čím by se mohla způsobit Bohu urážka: „Dar bázně předně sice se vztahuje na Boha, jehož urážky se chrání, a podle toho odpovídá ctnosti naděje... V druhé řadě se může vztahovat na cokoli, před čím někdo utíká, aby se vyhnul urážce Boží. Nejvíce však potřebuje člověk bázně Boží k útěku před tím, co nejvíce láká, okolo čehož je umírněnost, a proto také umírněnosti odpovídá dar bázně.“²⁾

Na prvním stupni tento dar vnuká hrůzu před J hříchem a chrání před pokušením. Na druhém dává synovskou uctivost stále hlubší před božskou velebností, chrání před neuctivostí k věcem svatým a také před domýšlivostí. Na třetím stupni vede k uskutečňování dokonalého odříkání a umrtvování.³⁾

Tomuto daru bázně odpovídá blahoslavenství evangelia: „Blahoslavení chudí duchem, neboť jejich je království Boží.“ „Bázeň Boží náleží pokorným, o nichž se praví: Blahoslavení chudí duchem.“⁴⁾ Velmi krásně vysvětluje sv. Tomáš vztah mezi darem bázně Boží a tímto blahoslavenstvím: „Odpovídám, že se musí říci, že bázni vlastně odpovídá chudoba ducha. Protože totiž synovské bázni náleží vzdávati úctu Bohu, a jemu býti poddán, to, co z takového podrobení následuje, náleží k daru bázně. Tím však, že někdo se podrobuje Bohu, přestává hledati v

¹⁾ Joannes a s. Thoi Cursus theol. t. VI.. qu. LXX. disp. 49;

²⁾ Sv. Tomáš: Sum. theol. II. II., ot. 141, čl. 1. k 3.

³⁾ Garrigou-Lagrange: Perfection chrétienne et contemplation, p. 374;

Sv. Augustin: De serm. Dom. in Monte, lib. I;

sobě samém nebo v někom jiném býti veliký než v Bohu. To by totiž odporovalo dokonalému podrobení Bohu, pročez se praví žalm. 19, 8: *Ti na vozy a ti na koně, my však na jméno Boží budeme volati.* A tudíž z toho, že se někdo dokonale bojí Boha, následuje, že nehledá v sobě samém býti veliký pýchou, ani nehledá býti veliký ve vnějších dobrech, totiž počtách a bohatství. Obé z toho patří k chudobě ducha, pokud chudoba ducha může býti chápána buď jako zmaření vyvýšeného a pyšného ducha, jak praví Augustin nebo také odvržení časných věcí, což se děje duchem, to jest vlastní vůle vnuknutím Ducha svatého, jak Ambrož a Jeroným vykládají.¹⁾

Souhrn nauky.

Jak si tedy představit po tom všem duchovní život při tak velké složitosti? Je pravda, že Bůh je přítomen jako host v duši láskou, jež je rozlita skrze Ducha svatého v srdcích našich. Milostí posvěcující se Bůh zmocňuje bytnosti duše. Vlitými ctnostmi zase si upravuje naši činnost. Mohutnosti duše jsou zasaženy Bohem prostřednictvím božské ctnosti lásky. Láska převyšuje všechny ostatní ctnosti a jí je člověk dobře usměrněn vzhledem k svému poslednímu cíli. Všechny vlité ctnosti jsou pod vlivem lásky, jež se jimi jako průtoky rozlévá do všech částí lidského organismu. Při tom však zůstává Duch sv. jako skrytý host duše, jenž se takřka ve všem přizpůsobuje lidským schopnostem, jež vyvyšuje do nadpřirozeného řádu, ponechávaje jim lidský způsob jednání, takže člověk zůstává hlavním a skutečným pánem své nadpřirozené činnosti. Odtud také vyplývá ona zatemnělost v naší víře,

Sv. Tomáš: *Sum. theol.* II. II., ot. 19, či. 12.

protože nevidíme Boha tak, jak je, nýbrž jen jako v zrcadle. A také láska se dává vésti nejasným poznáním víry. A zrovna tak vlité ctnosti jsou řízeny tímto lidským způsobem. Úkolem vlité opatrnosti je najít správný střed vzhledem k nadpřirozenému cíli vyznačenému věrou, touženému nadějí, chtěnému láskou. A uskutečňovati tento cíl v oblasti dobrovolných úkonů a vášní je zase předmětem ostatních vlitých mravních ctností. Značkou tedy této činnosti je nejasnost a správný střed. Duch Boží se sklání k našemu způsobu jednání a působí tak skrytě.

Avšak Duch svatý působí v duši nejen jako skrytý host, ve všem se přizpůsobující lidským mohutnostem, nýbrž i jako Pán, který si ve všem podmaňuje lidské síly, takže jednají více božským než lidským způsobem. „Protože nestačilo Duchu Božímu tehdy při stvoření světa se vznášeti nad vodami, ať tedy se zaskví i v nadpřirozeném stvoření triumfující fiat, ať vzejde nových sedm dní a ať Dary, jak zářivá duha, vyznačují na čele spravedlivého pokrok nového božského díla! Veni Creator Spiritus!"¹⁾

Duch svatý se tedy svými dary stává Pánem nitra lidského. Aristoteles viděl některé uchvácené Duchem Božím, kteří nejednali podle pravidel lidské rozvahy. Prorok viděl na Mesiáši Ducha Božího, dokonale si ho podrobujícího k plnění jeho poslání. V duši spravedlivého vládne tentýž Duch, opanující ji a ovládající, ne jí se podřizující, nýbrž ji sobě podmaňující. Již to není onen lidský způsob, nýbrž Boží Duch je zde normou a vůdcem. To je úkol darů, to je jejich poslání: zdokonalit nedokonalé, prorazit temnoty, uchvátit celého člověka v nadpřirozeném smyslu.

>) Gardeil A.: Les dons du St. Esprit dans les saints dominicains, p. 17.

ZÁVĚR.

Právem naříká theolog Graber ve své knize: *Die Gaben des heiligen Geistes* (str. 63), že málokterá scholastická nauka byla tak málo pochopena, tak přehlédnuta a tak snížena jako právě nauka o darech Ducha sv. Jedni ji viděli málo založenu na Zjevení, druzí v ní spatřovali příliš vysoké, bezživotné spekulace středověkých theologů. Co koneckonců na tom záleží pro praksi, zda se dary Ducha sv. liší od vlitých ctností nebo ne. Zároveň vyzdvihuje tentýž autor zásluhy velkých moderních theologů dominikánských, P. Gardeile a Garrigou - La-grange, že se stali vědeckými zastánci této nauky a poukázali, jak právě popírání rozdílu darů Ducha sv. od ctností v době úpadkové theologie připravilo půdu osudnému nominalismu 14. a 15. století. Sledovali jsme celý vývoj této nauky od jejich počátků až k jejímu theologickému vyvrcholení. To, co je možno naprosto jasně zjistit, je, že tato nauka je založena na Písmu sv. i tradici a že tedy je vyloučena možnost nazývat ji jen scholastickou spekulací.

K pochopení celé této nauky, jak je vyjádřena v scholastickém pojetí, je třeba se uchýlit k principům Tomášova badání, jenž vážil každý termín a umísťoval na patřičné místo, pro něhož autorita Písma sv. měla tak velký význam, jakož i autorita Otců církevních, jenž dobře znal mínění svých předchůdců v theologii a je oceňoval. Ale ještě více je nutno přihlížet k onomu originálnímu pojetí Aquinátově o přirozeném a nadpřirozeném řádu. Neviděl ve Zjevení a v celém sdělení božího života do duší lidských jen něco násilně nadiktovaného a nesouvislého, nýbrž pronikavým svým pohledem odhaloval onu tajemnou spojitost těchto dvou řádů, podstatně rozdílných, avšak proto též vy-

žadujících určitých skutečných hodnot spojujících tyto dva řády na základě oboustranných možností tohoto spojení. Snažil se co nejvíce pochopit onu vnitřní vhodnosti tohoto podivuhodného, řekli bychom „zpřirození nadpřirozena“ anebo s druhé strany „znadpřirození přirozená.“ Ve světle „*potentia oboedientialis*“ viděl v člověku onu propastnou schopnost pojmout v sebe takřka nadpřirozeno a zase naopak, celé ono nadpřirozené dění a zásah Boží v člověka uvažoval jako něco, co zapadá jaksi přirozeně, *con naturaliter*, životně a organicky do celého vnitřního komplexu člověka. Proto ono detailní rozčleňování nadpřirozených schopností, milosti, ctností, pohotovostí a potenci, protože nadpřirozeno se takřka přizpůsobilo složitosti člověka, jež celého má zdokonalit a pojmout, ale tak, že přirozeno zůstává jako podklad onoho nadpřirozeného bohatství. To je smysl onoho ustavičného hledání: *Utrum convenies fuit*, zda bylo vhodné.

Tak je tomu také při nauce darů Ducha sv. Známost o jejich existenci přejal sv. Tomáš z Písma, z textu Isajášova. Věděl, že byly dány Mesiáši a právě proto je pak připisoval všem v milosti žijícím, poněvadž viděl v každém z křesťanů „druhého Krista“, se vším jeho bohatstvím. Znal mimo to patristický přínos této nauky, jakož i theologická badání svých předchůdců. Těžil konečně i z oné již ve starověku známé myšlenky o tom, jak někteří jsou uchvacováni Duchem Božím. Všeho toho použil ke svému rozumovému objasnění nauky o darech Ducha sv. A poněvadž dalek jsa nominalismu, každému výrazu připisoval jeho skutečný význam, dospěl k závěru, že tyto dary nejsou jen podle jména nějakou skupinou duchovních realit, od jiných nerozdílných, nýbrž že jsou to rozlišná, samostatná duchovní jsoucna. Připouštíme, že podrobnější aplikace této nauky je

spíše výsledkem scholastického badání, ovšem z principů na víře založených. Než konečně nemáme být za to tím vděčnější, že jaksi smíme nahlédnout i do podstaty duchovních věcí, jako bychom byli nuceni jen to připouštět, co se k věření předkládá bez vlastního úsudku o těchto věcech? Minimismus, nominalismus a kasuismus nemohou přece být našimi vůdci ani ve věcech víry. Můžeme po všech oněch rozborech říci, že nauka o darech Ducha sv. je nauka katolická, vědecky založená na principech Zjevení i obecného magisteria Církve a ve svém celku geniálně osvětlená.

Tato nauka však také dává jiné horizonty pro duchovní život. Je to nauka, jež podává člověku určitou jistotu a sílu k pokroku v duchovním životě. Nejlépe to visvitne z onoho přirovnání, jehož se užívá k objasnění působnosti ctností a darů Ducha sv. Člověk ve svém úsilí o život Boží se podobá plavci, který pluje po širé hladině oceánu. Má po ruce vesla, pomocí nichž se může sám pohybovat. Jsou to ctnosti, jimiž, ve světle rozumu nadpřirozeným způsobem ovlivněného, se sám pohybuje po této hladině k cíli svého určení. Na druhé straně však má ještě jiné možnosti. Když síly umdlévají, když vesla v rukou těžknou, je tu ještě vánek Ducha sv., jenž může loďku snáze, bezpečněji a rychleji přivést až tam, kam by se člověk ani neodvážil. Jsou to dary Ducha sv. Je třeba jen, aby byla na loďce rozprostřena plachta, o níž se může vítr opřít. Jeden je předmět, jež zasahují ctnosti i dary Ducha sv., ale různým způsobem, tak jako je jedno moře, jež je brázděno, ale buď vesly nebo pomocí příznivého větru.

Cesta k nadpřirozenému cíli poskytuje tolik složitostí a nebezpečí, tolik možností pochybení jak v poznání cíle, tak v užívání nutných prostředků k cíli, že člověk, i ve světle víry, by nebyl schopen sám sebe vésti a nikdy nepochy-

biti. Dary Ducha sv. jsou právě dány k tomu aby odstraňovaly slabost ctností; aby člověka zdokonalovaly v jeho nadpřirozeném chápání i jednání. Jednu otázku sice sv. Tomáš výslovně neřeší, proč při vši této pomoci člověk ještě i hluboce klesá. Než přece zase můžeme najít odpověď na to, když víme, že člověk při vedení Boží pomocí darů Ducha sv. zůstává nedotčen ve své svobodě. Znamé mystérium Božího působení v duši a trvání lidské svobody se i tu vynořuje. Na druhé straně však zase potvrzuje skutečnost, že jiní nejen že vytrvali, ale i dospěli k nejvyšším stavům duchovního života. Ne-li vedením Božím?

Ve světle této nauky duchovní život není jen nejisté kolísání, nýbrž organický, tajemný život, rozrůstající se až k nejvyššímu vypjetí. Právě proto na skutečnosti těchto hybných sil je založena mystika, ne ovšem pokud je označována za mimořádný stav, nýbrž pokud je úměrným vyvrcholením života Božího v duši. Proto Grabmann definuje mystiku „jako theologickou vědu o úkonech a stavech, způsobených iniciativou darů Ducha svatého uvnitř v duši, v nichž duše prostým patřením, milováním a předchutí božských pravd, hodnot a účinků prožívá své nadpřirozené společenství lásky a života s Bohem.“¹⁾

To je úkol darů Ducha sv., aby nejen udržovaly člověka v jeho duchovním životě, **nýbrž** aby ho též vedly až k vrcholům **nadpřirozeného** prožívání onoho účastenství na božské přirozenosti. Pomocí těchto principů jakoby byly **pro**ráženy mraky, za nimiž se skrývá Bůh. Duše, podporována těmito popudy Božími, se **vznáší** s jakousi snadností až k hoře Boží. Ve svém poznávání i jednání nese taková duše **pečeť**

Grabmann M.: *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik*, Munchen 1922, s. 20;

onoho vlivu Božího, ve všem u ní převládá ne lidská opatrnost, nýbrž onen božský způsob smýšlení i jednání, jenž je znamením darů Ducha sv. Duše, vedené těmito dary, nezůstávají na pokraji, nýbrž pronikají dále, ať už je to vzhledem k pravdám Božím, kde se snaží dospět k nejjednoduššímu nazírání na Boha, k odhalování smyslu tajemství Božích, ať už je to ve volbě prostředků i v jednání. Vlivem tohoto působení Božího víra není pouhý souhlas se Zjevením, je to přilnutí k těmto pravdám a jakoby zkušenostní okoušení Boha. Ve světle této nauky duchovní život se jeví zcela jinak; není to jen strach a bázeň, není to jen donucené dávání povinného, nýbrž je to již započetí věčného života zde na zemi v patření na Boha a v lásce k němu, je to radostné dávání i víc než povinného a do jisté míry již zakotvení v Absolutnu, neboť v Duchu sv. voláme k Bohu, Otce. Výstižně píše Graber, že, má-li být křesťan vymaněn z područí kasuistické morálky a zasazen do hlubin milosti, budou mít v budoucnu dary Ducha sv. docela jiné postavení v theologii a pedagogice.¹⁾

I když tyto dary vedou až k oněm vrcholným stavům, kde duše je „perfecta in divinis non solum discens, sed et patiens divina“²⁾ dokonalá v božských věcech nejen jako učící se, nýbrž i jako trpící božská, t. j. kde je úplně vedena a ovlivňována Bohem a jeho zájmy, jakoby byla již jedno s Bohem, kde takřka úplně ztichne a jakoby jen pasivně spočívala v okoušení Boha, přece to není kvietismus, sladká duchovní nečinnost.

Právě život podle darů Ducha sv. předpokládá očistění duše, vymýcení všeho, co uhaší Ducha Božího. Nespočívá však pouze v tom,

Graber B.: Die Gaben des heiligen Geistes. s. 65;

») Sum. theol. II. II., ot. 45, čl. 2.

nýbrž vede dále, až k oné nejvyšší činnosti, jež je zároveň spočinutí v Bohu.

Je tedy třeba, aby duše stále lépe naslouchala vnitřním vnuknutím Ducha sv., aby byla neustále ve škole Ducha svatého, aby se jím dala se vší důvěrou vésti. Stále větší a věrnější učelivost k Duchu svatému je k tomu nezbytná. Výsledek pak této věrnosti bude uskutečnění, a to v nejvyšší míře, slov sv. Pavla:

„Kdokoliv totiž jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou synové Boží." (Řím. 8, 14.)

O

LITERATURA.

(Abecední seznam literatury, pojednávající o darech
Ducha sv. s různých hledisek.)

- Allo E. B.: Saint Jean. L'Apocalypse, Paris 1931,
Biard. Jos.: Les dons du saint Esprit, Avignon 1930,
Billot L.: De virtutibus infusis, Romae 1928,
Braitto S.: Dary Ducha sv., Olomouc, Na hlubinu 1930,
Bredenkamp C. J.: Der Prophet Jesaja erlautert, Erlangen 1866,
Cajetanus: Commentarius in Sum. theol. I. II. qu. 68.
Calmet A.: Commentaire litteral sur tous les livres
de l'Ancien et du Nouveau Testament: Le prophète
Isaie, Paris 1714,
Ceuppens F.: De prophetiis messianicis in A. Testamento, Romae 1935,
Condamin A.: Le livre d'Isaie, Paris 1905,
Dacík R.: Bůh v duši: Dary Ducha sv., Olomouc 1936,
Dictionaire de la bible, F. Vigouroux, II., Paris 1912,
Dilimann Aug.: Der Prophet Jesaja, Leipzig 1890,
Duhm B.: Das Buch Jesaja, Gottingen 1892,
Dyonisius C.: Opera omnia, Tornaci 1911,
Feldemann F.: Das Buch Isaias, Mttinster 1925,
Froget B.: De l'habitation du s. Esprit dans les âmes
justes, 4. ed Paris 1900,
Gardeil A.: Dons, Diet. de theol. cathol. t. IV., Paris
1924, col. 1728—1781,
Gardeil A.: Les dons du s. Esprit dans les Saints dominicains, Paris 1903,
Garrigou-Lagrange R.: Perfection chrétienne et contemplation, Paris 1923,
Gesenius W.: Der Prophet Jesaja, Leipzig 1829,
Graber R.: Die Gaben des heiligen Geistes, Regensburg 1936,
Graf Th.: De subiecto psychico gratiae et. virtutum, Romae 1935,
Gonet J.: Clypeus, vol. IV. disp. VI. De donis Spiritus sancti, Parisiis 1896,

- Hitzig F.: Der Prophet Jesaja: Heidelberg 1833,
 Cheyne T. K.: The Book of the Prophet Isaiah, Leipzig 1899,
 Joannes a s. Thoma: Cursus theol. t. VI. qu. LXVIII, De donis, Parisiis 1888,
 Kittel R.: Der Prophet Jesaja, 6. Aufl., Leipzig 1898,
 Knabenbauer Jos.: Commentarius in Isaiam, Parisiis 1887,
 Leahy E.: The forgotten Paraclete, London 1936,
 Lebreton J.: Histoire du dogme de la Trinité, Paris 1927, ed. 8,
 Leen E.: The Holy Ghost, London 1937,
 Marti K.: Das Buch Jesaja, Tübingen 1900,
 Migne J. P.: Scripturae s. cursus compl., Isaias, t. 18, Paris 1852,
 Mitterer A.: Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Vfterlehre: In Zeitschrift für Kath. theol. IV., Innsbruck 1925,
 Paris G.: De donis Spiritus sancti, Taurini 1930,
 Regler Jos.: Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben, Regensburg 1899,
 Schegg P.: Der Prophet Isaias, München 1850,
 Schliitz K.: Isaias 11, 2, Münster i. W. 1932,
 Skinner J.: The Book of the Prophet Isaiah, Cambridge 1915,
 Tomáš A. Sv.: Sum. theol. I. II. ot. 68, II. II., 3^a Sent. d. 34.; Com. in Isaiam XI, 2, In Joannem IV. 5; De oratione dominicali; Contra Gentes lib. IV. c. 23,
 Touzard J.: Isaie XI, 2-3 et les dons du S. Esprit, R. B., Paris 1899, VIII. p. 249-266,
 Van Lierde C.: Doctrina s. Augustini circa dona Spiritus s. ex textu Isaiæ XI, 2-3, Würzburg 1935.
 Weiss C.: De septem donis Spiritus s., Viennæ 1895.

O B S A H

I. CAST:

Dary Ducha sv. ve zjevení božím.

I. kapitola:

Dary Ducha sv. v Písmě svatém.

1. Činnost a vliv Ducha sv. na člověka podle Písma sv. 7
2. Kritika jednotlivých textů Písma o darech Ducha sv. 15
- Několik závěrů z textu Isajášova 29

II. kapitola:

Nauka sv. Otců o darech Ducha svatého 35

1. Otcové a spisovatelé řečtí 35
2. Latínští Otcové a spisovatelé 49

m. kapitola:

Přehled nauky o darech Ducha sv. u předchůdců sv. Tomáše 62

Souhrnný závěr I. části 73

n. ČÁST:

Theologický výklad darů Ducha sv 81

I. kapitola:

Povaha darů Ducha sv 83

1. Smysl jména darů Ducha sv 83
2. Dary se liší od vlitých ctností 84
- 3.0 účelu darů Ducha sv 91
4. Jak jsou dary Ducha sv. v duši 95

II. kapitola:

Počet darů Ducha sv 104

1. Je sedm darů Ducha sv.? 104

III. kapitola:

Vlastnosti darů

1. Spojitost darů .111
2. Trvání darů Ducha sv. .113
3. Hodnost darů Ducha sv .114

IV. kapitola:

Úkony a výsledky darů Ducha sv.

1. Blahoslavenství .117
2. Plody Ducha sv .118

V. kapitola:

Úkol jednotlivých darů Ducha sv. v životě křesťana .120

1. Dar moudrosti .121
2. Dar rozumu .131
3. Dar vědy .134
4. Dar rady .136
5. Dar síly .139
6. Dar zbožnosti .141
7. Dar bázně Boží .144

Souhrn nauky .146

Závěr

EDICE KRYSTAL,
s v a z e k 30.

P. Dr. PROKOP SVACH O. P.:
DARY DUCHA SVATÉHO.

Vytiskla Slezsko lidová tiskárna v Opavě,
I P. 1938